

MARKSİZM VE HÜRRIYET

(Kollektif Topluluk, Kollektif hürriyet ve
Kollektif Mülkiyet).

(İzah ve tenkit)

Prof. Dr. Orhan Münir Çağır

— A —

Marksizmin "hürriyeti izah ediş" tarzı, muayyen bir hududa kadar mevzuun mahiyetine uygun ölçüler içinde kalmakta; fakat, o muayyen hudutta birdenbire durarak, marksist ideolôjinin sultası altına girmekte, böylece karakter ve istikamet değiştirmektedir. Bunun başlıca sebepleri, marksizmin, mânâ ve maddenin, ruh ve beden (şuur ve tabiatın) yektiğerine nispetini, dolayısıyla insan ruhunu izah ederken, kendini ideolôjik bir çerçeve içine hapsetmesi ve bu suretle kendi bünyesinin mahiyetinden gelen doktriner engeller yüzünden meseleyi çarpıtmasıdır. Bu cihetlere, sırası gelince, temas edeceğiz. Şimdi, konuya muayyen bir zaviyeden girmeğe çalışalım:

Marksizmin hürriyet anlayışını tetkik ve tenkit ederken, evvel-i emirde, bir mukayesede bulunmak icap etmektedir. Bu mukayese, Garbî Avrupa hürriyet anlayışıyla marksist hürriyet anlayışının hareket noktalarını veya mesnetlerini göstermesi itibariyle, karakteristiktir. Bir tarafta, insanın, fert olarak, ahlâki şahsiyeti ve bunun biza-tihi bir kıymet olduğu görüşü, diğer tarafta, kollektif topluluk (mutlak camia) düşüncesi ve hürriyetin, cemiyetin mûtlak sultası altında, tasavvur edilmesil Mutlak camia düşüncesi esas alındığı takdirde, *fert olarak insan*, tamamen, tasfiye edilmekte, geriye, sadece, *camia (cemiyet) veya devlet olarak insan* kalmakta, binaenaleyh, kültür dünyasında her şey, meselâ devlet ve insan münasebeti veya milletler arası münasebetler, bu siyasi ve ekonomik karakterli camia ve devlet mefhumlarına göre değerlendirilmektedir. Buna mukabil hürriyet mevzuunda, insanın ahlâki şahsiyeti esas alındığı takdirde, yapılan

değerlendirmelerin temeli insaniyet idesidir. İnsaniyet idesinin ve insanın ahlâkî şahsiyetinin hâkim olduğu “insan ve hürriyet anlayışında”, insan, iki cephesiyle, yani gerek ferdi tabiatı gerek içtimâî tabiatıyla bir bütün olarak nazara alınır ve bunlar, bu bütünün içinde müstakil varlıklarını muhafaza ederek, daha yüksek bir zeminde, insaniyet idesinde telif edilirler. Halbuki, *fert olarak insan*, bir tarafa bırakılıp sırf *camia (kollektif topluluk) ve devlet olarak insan* (insanın sırf sosyal tabiatı) nazara alındığı takdirde, hürriyet, insanı münhasıran sosyal tabiatına nispet edilen, ikinci plânda bir kıymet hâline gelir. Binnetice, her şeyin ölçüsü cemiyet ve camiadır. Her şey, meselâ hürriyet ve mülkiyet camianındır. Hürriyet ve mülkiyet camianının ve dolayısıyla devletin malıdır. Fert ise, hiç bir şey değildir. Burada, aynı zamanda, devletin otoriter iradesi ve “siyasî iktidar fiilî vakası” ön plândadır. İnsaniyet ve hürriyet ideleri, âdetâ, kaybolmuş gibidir. Bu vaziyetin neticesinde, mutlak *camia* mefhumu ve devletin mutlak iradesi (politika emperyalizmi), dâhilde ve hâriçte, her şeyi “*tayin ve tanzim edici prensip hâline* gelir.

Ferdi yok farzederek hürriyeti, temamiyle, camiaya (cemiyete) izafe edecek olursak, o vakit “*mükemmel (mutlak) camia müsâvidir mükemmel (mutlak) hürriyet*” formulünü benimsememiz icap eder. Filhakika, marksizmin parolası da budur. Tekmil hürriyetin cemiyete mal edilmesine kollektif hürriyet diyebiliriz. Bu ise, haddi zatında, artık hürriyet değildir. Kollektif topluluk, bizi kollektif hürriyete götürür. Kollektif hürriyetin neticesi de kollektif mülkiyettir. Marksistler, hürriyeti, temamiyle, cemiyete (kollektif topluluğa) izafe ederek kollektif mülkiyete gitmekle insanın, insanı sömürmesine mâni olacaklarını iddia ediyorlar. Aceba, bu, doğrumudur? Aceba, komünistlerce iddia edildiği gibi, bütün kötülüklerin anası ferdi hürriyet ve hususî mülkiyetmidir? Babadan evlâda ve ahfâda, miras suretiyle, intikal eden bir “hürriyet mekânı”, ferde bu dünyada tanınan bir “hürriyet sâhası”, mahiyeti itibariyle, bütün kötülüklerin menşei olabilir mi? Müteakıp izahlarımızda, bu suallere cevap vermeğe çalışacağız. Şimdi, bu mülâhazalardan sonra, yukarda zikrettiğimiz gibi, bir mukayese ile mevzua girebiliriz.

a) Kant: insanın ahlâkî (mânevî) şahsiyeti, küllî insaniyet ve insaniyetin külliyeti ve hürriyet düşüncelerinden; Hegel ise: küllî devlet ve devletin külliyeti, otoritesi ve iradesi ve küllî *câmia* düşüncelerinden hareket etmektedir. Kant’a göre hukuk ve ahlâk, hürriyetin ku-

tegorileridir. Hegel'e göre hukuk, hürriyet ve ahlâk devletin iradesinin, daha doğrusu mâhiyetinin tezahür şekilleridir. Çünkü, devlet, insanın dünyasında, objektif kâinat aklının mümessilidir. Hülâsa, hukuk ve devlet felsefesinde, Kant'ın temel prensipi:—hürriyet ve sonsuz insan (insan ruhu) ideleridir. Hegel'inki ise, "devlet ve devletin iradesi"dir. Ve bu keyfiyet, devletler arası münasebetlerin tarz-ı tasavvurunda da kendini göstermektedir.

Kant'ın hürriyet anlayışıyla insan şahsiyetinin ahlâkî (mânevî) karakteri meselesi arasında bir iç rabita vardır. Eğer, insanın alelâde bir nesne derekesine düştüğü istenmiyorsa, onun bu mâneyî şahsiyetinin korunup tekemmüle doğru geliştirilmesi lâzımdır. Gerçi, Hegel, insan şahsiyetinin veyahut şahsiyet mefhumunun kıymet ve ehemmiyetini tebarüz ettiriyor; lâkin, yine de objektif olan her şeyi ferdi insanın fevkına çıkarıyor. Ve böylece, hürriyet konusunda, "Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit" (Zirve noktasına varmış camia, zirve noktasına varmış hürriyettir.) formülü doğuyor. Bu formül, Marx tarafından benimsenmiş ve Marksizmin hürriyet anlayışının esası hâline getirilmiştir. Bu sebeple, Hegel ve Marx'ın hukuk ve cemiyet felsefelerinde insan şahsiyetini, insan şahsiyetinden doğan hakların gayr-ı kaabil-i ferağ (devir ve ferağ edilemez, vaz geçilemez) olduğu prensipini, bu prensipe dayanan tabii hukuk görüşünü ve bu görüşten gıdalanan tabii hürriyet haklarını (insan haklarını) göremiyoruz. Bununla beraber, Marksizme dayanan Sovyet ideolôjisinin bir hürriyet anlayışı vardır. Aceba, medenî dünyanın hürriyet anlayışı müvacehesinde, bu ideolôjinin hürriyet hakkındaki tezinin kıymeti nedir? Marksizme dayanan Sovyet ideolôjisi, bir kere, hürriyet mefhumuna temamiyle hâkimdir ve, bu itibarla da, bu ideolôjinin, hürriyeti kendi politik hedefleri istikametinde karakterlendirip değerlendirmesi gayet tabiidir.

b) Felsefesinde insaniyet idesi merkezi ehemmiyeti haiz olduğu için, Kant, milletler (devletler) arası münasebetlerin de bu ideye uygun şekilde tanzimini derpiş etmektedir (öngörmektedir). Bu sebeple, devletler, millî —tarihî şahsiyetlerini muhafaza etmek şartıyla, bu idenin ışığında, hukukî bir teşkilât içinde, birleşmelidirler. Bu teşkilât, bir devletler konfederasyonu (Milletler Cemiyeti, Birleşmiş Milletler Teşkilâtı) şeklinde olmalı ve bu konfederasyonu teşkil eden devletlerin Temel Kanunları (Ana Yasaları) "Hür Demokra-

tik Cumhuriyet" esasına dayanmalıdır. Kant'ın, bu fikirlerinden, gayesinin ne olduğu anlaşılmalı ve zâten bu gaye, filôzofun ahlâk ve hukuk felsefesinin karakterinden, zaruretle, çıkmaktadır:—Devletler arası münasebetler, siyasî münasebetler olmaktan çıkıp hukukî ve binaenaleyh insani münasebetler hâline gelmeli, devletler konfederasyonu, hürriyet ve adalet prensiplerine dayanmalıdır. Milletler de, tıpkı fertler gibi, birer ahlâkî (mânevi) şahsiyettir, binaenaleyh insanîyetin birer mümessilidirler. Bu itibarla, birbirleriyle münasebetlerinde, birbirlerinin şahsiyetine hürmet ve riayet etmekle mükelleftirler; yani, burada da şu kategorik emperatif câridir: Öyle hareket et ki gerek kendi şahsında gerek diğerlerinin şahsında tecelli eden insanlık, asla "sırf vâsıta değil", bil'akis "daima aynı zamanda" gaye olsun!

c) Buna mukabil, Hegel'in, devletler arası münasebetleri anlayış tarzı çok farklıdır: Onun, "*devletlerin, bir hukukî teşkilât içinde birleşerek, aralarındaki siyâsî münasebetleri insânîleştirmeleri lâzım geldiği*" tarzında bir düşünce ve tavsiye ile alâkası yoktur. Kendisine göre, devletler hukuku, bir "hâricî devlet hukuku"dur. Çünkü, devletler hukuku, devletler üstü bir iradeye değil, bil'akis, birbirinden farklı, "*hâkimiyet iradeleri*"ne, yahut "*hükmetme, tahakküm etme iradeleri*"ne dayanır. Devletler arasında, henüz daha, a-sosyal bir tabii hâl hüküm sürmektedir. (Bu noktada bir kavis açarak, şunu belirtelim ki Kant, işte bilhassa, devletler arasındaki bu a-sosyal, iptidai ve hattâ yabani tabii hâle nihayet verip bir "insani (medeni) münasebetler hâli" tesis edebilmek için ne yapmak lâzım geldiğini gösteren bir regülâtif, bir devletler konfederasyonu plâni sunmakta, hâlbuki, Hegel, bu "a-sosyal tabii hâl"i tespit, teyit ve kendi devlet felsefesinde tesis ve tarsin edip bundan bir takım neticeler çıkarmaktadır.).—Şimdi tekrar Hegel'i takip edelim:—Gerçi, devletler, birbirleriyle muahedeler (andlaşmalar) aktederler; lâkin, devletin iradesi, bu muahedelerden yine de üstündür. Devletler arası ihtilâfları halle memur yüksek bir adli merci yoktur. Olsa olsa, yine devletlerin, kendi aralarındaki anlaşmalarla, tayin ettikleri veya seçtikleri bir hakem bahis mevzuu olabilir. Bu sebeple, devletler arası ihtilâfları kat'i karara bağlayacak kazai merciler bulunmadığı için, bu ihtilâflar harble halledilir. O halde, ihtilâfları halleden mahkeme, tarihtir (cihan tarihi, cihan mahkemesidir). Hegel, tarih dünyasının vücut bulmasında, insana, insan olarak, hiç bir aktif ve mes'ûl rol tanımıyor. Bu düşün-

celerle münasebettar olarak, Hegel'in şu görüşü şayan-ı dikkat ve ibrettir:—tarihin her devrinde, ancak bir tek muayyen millet, kâinat ruhunun (objektif aklın) hâмили ve mümessilidir. Bu mümessil millete(?) karşı diğer milletlerin ruhları (şahsiyetleri) her türlü hukuktan mahrumdur. Çünkü, münferit milletler, devletler ve fertler kâinat ruhunun (objektif aklın) ihtiyârî değil de, insiyâkî hareket eden âletleridir. Bunlar, objektif aklın dialektik hareketinde, geleceğin daha yüksek dialektik sentezlerini hazırlayan intikal safhalarından başka bir şey değildir. Milletlerin ruhları da kâinat ruhunun ampirik dünyada aktüalizasyonunu (oluşmasını), sadece, temin ve idame eden (sürdüren) infaz mercilerinden başka bir şey değildir. Hülâsa, milletler, kâinat ruhunun tahtı etrafında, onun şâhitleri ve ziynetleri olarak, toplanmışlardır ve vazifeleri de, cihan tarihi denilen üniversal sahnede, kâinat ruhunun kendilerine verdiği rolü, birer kukla gibi, iyfâ etmektir. İşte, Hegel'e göre, tabir caizse, devletler konfederasyonu veya milletler camiası, budur. Filôzofun devlet felsefesinde, bir diğer gayr-ı insanî görüş de, yukarda zikrettiğimiz gibi, "tarihin her devrinde, bir tek muayyen milletin veya devletin, kâinat ruhunun mümessili olabileceği ve diğer milletlerin veya devletlerin, bu devlete karşı her türlü hukuktan mahrum olduğu" düşüncesidir. Ve bu düşünce, Hegel'in siyasi felsefesini esas alan "*sağ ve sol cenah Hegelianistler*"in bayraklarında, daima, değişmez parola olarak yazılıdır. Hegel felsefesini benimseyen politika veya devlet yahut da devletler, ister istemez, içerde totaliter ve dışarda emperyalist olurlar ve oluyorlar. Aceba, bu hâl ve keyfiyet, beşeriyetin, dünya kuralından beri, çektiği ve bir türlü kurtulamadığı müzmin ve tehlikeli bir hastalık mı, yoksa kaderin değişmez ve kötü bir tecellisi mi? Muhakkak ki Hegel bu davada yalnız değildir. Çıplak otoriteyi, kuvveti, tahakküm kudretini, devletin münhasıran iradesini hukukun temeli hâline ve böylece *hukukla (adaletle)* devletin iradesine dayanau *kanun* (hukukla kuvvetlinin iradesi) arasında bir ayniyet husûle getiren görüş, menşei itibariyle, eskidir. Ve bunun garptaki başlangıcını Eski Yûnan'da tespit edip gelişmesini zamanımıza kadar takip etmek mümkündür. Kezâ, bu görüşün zıt ve mukabili olan, yani hukuku (adaleti), hürriyeti ve insaniyeti: ampirik-fenomenâl kozmosun hem ana zemini hem kozmos ötesi ve üstü entelijibl (mânevî)—transsandan bir değerler sisteminin veya bütününün manevî nucleusları (mânevî çekirdekleri), ideleri olarak kabûl edip insanın kültürel—tarihi

(sosyâl ve siyâsî) dünyasının ve bu meyanda devletin ve emsâlinin transsandantal (fenomenâl ve ampirik olan her şeye takaddüm eden) temeli, regülâtifi ve rehberi olarak müdafaa eden görüş de eskidir. Ve onun da menşei "Eski Yûnan"dadır. Bir tarafta, ferdi, cemiyeti, devleti, devletin iradesini (mevzu hukuk nizamını, kanunları), siyâsî kuvvet ve iktidarı: —insaniyete, ahlâka, adalete, akla ve hürriyete bağlayan görüş, meselâ, Eflâtunun, Stoisyenlerin, Renaissance ve tenevvür (aydınlanma) filôzoflarının bir kısmının, Kant'ın ve Kant muakiplerinin "insaniyete, hürriyete, ahlâka, akla ve adalete dayanan devlet, cemiyet, hukuk ve kültür felsefeleri; diğer tarafta, hukuk ve devletin menşei, meselâ, kuvvette, daha kuvvetlinin iradesinde, objektif aklın devlette tecelli eden kudretinde, doğrudan doğruya otoritede veyahut muayyen bir sosyâl sınıfın iradesinde gören felsefeler (Bir kısım Sofistler, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Nietzsche, Marx ve emsâlinin felsefeleri): iki sâbit kutup gibi, birbirine karşı cephe almakta, aralarındaki üniversal mücadele zamanımıza kadar imtidat etmekte (uzamakta), hâlâ devam etmekte ve ille'ebet devam edeceğe de benzemektedir. Hürriyet, adalet ve insaniyet idelerini temsil ve müdafaa edenlerle çıplak irade ve otoriteyi, cebir ve şiddeti, heybet ve satveti terennüm, kuvveti hukukun temeli ve kuvvetliyi hukukun yaratıcısı, devletin mutlak iradesini hukukun menşei ilân edenler, asırlardan beri, fikir plânında münakaşa, siyaset plânında mücadele etmekte ve hattâ, davalarını kan ve ateşle hedefe ulaştırmaya çalışmaktadırlar. Yani, devletler arası hayatta, bugün de, aynı münakaşa, aynı mücadele sürüp gitmektedir. Ve Birleşmiş Milletler Teşkilâtına; adalet, hürriyet, tesamüh (tolerans) ve insaniyet idelerini temsil edenler topluluğuna rağmen, kanaatimizce, maalesef, adalet ve insaniyetin lehine bir "tecelli"nin veya değişikliğin alâmetlerine delâlet edebilecek herhangi bir esalî işaret, ufukta, hâlâ, görünmüyor; fakat, buna mukabil, Birleşmiş Milletlerin, bizzat kendi idesine, varlığının özündeki mânâ ve gayeye, yani kendine yabancılaşmakta olduğu intıbâını veren bir takım â'raz (semptom): ruhlarda endişeler, kaygılar uyandırıyor.

— B —

Meseleyi böyle bir mukayeseyle vazettikten sonra, şimdi, Marksizmin hürriyet, insan şahsiyeti ve emsâli mevzuundaki görüş ve davranışının ne merkezde olduğunu tespitte çalışalım:

Hürriyet konusunda, Marksizmi, "*ferdin hürriyeti ve tabii hakları*" veya "*tabii hukuk prensipleri*", *mânevi şahsiyet olarak insan*" gibi şeyler değil de, bil'akis, daha ziyade, insanın muhtar ferdiyetini ve ferdi muhtariyetini reddeden bir insan anlayışı alâkadar etmektedir. Marx'a göre insan, bir "*tür-varlık*"tır, bir "*Gattungswesen*", bir "*Genuswesen*"dir. Bütün mesele, bu tür-varlığın, bir tür-varlık olarak, kendi dünyasını (kendi kaderini); diğer tabirle, sosyal kozmosu tayin ve tanzim (organize) edebilmesi imkânı ve, aynı zamanda, bunun zarureti, şuurlu şekilde, idrâk etmesi keyfiyetidir. (Marksizmin hürriyet anlayışının temelinde yatan bu düşüncenin, yani "*şuurlu şekilde idrâk edilen zaruret*"in ne olduğunu, sırası gelince, izaha çalışacağız), Ancak, şimdiden, şunu tebarüz ettirelim ki bu dava, aceba, insanın ferdi tabiatı ve hürriyeti yok edilerek veya yok farzedilerek, hedefe vâsıl olabilir mi? Bu suâli, burada, bilhassa belirttikten sonra, asıl konuya girebiliriz. Kanaatimizce, bu meseleyi, geniş bir zaviyeden ele almak icap eder. Şöyle ki: Marx ve Engels'in davaları ihtilâlcî karakterdedir (Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu veraendern). Görülüyor ki bu mütefekkirlerin ihtilâlcî karar ve davranışlardan gıdalanın plânları ilimle, *doğrudan doğruya*, alâkalı değildir; buna rağmen veya bilhassa işte bu sebeple, davalarına filôzofik—ilmî bir jüstifikasyon, bir haklılık arıyorlardı. Dünyanın, kökünden, değişmesi, değiştirilmesi için filôzofik—ilmî bir temele, bir mücip sebebe ihtiyaç vardı. Onlar, aradıkları mücip sebebi, Hegel Felsefesinde bulduklarına kaani idiler. Gerçi, Marx ve Engels, Hegel'i tersine çevirerek ve kılığını değiştirerek, kendi felsefi görüşlerinin temeli hâline getirmişlerdir. fakat, Hegel'in ruhu, meselâ, hürriyet mevzuunda, Marksizme yine de hâkimdir. Bu ruh veya zihniyet: "en son haddine kadar gerçekleştirilmiş, tatbikatta zirve noktasına varmış camia, tatbikatta zirve noktasına varmış hürriyettir, iddiasında ifadesini bulur. Çünkü, objektif olan her şeyi, ferdin (müşahhas insanın) üstüne çıkaran Hegel, gayet tabiidir ki, hukuk felsefesinde, "Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit" diye konuşacaktır. Bu, hürriyeti ve mesûliyeti alınmış insan ferdinin, camia veya devlet içinde eritilip yok edilmesinden başka bir şey değildir.

a) Hegel, felsefenin fonksiyonunu nasıl tasavvur ediyordu? Hegel, şöyle diyor:— ".....So ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Ge-

danken erfasst. Es ist ebenso töricht, zu waehnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwaertige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus." Bu sözleri mânâlandırdığımızda, şu tablôyu elde ederiz:—felsefenin vazifesi veya fonksiyonu, taallûk ettiği zamanı fikirler hâlinde kavramaktır. Binaenaleyh, bir felsefe, daha doğrusu her felsefe, taallûk ettiği kendi dünyasını (kendi hâl-i hâzır dünyasını, aşamaz. Yine Hegel'e göre, bir devrin veya her devrin akşamında, o devrin felsefesi, tıpkı Minerva baykuşunun, akşamın alacasında, uçmaya başlaması gibi, uyanır ve başını, kapanmakta olan, kendi devrine çevirerek, onu fikirler hâlinde kavrayıp tefsir eder. Bu itibarla, nasıl ki fertler, içinde yaşadıkları zamanın üzerinden atlayıp onun öbüryanına geçemezlerse, felsefe de, öylece, taallûk ettiği zamanı aşamaz; ancak onu, fikirler hâlinde tefsir edebilir? Hiç bir mütefekkir, kendi zamanını aşamaz. O, sadece, içinde yaşadığı zamanın, tabir caizse, münhasıran filôzofik röportajını yapar. Hegel'in metoduna veya tefekkür tarzına bağlı kaldığımız takdirde, tarihin mü'tâ realitelerini tefsir etmekle iktifa etmemiz (yetinmemiz) icap eder. İşte bu noktada, aydınlanma devri zihniyetiyle Hegel'in tefekkür tarzı arasındaki fark, kendini göstermektedir:—Gerek Fransız Ansiklopedistleri gerek Kant, içinde yaşadıkları zamanın ruhi ve fikri hâletine karşı, fikirleriyle, cephe almaktan çekinmemişlerdir. Onlar, "ancien régime"i tenkit etmişler, eski idare tarzına karşı savaşmışlar ve bu mücadelede felsefenin, kudretli bir silâh olarak, hisse ve iştirâki olduğuna kaani bulunmuşlardır. Lâkin, Hegel, felsefeye, bu rolü artık tanıyabilmek mevkiinde değildi. Çünkü, O, bir *tarih filôzofu* olmuştu. Kendisine göre, tarih, felsefi tefekkürle, izah ve ifade edilebilirdi, fakat yaramazdı; felsefi tefekkürle, tarihe başka şekil verilemezdi. Hegel'in bu görüşü, bize, *saf spekülâtif tefekkürün mahsülü ve zirve noktası* intibahını vermekte ise de, bu felsefi spekülâsyonun içinde (derinlerinde), yine de, o zamanın aktüel siyasî hayatının nabız darbelerini hissetmemek mümkün değildir.

b) Sadece, aydınlanma filôzofları, sadece, Kant değil, aynı zamanda, daha önceki devirlerde yaşamış filôzoflar da, fikirleriyle, müteakıp devirlere tesir etmişlerdir. Daha doğrusu, bazı filôzoflar, hakikaten, sırf kendi devirlerini tefsir etmişler ve, mensup oldukları devri aşamıyarak, içinde yaşadıkları mekân ve zamanda kalmışlardır;

diğer bazıları ise, yaşadıkları devri aşarak, müteakıp çağlara, hattâ, zamanımıza kadar tesir etmişlerdir. Zira, bu sonuncuların temsil ve müdafaa ettikleri ideler, zaman üstü ve, binaenaleyh, ebedî aktüel hakikatleri tazammun etmektedir. Bir Sokratı, bir Eflâtunu, bir Aristetalisi, bir Heraklitosu, Stoikleri, Epikürcüleri, Sofistleri: kendi devirlerine hapsetmek, onlara, sırf yaşadıkları devrin felsefî müfessirleri nazarıyla bakmak mümkünmüdür? Büyük filôzoflar ise, fikrî nizam üstatları ve beşeriyetin ebedî mürebbileri olarak kalacaklardır. Hegel, filôzoflara niçin pek ehemmiyet vermiyordu? Çünkü, mutlak ide, küllî akıl olarak, dialektik hareket şeması içinde ve gerek tabiat dünyasında gerek tarih dünyasında, ferdi var olanları kullanarak, kendi tekâmülünü, binefsihi oluşumunu gerçekleştirmektedir. Böyle olunca, artık, felsefenin vazifesi, mutlak idenin tekâmül safhalarını, taallûk ettiği devir bakımından, fikirler hâlinde kavramaktan ibaret kalır.

— C —

a) Hegel'in, felsefenin kıymet ve fonksiyonu hakkında verdiği bu hükümle Karl Marx'ın, yukarda belirttiğimiz, parolası arasında rabıta veya paralellik bulunduğu kanaatindeyiz. Bu parola dikkatle okunacak olursa, Marx'ın da, filôzofların dünyayı tefsir etmekten başka bir şey yapmadıklarını, açıkça, söylediği görülür. Bu parola, aynı zamanda, Marx'ın filôzofik ve politik davasının ruhunu aksettiren ve bütün eserlerinin başına ve sonuna, nakarât olarak, konabilecek bir sözdür ve, bir az da, filôzoflarla istihzâ eden bir edâ taşımaktadır. Marksizmin babası der ki:—Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu veraendern. (Thesen über Feuerbach, 1846). "Filôzoflar, dünyayı, sadece, muhtelif şekillerde tefsir etmişlerdir, ama asıl mühim olan cihet, dünyayı değiştirmektir." Bir az kibr-ü azamet kokan bu söz, aceba doğrumudur? Her beyan, bir iddiayı ihtiva, her iddia, bir objeye (mevzua) taallûk eder. Eğer iddia, taallûk ettiği objeye uyuyorsa (iddia ile obje arasında mutabakat varsa), iddia doğrudur, aksi takdirde değildir. Bu zaviyeden, Marx'ın iddiasını değerlendirecek olursak, mübalâgalı olduğu görülür. Bir kere, insanın dünyası, teşekkül edelidenberi, daima, değişme ve gelişme hâlinindedir. Tabii, bu değişme, maziden mutlak surette koparak, sırf çıplak istikbâle doğ-

ru revolüsyoner (ihtilâl hedefli) bir başkalaşma, mütemadiyen maziden koparak, istikbâlin meşkûk ufuklarına doğru, ekstaz (cezbe) hâlinde, hamletme şeklinde vuku bulmaz. Bu değişmede, revolüsyoner safhalar dahi bulunabilir; fakat, normal olanı, kanaatimizce, evolüsyondur, tekâmüldür. Daha doğrusu, revolüsyon, mazinin istikbâle doğru evolüsyonudur. Diğer tabirle, revolüsyon, mazinin (meselâ, hürriyet ve insanîyet idelerinin, insanın tabîî hak ve hürriyetlerinin, insan hakları idelerinin), istikbâle doğru vuku bulan, evolüsyon vetresinde görülen hamle safhalarıdır. İnkılapçının gıdalandığı tükenmez kaynak, mazidir. O, mütemadiyen reddettiği kaynaktan gıdalanır. İnkılapçı tabiriyle, hayatın her mevzuunda mükemmeliyetlere, daha yüksek sentezlere, daha olgun seviyelere doğru hamleler yapmak isteyen “*insan*”ı kastediyoruz. Binaenaleyh, kültür dünyasının muhtelif dimansiyonlarında, bilhassa, mevzumuzu alâkadar etmesi hasebiyle, sosyâl ve siyâsî dimansiyonlarda vuku bulan gelişmeler ve inkılâplar, doğrudan doğruya, “*insan*”ın davasıdır. Bu sebeple, meselâ, hürriyet uğrunda yapılan mücadeleler, aslında, insandaki “entelijibl (mânevî-metafizik veyahut sonsuz) insan”ın ihtas ettiği aksiyonlardır. Bu hürriyet mücadeleleri, muayyen tarihî devrelerde, sosyal sınıfların, meselâ, burjuvazinin veya proletaryanın, işçi sınıfının mücadeleleri gibi görünür. Ama, bu mücadeleler, hakikatte, fenomenâl insanın arkasındaki “*metafizik yahut sonsuz insan*”ın—ki bu, her müşahhas (somut) insanda, yetiştirme tarzına, fikrî ve ruhî hâlete, fikrî kültür seviyesine göre, potansiyel veya aktüel olarak mevcuttur—haksızlığa, adaletsizliğe, kötülüğe, taassuba ve zulme “karşı çıkışı”dır. Bu, âdetâ, mutlak mükemmelin nâkıs olan’ı, hayr’ın, şerri, aklın akla aykırı, vicdanın vicdana eykırı olan’ı, doğrunun hatâlı olan’ı reddetmesi gibi bir şeydir. Binaenaleyh, hâl ve keyfiyet böyle olunca, dâvâyı hiç bir sosyâl sınıf kendi inhisârı altına alamaz, inhisârı altında tutamaz. Meselâ, hürriyet ve müsâvat uğrunda cereyan eden mücadelelerde, hiç bir sosyal sınıf, hürriyeti, diğer sosyal sınıflara karşı bir imtiyaz veya diğer sınıfları temsil etmek (kendi içinde eritmek) için bir vâsıta, bir âlet olarak kullanmak gayesini güdemez. Unutmamalı ki hürriyetin gayesi, cemiyette, bir taraftan, birbirine zıt ruhî ve fikrî hâlete, mizaç ve ahlâka, hırs ve ihtiraslara sâhip, birbirine zıt hedefler takip eden ve muhtelif seviyedeki fertler arasında, diğer taraftan, muhtelif sosyâl sınıflar arasında ahenk ve müvazaneyi (dengeyi) tesis ve temin etmektir. Hürriyet, bu karakteriyle,

düşünen hürriyettir; yani hayr ve adaletle, vicdan ve akılla ittifak hâlindeki hürriyettir. Bahis konusu müvazene, insanın ferdî tabiatıyla sosyal tabiatı, ferdin tabii haklarıyla cemiyetin menfaatleri (sosyal haklar), yani fertle cemiyet yahut hürriyetle müsavat (eşitlik) arasındaki gerilimde tesis edilecek ahenkle temin edilebilir. Hürriyetin, muayyen menfaat gruplarının veya sınıfların imtiyazı hâline *gelmesine* dikkat etmek lâzımdır. Aksi takdirde, hürriyetle müsâvât arasındaki müvazene bozulur. Bu müvazene, zikredildiği veçhile, insanın ferdî tabiatıyla sosyal tabiatı arasında tesis edilecek ahenkle imkân dâhiline girebilir. Bu da, ancak, hür adalet ve âdil hürriyetle temin edilebilir. Bu karakteriyle hürriyet, külli bir vahdet ve ahenk kanunudur. Cemiyetin varlığı, nizamlı bir bütün ve vahdet olmasında mündemiçtir. Ama, bu nizamlı bütün, hürriyetle kaimdir. Varlık, nizam ve hürriyetin bir mihver teşkil ettikleri görüşünde kuvvetli bir hakikat payının mevcut olduğu söylenebilir.

b) Yukarda tespite çalıştığımız oluşmada (insanın kültür ve tarih dünyasındaki değişmeler ve gelişmelerde), aceba, Marx'ın iddia ettiği gibi, filôzofların hiç mi tesiri olmamıştır ve böyle bir iddiaya, ciddi nazarıyla bakılabilir mi? Böyle bir iddia doğru olsaydı, o vakit filôzoflar, bugüne kadar, hakikaten, gevezelikten başka bir şey yapmamış olurlardı ve, binaenaleyh, beşeriyetin, bütün dimansiyonları itibariyle, tekâmülünde, şekillenip hüviyet ve şahsiyet kespetmesinde, Marx'tan evvelki filôzofların hiç bir rolü olmadığı kabul edilmek icap ederdi. Oysaki, filôzoflar, âlimler, san'atkârlar, şairler ve büyük devlet adamları: fenomenâl (fâni) insanın arkasındaki işte o, gözle görülemeyen, elle tutulamıyan metafizik insanın; insandaki düşünen "irade süjesi"nin, kültür dünyasındaki aktif ve aktüel mümessilleridir.

O halde, Marx gibi tanınmış büyük bir filôzof, böyle bir sözü, nasıl olmuş da sarfetmiştir? Bunun iki sebebi olabilir: 1) Birinci sebep, doğrudan doğruya Marx'ın felsefi görüşünden gelmektedir —varlıkta her şey, madde ve maddenin dialektik hareketine tâbidir. Maddenin, kendine hâs, bir dinamizmi vardır ve bu dinamizm dialektik hareketlidir. Buna paralel olarak, aynı düşünce, kültür dünyasına (sosyâl dünyaya) tatbik edilmiştir: cemiyette her şey, ekonomik madde ve onun hareketlerine tâbidir. İstihsâl tarzlarının değişmesiyle cemiyette, bir taraftan hukuk, ahlâk ve sair fikri ve mâ-

nevî değerlerin muhtevası, diğer taraftan da dünya ve hayat görüşleri değişir. Kültür dünyasında her şeyi tayin eden alt yapı, ekonomik hırslardır. Hülâsa, tabiatta ve kültürde, “olan”, “olması lâzım gelen”i tayin eder. O hâlde insanın vazifesi, bunun kanunlarını arayıp bulmak ve bu yoldan hem tabiata hâkim olmak hem de cemiyet ve hukuk nizamını ona göre değiştirmektir. Binaenaleyh, filôzofların kontamplâtif tefsirlerini bir tarafa bırakıp maddenin dialektik hareketine kulak vererek aksiyona geçmek lâzımdır. 2) Bundan da şu ikinci sebep doğar:—madem ki hakikat bu merkezdedir, o hâlde ihtilâle müstait ve heveskâr dimağları, bu hedefe doğru, tahrik etmek ve, bu maksatla da, cihan ölçüsünde bir hareketi organize ederek başlatmak lâzımdır. Bu itibarla, bahis konusu parola, bir ihtilâl sloganıdır. Ve bu sloganın gayesi, muayyen hedeflere muzaf olmak üzere, muayyen kararları ve bu kararlara müsteniden kurulacak organizasyonları, yürütülecek ihtilâl hareketlerini tazammun etmektedir. Gerçekten, bu sözün cümle yapısına, üslûp ve edâsına dikkat edilecek olursa, kütleleri, muayyen bir hedef istikametinde, harekete getirmek gayesini güden bir hava taşıdığı hissedilir. Gaye, Marx’ın derpiş ettiği (öngördüğü) bir sosyâl materyalizmin ve bir materyalist sosyalizmin, bütün dünyayı ihata edecek şekilde, gerçekleştirilmesini sağlamaktır! ... es kommt darauf an, sie (yani: die Welt) zu ver-aendern. Marx’ın maksadı, dünyayı, bir bütün olarak ele alıp, baştan aşağı değiştirmek ve, filhakika, Friedrich Engels’le beraber tasavvur ettikleri materyalist—atheist bir sosyalizmin kalıbına vurmaktır. Marx’a göre filôzoflar, bugüne kadar, kontamplâsyonla meşgul olmuşlardır, ama artık harekete geçip bu dünyayı zorla değiştirmek lâzımdır. Marx, bu sözle, insanın dünyasında, ummumî komünist ihtilâli, tahassürünün değişmez ideali olarak, tahayyül ettiğini, açıkça, belli ediyor. Gerçi, dünyanın müstakbel çehresinin, müstakbel şekl-ü semâilinin ne olacağı hakkında, şimdiden, bir şey söylenemez; ama, ne yapılması, ne olması lâzım geldiği hakkında, yine de bir şeyler söylenebilir ve söylenmelidir de. Marx, bütün kıymetlerin aksine dönüştürülmesi (Umwertung aller Werte) havası içinde, Nietzsche’nin üslûbu ile konuşarak, bütün değerleri, yani insanın dünyasını vücude getiren değerleri, temelinden, değiştirmek ve bu değiştirmeyi, bilhassa insanın ferdî tabiatını, ferdî hürriyetini ve dinî duygularını yoketme bahasına, gerçekleştirmek istiyor. Aceba, insanın ferdî tabiatı, kısaca fert tasfiye edilirse, insan, sakatlanmış olmaz mı? Ge-

riye kalan sosyal tabiat: bütün insanı, lâıyıkı veçhile, temsil edebilir mi? Aceba, insanın ferdî tabiatı, insanın sırf egoist tarafını temsil eden bir şey midir? Marx'istlere göre, ferdi, ferdiyet olarak, tasfiye etmek lâzımdır ki insanın, insanı sömürmesine mâni olunabilsin! Bu iddianın gayesi, kollektif camia (topluluk), kollektif hürriyet ve kollektif mülkiyeti gerçekleştirme hedeflerine erişmektir. Aceba, bu iddia doğrumudur? Bu iddianın arkasında, insan fertlerinin ferdiyetini (şahsiyetini) yok ederek, kütleler üzerinde mutlak bir tahakküm iktidarı tesis etmek suretiyle, totaliter karakterli siyâsi ihtirasları tatmin maksadı yatmıyor mu? Fenalıkların kaynağı, ferdi hürriyet ve hususî mülkiyette mi, yoksa müşterek (kollektif) mülkiyette mi aranmalıdır? Müşterek mülkiyet demek, devletin, her şeyin mâliki olması demektir.

Devlet, her şeyin mâliki olunca, ister istemez, yukardaki sualler, insanın zihnini kurcalamaya başlar: fenalıkların kaynağı, ferdi hürriyet ve hususî mülkiyetmidir? Yoksa, müşterek mülkiyetmidir? Ferdî egoizma mı, yoksa, cem'î (kollektif) egoizma mı, hakikaten, daha tehlikelidir? Ferdi yoketmekle, egoizma ortadan kalkmaz ki! Meseleye, fert veya cemiyet gibi, tâli kategoriler zaviyesinden bakmak doğru değildir, bil'akis, bu her iki kategoriyi ihtiva ve ihata eden umumî bir kategori, insan kategorisi zaviyesinden, meseleyi değerlendirmek lâzımdır. Fert ve cemiyetin menşei, doğrudan doğruya, mekân-zaman kozmasından gelen insandır. İnsan, dünyaya gelirken, bir çok iyi şeylerle birlikte fena şeyleri de, beraberinde, getirir. Bu itibarla, maddî ihtiraslar, egoist duygular, kısaca, egoizma, insanın tabiatına, a priori olarak, dâhil unsurlardandır (Bunların, mantık ve ahlâk yolu ile tanzim edilip insanileştirilmeğe çalışılması, karakterlerini değiştirmez). Bunun gibi, ferdi tabiat ve sosyal tabiat da, insanın nüvesinde, apriorik olarak, mevcuttur. Binaenaleyh, insan, kendi dünyasında (kültür kozmosunda): fert ve cemiyet şeklinde tezahür eder. Yukarda da belirttiğimiz gibi, burada, aslî kategori, insan; ferdi tabiat ve sosyal tabiat, fert ve cemiyet ise, bu kategoriden çıkan tâli kategorilerdir ve insanın dünyasında, egoizma da dahil, ne varsa, hepsi bu aslî kategoriden (insandan) tâli kategorilere in'ikâs eder (yansır). Bu itibarla, ferdi yokedince, insan tabiatındaki egoizmayı da yoketmiş olmayız, yani, egoizma, geri kalan kategoride toplanır. Diğer tabir-

le, temamiyle, cemiyete intikal ederek, kollektifleşir, kollektif topluluk kılığına girer. Böylece, kollektif egoizma genişlemiş, mutlaklaşmış, binnetice, kollektif topluluk: kollektif hürriyet ve kollektif mülkiyetin ana zemini hâline gelmiş olur. Fert ve cemiyet gibi "iki kutba bölünmüş insan" daki iç güdülerden biri olan egoizmanın, bu suretle, bu kutuplardan yalnız birinde toplanması, müvazeneyi bozar. Bütün mesele, fert ve cemiyet kutuplarında tezahür eden egoizmalar arasındaki gerilimde, müvazeneyi temin etmededir. Bu da, hürriyetle müsâvât arasındaki zıddiyet ve ihtilâfı, adalete müsteniden, telif etmekle mümkündür.

c) Netice olarak diyebiliriz ki mülkiyetin, müşterek mülkiyet hâline gelmesi, egoizmayı bertaraf etmez, sadece, onu kollektif (müşterek) hâle getirir. Kollektif mülkiyet demek, devletin, her şeyin mâliki, müşterek mülkiyetin sâhibi (süjesi) olması demektir. Devlet ise, bir milletin en yüksek siyâsî organizasyonudur, müessesesidir. Devlet, en yüksek siyâsî kudret demektir. Ve devlet, müşterek mülkiyetin sâhibi olunca, o vakit bu organizasyonun otoritesi, siyâsî tahakküm kudreti hudutsuz hâle gelir. Çünkü, bu hudutsuz otorite, mutlak bir kollektif mülkiyetin tabii neticesidir. Ve böyle bir siyâsî iktidarı elinde tutan kimsenin veya kimselerin veyahut grupun ya da tek partinin kuvvet ve kudreti de, kapitalist memleketlerdeki milyarderlerin kuvvet ve kudretlerinden, çok daha fazla ve çok daha tehlikeli olur. Yukarda da izaha çalıştığımız gibi, bu tehlikenin sebebi, bütün mülkiyetin, en yüksek siyâsî kudreti temsil eden müessesede, devlette toplanmasıdır. Binaenaleyh, her şeyin (istihsâl vâsıtalarının, toprağın ve her türlü gayr-ı menkulün) mâliki olan böyle bir devlette, siyâsî iktidarı, tek parti namına ellerinde tutanların kuvvet ve nüfuzları, ihtirasları ve egoizmalarının yanında kapitalist milyarderlerin egoizmaları, ihtirasları, ihtirasları, kuvvet ve kudretleri lâşey kabîlinden kalır. Görülüyor ki bütün mülkiyetin, müşterek mülkiyet olarak, devlette toplanması, bütün siyâsî iktidarın da bir tek mihrakta toplanması neticesini doğurmaktadır. Kollektif mülkiyetle birleşmiş ye bir ideolôji zırhıyla korunmuş böyle bir siyâsî iktidar, sosyal kozmosta, başı boş muazzam bir nükleer (çekirdek) enerjiye benzer. Bu ise, zaruretle, totalitarizme îsâl eder (götürür). Totaliterler, kollektif mülkiyete dayanan, mutlak otoritelerini devam ettirmek için "devlet-parti-millet" trinitesini, daha doğrusu ayniyeti-

ni, mütemadiyen ve hususî bir itina ile, cemiyetin fertlerine telkin edip dururlar. Hülâsa, kollektif mülkiyetin câri olduğu memleketlerde devlet, bu mülkiyetin sâhibidir. Böyle olunca da, devlet müessesesi, bir "külli kudret" hâline gelir. Böyle bir külli kudreti elinde tutan tek parti ile devlet arasında, artık, tam bir ayniyet hâsî olur. Bu şartlar altında partiye hâkim olanların kudretleri, egoist ihtirasları hudutsuzdur. Onları durduracak hiç bir kuvvet, kontrol edecek hiç bir merci yoktur. Onlar, artık başı boş bir tabiat fenomeninden farksızdırlar; işte bu sebeple de, tehlikelidirler, zararlıdırlar.

O halde, fenalıkların kaynağı hususî mülkiyet ve ferdi hürriyet (marksistlerin tabiriyle, ferdi egoizma) değildir; bil'akis, kollektif mülkiyete sâhip devlete veya cemiyete hâkim "siyasî iktidar"ı ellerinde tutanların egoizmalarıdır. Veyahut kollektif mülkiyetten çıkan kollektif egoizmayı temsil ve idare edenlerin iradeleri ve ihtirasları, ferdi egoizma ve ferdi ihtiraslardan daha tehlikelidir. Çünkü, kollektif mülkiyet olarak, bütün mülkiyet ve buna hâkim siyâsî tahakküm kudreti bir tek mihrakta toplanmakta, birleşmektedir. Ve hikmetinden suâl olunmaz bu mihrakı, artık kontrol edecek hiç bir kuvvet, hiç bir merci yoktur. Marx, ".....,mühim olan cihet, onu (yani: dünyayı) değiştirmektir" (.....,es kommt darauf an, sie zu veraendern.) derken. "Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit" formülünün tazammun ettiği mânâ istikametinde bir değişmeyi kastediyordu. Bu itibarla, Marx'a, göre insanın "insan"ı istismar etmesine (sömürmesine) mâni olmak için, ferdi bazı hürriyetlerden kurtarmak (!) lâzımdır. Bu cümleden olarak, meselâ, münferit insana: ferdi hürriyet, vicdan hürriyeti, din hürriyeti, mülkiyet hürriyeti, serbest ticaret hürriyeti tanımak yerine onu, bu hürriyetlerden kurtarmak icap eder. Camia düşüncesi, kollektif şuur, en radikal şekilde, gerçekleşmeli ki hürriyet idesi oluşabilsin (?). Camia, kollektif karakterli olmalıdır. Bunun için de mülkiyetin, *kollektif olması lâzımdır.*" Son bir tahlil ile diyebiliriz ki sosyal vasatta kötülüğün baş sebebi: hususî mülkiyet değil, bil'akis, siyâsî iktidarın, kollektif mülkiyet dolayısıyla bir tek mihrakta toplanarak, küllîleşmesidir. Binaenaleyh, hususî mülkiyetin ve ferdi hürriyetin, sosyâl hak ve menfaatlerle daima tezat ve ihtilâf hâlinde ve aynı zamanda tehlikeli olduğunu telkin etmek, eşyanın tabiatına aykırıdır, yanlışır. Onun içindir ki hususî mülkiyeti ortadan kaldırıp bütün mülkiyeti, müşterek mülkiyet olarak, devlette toplayan ve

bu suretle devletin kudretini, yani siyasî iktidarı "hudutsuz mutlaklaştırılan" siyâsî sistemle, bu sistemde kollektifleşen egoizmayla, sistemin koruyucu zirhını teşkil eden ideolojiyle mücadele etmek lâzımdır. (*)

d) Kollektif mülkiyet ve siyâsî iktidar hakkındaki bu izahlardan sonra, Marx'ın filôzoflara dair görüşüne, tekrar, dönelim:—Filôzofları, sadece, dünyayı tefsir etmekten başka bir şey yapmamış

(*) Marksist doktrin, meseleye, radikal tek taraflılık arzeden bir ruhî ve fikrî hâletle yaklaşıyor. Esasen, radikal tek taraflılık, marksist doktrin bünyesine, hemen hemen bütün cepheleri ve veçheleri itibariyle, hâkimdir. Zâten, bu sebeple de, bu doktrin, fert ve cemiyet, fert ve devlet, fert ve hukuk ve emsâli mevzularda insan tabiatına ve tabiat-ı eşyaya zıt düşen neticelere varmaktadır. Meseleyi, camianın ve hukukun ontolojik temelini hareket noktası olarak, halletmeğe çalışmak, daha muvafık olsa gerektir. Bu hareket noktası, esasen, etüdümüzün de temel düşüncelerinden biridir. Şimdi, bu ontolojik temeli, vuzuha kavuşturmayı tecrübe edelim :

İnsan, ne sadece çıplak bir ferttir, ne de sadece camia (sosyal topluluk) içinde eriyip camianın sırf tâbi bir uzvu hâline gelmiş bir varlıktır. O, bilâkis, çifte tabiata sâhip bir mahlûktur; gerçi, içtimâî (sosyal) tabiatı dolayısıyla camiadan kopamaz; fakat, ahlâkî (mânevî) bir şahsiyet olarak da camiayı aşar. İnsanın bu çifte tabiatı (ferdî tabiatıyla içtimâî tabiatı), onun tohumunda, apriorik olarak, mevcuttur. İnsanın bu çifte tabiatı, müspet hukuka (yahut müspet hukuk için), **mu'tâdir**. İnsanın, kültür dünyasındaki, "**var olma hâli**" yahut insan varlığının, kültür dünyasındaki, "**Buradası ve Şimdisi**" hem ferdî hem de cem'î (sosyal) karakter arzeder. Bu, devletin veya müspet hukukun yarattığı birşey değildir; bilâkis, devlet, insanın bu orijinal var olma hâlini, bir "varlık mu'tâsı" olarak ve doğrudan doğruya, karşısında bulur. Ve bu sebeple de, hukuk, eğer insan tabiatının hakkını vermek isterse, çifte bir vazifeyi yerine getirmekle mükelleftir. O halde, devlet, "doğrudan doğruya insanın ahlâkî (mânevî) şahsiyetinden gelen" ferdî insan haklarını (ferdî hürriyet haklarını) korumaya mecbur olduğu gibi insanın, cemiyet içinde, insanca (insan şerefine uygun şekilde) yaşayabilmesi ve çalışabilmesi için "matlup sosyal şartlar"ı da ihdas etmelidir. Devlete veya camiaya tahmil edilen (yüklenen) bu vazife, **camianın** ve camiada içtimâî ve siyâsî otoriteyi temsil eden devlet tarafından vaz edilen **hukukun (müspet hukukun) ontolojik temelini**, insanın, yukarda mezkûr, çifte tabiatında mekîn olduğunu, bize, açıkça, göstermektedir.

olmakla itham etmek, diğer taraftan dünyayı, baştan aşağı ve aynı zamanda zorla, değiştirmek, aceba, hakikatlere uygun mudur, doğrumudur? Fikir tarihine baktığımız zaman, İlkçağlardan beri büyük metafizikçilerle ahlâk, cemiyet ve hukuk filôzoflarının ve, bunlara paralel olarak, Peygamberlerin, insan dimağları üzerinde müessir oldukları ve bunun neticesinde kafalarda ve kalplerde, insan cemiyetlerinde değişiklikler, yeni ufuklara, yeni hedeflere doğru hareketler, inkılâplar husûle getirdikleri görülmektedir. Bu itibarla, filôzof, âlim, şair ve san'atkâr kabilelerinin, birbirini takip ederek, beşerî cemiyetin şekillenmesinde, gelişmesinde ve yükselmesindeki aksiyonlarda herhangi bir "hisse ve iştirâkleri" olmadığı, bunların, sadece, dünyayı ve hayatı tefsir etmekten öteye gitmedikleri iddiası, ciddi olmaktan uzaktır. Gerçi, Marx, ileri sürdüğü veya kullandığı parolada, sırf, filôzoflardan bahsediyor; lâkin, ilk çağlardan zamanımıza kadar uzanan asırlarda karşılaştığımız filôzofların, oldukça, büyük bir kırım, aynı zamanda, içinde yaşadıkları zamanın ilim adamlarıydı. Binaenaleyh, ceffelkalem, filôzofların, yalnız konuştuklarını, dünyayı değiştirmek için hiç bir şey yapmadıklarını iddia etmek, isabetli olmasa gerektir. Geçmiş devirlerin filôzofları ve âlimleri, fikirleriyle, insanın dünyasına tesir etmişler ve bu dünyanın tekâmülünü sağlamışlardır. Felsefe, ilim, fen, edebiyat, lisan ve san'at sâhalarında insanlar (filôzof, âlim, mütehassıs, şair, edip ve san'atkâr olarak): asırların seyri içinde ve birbirleriyle fikrî komünikasyon (fikir teâtisi) hâlinde, nesillerden nesillere intikal eden devamlı eserler vermişler, müşterek faaliyetler göstermişlerdir. Bu eserlerin ve faaliyetlerin, beşeriyetin gelişmesinde, gelişmesinde ve oluşmasında müessir olmadıkları iddia edilebilirmi? felsefe, ilim ve san'atın mümessilleri, eserlerini, karşılıklı ve devamlı komünikasyon hâlinde, vücade getirirler. Felsefede, ilimde (ilmin bütün dallarında) fende (teknikte ve sanayide), san'atta, edebiyatta ve dilde—ki insan ruhunun bütün bu aktif tezahürleri bir bütün teşkil eder—görülen gelişme, değişme ve oluşma: cemiyet hâlinde yaşayan insanların, hangi milletten olursa olsun, müşterek kültür eseridir.

Mütefekkirleri, âlimleri ve san'atkârları, kısaca, fikrî nizam üstatlarını, bir an için, yok farzedecek olursak, aceba, beşeriyet, bugünkü fikrî seviyeye gelebilirmiydi, değişebilirmiydi, gelişebilirmiydi? Diyebiliriz ki felsefe, din, ilim ve san'at sahasında, bugüne kadar, gelmiş geçmiş büyük şahsiyetleri, insanın dünyasından çıkara-

cak olursak, geriye kocaman birsıfır kalır. Fikrî nizam üstatları olmaksızın, büyük kütle hiç bir şey ifade etmez. Görülüyor ki Marx'ın parolasındaki iddia, fikrî (filôzofik ve ilmi) olmaktan ziyade, siyâsîdir. Kütleleri harekete getirmek için söylenmiş bir sözdür, kendisinin bütün ceht ve gayretlerinin nihâî hedefini aksettiren bir slogandır. Bu nihâî hedef de, insanın dünyasında, "*medenî mânâda fert*"siz, kollektif topluluk ideâlini gerçekleştirmek ve, buna parallel olarak, mutlak bir kollektif mülkiyeti tesis etmektir. Aceba, bir insan topluluğunda kollektif mülkiyet câri olursa, ferdin hürriyetine ve tabiî haklarına, ve buna şunu da ilâve edelim, kültürün vazgeçilmez bir temeli olan aile müessesesine yer kalır mı? Gelecek nesillerin, selâmetle, yetişmesinde maarif (mektepler) ne kadar mühimse, aile müessesesi de o kadar mühimdir. Sübjektif bir ifadeyle, geleceğin insanının ve büyük şahsiyetlerinin yetişmesinde ananın, babanın ve hocanın, ilk plânda büyük rolleri vardır. İnsan, *insan olarak*, sokakta, kırdaki veya fabrika makinalarının başında değil, baba ocağında ve mektepte yetişir; çünkü, insan tabiatı, bunun böyle olmasını istiyor.

Kollektif mülkiyette, *ferdî insan*, babadan evlâda miras suretiyle intikal eden, *bir dış hürriyet sâhasından, hür mekândan (gayr-ı menkul mülkiyetinden)* mahrumdur. Ferdin, böyle bir hürriyet mekânına sâhip olmaya hakkı yok mudur? İnsan, hususî mülkiyetle temin edilmiş bir hür mekândan mahrum olunca, aile müessesesiyle ferdî hürriyet boşlukta kalır, varlığını ve mânâsını kaybeder. İşte, bu düşüncelerin ışığında, Marksizmin hürriyet anlayışını değerlendirmek lâzımdır. Marksistler, irade hürriyetini reddetmiyorlar; fakat, hürriyetin, insan olarak, insan için ahlâkî (etik) ehemmiyet arzettiğinin başladığı hududa gelince, sanki daha ileri gitmek istemiyorlarmış gibi, birdenbire duruyorlar. İşte bu ciheti, müteakıp izahlarımızda, tespitte çalışacağız.

— D —

a) *Marksistlerin hürriyet anlayışının*, insanın, fert olarak, insan olarak, haiz olduğu insan hakları ve hürriyetleriyle; tabiî haklarla ve tabiî hukuk fikriyatıyla, bir gûna, alâkası yoktur; bilâkis, ferdî hürriyet, vicdan hürriyeti, din hürriyeti, fikir ve söz hürriyeti, matbuat ve neşriyat (basın ve yayın) hürriyeti, münakaşa hürriyeti ve hür münakaşa: marksist komünizmin bir türlü ünsiyet edemediği

tabii haklar ve hürriyetlerdir. Marksist komünistlerin alışamadıkları, hattâ yoketmek istedikleri insan hakları ve hürriyetlerinin, fikir tarihiyle alâkalı, şartları çok eskilere gider. Bu meyanda, insan haklarının, ideler tarihinin ışığında, tetkik ve mutalâasının en mühim şartı, beşeriyetin büyük fikir ve kültür hareketi diyebileceğimiz "*tabii hukuk fikriyatı*"dır. Çünkü, tabii hukuk, bize, fertle camia, daha doğrusu, insanın ferdi tabiatıyla içtimâî tabiatı arasındaki rabıtaya dair teorilerin, ahlâk felsefesi zaviyesinden, mucip sebeplerini, mesnetlerini gösterir, bu teorilerin temelini teşkil eder. İşte, bu sebepten dolaydır ki insan hakları, fikir tarihinde, tetkik edilirken, bunun, tabii hukuk fikriyatı çerçevesinde yapılması icap eder ve yapılır. Beşeriyetin fikir tarihinde tabii hukuk, ikibin seneden fazla bir zamandan beri, insan dimağlarını hep meşgul etmiştir. Garbın bütün milletleri, mütemadiyen yenilenen bir dialoga, hürriyet ve insan hakları üzerine yapılan dialoga, hep beraber, katılmışlardır. İlkçağ mütefekkirleri, Ortaçağ başlarındaki Kilise Babaları, Ortaçağ ortalarında ve sonlarında yaşamış olan skolâstik mütefekkirler, Yeni Çağın rûhânîleri ve "*münevver*" Filôzofları, Avrupa İhtilâlcileri ve Muhafazakârları tabii hukuk ve bununla alâkalı insan hakları üzerinde tefekkürde bulunmuşlardır. Bundan başka, kısa bir duraklama devresini müteakıp, ondokuzuncu ve yirminci asırlarda da tabii hukuk fikriyatı ve cereyanı devam etmiş, nihayet, Birleşmiş Milletler Temelkanununda (Anayasasında) insan şerefine, şahsiyetine ve hayatına hürmet gibi kategorilerde ve postülâlarda son şeklini bulmuştur. İşte Marksistlerin veya Sovyetlerin hürriyet anlayışının, bu tabii hukukla ve insan hakları idesiyle alâkası yoktur. Marksizmin hürriyet anlayışı, hürriyetin, bilhassa irade hürriyetinin, sosyal materyalizmin ve materyalist sosyalizmin dayandığı filozofik esaslar çerçevesinde ele alınması gibi bir ana zemine dayanmakta, böyle olunca, hürriyet mefhumu: determinizm ve endeterminizm münakaşalarının ışığında, kanun (tabii ve sosyal hâdiselerin kanunlara uygun şekilde cereyanı), zaruret, tesadüf, imkân, aktüelleşme veya aktüalite mânâsında realite ve illî bağımlılık mefhumlarıyla münasebettar olarak tetkik edilmektedir. Marksistlerin bu tetkik ve münakaşayı, nasıl yürüttükleri ciheti üzerinde durmıyacağız. Onlar, meseleyi, dialektik materyalizmin ana düşüncelerine uygun şekilde, geliştiriyorlar; fakat, bizi, burada, alâkadar eden husus, cemiyet ve insan münasebetleri zaviyesinden, hürriyeti (hür iradeyi) nasıl anladıkları key-

fiyetidir. Onlar, garbî Avrupa mânâsında, hür münakaşa ve münakaşa hürriyetine imkân vermeyen, tesâmühü (toleransı) kabul etmeyen bir hürriyet anlayışını terviç ve müdafaa ediyorlar; diğer tabirle, münakaşa hürriyeti ve hür münakaşa, ancak Marksist ideolojinin tayin ettiği hudutlar içinde mümkündür.

Marksistler, bir taraftan, hürriyet (irade hürriyeti) ile alâkalı ana meseleleri ele almakta, diğer taraftan, cereyan eden filozofik münakaşalarda kendi pozisyonlarını (nokta-i nazarlarını) tespit etmektedirler. Hürriyet, zaruret ve kanunlara (tabiat ve cemiyet kanunlarına) uygunluk meseleleriyle alâkalıdır. Ve bu meselelerin ele alındığı yerlerde, hürriyet problemi de karşımıza çıkar. Dialektik materyalizme göre, sadece tabiatta değil, aynı zamanda, beşerî cemiyetin tekâmülünde de “zarurî bir kanuna uygunluk”, hâdiselere hâkimdir. Bu takdirde, aceba, “*insanın hür fiil ve hareketi*” imkânsız hâle gelmez mi? Metafizikçiler, ister determinist ister endeterminist olsunlar, hürriyet ve zaruret mefhumlarını veya kategorilerini, birbirlerini reddeden iki mefhum olarak değerlendirirler. Endeterministler, beşerî iradenin, “*mutlak hür*” olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, bu iradenin kararları, şu veya bu âmille tayin edilmiş değildir. Buna mukabil, deterministler, hür irade diye bir şeyin mevcut olmadığını, kozmosa, sadece, mutlak bir zaruretin hâkim olduğunu iddia ederler. Bu suretle, endeterministler, tabiatta ve cemiyette, hâdiselerin, muayyen kanunlara uygun şekilde, cereyan ettiğini red ve inkâr etmekte ve, netiveten, voluntarizmde, iradiye mesleğinde karar kılmaktadırlar. İkinci nokta-i nazar ise (dünyaya mutlak bir zaruretin hâkim olduğu, hâdiselerin mutlak bir zaruretle cereyan ettiği nokta-i nazarı), fatalizme (her şeyin önceden takdir edilmiş olduğu görüşüne, kaderiye mesleğine) müncer olmaktadır.

b) Dialektik materyalizmin bu mevzudaki görüşü şöyledir: —Gerek tabiatta gerek cemiyette, bütün fenomenlerin (hâdiselerin) illî (kozal) bağımlılığı kabul edilmekte; fakat, bütün tesadüfleri (tesadüfîlikleri) inkâr eden, metafizik-mekanist bir determinizm de reddedilmektedir. Bu mekanist determinizmin hatâsı, illî bağımlılıkla zaruret kategorisini, birbirine karıştırmamasından; bunların, aynı şeyler olduğunu iddia etmesinden ileri gelmektedir. Halbuki, dialektik materyalizme göre, herhangi bir şey, illî (kozal) bağımlı olabilir; lâkin, buna rağmen, yine de zarurî olması icap etmez. Meselâ, tesâ-

düfi hâdiseler, bu sınıftandır. Böylece, dialektik materyalizm, hürriyete, serbest bir oluşma sâhası temin ettiği kanaatindedir: —Bu kanaat, Engels tarafından şöyle müdafaa ediliyor: “Marksizm, tabiat ve cemiyette zaruret kategorisinin müessir olduğunu kabul ediyor; fakat, bundan dolayı, tesâdüfiliği ve, buna parallel olarak, beşerî iradenin hürriyetini de “kat’iyyen red” etmiyor, ama, bu hürriyetin, tabiat kanunlarından müstakil olduğu tarzında hayâlî bir iddiayı da ileri sürmüyor, bil’akis, hürriyet, tabiat kanunlarının bilinmesinde ve bu bilgiye müsteniden tabiat kanunlarının, plânlı şekilde ve muayyen hedefler istikametinde, tesirli hâle getirilmesinde mündemiçtir.” Engels, bu düşünceleri, “Herrn Eugen Dührings Umwaelzung der Wissenschaft” (“Anti-Dühring”) namındaki eserinde müdafaa ediyor:—Hürriyet ve zaruret kategorilerinin birbirine nispetini izah eden ilk mütefekkir, Hegel’dir, Hegel’e göre Hürriyet, zaruret kategorisini “şuurlu olarak” idrâk etmektir. Zaruret, şuurlu olarak kavranmamış olduğu müddetçe, kördür. Hürriyet, “*tabiat kanunlarından muhayyel bir müstakil oluş*”ta değil, bil’akis, bu kanunların, şuurlu, kavranmasında ve bu kavramanın (bu bilginin) temin ettiği bir *imkânda* mündemiçtir. Bu imkân, tabiat kanunlarını muayyen gayeler için kullanabilme, onları müessir kılabilmeye keyfiyetinde ifadesini bulur. Böylece, hürriyet, eşya (tabiat) bilgisine, objektif bilgiye müsteniden, kararlar verebilme imkânıdır. Hürriyet, tabiattan gelen zaruretlerin bilinmesi (ilmen tespiti) yolu ile, kendi üzerimizde ve dış tabiat üzerinde teessüs eden (veya tesis ettiğimiz) hâkimiyettir. Bu suretle, hürriyet, zarurî olarak, tarihî tekâmülün bir mahsûlüdür.

c) Marksizm, bu hürriyetin tekâmülünü nasıl görüyordu? İnsan, tekâmül tarihinin başlangıcında, tabiatın bir kölesiydi; sonra, tabiat kanunlarını öğrenmeğe başladı ve, öğrendiği nispette de, kendini bu kölelikten kurtarmağa ve tabiat kanunlarını, şuurlu olarak (bilgi yoluyla), kendi hizmetine tahsis etmeğe muvaffak oldu. Fakat, dialektik materyalizme göre, bu sefer, insanın sosyâl kozmosunda yeni bir kölelik başladı. Bu köleliğin baş sebep ve âmili: hususî mülkiyetti. Hususî mülkiyetin gelişmesiyle, sınıflar cemiyeti teşekkül etti ve, bu suretle, insanlar, kendi sosyâl müşterek münasebetlerinin kölesi oldular. İşte, bu köleşme vetiresi, kapitalizm devrinde, “*istihsâl vâsıtaları mâlikleri*”nin işçiler üzerindeki hâkimiyetleriyle ve hâkimiyetlerinde en son haddine varmış ve, yine dialektik mater-

yalizme göre, bu vaziyetten kurtulma çarelerini de Marx bulmuştur. Çünkü, bu filôzof, ileri sürdüğü maddî tarih telâkkisinde ve telâkkisiyle, sosyâl tekâmülün ana kanununu keşfetmişti. Bu ana kanuna göre, tekml sosyâl hayatı, nihâî olarak, tayin eden âmil, istihsâl tarzıdır. Marx'ın, bu noktada, hedefinin ne olduğu, açıkça, görülüyor: sosyâl kozmosun temel kanununu tespit etmek! Nasıl ki tabiat kanunlarının ilmen kavranması ve tespiti, tabiata hâmiyeti ve tabiat kanunlarından, plânlı şekilde, istifadeyi mümkün kılmışsa, Marx'ın bu keşfi de, insanın eline, kendi sosyâl dünyasının, şuurlu olarak, idaresi ve şekillendirilip hüviyetlendirilmesi imkânını vermiştir. Sosyalist ihtilâl, istihsâl vâsıtaları üzerindeki hususî mülkiyeti bertaraf edecektir. Ve böylece, bu htılâl, insana, istihsâl vetiresini, plânlı şekilde, yürütmek ve, bu suretle, bütün diğer sâhalardaki tekâmülün hey'et-i umumiyesine hâkim olmak imkânını verecek, netice itibariyle, bu hareket, beşeriyetin kat'î kurtuluşunu (hürriyetini) intaç edecektir (sonuçlandıracaktır)? Marksizme göre, bu kurtuluşun iki mânâsı vardır: 1) İnsanları sömürülmekten kurtarmak, 2) gerek tabiatın gerek cemiyetin tekâmül kanunlarına, şuurlu olarak, hâkim olmak ve bu tekâmül kanunlarını insanın gayelerine tahsis etmek! Şunu da ilâve edelim ki bütün bu düşünceler, "Engels"te klâsik ifadesini bulmuştur.

d) Şimdi, Marx ve Engels'in bu fikirlerinin tenkidine geçebiliriz:—Marksizmin "*tarihî zaruret*"e dair görüşünün, beşerî irade hürriyeti tezi ile çatışmadığını söyleyebiliriz. Yani, *tarihî zaruret* diye ifade edilen görüş, irade hürriyetine yer vermektedir. Marksizm, irade hürriyetini inkâr etmediğini, sarahaten, belirtiyor. Binaenaleyh, bu hürriyet anlayışının tenkidi, şu iki açıdan yapılabilir: 1) Engels'e müsteniden, formüllendirilen hürriyet mefhumu, aceba, doğrumudur?, 2) Sarahaten kabul edilen (beşerî) irade hürriyeti, aceba, "dialektik materyalizmin diğer doktriner kısımları" cephesinden, imkânsız hâle getirilmemişmidir?

Engels, hürriyet mefhumunu iki şekilde tayin ediyordu: 1) hürriyet, şuurlu bir zarurettir. (Şuurlu şekilde idrâk edilmiş zaruret veyahut bir zaruretin şuurlu şekilde idrâki). 2) Hürriyet, objektif vukuf ile (objektif bilgiyle veyahut tabiata dair ilmî bilgiyle), *karar verebilme kabiliyeti*'dir. Burada, şuurlu olarak idrâk edilmiş zaruret (bewusste Notwendigkeit), zikredilmiş olduğu veçhile, şu mânâya geliyordu: tabiat kanunlarının ve sosyal tekâmüle hâkim kanunların

ilmen bilinmesi (ilmî metodla idrâki) ve, bundan doğan imkâna dayanarak, bu bilginin neticelerinin, muayyen gayeler için ve plânlı şekilde, tesirli hâle getirilmesi! —Hürriyet mefhumunun şu birinci tarzda tayini, aceba, hürriyetin, bizatihi ne olduğunu ifade edebiliyor mu? Aceba, böyle bir hürriyet anlayışı, hürriyetin, hakikaten, ne olduğunu (mahiyetini) açıklığa kavuşturabilir mi? Hürriyet mefhumunun bu tarzda tayini, “dış tabiata, ilmî yoldan, tesir edip hâkim olan insanın, bu tesir ve hâkimiyetle, kendine bir takım hedefler tespit ederek, bu hedefleri gerçekleştirilme imkânının ön şartlarından biri”ni ifade etmekten öteye gidemez. Gayet tabiidir ki nizamlı bir bütün (bir kozmos) değil de, bir kaos manzarası arzeden bir tabiat-ta, insan, kendine hedefler tayin edemez; yani, evelâ, kaosun, bir kozmos olarak, kavranması, anlaşılması ve izah edilmesi lâzımdır; lâkin, bütün bunlar, bahis konusu hürriyetin kendisi değil, ancak hürriyetin mümkün olması için bir ön şarttır.

Hürriyetin ikinci tarzda tayini'ne gelince: —Beşerî hürriyet, beşerî bilgi (ilim) ile alâkalıdır. Bu ciheti, dialektik materyalizm, açıkça, belirtiyor. Görülüyor ki Engels'in ileri sürdüğü hürriyet mefhumu, daha doğrusu hürriyet mefhumunu tayin tarzı, muayyen yazı-yetlerde, hür aksiyonun bir ön şartı olmaktan ileri gidememektedir. Ancak, Engels'in, ikinci hürriyet mefhumu, yani objektif vukufa (bilgiye) müsteniden *karar verebilme kabiliyeti* dediği şey, beşerî hürriyetin (beşerî irade hürriyetinin) mahiyetini, gayet açık, aksettiriyor. Şimdi bu noktada, mühim olan cihet şudur: Bu hürriyet mefhumu (insandaki bu hürriyet), dialektik materyalizmin diğer doktriner cephelerinden, aceba, imkânsız hâle getiriliyor mu, getirilmiyor mu? Böyle bir imkânsızlık, hakikaten, bahis konusudur. Şöyle ki: Hürriyet, esas itibariyle, beşerî bilgiyi şart koşar. Beşerî bilgi, hürriyetin şartıdır, yahut imkânının şartıdır. İlim ve ilmin gelişmesi, insanı hür ve güçlü kılar. İlim, insanı hürriyete götürür. Hürriyet, yaratıcı entüsyondur ve insanda akıl hâlinde tezahür eder. Aklın da muhtelif fonksiyonları veya tezahür şekilleri vardır. İşte, bunlardan biri de, aklın ilmî fonksiyonudur. Buna ilmî akıl da denilir. İlmî akıl, beşerî bilgiyi doğurur yahut akıl, eşyanın (objelerin) *bilinmesinin* temelidir. (Burada bir kavis açarak, şunu ilâve edelim ki: gerçi, insan, hakikatin *varlık* kaynağı değildir, ama, sınırlı da olsa, muayyen bir nispette yine de hakikatin *bilgi* kaynağıdır). İnsanın bu bilgisi (ob-

jektif bilgiye dayanan bu vukufu) ve bu bilgiyle varılan neticeler, bu neticelere müsteniden objektif kararlara varmak, ancak hür münakaşa ve münakaşa hürriyetiyle elde edilir. İnsanların bilgi kabiliyetine, bu objektif bilgiye dayanan vukuf ve bu vukufa müsteniden kararlar vermek: ancak yine insanların (hareket hâlinde hür fikirlerin), hürriyet atmosferi içinde, birbirleriyle söyleşerek ve münakaşa ederek bir neticeye varmalarıyla mümkündür. Netice-i kelâm, insanların, bir mesele hakkında, objektif vukuf ile, karar vermeleri: hür münakaşa ve münakaşa hürriyetiyle olur. İşte, bu ciheti, dialektik materyalizm, kendi filôzofik imkân ve vâsıtalarıyla (kendi filozofik mantığı ile), izah etmekten âcizdir. Bu aciz, bu doktrinin, madde ve şuurun (ruhun) birbirine nispeti mevzuunda, insan ruhunun fikrî faaliyet kabiliyetini izah edememesinden ileri gelmektedir; bu böyle olunca, ruhun tefekkür kabiliyetine dayanan hür iradî karar kabiliyetini ise, hiç izah edememektedir. Gerçi, bilgi faktörü, hürriyet için zarurî bir ön şarttır; fakat, hürriyet, normal olarak, bundan ibaret değildir: bil'akis, "*kararlar verebilme ve bu kararları tatbik edebilme*" kabiliyet ve imkânıdır.

Hürriyet mevzuunda Sovyet propagandası, Engels'in görüşüne dayanmaktadır: Hürriyet, şuurlu (ilmî) zarurettir (şuurlu şekilde idrâk edilen zarurettir, yahut zaruret kategorisinin şuurlu idrâkidir). Yani, tabiat kanunlarının ve sosyâl tekâmüle hâkim kanunların, ilmi zaruretle ve ilmî metolla, tespiti ve buna müsteniden elde edilen neticelerin, muayyen gayeler istikametinde, plânlı şekilde tatbikatı! (Bu, ilmî metolla, bizzarur, varılan neticeler ve bu neticelerden, sosyal dünyada şu veya bu şekilde, istifade edilmesi demektir). —Böylece, Sovyet Komünist Partisi tarafından sevk ve idare edilen kütleler, cemiyetin objektif tekâmül kanunlarının, ilmen, tespiti keyfiyetine dayanarak, şuurlu şekilde, kendi sosyal hayatlarını (sosyal kaderlerini) tayin ve inşa etmek imkânına sâhip olurlar? Burada, sosyal kozmosa, tabii zaruretle, hâkim kanunlar hakkında iktisap edilen objektif bilgi, bu zaruretin şuurlu şekilde idrâki ve bu mânâda şuurlu zaruret, Sovyetlere göre, hürriyetin mahiyetini teşkil eder. Ashında ise, bu objektif bilgi, insanlarca seçilen hedeflerin takip edilebilmesi imkânının bir şartıdır. Ama, hürriyetin hakikî mahiyeti, *kararlar verebilme imkânında veya muhtariyetinde* mündemictir. Binaenaleyh, hakikî hürriyetin bahis konusu olabilmesi için.

bir cemiyeti vücade getiren insan fertlerinin, kendi sosyal dünyalarında nelerin yapılmasına karar verebilme imkânına sâhip olmaları lâzım ve zarurîdir. Bunun için de, hür münakaşa ve münakaşa hürriyeti, hür söz ve söz hürriyeti, hür fikir ve fikir hürriyeti, hür vicdan ve vicdan hürriyeti gibi tabii hakların, devlet tarafından, teminat altına alınıp korunmuş olması lâzımdır. Hülâsa, hakikatin anlaşılması için, bir cemiyeti teşkil eden fertler arasında, fikir plânında, münakaşa hürriyeti imkânı olmalıdır. Hakikat, dikta ile değil, münakaşa hürriyeti ve hür münakaşa ile anlaşılır. Hakikatin ana zemini hürriyettir. Ve ancak bu ana zeminden doğan hakikatler, insanı hür kılar.

e) Sovyet Rusya'da, "hâkim tek parti", cemiyeti alâkadar eden mühim kararları, bizzat vermektedir. Diğer tabirle, cemiyeti alâkadar eden meselelerde, *objektif bilgiye müsteniden karar verme imkân ve salâhiyeti partiye* aittir. Hakikat, partinin kararlarında tecelli eder. Partinin kararları, hakikatin ifadesidir. Gerçi, Sovyet Rusyada da sendikal bünyeli işçi teşekkülleri vardır. Fakat, bunlar, partinin emir ve talimatının işçi kütlelerine transmisyonunu (intikal ettirilmesini) temin eden medyomlardan (vasatlardan) başka bir şey değildir. Marksist blokun dışındaki memleketlerde yaşayan insanlar da, kendi dünyalarının kaderini, geleceğini alâkadar eden bütün meselelerde, objektif vukufa (bilgiye) müsteniden kararlar verirler ve bu kararları da tatbik ederler. Ancak, bu kararları, kendi hür müesseseleri yolu ile ve hür münakaşa ve münakaşa hürriyeti atmosferi içinde, hürriyetin eseri olan kanunlar çerçevesinde, verirler, tatbik ederler. Marksist —komünist memleketlerde ise, bu imkân, maal'ese, yoktur. Çünkü, marksizm, belirtilmiş olduğu veçhile, insanın ferdî tabiatını, daha doğrusu ferdî şahsiyetini (ferdin, insan olarak, insanî şahsiyetini), içinde yaşadığı cemiyetin tarihî ve siyasî kaderine hür seçim ve seçim hürriyetiyle iştirâk eden, bir kültür faktörü olarak kabul etmiyor. (*) Halbuki, insan şahsiyeti idesi: beşerî kültür dün-

(*) Marksizm, insanın ferdî - mânevî şahsiyetini kabul etmiyor. Böyle bir mânevî şahsiyeti kabul etmeyince, bunun tabii neticesi olarak, insanın muhtar ve mes'ul şahsiyetini, ferdin etik muhtariyetini de reddetmiş oluyor; ve red de ediyor. Ferde etik muhtariyet tanımayan bir doktrin, insanın tabii hak ve hürriyetlerini, tabii hukuk prensiplerini de, gayet tabiidir ki, red-

yasının ve, mevzuumuz itibariyle, tabii hukukun ve tabii hakların temelinde yatan *aslî özdür*. Anlaşıyor ki komünist dünyada, cemiyeti alâkadar eden hususlarda, objektif (ilmî) vukuf ile karar verme kabiliyet ve imkânı, daha doğrusu bu imkânı totaliter ve otoriter bir “ideolôjik kontrol”e tâbi tutma imtiyazı, münhasıran, partiye ait bir hak ve salâhiyet olarak görünmektedir. Bu keyfiyet, “Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit” (azamî haddini bulmuş camia, azamî haddini bulmuş hürriyettir) formülünün, sosyal dünyada, gerçekleşmesi için, görünüşte, tek parti tarafından der’uhte edilmiş bir vazife olarak belirlemekte; lâkin, hakikatte, kollektif mülkiyeti de ihtiva eden ve bir tek mihrakta toplanmış siyasî bir küllî kudretin, tek partiye hâkim muayyen bir insan grupunca, kullanılmasından başka bir şey değildir.

Gerçi, komünist memleketlerde de sosyal, ekonomik ve siyasi meseleler, ait olduğu meclislerde, müesseselerde ve teşkilâtlarda müzakere ve münakaşa edilerek ve reye (oya) konarak halledilir ve bu suretle *bir karara varılır*; fakat, burada bahis konusu olan münakaşa veya münakaşa hürriyeti, aslında, marksist ideolojinin çizdiği hudutlar içinde mümkün bir hareket serbestisidir. Bu hudutların dışına çıkılarak hiç bir şey tenkit edilemez, devletin resmî felsefesi (dialektik materyalizm) ve resmî sosyolojisi (maddî yahut ekonomik tarih telâkkisi, tarihî maddecilik) dışına taşan veya bu felsefe ve sosyolojiye aykırı düşen bir karara varılamaz. Görülüyor ki marksist - komünist sistemlerde münakaşa hürriyeti, ideolojik bir mekâna hapsedilmiştir. Mahdut, mahpus ve, tabir caizse, mahzun bir münakaşa hürriyetidir bu; lâkin, medenî dünyanın anladığı mânâda, ontolojik

decektir. Buna mukabil, hürriyet idesinden gıdalanan demokrasilerde insanın muhtar ve mes’ul şahsiyeti (ferdin etik muhtariyeti), esastır. Bundan mada, tabii hukuk prensipleri ve bu prensiplere dayanan tabii hak ve hürriyetler, bunlara paralel sosyal haklar; diğer tabirle, ferdin menfaatleriyle cemiyetin menfaatlerinin; hürriyetle müsavatın; hürriyetle adaletin (hür adalet ve âdil hürriyet) telifi, yani bunlar arasında ahenk ve dengenin temini, medenî demokrasilerde ön plânda gelen hususlardandır. Esasen, hürriyet, nızsız (disiplinsiz); adalet, emniyetsiz kaabil-i tasavvur değildir. Hürriyetsiz disiplin, istibdattır ve disiplinsiz hürriyet, anarşidir. Emniyetsiz adalet ise, mümkün değildir; adaletsiz emniyet de zulme müncer olur.

temeli insan şahsiyetinde mekin tabii hukukun meyvalarından olan hür münakaşa ve münakaşa hürriyeti değildir. Bu itibarla, marksist komünizmde, mânevî hür şahsiyet olarak insan, bir ideolojiye feda edilmiştir.

f) Etüdümüze başlarken, Marksizmin "hürriyeti izah ediş" tarzının, muayyen bir hududa kadar mevzuun mahiyetine uygun ölçüler içinde kaldığını; fakat, o muayyen hudutta birdenbire durduğunu, bilhassa, tebarüz ettirmiştik. Çünkü, bu hudutta aşılamiyan ideolojik —doktriner duvarlar vardır. Bunların neler olduğu, bu etüdüün ihtiva ettiği düşüncelerden anlaşılmaktadır: Bir kere, dünyayı kökünden değiştirme davasında: kollektif mülkiyet, kolektif topluluk ve kollektif hürriyet (Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit) parolasını benimseyen ve, bu itibarla, tabii hukuk fikriyatını ve bu fikriyatla alâkalı "insan, hukuk ve devlet görüşü"nü reddeden "camiacı yahut toplumcu görüş, doktrinin esaslı bir karakteristiğidir. Buna parallel olarak, dialektik materyalizm, istorik (tarihçi) materyalizm ve ateizm: ikinci "aşılamiyan duvardır." İşte, marksizmin hürriyet anlayışı, bu filözofik—doktriner duvarlar önünde durmuş ve hürriyetin mahiyet ve gayesiyle kaabil-i telif olmayan politik hedeflere göre "yönlendirilmiştir." Zâten, tabii hukuk görüşüne bağlı hürriyet anlayışına, bünyesi itibariyle, aykırı olan (yahut, daha hafif bir tabirle, karakteri itibariyle, hürriyetle bağdaşamıyan) dialektik materyalizmin, istorik materyalizmin (ekonomik tarih anlayışının) ve, bunun tabii ve mantikî bir neticesi olan, ateizmin, devletin resmî felsefesi hâline getirildiği bir cemiyette, tabiidir ki, hürriyete yer yoktur. Sosyal bir materyalizmin ve materyalist bir sosyalizmin terviç edildiği Sovyet Rusya'da, yukarda zikredilen felsefî doktrinlerin devletin resmî felsefesi hâline getirilmesiyle, Sovyet Cemiyetine, bugün, ateist bir teokrasi hâkimdir, diyebiliriz. Çünkü, dialektik materyalizm, *madde-tanrı*'lı bir din hâline getirilerek devletin resmî dini kılığına sokulmuştur. Bu şartlar altında, tabii hukuk fikriyatından gıdalanın hürriyet idesinin tahakkuk ve tatbikını mümkün kılacak fikrî, siyâsî ve sosyal atmosfer: komünist memleketlerde teesüs edememiştir ve edemez del

Yukarda, dialektik materyalizmin, hürriyeti ve, etik bir varlık olarak, ferdi insanın muhtariyetini, kendi filozofik mantığı ile, izah edemediğini belirtmiştik. Bunun en mühim sebebi, dialektik ma-

teryalizmin, madde ve şuurun (madde ve mânânın, beden ve ruhun) birbirine nispetini izaha imkân verecek bir bünyeye sâhip olmamasıdır. Çünkü bu bünyeyi vücutta getiren fikirlerin mahiyeti ve bu mahiyetten doğan gayeler, böyle bir şeyi izaha müsait değildir. Dialektik materyalizm, ruhun (şuurun), maddenin, sadece, mütekâmil bir safhası olduğunu iddia etmekte, böyle olunca da, o vakıt, bu doktrin zaviyesinden, insan ruhunun orijinal fikrî faaliyet kabiliyetini, berrak bir şekilde, tespit edebilme imkânı da ortadan kalkmaktadır. Her şeyi, dialektik maddeye ve onun hareketlerine göre, tek taraflı, izaha ve değerlendirmeye teşebbüs etmenin tabii neticesi de, insanı, insan olarak (bir ferdiyet, ahlâkî yahut mânêvî bir şahsiyet olarak) kabul etmenin imkânsız hâle gelmesidir. Halbuki, her insan, *müşahhas—ferdî bir bütündür*. Dialektik materyalizm, bu hakikati, değerlendirmeye çalışmak şöyle dursun, olduğu gibi reddediyor. O halde, geriye, materyalizmin mantığına uygun bir neticeye varmaktan başka çare kalmıyor: —İnsan, *sadece bir “tür—varlık”tır*. Bu “tür—varlığın” hususiyeti, Prodüktiviteye sâhip olmasıdır. Bu varlık, sâhip olduğu prodüktiviteyi organize ederek, ihtiyacı olan eşyayı istihsâl ve iitlhâk eder. Ekonomik hırslar ve istihsâl tarzları gelişip değıştikçe, fikrî, mânêvî, ahlâkî, hukukî, edebî, bediî (estetik) ve mümâsil değerler ve görüşler de değışir. Maddî alt yapı, gayr-ı maddî üst yapıya hâkimdir ve onun fail illetidir? Netice-i kelâm, insan, son bir tahlil ile, müstahsil (üretici) ve müstehlik (tüketici) bir hayvandır. Onun sosyal karakterli olması, bu neticeyi değıştirmez. Bütün bu düşünceler, sadece felsefî bir görüş olarak kaldığı müddetçe, mesele yoktur. Lâkin, içtimâî ve siyâsî kozmosun büyük bir kısmında, uzun müddetten beri ve zorla, tatbik mevkiine konmuş olması, her hâlde, düşündürücüdür. Aynı zamanda insan tabiatıyla kaabil-i telif olmadığı için zararlıdır, gayr-ı tabiidir.