

HUKUK FELSEFESI

METAFİZİK ZAVİYEDEN YABANCILAŞMA PROBLEMİ
VE HEGEL'İN PANLOJİST "İNTİKAL VE TELİF
(TERKİP)" FELSEFESİ

(Kant'a dair bir exkurs ile birlikte)

Prof. Dr. Orhan Münir ÇAĞIL

(Ben hep "özümü" aradım.)(*)

Heraklitos

— A —

Yabancılaşmanın temeli ve umumî karakteristiği

a) Devlet anlayışı da dâhil olduğu hâlde, Hegel felsefesinin temelinde, felsefenin merkezî problemlerinden biri, yabancılaşma

(*) Etüdün parolası olarak seçtiğimiz ve Heraklitos'a ait bu cümle, felsefenin ebedî meselesini işaret etmektedir: "Ben, hep kendimi aradım." Burada, "kendimi", "özümü" mânâsına gelir. Plutark, Eflâtun'un fikirlerini, sonuna kadar, tayin etmiş olan sokratik - plâtonik "kendin'i (özünü) tanı" prensibiyle Heraklitos'un "Ben hep özümü aradım" kaziyesini, mânâ itibariyle, birbirine bağlamıştır. Bu sözün mânâsı nedir? Bu söz, acebâ, nefsin, bizzat kendi varlığı üzerine, bir reflexionunu mu, nefsin, kendini idrâk etmesi keyfiyetini mi, yoksa, duâ hâlindeki insanın, Tanrı ile "ben - sen münasebeti" içinde erimesini mi tazammun ediyor. Bahis konusu sözlerde, bu ihtimâllerden hiç biri vârit değildir. O hâde, bahis konusu olan şey, nedir? Binefsihi idrâk (nefsi idrâk, mânevî iç âlemin, kendini idrâk etmesi) ile kevnî (kozmetik) idrâk, Kant'ın dili ile, içimizdeki mânevî kanunun idrâki ile yıldızlı göklerin idrâki arasında bir iç rabîta vardır. Bu rabîtayı, şöyle tefsir etmek mümkündür: Özün, mânevî nefsin yeri, Vâ-

ve yabancılaşmayı aşma meselesi yatmaktadır. Hegel, dialektik idealizmle, bu probleme hâkim olmağa çalışmaktadır. Esasen, dialektik, evvel-i emirde, idealizmin metodudur. Ancak, Hegel, dialektiği, zorlayarak, son haddime, aşırı derecelere vardırnış ve neticede, Hegelyanizmin sol cenahında, dialektik idealizm dialektik materyalizme inkılâp etmiştir (dönüşmüştür)

Yabancılaşmayı bertaraf etmek, yok etmek için hakikî bütüne, küllî vahtete sahip olmak lâzımdır. İşte, Hegel de hakikî bütünü kavrama imkânını arıyordu. Kendisine göre, bu imkân mevcuttu, ancak, bunun metodunu göstermek lâzımdı. Kâinatın her zerresine akıl hâkimdir. Kâinat (varlık) küllî bir aklın ifadesidir (Hegel, bu küllî aklın, madde üstü, zamandan münezzehtentelijibl aklın Tanrı'ya nispetinin ne olduğu ciheti üzerinde pek durmuyor. Nedir bu küllî akıl, Tanrı ile insan arasında bir mutavassıt mıdır, yoksa, Hâlik ve mahlûka hâkim bir şeymidir veyahut bizzat Tanrı'mıdır?).

hid'in ,daha doğrusu, Ehadd'in, Küllî-Tek-Süje'nin yanısıdır. Binaenaleyh, binefsihi idrâkte, nefsin (özün), kendini idrak etmesinde bahis konusu olan şey, doğrudan doğruya, çıplak nefis, süje veya ruh değildir; objektif universum veya objektif kâinat da değildir. "Özün'ü tanı, veyahut "ben, hep özümü aradım" kaziyelerinde bahis konusu olan şey, her şey olan (her şeyde her şey olan) Vâhid'dir, Ehadd'dir, Küllî-Tek-Süje'dir. Gerek ruh ya da mânevî nefis gerek kozmos (kâinat): — Kendisiyle dâimî ayniyet hâlinde bulunan, her türlü farklılaşmadan, her türlü başkalaşmadan münezzeht olan, fakat her türlü farklılaşmanın, her türlü başkalaşmanın ana zemini olan Ehadd'in, Küllî-Tek'in sonsuz (transfinit) dinamizminin, kendini belli ettiği iki "sfer" dir. Binaenaleyh, nefsin, kendini, özünü idrâk eylemi: Ehadd'i, saf Vahdet-i külliyyeyi özleyen bir aşk hamlesidir. Ruhun, gerek kendinin gerek universum'un müşterek aslı menşeyini, yani hiç bir şeye benzemiyen, fakat yine de ,her şeyde her şey olan Ehadd'i, Küll-i Mutlâkı özlemesi: — işte, özün'ü tanı veyahut "ben, hep özümü aradım" kaziyesinin ihtiva ettiği mânâ, budur. Ve insan, özünü tanıma ve arama uğrunda, hâlâ, cehtediyor, hâlâ O'nu arıyor ve zamanların sonuna kadar da arayacaktır. Bu arayış, mânâlıdır. Çünkü, insan insan olduğunu, ancak bu arayışta, yani varlıkta "Bâki ve Ebedî olan" ı arayışta idrâk eder. Yabancılaşmayı aşmanın, en başta gelen, yolu da, budur. Lâkin, bu yol, varlığın en çetin yoludur. Ve bu yolda, insanın yegâne rehberi ve ışığı: kalbindeki ateştir, aşktır.

Yabancılaşmanın yok edildiği metod, dialektikti. Aceba, Hegel, bu dialektikten nasıl istifade etmek istemiştir? Dialektik, eşyanın doğrudan doğruya beliren tarafından hareket edip zıt tarafına doğru gelişir. Bu gelişme, tek taraflılığın aşılması demektir. Tek taraflılık aşılmıca da, birbirlerini reddeden taraflar (zıtlar) barıştırılmış veya barışmış olurlar. Ve böylece bir bütün, bir totalite vücut bulmuş olur. Gerçi, fikri reflexionda, dialektik, tefekküre hâs (özgü) bir karakteristiktir. Tefekkür, fikrin (aklın) dialektik hareketli bir aksiyonudur. Bu cihete, bilhassa, Eflâtun parmak basmıştır. Lâkin, Hegel, dialektiği hakiki bütünü sağlayacak bir cihaz hâline getirmek istemiş, dialektik ile fikir sahasında elde edilen totaliteyi bütün varlığa, bütün kozmosa (tabiat dünyasıyla sosyâl veya tarihi dünyaya) teşmil etmek gibi aşırılıklara kaymıştır. (Ontolôji ile lôjik arasındaki hududün temamiyle kaldırılması ve her ikisi arasında radikal bir ayniyet tesis edilmesi). Böyle bir şey, ancak küllî bir kudretin dialektiğe hâkim olmasıyla mümkündür. Bu küllî kudret ise Tanrı'dır. Ama, bunun için de Tanrıyı gökten yere, transsandandan immanansa indirmek ve kâinata (mekân-zaman kontinuumuna, endividüasyon veya fenomenler dünyasına) bağlı küllî bir akıl (objektif bir kâinat prensipi) hâline getirmek lâzım ve kâfidir. (Tanrı'nın "transsandans kudreti" bozulunca, Tanrı, Tanrı olmaktan çıkar). Böylece, bu ampirik (fâni) dünyada, hakiki bütünün gerçekleştiğini veyahut gerçekleşmesi imkânını göstermek mümkündür. Hülâsa, Hegel, bilhassa, cemiyet ve tarih dünyasında, insanın dünyasında "hakiki bütünü", vahteti, ahenk ve müvazeneyi temin ederek yabancılaşmayı bertaraf etmek için dialektik hareketli ve objektif karakterli kâinat ruhu prensipinden hareket etmiştir. Acebâ, bunda muvaffak olmuş mudur? Sonra Hegel'in düşüncelerinin siyasî sahadaki tatbikatı (gerek marksist gerek faşist ve nazist şekliyle) beşeriyet için ne gibi neticeler tevhit etmiştir? Bunu anlayabilmek için filôzofun felsefesinin karakteristiğini ve bu felsefenin haşmet ve azametini rağmen radikal acaipliğini ve binnetice kritisizmden bir hayli uzaklaşmış olmasını hatırlamak lâzımdır.

b) Hegel Felsefesinde, dialektik, oluşan realitenin temel prensipi, varlıktaki aktüalizasyona hâkim metafizik prensip olarak kabûl edilmekte, önceden hâzırlanmış, tasavvur edilmiş bir plân, bir şablon gibi hayata tatbik edilmek istenmekte veya hayat, insanın

somût - ampirik dünyası bu dialektiğe, âdetâ, zorla sokulmak ve bu dialektikte toz hâline getirilerek eritilmektedir. (Dialektik, kâinat aklına hâs bir hareket olarak kabûl edilip kâinat aklı da Tanrı'nın yerine ikame edildikten sonra, bu dialektikle halledilemeyecek bir müşkil, izah edilemeyecek bir mesele yoktur?) Böylece, dialektik, âdetâ, zaman içinde, tabii zaruretle, vuku bulan bir oluşma, yani bir vakıa olarak kabûl edilmiş oluyor. Hâlbuki, insanın dünyasında dialektik sentez, konstitütif bir prensip değil de, regülâtif bir ide veya zamanın nihayetinde bir hedef, insanın, gerçekleştirmekle mükellef olduğu bir değer olarak kabûl edilirse, o vakit sosyâl dünyada, beşerî aksiyonlar dünyasında, vazife ve mes'ûliyetler dünyasında insan tarafından gerçekleştirilmesi matlup bir ideâl, bir norm olarak mânâ ifade eder. *Varlıktaki*, daha doğrusu *varlığın* tabiat, tarih ve insan şeklinde (tabiat, zaman ve nefis şeklinde); şuurlu münferit var-oluşlar hâlinde, düşünerek, kendine yönelen, kendini idrâk eden hayat şeklinde beliren *dimansiyonlarındaki* oluşmanın karakteristiklerinden biri de dialektik hareket olabilir. Ama, bu dialektik hareketin, mutlak olduğu, bir kronometre gibi, bilhassa, sosyâl, siyasî ve tarihî sâhalarda, şaşmaz bir kanunilik içinde âdetâ matematik bir kat'iyetle, oluştuğu iddiası (Hegel) şüphe ile karşılanmak icap eder. Gerçi, dialektiğin, realitenin aktüel prensipi olduğu tezinde bir hakikat payı vardır; ancak, bunun, beşerî değerler ve aksiyonlar sahasında, tarihî-sosyâl dünyada, âdetâ, bir tabiat hâdisesi gibi, kendi kendine vuku bulduğunu, insan fertlerinin, münferit ve müşahhas (somut) insanların ise, bu dialektik oluşmayı, daha doğrusu, kâinat aklının dialektik hareketinin aktüalizasyonunu mümkün kılan birer vâsıta, kevnî aklın (kâinat aklının) birer kuklası olduğunu iddia etmek, her hâlde, ifratkârane, hiç değilse aşırı - cür'etkârane bir davranış olur. Cemiyet ve tarihteki dialektiğin hedefi sentezdir veya sentez olabilir¹. Ancak, bu sentez, tez ve

(1) Hegel'e göre, tarih, ilâhî idenin, daha doğrusu Tanrı'nın, dialektik zıtların, sentezleşerek, birbirini takip etmesi vetiresinde gerçekleşmesidir. Hegel, gayr-ı fâninin fânide, ebediyetin zamanda, Mutlakın nispidе, idenin hayatta oluş tarzını böyle tasavvur ediyor. Bu, optimist bir görüştür. Ona göre, Tanrı idesi veya Tanrı, önceden tespit edilmiş dialektik bir plâna göre hareket ve tekâmül eden, mekân-zaman nizamında oluşan bir şeydir. Bu oluşma ile, cemiyette hürriyet ve adalet, birer vakıa ola-

anti tezin daha yüksek, daha olgun bir zeminde, meselâ, insanîyet dîmansiyonunda ahenkleşmesi suretiyle, zaman içinde, kendi kendine tahakkuk eden bir şey, yani bir vâkıa değildir; bil'akis, vazife ve mes'ûliyetini müdrîk insanların karar ve davranışlarıyla, yaklaşmağa çalıştıkları sonsuz ve ebedî bir hedeftir. Hürriyet ve adalet, kendi kendine gerçekleşmez. Bunlar, zaman içinde vuku bulan a'el'âde tabiat fenomenleri gibi, dialektik zaruretle, kendi kendine oluşan "vâkıalar" değildir; aksine, tekâmülün sonsuz hedefinde bulunan ve insanlarca takip edilmesi gereken nâmütenâhi birer vazife ve gayedir (Kant). (İnsan, dialektiği ve dialektik sentezi mümkün kılacak sebepleri ve müesseseleri, kendi dünyasında, bizzat ihtas ve temin etmeğe, bunların fonksiyonuna uygun şekilde ceht ve gayret göstermeğe mecurdur).

c) *Hegel'in, üzerinde durduğu problem ne idi?* Bu problem: mânâ, madde ve insanın; veya Tanrı, kozmos (dünya, tabiat ve tarih) ve insanın; veyahut külli ruh, kozmos ve ferdî ruhun; ya da transsandans immanans (ampirik âlem, tecrübî âlem, mekân-zaman âlemi, vuku bulan şeyler dünyası) ve eksistansın (insanın); binefsihi ayniyet-i dâime hâlinde olan "Mutlak Küll", nispi (fenomenâl) oluş âlemi ve düşünen şuurun, fâni ve zamânî olan şeyle bâki ve ebedî olan şeyin birbirine nispeti meselesidir. Gerçekten, bu dünya, insa-

rak, her an tekâmül etmekte, tekâmül merhalelerinden geçmektedir. Hegel, Tanrıya, âdetâ, takip edeceği yolu(?) ve bu yolu, hangi metodla, takip etmesi gerektiğini(?), hâşâ, dikte ediyor; ve böylece, metinde de, muhtelif vesilelerle, belirttiğimiz gibi immanan-transsandans karakterli evolüsyon panteizmiyle Tanrı'nın saf metafizik-transsandans karakterini bozmuş oluyor.

Hegel'in bu aşırı optimist ve şüphe ile karşılaşması gereken görüşüne karşı, pessimist bir görüş olarak, Oswald Spengler'in nokta-i nazarı zikredilebilir: Spengler'e göre, tarihin seyri, öyle Hegel'in iddia ettiği gibi, dialektik zıtların, sentezleşerek, oluştukları bir aktüalizasyon sâhası değildir. Hegel'in iddiası şu idi: devletin varlığı, yer yüzünde Tanrı'nın oluşmakta olduğunun delilidir. Devlette, sübjektivite ve sübstansiyalite birleşmektedir. Böyle bir iddia, devletin putlaştırılmasına, totalitarizme giden yolun açılmasıdır. Buna mukabil, Spengler, her şeyde, cemiyet ve tarihte de, ardı arkası kesilmeyen, fâsılasız bir "biyolôjik oluş ve göçüş" tarzında beliren, deverânî bir hareketin hâkim olduğu görüşünü ileri sürüyor.

nın dünyası ve beşerî şekiller içinde idrâk ettiğimiz tabiat ve niha-yet kozmos: görünüşte, her şeyi meşkûk ve sonlu (fâni), kusurlar ve noksanlarla mâlûl ve selâmetten mahrum bir dimansiyonlar, fragmanter zıtlar ve zıt fragmanlar slisilesidir. Fakat, bu hükmün, bu beyanın eksik olduğunu belirtmek icap eder. Çünkü, hâsselerimizle idrâk ettiğimiz insan, yani fenomenâl insan da dâhil olmak üzere, bu dünya (maddî insan ve maddî dünya), bu mekân-zaman nizamı; sayısız ve birbirine zıt ferdiyetler hâlinde tezahür eden bu ampirik endividüasyon âlemi; bu nispiyetler ve sonluluklar âlemi; bu fragmanter ve sakat dünya: —külli hayat ve külli varlık (tek varlığın külliyeti) mevzuunda en son sözü en son hakikati teşkil etmemektedir. Bunlar, ancak, bâki, edebî ve asli şeyleri işaret eden birer göstergedir. Sonluluk, sonsuzluğun zamanî (fâni) kılıpta tezahürüdür. Binaenaleyh, bu âlem, bu mânâda olmak üzere, fâni ve fragmanterdir; lâkin, düşünen, isteyen, hisseden ve inanan insan için çok şey söyleyen, metafizik kelâmlı, transsandansın ve dolayısıyla ölümün dili ile konuşan, ibret dolu bir kozmostur bu! Tabiat ve tarih dünyası: bize, insana hitap eden bir şifreler âlemidir. Bu şifreleri anlayıp onlara, doğru cevap verebildiğimiz veya doğru suâl sorabildiğimiz nispette “varız”. Tanrı, insanı maddenin içine, daha doğrusu, cevheri madde ve ek-sistans şekilleri mekân-zaman olan reâl dünyanın, yani, kendi fâni atribülerinden birinin içine fırlatıp atmıştır; fakat, ona, kendinden de bir parça vermiştir. Bu, insanda sonsuzluk şuuru ve hürriyet veyahut tefekkür ve hür irade olarak tezahür eder. Bu, insan ruhudur. Bu ruh, maddenin ötesindedir, maddeye nazaran transsandandır ve aynı zamanda sonsuzdur. Bu mânâda insan, sonsuz insandır². Biz, kendimize ve dünyaya maddenin içinden bakarız ve

(2) Vahdaniyet-i ilâhiyyeye dayanan dinlere göre ferdi ruh, ebedidir, lâ-yemuttur (ölmez'dir). Böylece, bu dinler, insanın gayr-ı mahlûk (tanrısal), sonsuz (sonluluğu aşan, transfinit) tarafına parmak basmış oluyorlar. Mademki ferdi ruh, ebedidir, o hâlde gayr-ı malûktur, tanrısaldir ve tekrar Tanrı-ya dönecektir. Demek ki, insanın, fâni âlemde görüldüğü müddetçe, iki cephesi vardır: —Bir malûk tarafı, bir de gayr-ı mahlûk tarafı; bir ampirik (maddî) tarafı, bir de entelijibl (mânevî) tarafı! Mahlûk tarafı, eni boyu bir mezara sığan ve orada çürüyen maddesi, gayr-ı mahlûk tarafı ise, maddî kozmosu (fâni ânler

yine maddeden, maddenin içinden, devamlı olarak maddeyi görürüz, Yani devamlı olarak ve bilâvasıta idrâk ettiğimiz dimansiyon,

kozmosunu) aşan mânevi nefsidir. Bu her ikisinin birbirine nispeti üzerine yapılan reflexion: insan neslinin, var olduğu müddetçe, ebedî problemi ve insanı insan yapan şey olarak kalacaktır.

İnsanın Tanrı'dan gelip tekrar Tanrı'ya dönen (Küll-i Mutlaka intikal eden) tarafının, **sonsuz insan** olduğunu belirtmiştik. Gerçi, madde de Tanrı'dan gelir; fakat, madde, Tanrı'nın, sadece, fâni bir atribüsüdür. İşte, bu atribünün içinde veyahut bununla iç içe, doğrudan doğruya Tanrı'nın **mutlak hürriyetinden**, "**metafizik-küllî yalnızlığı ve tekliği**" nden gelen şey, sonsuz insan ruhudur. Madde ile, yani sınırlılıkla, sonlulukla, kusur ve nakisalarla iç içe olduğu hâlde, Tanrı'nın (mutlak süje-varlığın) metafizik küllî yalnızlığını, küllî tekliğini ve transsandansını düşünen (şuurlu olarak taşıyan) bir şey! (tevhit ve vahdet sembolü). İnsan varlığında tespit ettiğimiz bu metafizik küllî yalnızlık ve küllî tekik, bu küllî insan ruhu **insanın veyahut felsefi reflexionun** ebedî problemi veya hedefidir. Zira, insan, bu hedefte, fâni eksistansların hududüne varmış ve bu hududün ötesinden fâni maddenin fenomenlerine ve oluşuna, ebediyet ve külliyet zaviyesinden, bakmak, onları kavramak ve değerlendirmek imkânına kavuşmuş olur. İnsanın fâni hayatındaki bütün aslı davranışlarında tezahür eden hamlelerindeki (dini, mistik, filözofik, ilmi, estetik, etik, ebedî, sosyâl, politik hamlelerindeki) külliyet, vahdet, sistem ve sentez düşüncesinin temelinde: insan ruhunun hep bu, metafizik - transsandan menşe'li, küllî teklik ve küllî yalnızlık kategorisi yatmaktadır. Yani, fâni olan şey, zamani olan şey: **Bâki ve Ebedî olan**'da ifadesini ve yerini bulmak istiyor. Bu sebeple, bütün fâni nesnelere: fâni ânlara kozmosunu, daha doğrusu kendilerini, aşan küllî bir şey'e doğru "**kendini fâsılasız aşma**" hâli'ndedirler. İnsan ise, bu hâl ve keyfiyetin şuurlu yaşantısı (Erlebnis) içindedir. Başka bir deyişle, insan ruhu, mütemadiyen biten, tükenen, kırılıp dökülen, dağılıp giden, yok olan, hiç durmamacasına başkalaşan, lâkin, yine de sonsuzluğu ve ebediyeti arayan bir "**madde**" ile, bir "**mekân-zaman dünyası**" ile iç içedir. Bu düşünceyi şu şekilde ifade edebiliriz: fâni ânlara, sonluluklar demek, eksistanslar demektir. Eksiste olmak veya eksiste etmek, burada, kendini, ideâl hedef-objeye doğru, aşmak, hep başka, hep yeni olmak, fakat aynı zamanda bu "hep başka olandan veya hep başka olmaktadır" kurtulmak manasına gelir. Bu daimî başkalaşmanın, bu daimî "**kendini yenileme**" nin, insanın, kendini ve kozmosu,

maddedir. Lâkin, iş, bununla bitmemektedir. Zira, kozaliteye tâbi (bağımlı) maddenin içinde (maddeyle iç içe) cereyan eden fânı ha-

fâsılasız, transsande etmek istemesinin manası: sonsuzluğa, ebediyete müteveccih bir iradede mündemiçtir. Eksistans, sonsuzluğa müteveccih irade veyahut sonluluğu aşma iradesidir; sonlulukları sonsuzluğa bağlama iradesidir. İşte, insanın metafizik-transsandan menşe'li, külli yalnızlığının ve külli tekliğinin veya bunun şuuru içinde bulunmasının mânâsı, budur. Ve her şeyin temeli olan transsandanstan gelen bu suor, insanı, maddede kısa bir müddet görünmek suretiyle tezahür eden fâni (sonlu) hayatında, varlığın külliyetini ve vahdetini ve bunun temelindeki "hür-külli süje"yi, dinmeyen bir metafizik hasretle, aşkla aramağa sevkeder. —Bu, niçin böyledir? Öyle görünüyor ki, bütün bunların ana zemini ve yaratıcısı olan "**külli-tek irade Süjesi**", insana, bunun sırrını vermeyecek. İnsan, bu külli yalnızlığın ve külli tekliğin sırrını çözemeyecektir. O, bu sırrı, ancak, "Hüv-el-Bâki"-formülü ile ifade etmekte, bu formüle imanda tezahür ettirmekte; kendi fâniliğini derûnen idrâk ettiği zaman da bu sırdan, mistik, bir isabet almakta yahut bu sırla, bu sırr-ı mutlakla, ancak, son nefes dediğimiz "**son an**" da (son şimdide) karşılaşmakta ve bunu da (fâni olan'ın, kendini, fâniliği transsande eden metafizik sonsuzluğa doğru, aşma hâlini) "**Hüv-el-Bâki**" ve "Küll-i nefis-in zâika-tül-mevt" kaziyeleriyle ifade eylemekte ve bundan daha öteye gidememektedir. İnsan, haiz olduğu teorik bilgi, hattâ felsefî reflexion imkânlarıyla dahi, bu hududü aşmamaktadır (hayat-ı ruhiyye muammaları dediğimiz para-psikolôjik ve para-psikofizik fenomenler, ruh ve mânâ âlemiyle alâkalı olmakla beraber, birtakım mekân-zaman hâdiseleridir yahut meta-psişik'le ilgili materyalizasyon fenomenleri ya da medyomizma ile alâkalı fizikal fenomenlerdir; binaenaleyh, ifâde etmek istediğimiz hakikati aşan "vaziyetler veya keyfiyetler" olarak kabul edilemez. Kâinat, bütünü itibariyle, transsandansını işaret eden, onun yerini ve mânâsını "metafizik transsandans" ta aramamızı bize hatırlatan bir göstergedir. Kâinatta tezahür eden her fenomen, hangi kategoriden olursa olsun, daima, aynı metafizik hakikat-i külliyyeyi işaret eder. Bu itibarla, para-psikolôjik ve emsâli fenomenlerin de, kanaatimizce, bu mânâda değerlendirilmeleri gerekir). İnsanın ilmi ve, bütün dallarıyla, felsefesi 'Mutlak hakikat' uğrunda, sadece, nâmütenâhi (sonsuz) bir cehttir. Ve bu cehtin, asıl, mânâ ve değeri de, sonsuzluğunda aranmalıdır. Çünkü, bu cehti (insan ruhunu), transsandan sonsuzluk besler. Bu sebeple de, beşerî ilim ve felsefe, daima problematiktir, problemler kayna-

yatımızda hürriyetimizle yaşarız. Diğer tabirle, madde ile iç içe ve

ğıdır ve, zamanların sonuna kadar da, öyle kalacaktır. Bu düşün-
celere şunu da ilâve edelim ki, insan, iç âlemine akseden, "Al-
lah'ın, (Sırr-ı Mutlak'ın) külli-teklîğini ve külli-yalnızlığını",
zamanların sonuna kadar, ruhunda taşıyacak, dünya gurbetini,
bu fâni vasatta, aşamıyacak, bertaraf edemeyecektir. Bu zaviye-
den bakıldıkta, hayatını, bir cemiyet içinde, diğer insanlarla be-
raber idâme etmesine (sürdürmesine) rağmen, insan, yaşarken
de, ölürken de yapıyaldır. Bu tablô karşısında ve mistiğin
diliyle, Tanrıyla (Allahla) insan arasındaki, bu fâni âlemde, bi-
lâ vâsita eksistansiyel münasebet, diğer tabirle, insanın, ilâhî
kökenli, metafizik yalnızlığı, ancak, şöyle ifade edilebilir: **Tan-
rı'nın Külliyyetinden geliriz/Yapıyaldız bu fâni âleme,/Görünü-
rüz maddede bir süre;/Yapıyaldız gideriz yine,/Yapıyaldız**
Tanrı'nın Külliyyetine.— İnsan ruhu, maddede görüldüğü müd-
detçe, Tanrının (mutlak tek-varlığın) Külliyyetini, transsandan
ûlviyyetini ve ûlvî transsandansını, trans-finit sonsuzluğunu dü-
şünecek (tefekkür edecek); özleyecek ve, bir ideal hedef-obje
olarak, ona doğru —entellektüel, etik, estetik ve mistik vasatlar-
da— cehdedecektir; ölümün başladığı huduttan itibaren de Tan-
rı'nın sonsuzluğunu tadacak, bu sonsuzluğa erecektir. Küllî-
nefs-in zâika-tül-mevt kaziyesiyle, ilâhî transsandans kastedil-
mektedir. Binaenaleyh, bu kaziyede 'mevt', son nefesin veril-
mesi, sırf biyolôjik karakterli tekml-i enfâs hâdisesi değil,
bil'akis son nefesten, bu biyolôjik hâdiseden sonra gelen şeydir,
trans-finit metafizik sonsuzluktur.

Yukarda, teorik "mutlak bilginin", insan için, mümkün ol-
madığını, Tanrı'nın, insana, bunun sırrını vermiyeceğini; insa-
nın, fâni ânlar, egoizmalar, maddî ihtiraslar kozmosuna niçin
fırlatılıp atılmış olduğu meselesinin, fâni-beşerî vasatta (ortam-
da), çözülemiyeceğini tebarüz ettirdik. Ancak, bu fâni âlemde
yaşarken, Tanrı, insana, saf ve mutlak hakikate, küllî vahdete
giden başka bir yolu açmış ve göstermiştir. Bu ,ampirik-frag-
manter` (cüz'î) iradeden saf-şülli iradeye giden yoldur. Diğer
tabirle, insanın mânevî nefsinin, şer ve habasetten nasıl koruna-
bileceği, nasıl temiz tutulabileceği; mânevî nefsin, haiz olduğu
hürriyetle, fenalıklara karşı nasıl mücadele edebileceği yollarını,
Tanrı, insana, metafizik vahiy kaynağı "vicdan (ahlâki akıl)"
vasıtasıyla, göstermiştir. (Kant).

Mekân-zaman dimansiyonunda, bedenle ruh; madde ile mâ-
nâ; hayatla ide iç içedir. Ama, bunlar, aynı şeyler değildir, ara-
larında ayniyet yoktur. Sadece, dialog ve münasebet vardır. Bil-

fakat *düşünerek* yaşarız³. Bu, ne demektir? Bu, fâniyi reddedip aşan *mutlak varlığın, mutlak Küll'ün* ışığında fâni şeylerin, vahdet

hassa, ampirik irade ile saf irade, ampirik insanla entelijibl insan, fâni-egoist-insanla sonsuz-ahlâki insan arasındaki dialog devam etmeli, kopmamalıdır. Teorik aklın ahlâki akla, maddi dünya nizamının mânevî (ahlâki) dünya nizamına, ampirik insanın insani olgunluğa, beşeriyetin insanîyet idesine ihtiyacı vardır. İnsanîyet idesi, bu dünyaya gelirken, beraberimizde getirdiğimiz rabbâni bir şeydir. Fâni dünyada, maddede bu rabbâni şeye, bu insanîyet idesine tekabül eden hiç bir fâni nesne, hiç bir maddî, sonlu nesne yoktur. Yani, ampirik realitenin öbür yanındaki her ideâl hakikat gibi bu ide de, fâni ve sonlu şeyler misillü, maddede eksistan ve aktüel olmadıktan mâdâ fâni nesnelere de kaabil-i temsil değildir; ancak kaabil-i te'yittir. Söyle ki: insanların ceht ve gayretleriyle, sonlu şeyler (fâni etoflar) bu ideye göre ayarlanabilir ve ayarlanmalıdır; bu ideye göre tanzim edilebilir ve edilmelidir; bu ideyle dialog hâline getirilebilir, getirilmelidir. Meselâ, tabiatta kapalı hâlde bulunan müspet ve menfi kuvvetleri, ilmiyle ve feniiyle serbest hâle getirebilme kaabiliyetine sâhip insan, bu kuvvetleri insanîyetin, hayrın hizmetine tahsis edebilir, binaenaleyh etmelidir. İnsan, iç âleminde, maddeyi (fâniliği) ya da ihtirasları, saf ahlâki (insani) iradenin sultası altına alarak, tanzim etmeli; dış âleminde, aksiyon yolu ile, kültür müesseseleri ve sair organizasyonlar yolu ile, insanîyeti sosyâl maddede gerçekleştirmeğe gayret etmeli, beşeri dünyayı insani ve âdil bir kozmos hâline getirmelidir. Diyecek odur ki, bir cemiyette, insani duyguların ve hak mefhumunun; insan şerefine, şahsiyetine ve hayatına hürmetin doğup fertlerde bir itiyat hâline gelebilmesinde, sosyâl hayatta da, an'ane hâline gelerek, objektifleşmesinde: aile müessesesiyle (Ana-Baba ile) bilâ istisnâ bütün maarif müesseselerinin (sübjektif bir ifadeyle, hocaların) hisse ve iştirâkleri, vazife ve mes'ûliyetleri ön plânda gelmektedir.

İhtiraslar: sonludur, sınırlıdır, fânidir, cüz'idir. Ve her fâni, sonlu şey gibi kendini aştığında, yani sonsuzlukta, ebediyette, vahdette huzur ve âhenge kavuşur. Başka bir deyişle, ihtiraslar, hayr idesinde; ampirik —sonlu irade, saf-sonsuz iradede huzur ve ahenge, sâfiyet ve vahdete kavuşur. Yabancılaşmayı aşip bertaraf etmeğe çalışmanın bir yolu, bir imkânı da, bu değildir?

- (3) Maddenin içinde de hürriyet vardır; fakat, bu hürriyet, **bağlı hürriyettir**. İnsanın iç âlemindeki hürriyet ise, bağlı değildir. İnsan, maddedeki hürriyeti serbest hâle getirebilen bir mahlûk-

hâlinde, idrâk edilmesidir. Demek ki ilk karşılaştığımız, doğrudan doğruya irtibat hâlinde olduğumuz "maddî dünya" yı ve kendimizi *düşünerek* idrâk etmemiz demek, bunların her ikisini aşarak asıl yerimizi, külliyet ve vahdeti, binefsihi daimî ayniyet hâlinde olan küllî ve sonsuz varlığı, ebediyeti ve sonsuzluğu aramamız, daha doğrusu bunların hedefi istikametinde cehdetmemiz demektir. İnsan, fâni ân'larla iç içe yaşarken, daima, kendini ve kozmosu ve bu her ikisinin transsandan ana zeminini (hakikatin varlık kaynağını) düşünür, arar ve özler. İnsan, kendini ve kozmosu aşan şeylerin var olduğunu ibldiği için, onun hedefi, daima, kendini ve kozmosu iktisap ederek aşmak ve aşarak iktisap etmektir. Tanrı'nın, yukarda mezkûr, kategorilerini, bu fâni dünyada, ancak felsefe katında düşünebiliriz; onlara doğru, din ve ahlâk katında, cehdedebiliriz. Ama, onları, ilmî tecrübelerimizin lâboratuar mevzuu hâline getiremeyiz. Onlara, alel'âde şeyler gibi sâhip olamayız. Eksistansiyel dimansiyonda, onlara, tam olarak, ancak ölümden kavuşabiliriz. Ölüm denilen hududü aşma aksiyonu, yani "*rihlet*", bu aramanın bedelidir, karşılığıdır.

İnsan tragedyasının sebeplerinden biri de, işte maddeye bağımlı olduğumuz hâlde yine de hür oluşumuzdur. Yahut başka bir deyişle, fâni hayatımızda, madde ile iç içe yaşarken, fikir ve hürriyete, tefekkür ve hür iradeye, kısaca, *sonsuzluk şuuruna sâhip olmamız* veya endividüasyon dünyasında, fâni fenomenler, relâtiiviteler âleminde yaşarken yerimizin, her şeyi aşan *küll-i mutlakta, mutlak varlıkta, sonsuzlukta olduğunu, şuurlu şekilde, idrâk etmemiz* ve bu idrâkten hâsil olan gerilim veya *metafizik yalnızlık ve gurbet duygusu*: insan tragedyasını doğuran, oluşturan sebeptir. Bu metafizik yalnızlık duygusu, aslında, Tanrı'nın metafizik küllî yalnızlığının ve küllî-teklîğinin, bütün kategorileriyle, insana (insan şuuruna) aksetmiş olmasının neticesidir. Bu sebeple, insan, fâniliğini bilen bu fâni: -fâniliğini aşarak, fâniliğe ebediyetten, sonsuzluktan bakmak ve sâhip olmak, fânilikle başa çıkmak, yabancılaşmayı bertaraf etmek ve böylece hürriyete kavuşmak, yani kendini küll-i

tur; ancak, vazifesi, serbest hâle getirdiği bu hürriyeti, madde-
nin içindeki dinamizmi, müspet ve menfi enerjileri: iyi (insanî)
gayelere tahsis etmesini bilmektir.

mutlakta ölçmek ve değerlendirmek iştihak ve ıztırabı içindedir.- İnsanın iyiliği ve kötülüğü de, hürriyetinin, maddede, fâni, sınırlı ve nâkıs bir vasatta aktüelleşmesi keyfiyetinden ileri gelmektedir. Hürriyeti, mutlak olarak alırsak veyahut mutlak hürriyet olarak tasavvur edersek, böyle bir şey, ancak Tanrı'ya ait olabilir, daha doğrusu aittir. İnsan ruhu ise, sadece, fâni vasatta, Tanrıdan gelen bir hürriyet parçasıdır(*) İnsanın hürriyeti nispidir, Tanrı'ya muzaf bir hürriyettir. Hâlbuki, Tanrı, yarattığı şeylere nazaran, "*mutlak-başka*"dır, "*mutlak-transsandan*"dır ve "*mutlak-hürriyet*"tir; her şeyde her şey olduğu (her şeyde kaabil-i teyit olduğu) hâlde, yine de hiç bir şeye benzemeyen (hiç bir fâni nesne ile kaabil-i temsil olmıyan), saf (transsasantâl) ve müteâl (transsandan) "*Küllî-Tek*"tir. İnsanın metafizik tragedyası ve ıztırabı, metafizik yalnızlığı ve gurbeti: bu hâl ve keyfiyetin insana in'ikâs etmesinde (yansımasında) ve insanda şuurlaşmasında, insanın bunu idrâk etmesinde, yani, mutlak Küll'ü ve onun Sâhibi Tanrı'nın sonsuzluğunu düşünmesinde, itemesinde ve özlemesinde mündemiçtir .

Maddenin veya hâsseler (duyular) âleminin determine olduğunu ,ancak, hürriyetimizle anlarız, idrâk ederiz. Diğer taraftan, determine ve sınırlı maddenin içinde hür bir nefse, şuurlaşmış sonsuzluktan (fikir ve hür iradeden) yaratılmış bir çekirdeğe, bir şahıs-varlığa, bir mânevî nefse sâhip olduğumuzu da biliyoruz. Maddenin içinde yahut madde ile iç içe *bir hürriyet*, eksistansiyel *bir var-oluş*, yani, vereceği hür kararlarla ve kararlarda, kendini-varlığın külliyetinde ölçerek-aşabilme, yenileyebilme, başkalaşabilme, kendini oluşturabilme imkânına sâhip ve fakat fâni ve nâkıs *bir mah'ûk!* İşte, insanın ûlviyetinin ve süfliyetinin, selâmetinin (hidayetinin) ve dalâletinin (habasetinin) sebebi, budur. İnsanı, bütün tızzatlarıyla, bütün ûlviyet ve süfliyetiyle, insan yapan şey, bu hür-

(*) İnsanın hürriyeti, Allah'a (saf küllî Süje'ye, yaratıcı ve düşünen mutlak hürriyete') muzaf olmasına rağmen, yine de cüz'î (fragmanter) olduğu için tek taraflı aşırılıklar hâlinde ve menfi hedeflere doğru aktüelleşebilir. Binaenaleyh, insanın hürriyeti kötülüklerin de kaynağı olabilir. Beşerî hürriyeti, bu tehlikelerden koruyarak, müspet ve olgun bir hürriyet (belden yukarı: hürriyet) halîne getiren iki kuvvet vardır: skıl ve vicdan! Aslında ,bu iki kuvvet, hürriyetin yüksek dimansiyonundan gelir.

riyettir. O hâlde, bu hürriyetin daha yüksek bir hürriyete, transsandansın özünden (Tanrı'dan) gelen akla ve vicdana, ampirik ve sınırlı iradenin saf ve sonsuz (trans-finit) iradeye, ahlâkî akla) bağlanması lâzımdır ki, süfliyetimizle, menfi hürriyetimizle mücadele edebilelim. Böylece, tarih ve cemiyetteki tekâmül de, hakikaten, zıtların aşıldığı, ahengleştirildiği, ahenkli vahdete kavuşturulduğu bir oluşum hâline gelebilir.

d) Bizi, biz yapan faktörlerin hepsi: şuurumuz, irademiz, vicdanımız, ahlâkî şahsiyetimiz, mânevî nefsimiz, kısaca hürriyetimiz, ruhumuz: cevheri madde, eksistans şekillere mekân ve zaman olan reâl dünya⁴ ile iç içedir; lâkin, yine de maddeyle aralarında herhangi bir aynılık yoktur. Bunların hepsini, hürriyetle temsil etmek mümkündür. Bunlar, hürriyette sembolleşirler. Aşk ve vicdanın ışığında, hürriyet, iç âlemimizin, bizi transsandansa, saf vahdet-i külliye, sonsuzluğa ve ebediyete ve bunların sâhibi Tanrı'ya bağlayan, açık tarafıdır. Bu açık taraf, kapanmamalı ya da ifsat edilmemelidir, Tanrıdan kopmamalıdır. Aks-i takdirde, maddenin içinde, çıplak ve çiy hürriyetimizle yap yalnız kalırız. Ve o vakit bu hürriyet, rabbanî sonsuzluğunu (hayr unsurunu) kaybeder ve sonlu, sınırlı maddeden gelen her türlü ilcânın, içgüdünün emrinde bir âlet olur; sonlu, fâni, sırf ampirik hürriyet hâline gelir. Bu ise, insanı kötüleştirir. Hürriyetimiz, asli menşei ile, temeli ile, yani metafizik taranssandansla(Tanrı ile) irtibatını kesmemeli, irade: akıl, vicdan ve aşkta olgunlaşmalıdır. Kâinat ve hayattaki, bilhassa insanın dünyasındaki oluşma, Hege'in iddia ettiği gibi, dialektik zıtlar hâlinde bir oluşma olabilir. Lâkin, zıtların telifi, aşılması, daha yüksek ve olgun bir zeminde (insaniyette) sentezleştirilip tanzim edilmesi, ahengleştirilmesi, vazife ve mes'ûliyetini müdrük müşahhas (çomut) insanların, Kant anlamında, insan şahsiyetlerinin, ferdi vicdanların ebedî vazife ve hedefleridir. Binaenaleyh, zıtların telifi, daha yüksek zeminlerde sentezleşmesi, mekân-zaman nizamında ve insanın dünyasında hakiki (müspet) hürriyetin gelişip tekemmül etmesi bir vakıa değil, bil'akis gerek ferdi gerek sosyâl sâhada ferdi-etik ve sosyâl-etik hamlelerle, erişilmesi gereken merhalelerdir, daha doğrusu, bu merhalelerin sonunda duran regülâtif bir hedefür.

(4) Bu reâl dünya, Tanrı'nın, sadece, fâni bir atribüsüdür.

Hülâsa, hürriyet, gerçekleştirilmesi gereken bir ide, ulaşılması gereken bir ideâldir. Bu hedefe, ancak bazı değerlerin (felsefi, ilmî, bedîi (estetik), ahlâkî, hukukî, sosyâl, dinî ve sair kültürel değerlerin) gerçekleştirilmesiyle, bu uğurda, daimi surette, cehdetmekle yaklaşılabılır. Yoksa, Hegel'in yaptığı gibi, Tanrı'yı gökten yere indirip veyahut *O'nun* metafizik-transsandan karakterini imman-transsandan hâle getirip ampirik-fenomenâl kozmosa bağhyarak ve dialektik safhalardan geçirerek, tekâmül eden bir tanrı seviyesine düşürürsek, Tanrı'nın aslı mahiyetini ve transsandansını bozmuş ve böylece insanın bu dünyadaki misyonunu da dejenere etmiş oluruz; yahut Nietzschenin yaptığı gibi Tanrı'nın öldüğünü, gürültülü bir şekilde, ilân edip ve bütün değerleri de aksine dönüştürüp biyolojik insanı ya da çıplak bios'u ve sırf kuvvet ve kudrete müteveccih iradeyi (kudret-i külliye hedefli çıplak iradeyi) putlaştırırsak veyahut insanı, kozmik kudret-i külliyyeye el atmağa hazırlanan bir mahlûk hâline getirmeğe çalışırsak veya, Karl Marx'ın yaptığı gibi, "*yağâne objektif reâl olan şey'in, maddenin külli ve sonsuz varlığı ve külli dialektik hareketi olduğu*" tezine dayanarak, insan ruhunu, dialektik hareketli maddenin, sadece, muayyen bir gelişme safhası addedip insanın ferdî tabiatını ve ferdî vicdanını inkâr ve yok ederek mutlak camia idesini bir put hâline getirirsek ve, binnetice, insanın mutlak surette camialaşması, cemiyetin ve devletin içinde erimesi, eritilmesi, yani hürriyetin, fertten, tamamen, alınıp cemiyete verilmesi aksiyonunu "hakikî hürriyet" diye ilân edersek, bu, bizi materyalizme, veyahut materyalist bir natüralizme, ampiriyi mutlaklaştıran dogmatik bir pozitivizme, nihilizme ve ateizme götürür. Devlet ve siyaset katında ise, netice: insanın, devletleştirilmiş bir malûk hâline gelmesi, yani yok olmasıdır.

e) Bu dünya, bu kozmos, her şeyi mahtut, noksanlarla mâlûl ve selâmetten mahrum bir vasattır (ortamdır). İnsanın da dâhil ve bağlı olduğu bu vasatı, bu mekân-zaman nizamını, her cihetçe, emin, noksanlardan azade, sâlim ve ahenkli kılabilmek için ne yapmak; bunu, bilhassa ilim ve felsefe (fikir), ahlâk, cemiyet ve devlet sâhalarında tesis edebilmek, hülâsa, hakikî küll'e ve külli hakikate sâhip olup Tanrı'ya, kendine ve kozmosa yabancılaşmayı aşmak, hiç değilse tahammül edilebilir hâle getirmek için ne yapmak, nasıl bir metod bulup tatbik etmek câvası, her şeyden evvel, insanın

davasıdır. İnsan, - fâni ânlar kozmosunda - düşünmeğe başladığı, yani iç âleminde hürriyetin (sonsuz varlığın hürriyetinin, transfinite sonsuzluğun) uyandığı andan itibaren, varlığın, bir zıtlar bölünmesi veya parçalanması hâlinde tezahür ettiğini; kendisi de dâhil olduğu hâlde, her şeyin kendine yabancılaştığını, başkalaştığını, değiştiğini, göçtüğünü, yok olduğunu görmekte, yani insan, daima başkalaşan, parçalanın, bölünen ferdiyetler âleminde, endividüasyon âleminde yaşadığı hâlde, yerinin, vahdet ve külliyette, mutlak varlıkta, mutlak küllde olduğunu bilmektedir. Bu sebeple, insan, "*var-olanlar kozmosunda*" *Bâki ve Edebî olan*'ı aramaktadır. İnsan, "*Hüvel-bâki*" nin câzibesindedir. İnsan, fâniliğini derûnen (içten) bilen fâni olduğu için, fânilikle başa çıkarak, fâniliği aşarak hürriyete kavuşmak ve, böylece, sonluluğu sonsuzlukta yok ederek yabancılaşmayı, fânilik gurbetini aşmak, kendini arayıp bulmak, yani kendinde ve kozmosta (her şeyde, her var-olan'da) her şey olan "*transsandan külli-tek Süje*" ye, hakikatin varlık kaynağına ermek ve erişmek iştiağındadır. Onun erosunun en son hedefi, budur. İnsan, Tanrı idesinin hâmil bir var-oluştur. Bu ideyi, şuurlu olarak, hâmil olan bir fâni, fâni vasatta yaşadığı müddetçe, Tanrı'nın metafizik külli yalnızlığını kendi ruhunda da hissedecek ve fâniliği, fânilik gurbetini ve bundan doğan yabancılaşmayı, daha fâni vasatta iken, aşıp mutlak küll'e, vahdete ve sonsuzluğa sâhip olmağa veya kavuşmağa cehdedecektir. İnsanın hakikate doğru cehdi, budur. Bu keyfiyet, sadece, dinî veya mistik dimansiyonda değil, bil'akis aynı zamanda ilmî, felsefî, estetik ve ahlâkî dimansiyonda da, insanın mutlak mükemmeliyete, bilgide sisteme, senteze, ahenge, fiil ve harekette konsekanca doğru yaptığı fâsılasız hamleler şeklinde, ayân olmaktadır. Her şeyin başkalaşarak oluştuğu ve oluşarak başkalaştığı veyahut yok olarak oluştuğu ve oluşarak yok olduğu bir mekân-zaman nizamında yaşayan insan, sonsuzluktan, vahdet ve külliyetten, sonsuz varlığın hürriyetinden ve bunların sâhibinden isabet almıştır. Onun için, insanı hiç bir ufuk ve hedef, tatmin edemez. Bu sebeple, yabancılaşmayı, dünya gurbetini, bu mekân-zaman âleminde, sifıra müncer kılmak da mümkün değildir. Belki, bazı insanların, meselâ, büyük "mistiklerin, filôzofların, âlimlerin, şair ve san'atkârların" hayatında Tanrı'nın inayetine mazhar olmuş "*ân*" lar vardır. Fakat, bu hâl, her fâniye nasip olmaz. Hülâsa, insan, zıtları, çelişmeleri, dialektik zıddiyetleri ve

ihtilâfları - hayatının her sâhasında - derleyip toparlamak, sistematize etmek emn-ü selâmet vasatında sentezleştirip ahenkleştirmek, kısaca *Bâki ve Ebedî olan*'ı bulmak ve kesrette vahdeti gerçekleştirmek ve sağlamak için, iç âleminde hürriyetin uyandığı, yani düşünmeğe ve iman etmeğe başladığı, mütefekkir ve mü'min bir mahlûk olduğu andan itibaren, çareler aramakta, bu hedef istikametinde cehdetmektedir.

f) Yukarda çizmeğe çalıştığımız tablô, bize, insanın kozmostaki müşkil vaziyetini göstermektedir. Makrokozmosla mikrokozmosun, dış âlemle iç âlemin, madde ile mânânın, hayatla idenin, olanla olması lâzım gelenin, fâni ile gayrı fâninin, sonlulukla sonsuzluğun, nispi ile mutlakın, zamanla ebediyetin, kusur ve nakisalarla mükemmeliyetin hududünde yaratılmış olan insanın durumu, mevkii - hakikaten - zordur. Yukarda da belirttiğimiz gibi, insan, daima başkalaşan, yabancılaşan, bölünen, parçalanan, göçüp yok olan madde dünyasında yaşarken, yerinin, maddeyi aşan "*mutlak küll*" de olduğunu, yani yabancılaşmayı ve bunu aşmak icap ettiğini, diğer tabirle, kesretin vahdete intikal ettiği, yahut kesretle vahdetin karşılaştığı kozmik bir dimansiyonda yaşadığını *bilir* ve, bu sebeple, bu intikali mümkün kılan temeli *arar*. Binaenaleyh, insan, varlığın çetin yolundan geçmek misyonunu, takdir-i ilâhî icabı, yüklenmiş trajik bir fânidir. İnsanın bu müşkil mevkiine temas etmek ve bu müşkil mevkiin, insanı, ahenk ve vahdet, selâmet ve hidayet yolları *cramağa ittiğini* ve bu selâmet yollarının *neler olduğunu* göstermek, yine, insanın değişmez misyonudur.

İşte, bu düşüncelerin ışığında diyebiliriz ki, Hegel dahi yabancılaşmayı aşmak maksadıyla *tabiat ve tarihte, birbirine zıt parçaları (fragmanter dialektik zıtları), bir emn-ü selâmet vasatında, huzur ve sükûna kavuşturmak*; insanın ve dünyanın temasından, zamanın, insan katında, şuurlu aktüalizasyonundan meydana gelen *tarihin; mutlak idenin, mutlak mânânın, objektif aklın oluştuğu, böylece adalet ve hürriyetin gerçekleştiği bir vasat ve, bu itibarla, her adımda, bizi emn-ü selâmete götüren bir yol olduğunu göstermek* istemiş, göstermeğe çalışmıştır.

g) İnsan, kendisinin de bir parçası olduğu, "*dialektik fragmanlar, düâl zıddiyetler ve zıt düalitetler, sınırlılıklar, eksiklikler, selâ-*

metten mahrum fânilikler âlemi" ni derleyip toparlamak; ahenkli bir selâmet ve sâlim bir ahenk, vahdetli bir selâmet ve sâlim bir vahdet hâline getirmek ve, bu suretle ,yabancılaşmayı, dünya gurbetini ve gurbet dünyasını bertaraf ederek hakikî külliyete ve külli hakikate sâhip olmak hedefini gütmektedir". İnsan, her şeyi (fenomenleri) bağliyabileceği, istinat ettirebileceği mutlak bir mesnet, relâtivitelerden, zıt fragmanlardan meydana gelmiş dünyaya emîn bir ana zemin aramaktadır. Böylece, hayatındaki bölünmeleri, yabancılaşmaları izale etmek istemektedir.

— B —

Yabancılaşma ve Hegel

a) Görülüyor ki, felsefenin, üzerinde durduğu, halletmeğe çalıştığı, aynı zamanda, Hegel ve Marx'ın görüşlerinin de hareket noktalarından birini teşkil eden problem, yabancılaşma (Entfremdung), binefsihi yabancılaşma (Selbstentfremdung), binefsihi dışlaşma (Selbstentaeusserung), yani kendini kendi dışına çıkarma meselesidir. Bu, insanın iç mahiyetine dâhil, âdetâ, insanın aslı kalitesini vücade getiren ve fakat, aynı zamanda, insanın kurtulmağa çalıştığı "ızdıraplı bir kriz" dir; bir de üstelik, temamiyle, bertaraf edilmesi imkânsız bir kriz! Burada, bahis konusu olan şey, insanın, kendine yabancılaşması, kendinden uzaklaşması ve bunun giderilmesidir; insanın, bundan kurtarılmasıdır; çünkü, insan, emn-ü selâmet, ahenk ve denge aramaktadır. Bu mühim ve karışık problem, bir takım fenomenleri ve bunların tefsirini tazammun etmektedir. Yine bu problem, insanla *kendi nefsi*, insanla *diğer var-olanlar (tabiat, tarih ve cemiyet)*, nihayet, insanla "*bütün diğer var-olanların tümünün temeli*" (İnsanla *Tanrı*) arasında ahenge; kısaca, Tanrı-insan-

(5) Daha doğrusu, mutlak idenin, mutlak ruhun (ebedî bir kevrî kanun, bir kevrî prensip olarak tasavvur edilen gayr-ı şahsî bir mutlak ruhun) içinde, mekân-zaman nizamının, insan da dâhil olduğu hâlde, bütün çeşitli, çelişik, zıt, sınırlı, sonlu, noksanlarla malûl fenomenlerini kavrama; bütün bunları, mutlak idenin içinde ve onun, tabiat ve tarih hâlinde tezahür eden, dialektik hareketinin oluşum şekilleri olarak tasavvur edip hakikî bütünü, ahenk ve vahdeti tekrar yeniden tesis etme!

dünya (yaratıcı, transsandan mânevî küllî kudret - insan ruhu - kozmik nizam ve kozmik hareket) arasındaki iç rabıta ve münasebete taallûk ettiği için, bilhassa, dinleri, yakından, alâkadar etmektedir.

Felsefenin meşgul olduğu “yabancılaşma” problemi, objektif fenomenlere taallûk eder. Bir de, bunun yanında, sırf sübjektif hâllere ve fenomenlere taallûk eden bir “yabancılaşma”, “başkalaşma” problemi vardır ki bunu, birinciden ayırmak lâzımdır. Hülâsa, bu mesele, çok cepheli, çok buutludur.

b) Modern insan, “kendi” ne yabancılaşmanın ızdırabını hissetmektedir. Bu ızdırap ve bu ızdırabın doğurduğu buhran, son yüz sene içinde, artmış, şiddetlenmiş, şümüllemmiştir. Bu hâl, beşerî cemiyette vuku bulan bazı değişikliklerle alâkalıdır. Meselâ, a) milyonlarca insanın büyük şehirlerde toplanıp yığılması (tabiatla irtibat ve alâkaları kesilmiş insanlar), b) teknik gelişme ve ilerleme, teknolôjinin hâkimiyeti, endüstrileşme, c) kapitalizm, d) kollektivizm:-kollektifleşme cereyanları, kütleleşme, yığılaşma, makinalaşma, dinî duyguların zayıflaması, metafizik şuurun, gittikçe, dumura uğraması, ateizm, nihilizm, sosyalizm, kommünizm ve bunlara dayanan istihsâl tarzları! Bu gelişmeye bakarak, beşeriyetin geleceği hakkında kötümser kehanetlerde bulunanlar da vardır. Bu cümleden olarak, bu gelişmenin, bugün her cemiyette - ister demokratik, ister sosyalist ya da kommünist, ister faşist olsun - giderek, tam bir “bünyevî kristalizasyona müncer olacağı” iddia edilmiştir. Bu da, insanın, bir şahsiyet olarak, yok olması neticesini doğurur.

“Yabancılaşma” nın taallûk ettiği vâkıalar, objektif bakımdan, beşerî varlıklarla onların objeleri arasındaki çeşitli âhenksizlik, zıtlı bölünme, parçalanma ve irtibat kesilmesi durumlarıdır. Bu objeler, insanın dünyasına yahut tabiat dünyasına veyahut, Hegel’in anladığı mânâda, “objektif Geist”a (akla)”, yani sosyâl dünyaya, ya da san’at, ilim ve felsefe sâhalarına ait olabilir. -Sübjektif bakımdan ise, yabancılaşma tabiri, insanın iç âlemine taallûk eden ahenksizlik ve müvazenesizlikle (müvazene bozukluklarıyla) ilgilidir. Bura, “iç âlemde yabancılaşma”, yabancılık (gariplik), korku (tevhâhuş, tehâşî) gibi duygular dâhildir. Ancak, şunu da ilâve edelim ki, yabancılaşmadan bahsedilince, burada, muayyen bir tefsir, bir

mânâlandırma bahis konusudur. Bu tefsir, muayyen farziyelere (ipotezlerle) dayanır ve şahıstan şahsa, mütefekkirten mütefekkire değişir. Fakat, bu tefsirlerin müşterek bir tarafı vardır ki o da şudur: asli (köken) bir vahdet ve ahenk, sonradan, bozulmuş, ikiliğe, tefrikaya ve ahenksizliğe tahavvül etmiştir (dönüşmüştür). İnsan, daima başkalaşan, zıtlara bölünen, parçalanan bir endividüasyon dünyasında, oluşma ve yok olma dimansiyonunda yaşar; fakat, yeri, bütün bunların transsandan ana zemini ve müessiri olan mutlak varlıktır. Ve insan, bunu müdriktir. Hülâsa, yabancılaşma, başkalaşma denilen şey, gerçekten, çok mânâlı, çok buutlu bir fenomendir. Bu, psikolôjik, sosyolôjik, metafizik ve dinî karakterli tezahürleri olan bir şeydir. Yabancılaşma, başkalaşma gerek münferit insana (ferde) gerek insan gruplarına taallûk eder. Bunun, akıl ve ruh hastalıklarında oynadığı rölü anlamak için, mühim ve ciddi bozuklukları ifade etmek maksadıyla, kullanılan fransızca "aliénation (başkalaşma)" tabirini hatırlatmak kâfidir.-Tanrı'dan uzaklaşma, Tanrı'ya yabancılaşma: dinî bir fenomendir. Tabiata yabancılaşma ise, metafizik bir problemdir.

c) Hegel, bu "başkalaşma", "yabancılaşma" problemine, hususî bir ehemmiyet ve yeni bir veçhe (yön) vermek istemiştir; lâkin, problemin çekirdeği yine eskisi gibi yalmıştır:-Tanrı (mutlak varlık), insan ve tabiat arasında küllî bir ahenk ve vahdet tesis etmek; mutlak ruh, ferdi ruh ve tabiatı: hakikî küll ve küllî hakikat, küllî vahdet ve ayniyet olarak kavriyabileceğimiz bir çerçeve içine almak! Hegel, bu davasında, hareket noktası olarak, başlangıçta mücerret ide olan mutlak ruhu almakta, hedef noktası da mutlak ruhun tekrar kendine gelmesi şeklinde tecelli etmekte, tabiat ve, bilhassa, ferdi insan, eninde sonunda, bu mutlak ruhun içinde eriyip gidecek, bir kukla rölü ifa eylemektedir.

Hegel, "Entaeusserung-dışlaşma, kendi dışına çıkma"; "Entfremdung-yabancılaşma, başkalaşma"; "Selbstentfremdung-kendine, nefesine (binefsihi) yabancılaşma"; "Aussersichsein-kendi dışında, nefsi dışında olma" tabirleri üzerinde duruyor. Hegel, şu ipetozden hareket ediyor: hakikî reâl olan şey, esas itibarıyla, mânevî (fikrî), spiritüel karakterlidir. Bu sebeple, yabancılaşmayı (Geist)a, ruha (rûhânî olan'a) izafe ediyor. Yani, yabancılaşma, Geist'a, rûhânî, mânevî olana nazaran değerlendiriliyor. İnsan, bir "ruh ve

mânâ varlığı" yahut, Hegel'in diliyle, Geist(*), iç varlık olarak, kültür dediğimiz şeyi yaratır yahut üretir. Hegel'e göre, insanın yarattığı eserler (san'at eserleri, dinler, felsefeler, ilimler, hukuk sistemleri, devletler), aslında,-objektif Geist (objektif akıl, objektif ruh) ile mutlak Geist'in, mutlak aklın tezahürleridir, daha doğrusu *organlarıdır*. Kâinat ruhu veya aklı, mekân-zaman nizamında, bir taraftan tabiat, diğer taraftan tarih (insanın dünyası) kılığında, kısaca, dünya ve insan kılığında, dünyalaşarak ve insanlaşarak, tabiatlaşarak ve şuurlaşarak, muhtelif dialektik safhalar hâlinde, başkalaşa başkalaşa, kendine yabancılaşarak, tabiat ve tarih dimansiyonlarında, uzun dialektik maceralardan sonra, tekrar kendine gelmekte (immanan-transsandan evolüsyon panteizmi düşüncesi), kendini bulmakta, insan denilen şuurlu münferit varlıklar vasıtasıyla, kültür safhaları hâlinde, yabancılaşma ve başkalaşmadan kurtulup mutlak ruh olarak tekrar kendini idrâk etmekte ve, binaenaleyh, böylece Tanrı yahut kâinat ruhu (kevnî ruh), kendi dışına çıkıp (yaratıcı yabancılaşma aksiyonuna geçip), tabiat ve tarih şeklinde, başkalaştıktan sonra tekrar kendine avdet etmektedir (dönmektedir). Kevnî ruh, hürriyetle muttasıf (vasıflanmış) olduğu için, onun hareketi, aynı zamanda, hürriyetin, tarih şeklinde, sosyâl dünyada oluşmasıdır. Bu oluşma, aynı zamanda, adaletin gerçekleşmesidir. Binaenaleyh, cihan tarihi, adaletin olduğu bir vasattır (medyomdur). Hegel'in, "*kâinat ruhu veya aklı*" dediği şey, kendisine göre, Tanrı'dır. Ancak Hegel, Tanrı'yı, mekân-zaman nizamına (cevheri madde olan reâl dünyaya) bağlı bir kâinat kanunu olarak vaz'etmiş ve bu kanunu dialektik bir hareketle teçhiz eylemiştir. (Tanrı ile kevnî veya kozmik hareket arasında bir aynılık husûle getirme!). Hegel'in tanrısı oluşan, tekâmül eden bir tanrı'dır^o. Bu tanrı,

(*) "Mânâ - ruh"; Hegel felsefesinde "akıl" anlamına gelir.

(6) Hegel, objektif-kevnî ruh (akıl) ile kâinat arasında, böyle radikal bir ayniyet husûle getirmekle bir suâlin cevabını muallâkta bırakmış oluyor. Radikal ayniyet prensipi, kevnî ruh ile kâinat arasındaki münasebete hâkimdir. Bu radikal ayniyetin sâhibi kimdir? Bu ayniyete hükmeden kudret nedir? Tanrı ile (kâinat ruhu ile) kâinat arasında ayniyet husûle getirince, kâinat ruhu ve kâinat, bu ayniyete mutlak surette tâbi oluyorlar. ve bu ayniyetin dışına, aslâ ve kat'â, çıkamıyorlar, çıkamazlar. O hâlde, ayniyetin sâhibi kimdir? Aceba, kâinat ruhu Tanrı

dünyalaşarak, hayatlaşarak, tairihleşerek (insanlaşarak) oluşmaktadır. Bu keyfiyet, Hegel'in hedefinin ne olduğunu gösteriyor. Şöyle

ile kâinat arasında bir mutavassıt mıdır? Hegel'de, bu suâller muallâktadır. Sonra, metinde de belirtilmiş olduğu veçhile, "te-kâmül eden tanrı" düşüncesi, Allah'ın metafizik ulvi müteâliyetini (transsandansını) ortadan kaldırıyor ve onun yerine immanan (ampirik) - transsandan bir karakter ikame ediyor. Bu davranış, materyalizme açık kapıdır yahut açık kapı olabilir. Netekim olmuştur da!

Hegel, kâinatı, hilkatı: Tanrı'nın değişmez organı hâline getiriyor. Tanrı'yı Tanrı yapan, bu değişmez organdır. Ve bu organ olmadan, Hegel'e göre, Tanrı'yı izah mümkün değildir. Hilkatsiz Tanrı, Tanrı değildir. Bununla, her hâlde, Tanrı'nın ebedi - yaratıcı dinamik bir kudret olduğuna işaret etmek istemiş olsa gerektir. Kâinatı, Tanrı'nın organı, Tanrı'yı tayin eden bir uzuv hâline getirmek doğru mudur? Tanrı'nın, Tanrı olabilmesi için, böyle bir organa ihtiyacı var mıdır? Böyle bir şey, Tanrı'nın safiyetini ve transsandansını ihlâl etmiyor mu? Aceba, Tanrı, sırf yaratıcı, saf ve mutlak hürriyet, saf vahdet-i külliye, kendi kendine yeten saf külli süje olarak tasavvur edilemez mi?

a) Hegel'in bazı düşüncelerinin, dialektik materyalizme yol açtığı söylenir. Bunda, bir hakikat payı vardır. Fenomenâl kozmosu Tanrı'nın değişmez organı hâline getirmek, materyalizme açık kapı bırakmak olmaz mı? Hegel, Tanrı'yı kozmosa bağlamakla, O'nu maddenin dinamizmine bağlamış, bu suretle, bu dinamizm ile Tanrı arasında bir ayniyet husûlüne yol açılmasına sebebiyet vermiş, ve, böylece, dialektik madde düşüncesi doğmuştur. Bu ciheti gösterebilmek için, kanaatimizce, şu düşünceler silsilesini takip etmek yerinde olur:

Hegel, "mu'tâ vâkıalar" zemininden ve, bu suretle, Kant'ın, bilginin mahiyeti hakkındaki, tespitlerinden uzaklaşmış ve, neticede, mu'tâ, yani ampirik dünyadan, geriye sadece mutlak ide, mutlak akıl kalmıştır. Filözofa göre, münhasıran, aklın (mutlak ve külli aklın hakiki realitesi vardır. (Akıl eşittir varlık). İhsas, idrâk ve duygu gibi şeyler, yani somut şeyler, somut dünya: mütemadiyen hareket ve tekâmül hâlinde bulunan mücerret (soyut) akıl tarafından aşılmakta, somut dünya (somut insanla birlikte), bu aklın, bu mutlak ruhun içinde erimektedir. Ve yahut bu dünya, bu dinamik akıl tarafından aşılması, halledilmesi, eritilmesi gereken bir şeydir. Hegel'in tasavvur ettiği akıl: tez, antitez ve sentez gibi safhalardan geçerek, bir ön kademeler, ön merhaleler dimansiyonu olan somut dünya aşılınca, kâinat, bir mücerret mefhumlar bütünü hâline gelinceye kadar,

ki: Hegel, "hakikî bütün"ü, mefhumlar hâlinde (ontolôjik-metafizik sferde vuku bulan şeyi, mantık plânında) kavrayıp göstermek isti-

tekâmülünü devam ettirmektedir. Bu keyfiyet, dünyanın mefhumlar hâline inkılâp etmesi suretiyle, mutlak aklın (ruhun), kendini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir. Hegel, bu düşünceyi, bu nokta-i nazarı, metinde tebarüz ettirdiğimiz gibi, sırf tabiata değil, aynı zamanda insanın sosyâl, politik ve kültürel dünyasına, tarih dünyasına da tatbik etmekte, sosyâl ve politik dünyada, devleti mutlak ruhun mümessili (halifesi) hâline getirerek, cemiyette somut olarak ne varsa, hepsini (ferdî insanı) aşma ve eritme işini, bu mümessile havale etmektedir.

b) Şu yukardaki tablôya göre, Hegel felsefesinde, görünüşte, her şeye mutlak ruh, mutlak akıl hâkimdir. Fakat, bu mutlak ruhun üzerine yine de maddenin, fenomenâl âlemin mutlak gölgesi de düşmüştür. Diğer tabirle, bu mutlak akıl, immanan karakterlidir. Ve bu immanan karakter, onun dialektik metaryelizme dönüşmesini, daha doğrusu dönüştürülmesini kolaylaştırmıştır. Hegel, metinde de tespit ettiğimiz gibi, objektif kevnî ruhla, Tanrı ile yarattığı şeyler arasında, objektif ruhla eserleri arasında bir ayniyet (özdeşlik) husûle getiriyordu. Şimdi burada bir mukayese yapalım: Ontolôjide, varlığın tekliği, birliği düşüncesinden hareket edilir. Binaenaleyh, bu tek varlığın arkasında veya içinde, ayrıca, bir "var olan", bir "varlık muhtevası" daha aramak abestir, imkânsızdır, mütenakızdır (çelişiktir). Çünkü, bu muhteva, muayyen bir var olan'dır, bir varlık fragmanıdır. Bu sebeple, böyle bir muhteva, zaruretle, tekrar tek varlığın külliyetine nispet edilmek, bu külliyetin ışığında değerlendirilmek icap eder. Aslında, tek varlık, bütün var olan'ların, varlığın - tabii, muhtelif derece ve seviyede olmak üzere - birer hâmili olmalarını mümkün kılan küllî kalitedir; yahut bütün var olan'lara, varlık vasfını veren küllî kalitedir ya da bütün varlık muhtevalarının (varlık mu'tâlarının) var olma karakterini temin eden küllî kalitedir. Bu küllî kalite, külli-tek'tir. Buna, mutlak varlık veya mutlak süje-varlık da denir. Artık, bunun, ayrıca, muayyen (determine) bir muhtevası yoktur. Varlık, bütün var olanların saf ana zeminidir. (Bütün var olan'lara muhtevalarını veren ana zemin). Ama, kendisi, her türlü muhtevadan mücerret ve münezzehtir.

Hegel, objektif kevnî akılla varlık arasında bir ayniyet husûle getiriyor. Bu kevnî akıl, Hegel'e göre, duyular ötesi ve üstü, entelijibl karakterli, ebedî akıldır. İşte, hakikî varlık, mutlak varlık, bu akıldır. Hegel, bu varlığı, değişmez bir muhtevaya, fenomenâl dünyaya bağliyor. Ve akılla fenomenâl dün-

yordu. Onun için, kendisine göre, mantıkla metafizik arasında bir ayniyet vardır. Binaenaleyh, "*mantık ve metafizik değil, mantık ve*

ya arasında şöyle bir münasebet tasavvur ediyor: bu akıl, dialektik hareketiyle, somut dünyayı, kendi içine alarak, eritmekte ve böylece mutlak akıl olarak tekrar kendine avdet etmektedir. Ancak bu somut dünya, zikredildiği veçhile, bu kâinat aklının değişmez muhtevasıdır. Böylece, fenomenler âlemi, Hegel'in bu tarısının değişmez muhtevası, objektif aklın değişmez ifadesi oluyor. Bu suretle, kevnî aklın fonksiyonu, fenomenler âlemine mutlak suretle bağlı olarak, bu âlemin somut vâkıalarını, hâdiselerini, kendi dialektik potasında, mütemadiyen eritmektedir. O hâlde, bu kevnî akıl, duyular ötesi, entelijibl ve ebedî olduğu hâlde, yine de mekân ve zamana mutlak suretle bağlıdır. Binaenaleyh, transsandan değil, immanandır. Demek ki, Hegel, mutlak ruhun (mutlak idenin) transsandan karakterini, safiyetini bertaraf edip ona immanan (ampiriye, maddeye bağlı) bir karakter izafe etmiş oluyor. Bunun neticesinde de, immanan karakterli bu kudretin mânevî değil de, maddî bir kudret olarak tasavvur edilmesi imkânı da, kendiliğinden, doğuyor. Bu, immananstan gelmektedir. Çünkü, immanansla ampiri arasında herhangi bir fark yoktur. Bu itibarla, bu immanans, pek âlâ, maddî karakterli de olabilir veya tasavvur edilebilir. Netekim, Marx ve Engels, Hegel'in kevnî dialektik aklını, "*kevnî dialektik madde hâli*" ne getirmişlerdir. Bu madde, bu maddî tabiat, bu maddî kozmos: ebedî ve sonsuzdur ve, kendine hâs dialektik hareketiyle, tabiata, tarihe ve cemiyete (insanın dünyasına) hâkimdir. (İnsanın dünyasına, yani kültüre, tarihe ve cemiyete, ekonomik-maddî hırslar ve bunların dialektik hareketi hâlinde, hâkim olarak!). Gerçi, Hegel, "*mânâ maddeyi, olması lâzım gelen, olanı, mutlak ide hayatı, mutlak akıl kâinatı tayin eder*" diyordu, ama, bunları, yine de, mistik karakterli bir "*radikal ayniyet prensipi*" nin ışığında görüyor ve değerlendiriyordu. Yani, bunlar arasında, yine de, bir ayniyetin mevcut olduğunu iddia ediyordu. Böyle bir iddiadan, bu mistik görüşün tersine çevrilmesine giden yol çok kısadır. Ve bu kısa yolu da, Marx ve Engels, muvaffakiyetle(!), kat'etmişlerdir.

Madenin dialektik hareketi tezinde de metafizik ve mistik bir hava vardır. Ama bu, materyalist bir metafizik ve ateist bir mistiktir. İnsanın dışında ve insanın da bağlı bulunduğu yegâne objektif realite olarak maddenin ve onun dialektik hareketinin, kabli (peşin) şekilde, vaz'edilmesi ve her şeyin, bu külli tezin ışığında, mutalââ edilip değerlendirilmesi, bilhassa, maddeye dialektik bir hareket, bir dinamizm izafe edilmesi, ancak mistik ve

ya metafizik" demek lâzımdır. Hakikat, ahenkli ve vahdetli bütündür. Veyahut bu bütün, hakikattir. Bu bütünü elde edecek me-

metafizik bir metod içinde mümkündür. Ne var ki, bu metafizik, bu mistik; materyalist ve ateisttir. Marksistlerce, "yegâne objektif realite" düşüncesiyle madde (maddî tabiat), yahut varlıkla madde (maddî tabiat) arasında tesis edilmeğe çalışılan bu ayniyet, temel felsefi problemlere yapılan bir hiyle ile veyahut bir zorlama ile elde edilmiştir.

c) Dialektik materyalistler, sadece, Hegel'in görüşünü tersine çevirmekle kalmamışlar, aynı zamanda, felsefenin temel problemlerine hiyle yapmışlar, bundan başka ilmen ispatı mümkün olmayan bazı garip iddialar da ileri sürmüşlerdir.

1) Dialektik materyalistlere göre, dünya (maddî kozmos), yegâne realitedir, yegâne hakikattir. Ve bu dünya, mevcut olabilmek için, var olabilmek için her hangi bir gayr-ı maddî veya mânevî prensipe muhtaç değildir. Bu mânevî prensip, meselâ, Allah, kozmik akıl, mutlak akıl, mutlak ide gibi şeyler olabilir. Dialektik materyalistler, Allah'ın ve transsandansın mevcudiyeti meselesini açık bırakıp bu meselenin, **kaabil-i hal olmadığını** ileri sürmüyorlar; bil'akis, bir de üstelik, kozmos ötesi "**mânevî bir prensip**" in mevcut olmadığını, böyle bir şeyin mevcut olmasının mümkün olmadığını, doğrudan doğruya, idida ediyorlar. O hâlde, bunun ispatı külfeti de bu materyalistlere terettüp ediyor demektir. Meseleyi açık biraksalardı, ispat külfeti onlara terettüp etmezdi. Marksist filozofik materyalizmin, Tanrı'nın ve bir "transsandan mânevî âlemin" mevcut olmadığı hususunda ileri sürdüğü argümanlar bir tarafa, bu meselenin, ilmî ispat vasıtalarıyla, kısaca, ilim yolundan halledilemeyeceğini, bilhassa, belirtmek icap eder. Tanrı'nın ve mânevî bir âlemin mevcut olduğu veyahut olmadığı keyfiyetini, ilim ispat edemez. Nasıl ki, bir şafak veya gurup manzarasının güzelliği, ahlâki faziletlerin ülviyeti ve değeri ve emsâli şeyler, ilmen (teorik) olarak ispat edilemezse, Tanrı'nın ve mânevî âlemin mevcudiyeti de, öylece, ispat edilemez. Çünkü, bu meseleler, edebî, ahlâki ve mânevî karakterli metafizik (madde ötesi) değerler ve duygular âlemine dâhildir. İnsandaki saf metafizik değerler ve duygular yok edilmedikçe, metafizik hassasiyet, heyecan ve iman dediğimiz asli iç yaşantılar da (Erlebnis) yokedilemez. Bunların teorik ilimle alâkası yoktur; yahut bunlar, ilmî değerlerle alâkası olmayan, başlı başına müstakil değerlerdir. Bir misâl zikredelim: rivayet olunur ki, bir gün, "**Einstein**" a, fizik ilmine göre, "melôdi" nin nasıl ifade edilebileceğini sormuşlar. "Âlim, melôdinin, fizik ilminin metodlarıyla, kaabil-i

tod veya bu bütüne götürecektir? Hegel, bu yolu dialektikte bulduğuna kaani idi. Çünkü, öyle bir prensip bulunmalıydı ki, ha-

ifade ve izah olmadığını, fizik ilmine göre, bunun, ancak, bir "hava tazyiki (basıncı) münhanisi" olduğu tarzında ifade edilebileceğini söylemiştir. Yani, fizik, melôdiyi bundan daha öte izah edemez. Bu itibarla, teorik şekilde izahı mümkün olmayan bir şeyin, varlığının veya yokluğunun, teorik-ilmî yoldan, ispatına çalışmak abestir.

2) Dialektik materyalistler, bir taraftan ispatı mümkün olmayan bu kabil şeylerle uğraşırken, diğer taraftan da fikirlerine, bilhassa dünya ve hayat görüşlerine radikal bir tek taraflılığı da hâkim kılmağı, âdetâ, marifet sanmaktadırlar. Bunun yanı sıra, felsefenin temel mefhumlarına hiyle veya zorlama yaparak, kändilerine göre, bir varlık anlayışı da oluşturmuşlardır. Tekmil felsefenin bir temel problemi olarak; tefekkürün varlığa, espiri'nin (mânevî nefsin) tabiata (maddî tabiata) nispeti meselesini görüyoruz. Engels ve dialektik materyalizm: bu mesele karşısında yanlış bir pozisyona kaymış, hattâ, bu mefhumların yetdiğine nispetine hiyle yapmıştır, bu mefhumlar, zorlanmıştır. Şöyle ki: Engels, tefekkür ve espiri (mânevî nefis) arasında bir ayniyet vücade getiriyor; yani bunların, aynı şeyler olduğunu söylüyor. Buna paralel olarak varlık ve tabiatın da aynı şeyler olduğunu iddia ediyor. Ve, müteakiben, tefekkürle espiriyi: varlık ve tabiatın karşısına, bunların zıddı olarak, ikame ediyor. Halbuki, tefekkür kabiliyeti ve espiri arasında, münasebet vardır, ama ayniyet yoktur. Çünkü, tefekkür, espirinin, sadece, muayyen bir faaliyetidir, fonksiyonudur. Tefekkür, espirinin içinde mutalâa edilir, fakat, espiri, tefekkürle ve tefekküde tükenmez. Binaenaleyh, bunların aynı şeyler olduğunu idida etmek, yanlıştır. Kaldı ki, espirinin, tefekkür faaliyetinden başka, iradî ve emosyonâl faaliyetleri de vardır. O hâlde, tefekkür, irade ve duygu, sadece, espirinin muayyen fonksiyonlarıdır. Bu keyfiyeti, bir tarafa bırakıp espiriyi, kendi fonksiyonlarından biriyle ayniyet hâline getirmek, tek taraflılıktır. Tefekkür ve espirinin: varlığın zıddı olarak, varlığın karşısına ikame edilmesi ise, külliyen yanlıştır. Çünkü, her şey gibi, tefekkür de varlık (külli varlık) mefhumu içinde mutalâa edilir. Espiri ve tefekkür de, tıpkı maddî tabiat gibi, birer "var olan"dır, varlığın birer mü'tasıdır. Varlık, bunların hepsinin ana zeminidir. - Varlıkla tabiat arasında bir ayniyetin mevcut olduğu iddiası ise, hem yanlıştır hem de kasıtlıdır. Çünkü, varlıkla tabiatı aynı şey addedecek olursak, o vakit tabiatın (maddî tabiatın), yegâne var olan (aslı var olan), yegâne mevcut olan

kiki bütüne sâhip olmayı ve yabancılaşmayı bertaraf etmeği mümkün kılabilsin. Dialektik, her hangi bir mevzuun veya şeyin, doğ-

varlık olduğunu da, peşin olarak ileri sürmüş oluruz. Ve böylece de, materyalist temel tez, ispatsız, delilsiz, diğer bütün düşüncelerin hareket noktası hâline getirilmiş olur.

(Engels) ile dialektik materyalizmin yaptıkları ikinci hatâ şudur: epistemolôjik realizm ile materyalizm arasında bir ayniyet mevcut olduğunu iddia etmek! Fakat, aslında, bunların arasında herhangi bir ayniyet, kesinlikle, yoktur. Meselâ, herhangi bir kimse, epistemolôjik realizme dayanarak, bilgi objesinin (bilginin hedef tuttuğu veya hedefindeki objenin), bilgi süjesinden müstakil olarak mevcut olduğunu kabûl edebilir. Lâkin, buna rağmen, 'madde' yi yegâne realite veyahut, hiç değilse, esas mahiyette realite olarak kabûl eden materyalizmi, yine de, reddeder veyahut reddedebilir. Materyalizme göre madde, mânevi olan şeylerin menşeidir, ana zeminidir. Epistemolôjik realizmin, mantıkî ya da felsefî bir zaruretle, böyle bir neticeye varacağını veya vardığını iddia etmek, mefhumları zorlamaktan başka bir şey değildir.

3) Dialektik materyalistlerin epistemolôjik realizmle materyalizmi aynı şeyler addetmeleri, sırf teorik bir davranış değildir. Bu davranışın muayyen siyasî bir gayesi vardır; Epistemolôjik realizmle materyalizmi aynı şey addetmek, Sovyet felsefesine: - aslında materyalist olmıyan, sadece, bilgi objesinin (bilginin hedef objesinin) bizzat bilgi hâdisesinden (bilgi act'inden) veyahut bilgi süjesinden, müstakillen, mevcut (eksistan) olduğu görüşünü müdafaa eden âlim ve mütefekkirleri, böylece kendi lehine, "materyalizme şahit" göstermek imkânını vermektedir. Epistemolôjik realizmle materyalizmi, aynı addetmenin, Sovyet felsefesi için başka faydası da olacağı düşünülmüş olabilir; zira, Sovyet ideolôjisi tarafından epistemolôjik realizmle materyalizmin, birbirinin aynı addedilmesi: epistemolôjik realizm lehine, taraftarlarınca, bermûtât, ileri sürülen, sürülebilen delillerin bu sefer, materyalizm lehine de, birer argüman olarak, ileri sürülmesini müsait hâle getirir. İşte, bu noktadan itibaren, filôzofik terbiye ve talim görmemiş kafalar, kolayca, aldanabilirler. Çünkü, bu gibi kimseler, bermûtât, zaten epistemolôjik realizmin nokta-i nazarını, kendiliğinden, benimsemişlerdir veya benimserler. Meselâ, karşılarında duran bir masanın (masanın maddemekânî mevcudiyetinin), masayı idrâk eden kendi şuurlarından müstakillen, olduğu gibi, eksistan olduğunu tereddütsüz kabûl ederler. İşte, bu gibi kimseler, realizmle materyalizmin aynı şeyler olduğu iddiası karşısında aldanıp materyalizmin hakikî fel-

rudan doğruya tezahür eden cephesinden hareketle zıt ve mukabil cephesine intikal ederek, hareket noktasının tek taraflılığını

sefe olduğu zehabına kapılırlar, kapılabilirler. Bir dış dünyanın beşeri şuurdan müstakil mevcudiyetinin kabûlünden, maddenin, varlık bakımından (ontolôjik bakımdan), espiriye (ruh ve mânâya) nazaran **primer (asli) karakterde olduğu** ve maddî dünyanın teşekkülünün, **herhangi bir kâinat üstü prensipe dayanmadığı** neticesinin çıkarılamayacağını idrâk edebilmek için filôzofik-kritik bir tefekkür kabiliyetine sâhip olmak lâzımdır. O hâlde, marksist-filôzofik materyalizmin jüstifikasyonu için, bütün felsefenin, yukarda belirttiğimiz, temel probleminin yeniden formüle edilmesinin mânâsı nedir? Marksistler, acebâ, niçin bu meseleyi yeniden ve kendilerine göre formüle ediyorlar? Bu problemin, marksistler tarafından, bu tarzda, formüle edilmesinin mânâsı, felsefeye bir hiyle yapmaktan başka bir şey değildir. Zira, bu suretle, varlık ve maddî tabiatın, sessiz sadasız, aynı şeyler olduğu iddiasıyla, maddî tabiat mı, yoksa ruh ve mânâ mı primerdir suâli, peşin olarak, madde lehine halledilmiş olur. Bunu takiben de, realizm ve materyalizm mefhumları da aynı şeyler addedilince, bu işin ümmisi olan kimseler-ki normâl olarak büyük kütle (avam tabakası ve okumuşların mühimce bir kısmı) böyledir- çabucak aldanabilirler. Ve işte, insanları materyalizm zeminine çekebilmek için, onların, dünya ve hâdiseler karşısındaki, bu tabii-realist temel davranışları, böylece, sömürülmektedir. Bu tek taraflılık, yukarda da belirttiğimiz gibi, marksizmin siyasî, sosyâl ve ekonomik felsefesinde de görülmektedir. Tarih felsefesi de bu tek taraflılıktan masun kalamamıştır. Siyasî ve ideolôjik maksatlarla, eşyanın tabiatını zorlamaktan başka bir şey değildir bu!

Şu ciheti tekrar belirtelim ki, şuurdan müstakil, "**objektif bir realite**" nin mevcudiyetinin kabûlü, bizi, tabii ve mantiki bir zaruretle materyalizme götürmez. Bu mevzuda, marksist materyalistlerle thomistleri mukayese etmek kâfidir. Marksist materyalistler, şuurdan müstakil, objektif bir realitenin mevcut ve bunun maddî karakterde olduğunu iddia ediyorlar (asli objektif realite, dialektik karakterli dinamik maddedir). Thomistler de, tıpkı marksist materyalistler gibi, şuurdan müstakil, asli objektif bir realitenin mevcudiyetini kabûl ediyorlar; fakat thomistlere göre, bu asli objektif realite: madde değil, ruh ve mânâdır. Ruh ve mânâ, asli objektif realitedir. Madde, sadece, fâni bir atribüdür, bir tezahürdür.

d) İnsanın dışında ve fakat insanın da bağlı bulunduğu ve aynı zamanda insanın iç âlemine de - beşeri şekiller içinde -

aşar ve, böylece, başlangıçta, birbirlerini reddeden tarafları, bir totalite, bir bütün hâlinde uzlaştırır. Burada, totalite, "bütün" dedi-

in'ikâs etmiş (iç âleminde dile gelmiş) bir varlığın mevcudiyeti, kanaatimizce, şayan-ı kabûlcür. Bu varlık, mutlak varlıktır. Maddî ve mânevî dimansiyonlarıyla insan katında tezahür eder. Varlık, ihtiva ve ihata ettiği dimansiyonlara nazaran, hem kabli ve aslidir hem de transsandandır. Diğer tabirle, mutlak varlık, maddî ve manevî (reâl ve ideâl) universumlar hâlinde tezahür eder ve bunları aşar. Bu görüşü, dinler Tanrı idesinde sembolize ederler. Tanrı, her şeyi kaplıyan ve kapsıyan, yaratan, veren ve alan, her şeyin ana zemini ve her şeyde her şey olan, fakat yine de hiç bir şeye benzemiyen transsandan küllî-tek Süjedir (Süje-Varlıktır). Bu varlık, yaratıcılıkla vasıflanmış küllî bir idedir. Yaratıcı "mutlak hürriyettir, mutlak mânâdır." Marksizm de bütün eşyanın ana zemini olan küllî bir realite, küllî bir prensip aramaktadır. Fakat ona göre, bu yaratıcı, bu dinamik ana zemin: mânevî-objektif değil, bil'akis madd-objektif bir realitedir.

1) Felsefenin meşgul olduğu ana problemlerden biri de, yukarda temas ettiğimiz meselelerdir: - yani insanın dışında ve yine insanın da bağlı bulunduğu objektif bir realite var mıdır? Varsa, bu objektif realitenin karakteri maddî midir, yoksa mânevî midir? Veyahut maddî ve mânevî realiteler, mutlak bir varlığın çekirdek unsurları mıdır? Marksistler, bu problemi, çarpıtarak, tekrar ele alıp ileri sürüyorlar. Bir taraftan espiri ile tefekkür kabiliyeti arasında, diğer taraftan varlıkla maddî tabiat arasında bir ayniyet husûle getirerek varlık ve maddî tabiatla espiri ve tefekkür kabiliyetini, birbirinin zıddı olarak, ikame ediyorlar. Hâlbuki, varlıkla espiri, birbirinin zıddı değildir; bil'akis, espiri, mutlak varlığın içinde mutalâa edilmek icap eder. Keza, maddî tabiat da, varlığın bir atribüsü olduğu için onun da, varlığın içinde mutalâa edilmesi lâzımdır.

2) Marksistlerin, felsefenin temel problemini bu tarzda, hattâ bazı felsefî temel mefhumları zorlayarak, aksettirmeleri, tenkide şayan da olsa, yine de felsefî bir görüş, bir değerlendirmedir. Ve bu itibarla, bu hududa kadar, normâl karşılanmak icap eder. Fakat, onlar, bu hudutta kalmamışlar, müdafaa ettikleri felsefî görüşü, politik plânda, değişmez bir ideolôjik sistemin temel düşüncesi hâline getirerek, insanlara (fertlere, insan topluluklarına ve milletlere), devlet zoru ile veyahut - psikolôjik yoldan - binbir türlü siyasî telkin, propaganda ve reklâmla, veyahut huzursuzluklar, ayaklanmalar ve ihtilâller çıkararak zorla kabûl ettirmeğe çalışmakta bulunmuşlardır. Bu ak-

ğimiz sentez neticesi, mühimdir. Hegel'in hedefi, gerek tabiat âlemini, gerek fikir-tarih-cemiyet âlemini: mefhumun hâkimiyeti altına koyabilecek küllî bir dialektiğin mutlak mesnedini, dayandığı mutlak prensipi bulmaktı. Bu, insanın dünyası da dâhil olduğu hâlde, her şeyi, bütün kâinatı kapsayan mutlak bir ide olmalıydı. Ve bu ide, ancak Tanrı idesi olabilirdi'. Fakat, Hegel, Tanrı'ya hâs (özgü) transsandan karakteri bozarak, O'nu, gerek tabiat gerek târih âleminde, bu âlemleri doğuran ve mütemadiyen oluşan (oluşmaya mahkûm), dialektik hareketli, mânevî, ve fakat meknî (immanan) mutlak bir prensip, bir ide hâline getirmiş (dialektik şekilde ve fakat madde cevherli mekân - zaman kozmosuna bağlı olarak oluşan Tanrı) ve, böylece, dialektik materyalizme giden yolu açmıştır. Hegel, bu mevzuda, Tanrı idesinden istifade edeyim derken, Tanrı'nın karakterini bozmuş, yani Tanrı'yı immanan hâle getirmekle ve Tanrı - kâinat radikal ayniyetini iddia etmekle, O'nu ifsat etmiştir. Hegel'in teorisi, bu hâliyle, tersine çevrilerek vaz'edilebilmeği mümkün kılacak bir yapıdadır. Netekim, Karl Marx ve Friedrich Engels, siyasi, sosyâl ve ekonomik hedeflerine bir jüstifikasyon, bir haklılık temin edebilmek için, bu "*tersine çevirme işini*" başarmışlardır.

Bu düşüncelerden anlaşılıyor ki, Hegel, bir kere, Tanrı'nın yahut kendi tabiriyle, mutlak idenin, mutlak ruhun, hilkati, kendi

siyon, aynı zamanda, durdurulması kaabil olmıyan bir "yayıma" aksiyonu ile birlikte yürütülmektedir. Böyle bir tutum ve davranış ise, felsefi bir dünya görüşünü, Karl Marx'ın parolasına uyararak, siyasete âlet etmekten başka bir şey değildir. Kaldı ki, Sovyet sistemi, kendi içine kapalı, değişmez bir sistem olduğu için, zemin ve zamanın şartlarına göre ve hürriyet atmosferi içinde tekâmül edebilme vasfından ve imkânından da mahrumdur. Zaman, âdetâ, kapalı ve katı bir ideolojik mekâna hapsedilmiş, böylece, fikir hürriyeti ve hür fikir, münakaşa hürriyeti ve hür münakaşa, tenkit hürriyeti ve hür tenkit, bir kelime ile, "insan": bu mekânın dışında bırakılmıştır. Bu ideolojik mekânın içinde kalanlar ise, sadece, devletleştirilmiş sosyâl atomlardır.

- 7) Hegel, bu mevzuda, Tanrı idesinden istifâde edeyim derken, Tanrı idesinin, daha doğrusu Tanrı'nın karakterini bozmuş, bu ideyi ifsat etmiştir (Tanrı'yı immanan hâle getirmekle ve Tanrı - kâinat radikal ayniyetini iddia etmekle).

eserlerini, tabiat ve tarih dünyasını nasıl yarattığını, bunu, kendi dışına çıkararak, kendi zıddına inkılâp ederek (dönüşerek), yaratıcı bir yabancılaşıma, bir başkalaşıma hâlinde nasıl yaptığını, sonra tekrar kendine gelmek için nasıl ve hangi safhalar hâlinde nihâî senteze gittiğini⁸ anlatmağa çalışıyor. Bundan başka, Hegel, bu yoldan giderek, Tanrı (mutlak ide, mutlak ruh)-insan-dünya (tabiat, tarih, cemiyet) münasebetini, bu düşüncelerle, muayyen bir açıdan tasavvur ve tefekkür ediyor. Bu münasebet, bilhassa, Tanrı-insan zaviyesinden, ehemmiyet arz etmektedir. Şöyle ki: mutlak ide, hür, mutlak ve sonsuz ruh, insan da dâhil olmak üzere, herşeyi, tabii ve sosyâl dünyaları kaplıyarak ve kapsıyarak, her şeyi, kendi içinden atarak, yarattığı şeylerde başkalaşarak, kendine yabancılaşıp, en sonunda yine de sinesinde toplamakta, sentezleştirmekte, böylece, tekrar kendine avdet etmektedir. Bu suretle, tabiat âlemi ve insanın dünyası, bu dünyaları oluşturan zamanî fenomenler ve ferdiyetler, mutlak ideden çıkan ve bu idenin, oluşarak, tekrar kendine gelmesine (dönmesine) yarıyan bir takım vasıtalar, vasatlar (medyomlar) ve merhalelerdir. Görülüyor ki Tanrı-insan-dünya münasebetinde, ahenk yerine, insanla dünya: - mutlak idenin, objektif mutlak ruhun mutlak sultanı altına vaz'edilmekte, mutlak ide içinde eritilmekte ve fakat bu mutlak ruh da, transsandan karakteri tahrip edilerek, mutlak surette fenomenâl kozmosa, yani cevheri madde, eksistan şekilleri mekân ve zaman olan fâni âleme bağlanmakta, immanan hâle getirilmektedir. Fenomenâl kozmosa, ilel'ebet, bağlı kalmak, Hegel'in tanrısının değişmez kaderidir. Tanrı'nın, bu

8) Hegel'in mutlak idesi, objektif mutlak ve mutlak objektif ruhu, kâinatla ,dünya ve insanla iç içedir. Ancak, dünya (tabiat ve tarih dünyası) ve insan, bu mutlak ruhtan çıkmakta ve yine bu ruh tarafından, kendi hedefine ulaşmak, yani nihai sentez (din, san'at, felsefe) hâlinde kendini idrâk etmek, tekrar kendine gelerek, mutlak ruh hâlinde vahdet ve ahengi sağlamak gayesiyle, vasıta olarak kullanılmaktadır. Bütün eşya ve canlıların (insan da dâhil) menşei, bu mutlak idedir. Bu ide, dünyayı devam ettirir ve, sonunda, dünyanın, fenomenâl âlemin fragmanları, nispilekleri, pozisyon ve negasyonları, biribirine uymayan, biribirine zıt hâlleri ve vaziyetleri, gerilimleri, mücadeleleri bu idede tekrar birleşerek veya barışarak kaybolur veya mutlak ruhun nihâî sentez safhası hâline gelir. Bu safhalar, din, felsefe ve san'at hâlinde ifadesini bulan kademelerdir.

tarzda ve immanan karakterli olarak, sosyâl ve siyasi sâhaya, devlet müessesesine tatbiki ise, ferdî-müşahhas (somut) insanın hürriyeti ve tabii haklarının inhilâli neticesini doğurur. Hegel'e göre, ilâhi kâinat ruhu olan Tanrı, cemiyet ve tarih dünyasında devlet kılığında tezahür eder. Yani, devlet, ilâhi kâinat ruhunun, yer yüzündeki (insanın dünyasındaki), hâmili, mümessili ve timsâl-i müşahhasıdır (somut imajıdır). Bu sebeple, devletin iradesi, mutlak adaletin ve hürriyetin ifadesidir. Tanrı (kâinat ruhu), bütün zıtları, zıddiyetleri, ihtilâfları sinesinde toplayıp ahenkleştirdikten, bertaraf ettikten mâdâ, mutlak adaletin, mutlak hürriyetin, mutlak mükemmeliyetin de kaynağıdır. İşte, onun için, fert, devletin iradesine ve kanunlarına, devletin siyasi tehakküm kudretine kendini ne kadar teslim ederse, ne kadar devletin içinde erirse, ne kadar "*fenâ fi'd-devle*"

- 9) Bu düşüncenin menşei, mistiktir. Tanrı, "ükl-i Mutlak" ın, mutlak varlığın, hakikatin, hürriyetin, transsandansın, selâmetin, hidayetin, sonsuzluğun, ayniyetin, ebediyetin, aşkın ve vahdetin kaynağı ve sâhibidir. Eu sebeple, insan, Tanrı'da ne kadar fenâ bulursa (yok olursa, yani ne kadar maddeyi aşarsa (maddeyle başa çıkarsa) ve sonluluğu sonsuz' lukta yok ederse, o kadar Mutlak Küll'ü idrâk eder, Mutlak Küll'e erer, o kadar külli vahdeti ve hürriyeti yaşar. Mistik kişi, Hiçlik'te Küll'ü, derûnen, idrâk etmenin peşindedir. Bu, metafizik hiçliktir. Bu hiçlik, hiç "bir şey" dir. Yahut hiç "bir şey değil" dir. Yani, burada, kasdolunan hiçlik: fâni âlemlerden olmıyan ve bu fâni âlemlerde mevcut şeylerden tüm - başka ve onlara nazaran transsandan olan ve fakat yine de her şeyde her şey olan "*şey*" dir. İşte, mistik kişi, bu mânâdaki hiçliğe ererek yok olmak ister. Mistikte Fenâ fi-llah düşüncesi, budur.

Metafizik insanın (insan ruhunun) aslı-mistik davranış ve yaşantılarından (Erlebnis) biri olan, mezkûr keyfiyet ile Hegel'in, insan-devlet münasebetlerini tasavvur edişi arasında paralellikler olmakla beraber, yine de, bir intıbak bahis konusu değildir. Hegel, bu mistik düşünceden, doğrudan doğruya, mülhem olmuş mudur yahut bu düşüncenin tesiri altında kalmış mıdır? Belki evet, belki hayır! Bundan sarf-ı nazar, mistikte, Tanrı ile ünyon (birleşme) hâline gelmek isteyen insan, aşkın rehberliğinde, ruhunun bütün kuvvetlerini seferber ederek bu yolda "cehdeder". Burada, Tanrı ile insan, hiç bir vasıtaya ve mu-tavassıta hâcet kalmadan, doğrudan doğruya, karşı karşıyadır. Bu insan, ferdî insandır, daha doğrusu ferdî ruhtur. Mistikte gaye, insanla Tanrı, insanla-yukarda zikredilen metafizik hiçlik,

prensipini benimserse, o kadar hür olur(?). (*Fenâ fi-llah*'ın siyasi dünyaya tatbiki.). Bu şartlar altında, tabiatıyla, insanın hürriyetine ve

mânâsında olmak üzere-mutlak varlık arasındaki yabancılaşmayı sifıra müncer kılmaktır. Ferdî ruhun da bir külliyesi vardır. Ve mistikte hedef, ferdî ruhun bu külliyesinin, asli menşesinde, külli ruhun külliyesinde ve vahdetinde yaşanmasıdır. Bu vahdet ve külliye, aynı zamanda, kâinatın da temelini teşkil eder. İşte, mistik insan, bu vahdet ve külliyyette, bu metafizik hiçlikte: mutlak hürriyete ermeği istihdaf eder (hedef tutar).

Mistikte, insan, bir iç âlem hamlesiyle ve aşk ile bu hedefe doğru cehdedir. Hegel ise, aşkı ve ferdî vicdanı (ferdî insanı) bir tarafa bırakarak, bu işi insana, insanın ferdî şahsiyetini yok ederek, zorla yaptırmak istiyor. Şöyle ki: Devlet, kâinat ruhunun yer yüzündeki (insanın dünyasındaki) mümessilidir. Binaenaleyh, devlet, sosyâl dünyada, bütün zıtların sükûna, ahenge ve vahdete kavuştuğu ana zemindir. Devlet, aynı zamanda, hürriyetin ve adaletin kaynağıdır. Bu sebeple, fert, kendini ne kadar devlete teslim ederse, ne kadar devletin iradesini benimserse ve bu iradeye, mutlak surette, ne kadar itaat ederse, o kadar hür olur, o kadar maddî-egoist ihtiraslarından kurtulur. Bu hedefe, ferdin, devlet içinde, erimesiyle, yok olmasıyla varılır. Hegel'in, burada, kastettiği fert, mistikteki ferdî ruh değildir. Maksat, insanın ferdî tabiatını red ve inkâr ederek onu, temamiyle, camia'ya tâbi kılmaktır. Bu düşüncenin, insan ve devlet münasebetine tatbiki, devletin, insanı, insanın hürriyetini ve tabii haklarını yutan ve ezen bir dev hâline gelmesi neticesini, zaruretle, doğurmuş, devlet, bir **tanrı -devlet** olmuştur. Bu tanrı -devlet, Karl Marx'ta, **tanrı -toplum'a** doğru gelişmiş, zamanımız sosyalistleri ise, onu "**tanrı -halk**" kılığına sokmuşlardır. Bu suretle, daha o zaman, **'insanın ferdî tabiatı ile ferdî vicdanı'** nın tasfiyesini mümkün kılacak bir vasat hazırlanmış oluyordu. Hâlbuki, ferdî tabiatla sosyal tabiat: insanın dünyasının, birbirini tamamlayan, iki temel kutbudur. Bunlardan birini red ve inkâr etmek: insanı ve insanıyet idesini sakatlar. Her ikisini bir arada muhafaza ve idame etmek şartıyla, sosyâl dünyada insan, insan olarak, mümkün ve mevcut olabilir. Aks-i takdirde, insanıyet idesi yürüyemez, yürütülemez. Zira, tek ayak üzerinde yürümek mümkün değildir. Ve bunun koltuk değnekleri de yoktur. Binaenaleyh, tek taraflı endividüalizm veya tek taraflı sosyalizm yerine, ferdî hürriyet ve menfaatlerle sosyâl hak ve menfaatleri, ümanite dediğimiz daha yüksek bir zeminde, muhafaza ve telif eden bir **harmonizm** kaim olmalıdır. İnsan, küllî temel mefhumdur. Bu küllî insan

tabii haklarına yer kalmaz ve, Hegel açısından, kalmıyor da! Çünkü, mademki devletin iradesi, aslında, kâinat ruhunun bir ifadesidir, o

mefhumu, doğrudan doğruya, varlığın temeline bağlıdır. Bu itibarla, insanın ampirik dünyasının kabli ana zeminidir ve öyle olmalıdır. Bu ana zemini vücutte getiren çekirdek kuvvetler: akıl, vicdan, nizam, hürriyet ve aşktır. Her türlü "ampirik olan" a tekaddüm eden bu insan mefhumu, bu ana zemin, aynı zamanda, fert ve cemiyetin de temelidir. Fert ve cemiyet, bu temel mefhumda, bu "sonsuz insan" da insaniyet idesine yükseltilmeli, böylece olgunlaşmalı, insanileşmelidir. Fert ve cemiyet, "insan" dan çıkar, aksi vârit değildir, olamaz. Çünkü, tabiat-ı eşyaya aykırıdır. Evvelâ, insan vardır. Sonra, fert ve cemiyet, bahis konusu olabilir. Gerçi, insan, sosyâl münasebetlerle, fert ve cemiyetle başlar, ama, insanın menşei fert veya cemiyet değildir, bil'akis, doğrudan doğruya, sonsuz varlığın temelidir. İnsan marksislerin iddia ettikleri gibi, sırf bir "tür-varlık", varlıkta sırf "muayyen bir cins" değildir. Bizim kastettiğimiz insan, "varlığın temeline bağlı insan", beşerî eksistansın mânevî dimansiyonundaki "nefs-i mânevî" dir, "mâna-insan" dır. İşte, fert ve cemiyetin temeli "asıl insan" da, budur. Bu, fenomenâl insandaki "sonsuz insan" dır. Bu insan, varlığı fâni bir parçası olan tabii-biyolôjik insanda, tabiatın bir mirası olarak, eksistan değildir. Sonsuz insan, ancak tabii-biyolôjik insanda yaratıcı sonsuzluğun, diğer tabirle, düşünen ve isteyen hürriyetin uyanıp aktüelleşmeğe, şuurlaşmağa (biyolôjik varlık parçası, insan olmağa) başladığı andan itibaren imkân dâhiline girer. Gerçi, ampirik-zamanî bakımdan, tabii insan, sonsuz veya manevî insana tekaddüm eder; lâkin, mânevî insan, bu ideâl "sonsuz insan", tabii insana, mantıkî ve ahlâki bakımdan, tekaddüm eder. Bu mânevî insan, somut insanlarda ferdi vicdanlar hâlinde tezahür edebilen metafizik bir vahiy kaynağıdır ve mânevî transsandans'ı teyit ve işaret eden bir semböldür. Bu sebeple, insandaki bu "sonsuz insan", devlet ve hukuk nizamı tarafından korunmalıdır. İnsanın ferdi tabiatı ile sosyâl tabiatının rehberi ve regülâtifi, bu nefis-i mânevî, bu ahlâki karakter olmalıdır. Ancak, bu suretle, egoist fert: ahlâki ferde doğru tekâmül eder; gerek fert gerek toplum egoizması ile de, fikir plânında, bu yoldan mücadele edilebilir.

Mistikte: - Tanrı ile insan arasında ya nâmütenâhi (sonsuz) bir yakınlığın veyahut, hiç bir had ve hudut tanımaksızın, bir ayniyetin mevcut olduğu düşünce ve duygusu da yatmaktadır. (Meselâ, bu düşünce, insan, kâinatın merkezidir yahut insan ruhu, bütün külliyetiyle, kâinatın merkezidir, tarzında da ifade

hâlde bu irade, tabîî hakları da aşan bir şeydir. Bu görüşte, insaniyet idesi yok olmakta, binnetice, ferdî insan, kâinat ruhunun ve,

edilebilir.). Bu, insan ruhunun, "**Mutlak Küll**" ün, hür, mutlak, sonsuz Süje'nin merkezine bağlı olduğu düşüncesiyle rabita hâlidir. Mistik insanın, bilhassa büyük mistiklerin gayesi: - daha bu fâni âlemde iken, sonluyu (fâniyi) "**Sonsuz**" da, ebediyette, bir aşk hamlesiyle, yok etmek, böylece, mutlak hürriyete kavuşmaktır. Burada, Tanrı ile, "transsandan külli-tek Süje ile ünyon (vahdet) hâline gelmek ve ünyon hâlinde olmak isteyen, bunun hasretiyle yapıp kavrulan varlık, insandır, insan ruhudur, insanın mânevî nefsidir. İnsan, fâniliğini bilen fânidir. Çünkü, Hâlikten ve Hâlikın sonsuzluğundan isabet almıştır. Fâniliğini bildiği veyahut Tanrı'nın sonsuzluğundan isabet almış olduğu içindir ki, kendini ve dünyayı aşan şeyleri düşünür, ister ve özler. (Kendini ve dünyayı aşan şeyi düşünmek, istemek ve özlemek demek, sonsuzluğun, fâni vasatta, şuurlaşması; hür iradenin ve fikrin (tefekkürün) beşerî mevcudiyette aktüelleşmesi demektir. Bu sebeple, fikrin tefekkür ettiği en son mefkûre, en son ideâl hedef-obje: sonsuz varlığın merkezidir.). - İnsanın, kendini ve dünyayı aşma'yı düşünmesi, istemesi ve özlemesi için: - kendini ve dünyayı aşan şeylerin mevcudiyetini, derûnen idrâk etmesi lâzımdır. İnsanın, metafizik menşe'li bu ruhî ve fikrî hâleti, diğer tabirle, insan ruhunun, menşesine karşı duyduğu bu dinmeyen hasret ve aşk, bu kendini aşma; entellektüel (ilmî), etik, estetik, filôzofik ve mistik rejyonlarda kendini, sonsuz varlığın hürriyeti istikametinde, mütemadiyen, daha yüksek, daha mükemmel bünyelere ve sentezlere ve daha nurlu, daha aydınlık ufuklara doğru aşma; kendini, mütemadiyen, arkada bırakarak, yine de kendi aslî merkezine doğru yükselme: - işte, insanı, insan yapan şey budur ve öyle kalacaktır.

Görülüyor ki, sonsuzluğun bir ucunun "**Mutlak Küll**" de veya **Tanrı**'da, bir ucunun da insanda olduğu düşüncesi, mistikte, merkezî ehemmiyeti hâizdir; lâkin, devletin bununla ne alâkası olabilir? Bu keyfiyet, doğrudan doğruya, insanın, insan olmak haysiyetiyle, müncezip ve meşgul olduğu bir dâvâdır. Devlet ise, insanın ampirik dünyasında, yine, millet olarak insanın siyasî bir organizasyonudur. Tabîî, devletin temeli ve hedefi, hayr ve adalet olmalıdır. Hâlbuki, Hegel, Tanrı'yı gökten yere indiriyor, onu devlet kılıfına sokuyor, böylece devleti tanrılaştırıyor. Devlet, tanrılaştınca, bu sefer, başta mutlak hürriyet olmak üzere, Tanrı'nın bütün vasıflarını, daha doğrusu, kategorilerini iktisap ediyor ve bu karakterdeki devlete de insan (fert)

dolayısıyla, devletin zebunu ve kölesi hâline gelmektedir. Esasen, Hegel'in gayesi, insanın siyasi ve sosyâl dünyasında-Kant'ta olduğu gibi - üniversal "ahlâki-insaniyet" idesini değil, bil'akis, devletin Kudret-i külliyesini gerçekleştirmektir.

d) Tanrı-insan-dünya (kozmos) veyahut mutlak ide-insan-dünya konusunda, Hegel'in görüşünü, yukardaki düşüncelerin ışığında, değerlendirmeye devam edelim: - düşünülebilin her şeyle tecrübe-ye müsteniden idrâk edilen, yaşanan her şey - bunlar, tabiat âlemine veyahut fikir ve tarih âlemine ait olabilir - dialektik metoda müsteniden, bir bütün hâlinde, sentezleştirilmek, kaplanıp kapsanmak

teslim ediliyor. İlâhî kevnî aklın yer yüzündeki mümessili olan devlet, hürriyet ve adaletin hâmil ve sâhibi, onun iradesi de hürriyet ve adaletin aktüalizasyonu olduğu için, devlete, mutlak surette, teslim edilen ferdi insan, Hegel'e göre, hürriyete teslim edilmiş oluyor. Bu şartlar altında, "fert, kendini ne kadar devlete veya camiaya teslim ederse, o kadar hür olur", demekten başka çare kalmıyor. Meselâ, insan, fert olarak, devletin içinde ne kadar inhilâl ederse, daha doğrusu, ne kadar devletin sultanı altına girerse, o kadar hür olur. Çünkü, böylece, kendini hürriyet-i mutlakaya teslim etmiş olur. "Fertleri, sosyâl ve siyasi organizasyonlar içinde, eritmek suretiyle, devlet ve camia düşüncesi ne kadar mükemmel gerçekleştirilir ve oluşturulursa, hürriyet de o kadar mükemmel gerçekleşmiş olur" gibi düşünceler, insanla iştihza etmekten başka bir şey değildir. Tatbikatta bu keyfiyet, insan için bir elem ve ızdırap yolu olmuştur. Ferdi insanı, egoizmadan kurtarıp onda devlete ve cemiyete bağlılık ve diğerendişlik şuuru, sosyâl şuur uyandırılm derken, neticede, insan, cemiyetin egoizmasına (kollektif egoizmaya ve iktidarı ellerinde tutan küçük bir insan grubunun, totaliter zihniyetli tek partinin egoizmasına), devletin totâl ve totaliter politik ve ekonomik kudretine teslim edilmiş oluyor. Hegel'de, fert, kâinat ruhuna ve onun yeryüzündeki mümessili devlete mutlak surette bağlı ve mutî' bir kukladır. Hegel'in devlet felsefesi, sert ve haşin bir görüştür. Bunun arkasında, Alman ırkına hâs, aşırı disiplin ruhunu sezmemek mümkün değildir. Eğer, Hegel'in devlet görüşünün arkasında, mutlaka, siyasi bir maksat aranacaksa - ki böyle bir maksat, haklı olarak, daima iddia edilmiştir - bu görüş, o devrin (yani Hegel'in yaşadığı devrin) siyasi hayatına ve icraatına, Prusya'daki monarşik (ferdi saltanata dayanan) mutlakiyet idaresine meşru bir fikri mesnet, filôzofik ve etik bir jüstifikasyon, siyasi bir kılıf, bir maske temin edebilme teşebbüs ve gayretinden başka birşey değildir.

isteniyordu. Bunda muvaffak olunduğu takdirde, ruh, gerek dünyayı gerek kendini, temamiyle, kavrayıp iktisap eder ve böylece sonsuzlaşır; yani, Hegel'e göre, bu suretle, ruh, bütün sınırları aşmış olur; diğer tabirle, her türlü sınırlılığı, nispliliği aşmış, Tanrı'yı idrâk yolu bulunmuş, hattâ bu yol temamlanmış, insan ruhu, Tanrı ile kendi arasındaki ayniliğe ulaşmış, yabancılaşma bertaraf edilmiş, bizzat mutlak ruh hâline veya bu sonuncusu ile karşı karşıya gelmiş olur. Kanaatimizce, bu, sadece, bir görünüştür. Hegel'e göre, her şeyi, tabiat dünyasını ve insanın dünyasını, sinesinde sentezleştirerek, eriterek mutlak ruh hâline gelen kudret, yine de mutlak ve mücerret idedir. Hegel, müşahhas olan her şeyi, mutlak idenin, hedefine varabilmesine yarayan, birer vasıta derekesine düşürüyor. (Meselâ, sosyâl dünyada, bunu, müşahhas insanı devlet ve camia düşüncesine feda ederek, gerçekleştirmeğe çalışıyor.).

e) Hegel'in, Tanrı (mutlak ide)-insan-tabiat üçlüsünün birbirine nispeti meselesindeki, görüşü, bu ikinci şekilde değerlendirilecek olursa, mutlak ruhun hakkı verilirken, insanın hakkının da gözetildiği ve korunduğu tarzında bir intıba hâsıl olmaktadır. Ancak, bu intıba, aldatıcıdır. Çünkü, Hegel, *hakikî bütün*'ü elde etmek için: - mücerret ve mutlak ideye, tabiat dünyasıyla sosyâl dünyanın bütün hâllerini, hâdiselerini ve hareketlerini sistematize eden, ayarlıyan, derleyip toparlıyan, ihata edip dialektiğin potasında, mütemadiyen, sentezleştirilen, yani dünyanın (tabiatın ve sosyâl âlemin yahut tarihin) zıt fragmanlarını ve fragmanter zıtlarını totallestiren (bütünleştiren), bunlar arasındaki yabancılaşmaları kaldıran, bir kudret izafe ediyor. İde, bunu, niçin yapmaktadır? Objektif, daha doğrusu mutlak ruh olarak tekrar kendine gelmek için! İdenin, kendi dışına çıkarak, tabiat ve sosyâl dünya (insanın dünyası) hâline gelmesi, sonra, insan da dâhil olmak üzere, dünyayı meydana getiren var-oluşları, vasıta olarak, kullanıp tekrar kendine - bu sefer mutlak ruh olarak - dönmesi: - dünyanın (kozmosun) bütün hesaplarının, bir öbür dünyaya, ilâhî bir "*Mahkeme-i Kübrâ*" ya hâcet kalmaksızın, bu fâni dünyada, mütemadiyen, temizlenip kapanması vetiresini, yani hürriyetin ve adaletin, tam ve mutlak olarak, gerçekleşmesini, gerçekleştiğini tazammun etmektedir. Cihan tarili, cihan mahkemesidir, yer yüzünün mahkeme-i kübrâsıdır(?). (Kibir ve azamet saçan bu iddia karşısında, insan, gayr-ı ihtiyarî,

şu suâli sormak mecburiyetinde kalıyor: - Aceba bu mahkeme, Hegel'in bu cihan tarihi, hakikaten, âdil bir mahkeme midir?). İdenin, objektif ruhun, dünya (tabiat ve tarih) hâlinde başkalaşarak, yabancılaşarak ve bu yabancılaşmayı aşarak tekrar kendine doğru oluşması, yer yüzünde, bilhassa sosyâl dünyada hürriyetin ve adaletin, fâsılasız, tecelli edip gerçekleşmesi demektir. (Hürriyet ve adaletin, regülâtif bir hedef olarak değil, bir "vakıa" olarak tasavvuru!). İde, objektif ruh: sosyâl dünyada, bu iş için, ferdi insanı kullanmaktadır. (Ferdî insanın, bütün tabii haklarıyla birlikte, mutlak ide uğruna feda edilmesi, harcanması!). Bunun temini için, mutlak idenin, sosyâl dünyada, bir mütevellisi, tabir mazur görülsün, bir kâhyası olmak lâzım! Bu müteveli, aceba, hangi müessesedir? Hiç şüphesiz, devlettir bu! Böylece, Hegel'in gayesi, buraya kadar olan izahattan da anlaşılacağı veçhile, tavazzuh ediyor: - ferdi insanı, ferdi egoizmadan arındırıp kurtarmak için(?), camia düşüncesine bağlamak, daha doğrusu *toplum* egoizmasına feda etmek, devletin (siyasî iktidarların) iradesine, mutlak surette, tâbi kılmak; devletin (siyasî iktidarın) iradesiyle adalet ve hürriyet arasında ayniyet (özdeşlik) tesis etmek! Böylece, devlet, objektif ruhu temsil ettiği için, sosyâl ve siyasî dünyanın tanrısı oluyor. Bu da, Hegel'in, "insanın tabii hakları" diye bir haklar sistemini kabûl etmediğini gösterir. Mutlak idenin, objektif ruhun - tabiat ve tarihte - aktüalize olmasıyla, adalet ve hürriyet, her an, tahakkuk ettiğine göre(!?), artık, ayrıca ferdi insanın tabii hak ve hürriyetleri diye bir "haklar sistemi" kabûl etmeğe hâcet kalır mı? Böyle bir görüş, devletin iradesine ve kanunlarına, tabii hakları da ihtiva ederek aşan, bu hakların ötesinde bir kudret-i külliye nazarıyla bakmaktadır. Devlet, tabii hakları transsande etmektedir; çünkü, o, "deus in terris" olarak, yer yüzünde, Tanrı'nın, yani objektif aklın (ruhun) müşahhas timsâlidir (somut imajıdır). Madem ki, dünyada, objektif ruhun oluşmasıyla, adalet ve hürriyet aktüelleşmektedir, o hâlde, dünya, her an, iyi'ye doğru gitmektedir(?). Hegel'e göre, sosyâl dünyada, realite olarak, en son haddine varmış (en radikal, en mükemmel şekilde gerçekleşmiş) camia, en son haddine varmış (en radikal, en mükemmel şekilde gerçekleşmiş) hürriyet demektir. (Die hoechste Gemeinschaft ist die hoechste Freiheit - zirve noktasına erişmiş camia, zirve noktasına erişmiş hürriyettir.). Binaenaleyh, fert veya müşahhas (somut) insan, devlete, camiaya (topluma) ne

kadar çok tâbi ve muti' (itaatli) olursa, kendini ne kadar çok devlete teslim ederse, ne kadar çok devletin içinde erirse, o kadar çok egoist nefsinden kurtularak hürriyete kavuşur(!?). (Fenâ fi-llah'ın fenâ fid-devle veya fenâ fil-cem'iyye kılığına sokulması!). Bu ve buna benzer parolalar, siyasî sâhada vahim ve felâketli neticeler doğurmuştur; zira, ifsat edilmeğe, tersine çevrilmeğe, kötüye kullanılmağa çok müsaittir¹⁰. Gerçi, Hegel, mutlak hürriyetle vasıflan-

- (10) Bir cemiyette, akıl ve sevgi bir tarafa bırakılıp bu kabil sözler, basma kalıp parolalar hâline getirilirse veya, kütleyle tesir etmek için, bir nevi siyasî efsun olarak kullanılmak istenirse, hattâ organize edilirse, neticenin ne olacağı mâlûmdur. Şu cihet unutulmamalıdır ki, a) **akıl** (mantık yahut tefekkürde konsekan-sı temin eden kanun olarak ya da doğru düşünme kabiliyeti olarak akıl; ahlâk yahut fiil ve hareketlerde konsekan-sı temin eden kanun olarak ya da doğru hareket kabilyeti olarak akıl; değer duygusu olarak akıl veyahut doğru değerlendirme ve mânâlandırma kabiliyeti! Bu değerlendirme: hukukî, ahlâkî, estetik ve metafizik ya da dinî olabilir.). b) **tolerans**, c) **hakikat sevgisi** ve d) **insan sevgisi**: insanın ferdi hayatı ile sosyâl hayatının değişmez temelidir. Unsurlarını tespit ettiğimiz akıl, aslında, insanın mânevî (entelijibl) nefsidir. Mânevî nefsin karakteri ise hürriyettir. İşte, bu mânevî nefis, fikir (ilmî tefekkür kabiliyeti), ahlâkî irade ve değerlendirci, mânâlandırıcı metafizik duygudan meydana gelir. Tolerans, hakikat sevgisi, insan sevgisi bu mânevî nefsin meyvalarıdır. İnsan, mânevî nefsi, bu temeli bir tarafa bırakarak yaşayamaz. İnsanlar, bu mânevî nefis olmadan, insanca beraber, yaşayamazlar. Bu temele itibar etmiyen bir topluluk, boşlukta sallanmağa ve yahut bir kaosa yuvarlanmağa mahkûmdur.

İnsan hayatının bu değişmez temeline, çoğu defa, yine insan, düşmanca cephe almakta, hattâ, onu tahrip etmektedir. İnsanın iç âleminin yapısındaki irrasyonâl kuvvetler, vakit vakit, aydınlığı temsil eden mercie karşı, yukardaki mânâda olmak üzere, akla karşı baş kaldırır; o vakit insandaki mitik, mitolôjik kuvvetler serbest hâle gelir. Bunlar, merkezinden kopmuş, sistemini parçalamış ve böylece başı boş hâle gelmiş nükleer (çekirdek) enerjiler gibi, kültürel ve siyasî hayatı bir cehennem hâline getirirler. Romantik veya mitik karakterli hukuk ve devlet görüşlerinin, cemiyet anlayışlarının, siyaset dünyasındaki, tatbikatının, beşeriyete nelere mal olduğu ve hâlen, nelere mal olmakta bulunduğu, cümlelerin malûmudur.

Mitik ve mitolôjik düşüncenin, insanın devlet, siyaset ve cemiyet hayatında ve, bu yoldan, bütün kültürel hayatında

miş objektif ruhun, tarih hâlinde, oluşmasına hürriyetin tekâmülü ve adaletin tahakkuku (gerçekleşmesi) nazarıyla bakmakla, tarihi

ikaa' ettiği tahribattan tecâhül edilemez. İnsanın iç âleminde, akli kuvvetlerin yanında mitik kuvvetlerin de varlığı; bir hakikattir. İlim, felsefe, san'at, edebiyat ve mâneviyât (din) sahalarında insanın vücutta getirdiği eserler, vakit vakit, mitik kuvvetler, mitik tefekkür tarzı karşısında âciz kalmakta, kapitüle etmektedir. Bilhassa, yirminci asırda cereyan etmiş olan cihanşümûl ve yıkıcı hâdiselerin ve yine aynı asırda zuhur etmiş olan türlü ideolôjilerin, beşeri kültür âlemini, temelinden, sarstığı düşünülecek olursa, insan, ister istemez, şu hükme varıyor: Kültürümüzü vücutta getiren ilim, san'at, ahlâk, edebiyat, felsefe ve din gibi değerler, çok derinlere uzanan irrasyonâl - mitik bir tabakanın örtüsüdür, bu tabakayı frenleyip zapteden kültür kuvvetleridir. Onun için, insan, akli ile, mânevî nefsiyle, daima, tetikte bulunmalıdır. Çünkü, bu tabaka da şiddetli zelzeleler olmakta ve insanın, çalışarak, cehdederek, büyük emeklerle, asırların seyri içinde, vücutta getirdiği kültür dünyası, eserleriyle, değerleriyle birlikte, yıkılıp gitmektedir. Diğer tabirle, insan ruhunun mitik dimansiyonundan gelen bu zelzele, bu mitik tefekkür tarzı: ilmi, marifeti, estetiği, hayrı, hikmeti ve dini temsil eden mânevî nefsi çökertmekte insanın kültürel dünyasıyla sosyâl nizamını yıkmaktadır.

Hegel'in devlet anlayışında, devlet, kâinat aklının sosyâl dünyadaki mümessili, yani deus in terris - dünyevî tanrı olduğuna göre, burada, devletin ilâhlaştırılması bahis konusudur. Devlet, sosyâl kozmosun kudret-i hülliyesidir. Bu karakteriyle devlet, âdetâ, mitolôjik bir varlıktır. Hegel'in siyasi görüşünün (Hegelyanizmin) sağ ve sol cenahları, yirminci asırda, mitik karakterli sovyet ve nazi ideolôjileri şeklinde tezahür etmekte, sol cenah, Sovyet ideolôjisinde: nev-i beşerin (insan türünün) yaratıcı prodüktivitesinde; sağ cenah ise, Nazi ideolôjisinde: efendi ırk, asil ırk düşüncesinde, "kan" ın ilâhlaştırılmasında birer siyasi mitolôji hâline gelmiş bulunmaktadır. Bu her iki ideolôji de, beşeriyetin kültür dünyası ve sosyâl nizamı için, ciddi bir tehlikedir.

Garpte, mitik tefekkür tarzıyla, felsefe plânında, ilk defa mücadele etmeğe başlayan filôzoflar: Sokrat ile Eflâtun (Platon) dur. Bu mütefekkirler, mitik düşüncenin karşısına "etik düşünce" ile çıkmışlardır. Hakiki beşeri kültür, ancak, "Mythus" un karanlığı yok edildikten sonra doğabilmistir. Bu karanlık, ancak, ilmi-kritik ve ahlâki-kritik tefekkür tarzı, ancak, insandaki filôzofik, etik ve estetik melekeler uyanıp kuvvetlendikten, teessüs edip geliştikten sonra yerini aydınlığa

tekâmülün ehemmiyetine işaret etmiş oluyordu; fakat, bu düşünce, ferdi insanın, objektif ruhun gerçekleşmesini sağlıyan bir kukla derekesine düşmesini de tazammun ediyordu. - Hegel'in bir başka düşüncesi de kötüye kullanılmıştır. Bu düşünce, hadd-i zâtinde, filôzofiktir, metafizik ve mantık (ontolôji ve mantık), varlık ve mânâ; varlık ve zamandan münezze, madde üstü-entelijibl akıl arasındaki ayniyeti işaret etmektedir. Hegel'e göre, hakikat, zâten, budur. (Felsefenin en güç meselelerinden biri olan, lôjik ile ontolôjinin birbirine nispeti meselesini, Hegel, radikal ayniyet potasında hallediveriyor!). Hegel'in bütün dâvası: kendi kanaatine göre, ontolôjik-metafizik sferde, esasen, vuku bulan şeyi mantık dimansiyonunda göstermekti. Kastettiğimiz düşünceyi, Hegel, şöyle ifade ediyor: "*Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig.*" Makul olan, hakikîdir ve hakikî olan, makuldür. (*wirklich* kelimesi, her ne kadar *şe'nî* veya aktüel olarak müessir mânâsına geliyorsa da, biz, burada, "*hakikî*" diye tercüme ettik.). Aslında, Hegel'in demek istediği şey şudur: *makul olan, aynı zamanda, aktüeldir (müessirdir), bir varlığı haizdir ve bu karakterde aktüel olan, varlığı haiz olan her şey, makuldür.* Bu düşünceyi bir az daha geliştirelim: tabiat ve tarih dünyasına objektif ide, objektif ve mutlak ruh hâkimdir. Ancak aktüel olan, budur. Binaenaleyh, yeğâne makul olan şey, daima oluşan, aktüelleşen objektif ruhtur, objektif akıldır. Onun için, makul olan şey, aynı zamanda aktüeldir (kozmosta müessirdir). Bunun gibi, objektif ruhun aktüalizasyonu ile aktüalite kespeden şeyler, ancak bu şeyler, makuldür, akla

bırakabilir. İnsanın iç âleminin bu müspet kuvvetleri (filôzofik, entellektüel, etik, estetik melekeler) sağlam ve canlı kaldıkları müddetçe, mitik düşünce zaptedilmiş, zararsız hâle getirilmiş olur. Ama, bu düşünceler, günün birinde zayıflamağa başlarsa, o vakit insanın dünyası, bir herc-ü merç (kaos) içinde kalır ve mitik tefekkür tarzı, insanın tekmil kültürel ve sosyâl hayatına, baştan başa, nüfuz eder. - Hegel'in devlet felsefesinden, böyle siyasî mitolôjiler doğmuştur. Çünkü, bu felsefe, kritik unsurdan mahrum olduktan mâdâ insanın sosyâl ve siyasî dünyasını, romantik-spekülâtif zaviyeden kavrayıp değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu, devlet ve cemiyete, mitik değilse bile veyahut mitik olduğu kabul edilmese bile, en azından, şairane bir bakıştır. Ve tehlikesi de, kanaatimizce, işte buradadır.

uygundur. *Varlığı olan şeyin*, aynı zamanda, *"mânâsı da vardır. Mânâsı olan şeyin*, aynı zamanda, *varlığı da vardır. Veyahut bir şeyin "varlığı" varsa*, onun aynı zamanda, *mânâsı da vardır. Bir şeyin mânâsı varsa*, onun, aynı zamanda, *varlığı da vardır. Hegel, varlık ve mânâ, realite (aktüalite) ve akıl düalitelerinin bu dialektik vahdet ve ayniyetinin dışında kalan şeylerin, ancak, tefessüh etmiş (kokuşmuş) eksistanslar olduğunu, olabileceğini de belirtiyor¹¹. İşte, yukardaki düşüncenin asıl mânâsı, budur. Fakat, bu*

- (11) Hegel'in bu düşüncesi, felsefenin şu ebedî problemi ile de alâkalıdır: Fenomenlerle noumen (numen) ler; değişen, göçüp giden şeylerle değişmeyen şeyler; kesret dünyasıyla vahdet arasındaki dialogun mânâsı ve karakteri nedir? Fenomenâl, fâni, zamânî şeyler, nesnelere, fertler, ferdiyetler yalnız değildir. Bunlar, değişmeyen, binefsihi ayniyet-i dâime hâlinde kalan bir ana zemine ve bu ana zeminin kategorilerine, kategoryâl determinanlarına bağlıdır. **Değişen**'in değişmeyen'de, bâki ve ebedî olan'da bir yeri vardır. O hâlde, değişen şeylerde, göçüp giden şeylerde değişmeyen, binefsihi ayniyet-i dâime hâlinde olan şey, kaabil-i teyittir. Ve değişen fâni şeyler dahi değişmeyen bir ana zeminde ve vahdetin sembollerinde kaabil-i ifadedir. Zaman, yalnız değildir; ebediyetle dialôg hâlinde dir. Sonluluk yalnız değildir, sonsuzlukla dialôg hâlinindedir. Ampiri yalnız değildir, akılla dialôg halindedir. Var-olan'lar yalnız değildir, sonsuz varlıkla dialôg hâlinindedir. Kesreti oluşturan fenomenler, bir mekân-zaman ünyonu olarak, vahdetle, vahdetin sembolleriyile dialôg hâlinindedir. İşte, Hegel'in, metindeki, cümlesi, bu hususun, kendi felsefi pozisyonuna (radikal ayniyet düşüncesine) uygundur, ifadesidir.

Hegel de, değişen, göçüp giden şeyin, yalnız olmadığını, küllî olan'la cüz'î (fragmanter) olan'ın, birbirine bağlı olduğunu ifade etmek istiyor. Ancak, Hegel, bu konuda radikalizme kaymış, ebediyetle zaman, küllî olanla cüz'î olan, sonsuzlukla sonluluk, vahdetle kesret, Tanrı ile kozmos arasında ayniyete varacak kadar aşırılıklara gitmiştir. Akıl, şe'nî'dir, aktüeldir ve şe'nî (aktüel) olan, makuldür (Die Vernunft ist wirklich und das Wirkliche ist vernünftig). Ancak, burada, metinde de belirttiğimiz gibi, bir noktaya dikkat etmek lâzımdır. Hegel'e göre, akıl aktüeldir (kozmosta aktüeldir); ama, ancak akılda, makul olanda yeri olan, kaabil-i ifade olan aktüel şeyler, makuldür. Bunun dışında kalanlar, bozuk, çürük eksistanslardır.

Hegel'in radikal ayniyet düşüncesinin dışında olmak ve

düşünce veya prensip, politikacılar tarafından, görülmemiş şekilde, kötüye kullanılmış, ifsat edilmiştir. Ve, gerçekten, ifsat edilmeğe de müsâittir. Zira, Hegel, bu fikirleriyle, “olan” ve “olması lâzım gelen” arasındaki fark ve hududü ortadan kaldırıyor. Hâlbuki, mekân-zaman kozmosunda, insan, bu iki şey arasındaki fark ve hududü, bilhassa beşerî “sosyal ve etik dünya” da, daima, müdrik olmalı, fâni vasatta yaşarken, bunlar arasında radikal bir ayniyet tasavvur ve tesisine teşebbüs etmemelidir veyahut böyle bir tasavvur ve tefekkür tarzını, sosyâl ve siyasî hayata tatbika kalkışmamalıdır. Halbuki, filôzofa göre, ide (olması lâzım gelen), esasen, tarih ve cemiyet hâlinde oluşmakta, bu suretle, hürriyet ve ada-

kalmak şartıyla, bu kaziyenin delâlet ettiği mühim bir mânâ da şudur: matematik muadeleler (denklemler) hâlinde kaabil-i ifade olan sistem düşüncesi, kesret âleminin fenomenlerinde ve fenomenleriyle kaabil-i te'yittir. Sistem veya vahdetle kesret, biribiriyle korelasyon hâlinindedir, âdetâ, bunlar, birbirine tertip edilmiştir. İşte bu tertip münasebeti, bu korelasyon meselesi, ilmî araştırmanın merkez noktasını teşkil eder. Bu, aynı zamanda, tekmil metafizik (filôzofik) reflexion'un da temelindeki ana düşüncedir. Kozmos (nizamlı bütün), tek'tir. Nizam, yani “kesrette vahdet” idesinde mündemiç sistematik şekiller (kategoriler, categoryâl determinanlar, semböller): - aktüeldir, reâldir. Tabii, bunların realiteleri, fenomenler kompleksi gibi, immanan değildir. Veyahut bunlar, “hâdiselerin, fenomenâl dünyanın immanan bir kısmını teşkil etme” mânâsında reâl değildir. Hâdiseler, fenomenler: - daimî bir akışın, daimî bir fenâ bulmanın (yok olmanın, bir varmış - bir yokmuş'un), fâsılasız göçüp giden ânların vetiresidir (prosesüsüdür). Fakat, bu vetire, dört buutlu bir nizam içinde cereyan eder. Yani, değişen şeyler, fâni şeyler vahdetli bir sistem içinde ve bu sistemin kategorilerine bağlı olarak (semböllerin, kategorilerin fonksiyonâl rabıta ve vahdeti içinde) vuku bulur. Mekân-zaman ünyonu, vahdetin muayyen bir tezahür şeklidir veyahut mekân-zaman ünyonu, daha yüksek bir vahdette mekindir. Bu daha yüksek vahdetin ana zemini: düşünen külli bir irade süjesidir. Hakikat: **değişen bir şey'in değişmeyen bir şey'e mürettep ve bağlı olduğu keyfiyetinde, kesretin vahdete, sonlu'nun sonsuzluğa (transfinit sonsuz'a) bağlı oluşu dediğimiz şeyde yatmaktadır.** Hegel, bu ciheti, radikal ayniyet düşüncesiyle kavrayıp izah etmeğe çalışmış, böylece aşırılığa kaymıştır.

let tecelli ve tahakkuk etmektedir. Yani olması lâzım gelenler, aynı zamanda, daima "oluşma, olma" hâlinededir; daima, "var-olan" hâlinededir. Zıtlar, zıddiyetler arasındaki gerilimler, objektif ruhun dialektik hareketiyle, aşılarak sentezleşmektedir. O hâlde, olan ve olması lâzım gelen (müspet hukuk ve tabii hukuk - adalet) arasındaki gelirim de, bu tarz dialektikle, ortadan kalkmaktadır. Yukarıda da, bilmünasebe, zikredilmiş olduğu veçhile, Hegel'e göre, insanın dünyasındaki bu dialektik hareketin, olan ve olması lâzım gelen (sosyâl hayat ve norm) arasındaki bu dialektik zıddiyetin hâkimi ve müdiri, bu zıddiyeti ortadan kaldıran kudret: devlettir, devletin iradesidir. Veyahut bu iradenin ifadesi olan kanunlardır. Netice: devlet, tabii hukukun ötesinde ve üstündedir. Devlet, insanı aşan bir şeydir.

f) Hegel mânâsında, Tanrı (mutlak ruh) - insan (ferdi ruh) - dünya (kozmos) arasındaki vahdet ve ahengin tesisi meselesinde, aceba, hedefe ulaşılmış mıdır? Şüphesiz, ulaşılamamıştır. Bir kere, kuvvet ve kudret mutlak ruha verilmiş, insan ve dünya mutlak ruhun, idenin kuklası hâline getirilmiştir. Hâlbuki, dinlerde, Tanrı ile insan arasında doğrudan doğruya bir münasebet ve dialog vardır, her hangi bir mutavassıt yoktur. Daha doğrusu, mutavassıt, objektif bir ide değil, bil'akis, bir insandır (peygamberdir). Bazı dinlerde, o da yoktur; meselâ, hindu dininde, Vedanta'da olduğu gibi. Burada din, doğrudan doğruya insan ruhundan (mânevî nefsten) çıkmıştır. Hakikat bu merkezde olunca, şöyle bir suâl hatıra gelebilir: Hegel'in kâinat ruhu, Tanrı mıdır, yoksa, Tanrı ile insan arasında bir mutavassıt mıdır? Bu cihet, pek anlaşılammaktadır. Dinlere göre, insan ruhu, ebedîdir, doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı mes'uldür. Ve insanın bu fâni âlemdeki en büyük ve mühim mes'ûliyeti de, budur. İnsanı, insan yapan mes'ûliyet! Bu dünyanın muhasebesi, yani hesapları bu dünyada kapanmamaktadır; kapanmasına da imkân yoktur. Hesap, açık kalmaktadır. Zâten, bu sebepledir ki dinler, bu dünyanın hesaplarının kat'i neticeye bağlanabilmesi, dünyevî adaletsizliklerin ortadan kaldırılıp mutlak selâmet ve âhengin tesis edilebilmesi için âlem-i fenâ ve âlem-i bekâ, dünyâ-Âhîret düalitesini, bilhassa, tebarüz ettirmektedirler. Tabii, âhîrette mes'ûliyet bahis konusu olunca, ferdi ruhun ebediliği, bunun şart-ı evvelisi hâline gelir. Diyecek şudur ki, Hegel'e göre

kâinat ruhunun hâkim olduğu dialektik hareket, her şeye sâri bulunduğu için matlup külliyet, daima hâsıl olmakta, gerçekleşmektedir. Hâlbuki, hakikatte, Hegel'in dialektiği, tecrübi âlemde, daima açık vermektedir.

Hegel dialektiği, tecrübi âlem, fenomenler âlemi dediğimiz "varlık fragmanları kozmosu" nu; eksik, mahdud (sınırlı), nispi, fâni parçalar dünyasını, yani tabiat ve tarih dünyasını, sözde, bir bütün, bir totalite hâline getirmektedir (meşumî yoldan giderek ve bunun, zaman içinde, aktüelleştiğini iddia ederek!). Bu tezin neticesi şu oluyor: - *Sonlu ile sonsuz* arasındaki fark, kat'i değildir. Sonluluk, sonsuzluğun, kendini sonlulaştırmasıdır. Diyebiliriz ki, bu son kaziye, Hegel'in bütün felsefesini ifade eden, karakterlendiren bir formül olarak kabûl edilebilir. Dialektiğin, tarih ve tabiat dimansiyonundaki, külli kudretini iddia ve müdafaa eden Hegel'in bu görüşünü, tecrübeler, tekzip ve akamete mahkûm etmiştir. Yani, Hegel'in gerek tabiat felsefesini gerek fikir felsefesini: - bir taraftan tecrübe, hayat, ilerleyen zaman, diğer taraftan gelişen tabiat ilimleriyle fikri ilimler red ve cerhetmişlerdir. Hattâ, Hegel'in mantığı dahi modern mantık, matematik mantık tarafından aşılmıştır. Gerçekten, Hegel'in dialektiği ile tecrübe (hayat) arasında bir tenakuzun (çelişkinin) mevcut olduğu, inkâr edilemez. Dialektik, daha doğrusu Hegel'in dialektiği "*tecrübi âlem fragmanı*" nı, bir bütün hâline getirerek temamlamakta; fakat, zaman içinde ilerleyen tecrübe de yahut ilerleyen zamanlar da fragman'ın temamlanmasını tazammun etmekte, ancak şu farkla ki, ilerleyen tecrübe, kendinden önceki fragmanter tecrübeyi, "*parça tecrübe*" yi, tekrar yeni bir fragmanla, yeni bir "*parça tecrübe*" ile, bir bütün olarak değil, bil'akis, sınırlı tecrübe hâlinde temamlamaktadır. Gerçi, gerek Hegel'in dialektiği gerek ilerleyen zaman, aynı şeyi temamlamakta; lâkin, bu temamlama, aynı karakterde bir bütünleme değildir. İşte bundan dolayıdır ki, ilerleyen zamanın, hayatın fragmanter tecrübelerini, tamamlayış şekli ile Hegel'in dialektiğinin, zıtları bütünleyiş şekli arasında esaslı bir tenakuz (çelişme) vardır. - Bu noktada Hegel'in dialektiği akamete (başarısızlığa) uğramaktadır. Yani, dialektik sentezin yeri, zamanların, tekâmülün nihayetinde regülâtif bir hedef, bir ideâl olarak değil de, bil'akis zamanın içinde tasavvur edildiği için, bu dialektik, mütemediyen,

açık vermektedir. Hegel, hakikî bütün'ü ve, bununla ilgili olarak, hürriyet ve adaleti: oluşan bir vâkıa olarak kabûl ediyor. Hâlbuki, bunlar, insan için, gerçekleştirilmek üzere, uğrunda mütemadiyen cehdedilmesi gereken hedefler, bu hedeflerde teşahhus eden mânâlar ve değerlerdir. Hakikî bütün (hakikî küll), hürriyet ve adalet: - birer vâkıa değil, bil'akis, insan için sonsuz bir vazife ve gayedir (*Kant*¹³). Bu vazifeyi yerine getirmek ve bu gayeye ulaşmak için, gereken sebep ve şartları ihtas ve temin etmek, gereken müesseseleri kurmak: hür insanın, fert olarak, cemiyet ve devlet olarak, tükenmez davası ve misyonudur. Bu itibarla, hakikî bütününü, Hegel'in yaptığı gibi, muazzam bir pan-lôjik hamle ile, geniş ve çetin bir "*mefhumî aksiyon*" yolu ile dahi elde etmek mümkün değildir. Çünkü, bir bütün, zaman içinde, zamânî (dinamik) bir gerçek olarak eksistan (aktüel) değildir. Daha doğrusu, bu dünyanın insanı için henüz daha aktüel değildir; veyahut, hiç olmazsa, Hegel'in yaşadığı devirde mevcut olduğu iddia edilemez. İçinde yaşadığımız devir yahut bu günkü dünyamız bakımından, aceba, mevcuttur mu? mevcutsa, ne dereceye kadar mevcuttur? Bugünkü dünyanın hâline bakarak, bu suâle müspet cevap vermek mümkün değildir.

g) Yukarda geliştirmeye çalıştığımız düşünceler, bugün bir-biriyle savaş hâlinde bulunan dünya görüşlerinin hareket noktasıdır, mesnedidir: - dünya fragmanterdir, sakattır, noksanlarla, bölünmelerle malûldür; ahenk ve selâmetten mahrumdur, absürditelemlerle (mânâsızlıklarla) doludur, hastadır. Dünya, bir gurbet dünyası ve dünya gurbetidir. Misâl olarak, "Karl Marx'ı alalım: - Bu cemiyet ve iktisat filôzofu, hakikî bütününü, dünyanın bozulan ahenk ve müvazenesini tekrar tesis etmeği: gerçekleştirilmesi matlup bir hedef; kurtarıcı, selâmete eriştirici bir istikbâl olarak görüyor. Ve bu hedefe ulaştırılan metod olarak, Hegel dialektiğini veyahut bu dialektiğin, işine gelen taraflarını ve unsurlarını alıyor. Ancak, bu dialektik, Marx'a göre, kütleleri harekete getirmekle, kanlı ihtilâl aksiyonlarıyla, dinamizm kazanarak gerçekleşebilir. Marx'ın, hakikî bütününü, vahdet ve ahengi temin edecek kurtarıcı istikbâli, yer

12) Hürriyet ve adalet, mekân - zaman dünyasında, ampirik dünyada, alel'âde ampirik hâdiseler gibi eksistan ve aktüel değildir; ancak, insanın iradî karar ve hamleleriyle realite kesp edebilir.

yüzünün cennetini gerçekleştirmek için, bugünkü dünyanın insanlarını, tereddütsüz, harcamacağı öngören, bu haşin ve gayr-ı insanî reçetesi, dâvânın, filôzofik fikir ve münakaşa plânından politik mücadele ve aksiyon plânına, daha doğrusu panpolitik ve totaliter hareketler, ihtilâl aksiyonları vasatına kaydırılışını tazammun etmektedir. Fikir plânında münakaşa değil, siyaset plânında, kanlı ihtilâllere varıncaya kadar, mücadele; kontamplâsyon değil, aksiyon!

h) Hegel, "Schöpfung" dan, hilkatten ve halk etmeden (yaratmadan) bahsederken hem Tanrı'nın yarattığı şeyleri (tekvini, hilkati) hem de insanın yarattığı şeyleri kastediyordu. (Tabii, insanın yarattığı şeyler de, bilvasita, idenin, mutlak ruhun insana yaptırdığı şeylerdir, binaenaelyh onun eserleridir). Hegel'e göre, yaratma: - yaratıcının kendi dışına çıkması, dışlaşması (-Entaeusserung), yabancılaştırması, kendine yabancılaştırması (- Entfremdung, Selbstentfremdung), kendi dışında olması, kendi dışında olma hâli (Ausser-sichsein) demektir. O hâlde, Tanrı'nın: - dünyayı, tabiatı (mekân - zaman nizamını ve bu nizamdaki müşahhas - ferdi varlıkları) yaratması: kendi dışına çıkması, kendine yabancılaştırması, başkalaştırması mânâsına gelir. Anlaşıyor ki Hegel'e göre yabancılaştırma, *yaratıcı yabancılaştırma*dır. (Schöpferische Entfremdung).

Hegel'in sisteminde, 'mutlak olan': fikirdir, idedir, ruhtur, mânâdır. Bu itibarla, tabiat, daha doğrusu eksistans şekilleri mekân - zaman ve cevheri madde olan fenomenâl veyahut fâni-reâl âlem (sayısız müşahhas ferdiyetlerle, müşahhas var-oluşlarla, zıtlar ve zıddiyetlerle dolu olan endividüasyon âlemi): - idenin, kevnî ruhun başkalaşmış, kendine yabancılaştırmış hâlidir; yani idenin, kendi dışına çıkması demek, tabiat veya, bu mânâdaki, reâl âlemi yaratması demektir. O hâlde, hakikat: - Tanrı'nın başkalaştırması, kendine yabancılaştırmasıdır. Reâl âlem müsâvidir, idenin (kevnî ruhun) kendine yabancılaştırması¹³. Bu, yaratıcı bir yabancılaştırma'dır. Böy-

13) Mânevi külli bir kudret olarak Tanrı, veyahut ruh olarak ide, tabiatı yaratmakla, kendine, yani Tanrı'ya yabancılaştıran bir şeyi yaratmış demektir. Tanrı, tabiatı, Tanrı'ya yabancılaştıran (yabancılaştırmış) bir şey olarak yaratmıştır. Binaenaelyh, idenin, objektif ruhun, kendine yabancılaştırması dediğimiz zaman, idenin, ideye yabancılaştırmış bir şey yarattığını kastetmiş oluruz. Bu mânâda olarak, tabiatın ideye yabancılaştırmasından bahsedilir.

lece, *ide*, dialektik karakterli yaratıcı mânevî külli bir kudret olarak *Tanrı*: reâl dünyayı (tabiatı ve tarih dünyasını) yaratmakta, kendine yabancılaşan bir şey yaratmış oluyor. Yani, dünya, tabiat: - başkalaşmış halde, başkaca olma'nın şekli içinde veya hâlinde (- in der Form des Andersseins) *ide*'dir. *Ide*, kendisinin başkalaşmış şekli olarak, yarattığı reâl dünyayı, daha doğrusu, bu reâl dünyanın cevheri maddeyi, maddenin sayısız müşahhas (somut) varlıklar hâlinde beliren, birbirine zıt, fâni ve sınırlı tezahürlerini, dialektik sentez hâlinde, bütünlük ve aşmak suretiyle, tekrar kendine - bu sefer mutlak ruh olarak - avdet etmeği hedef tutmaktadır. Bu düşüncelerde, mistik ve, hattâ, mitik bir hava esmektedir; lâkin, bu mistik, külli saf duygu, metafizik - insanî duygu unsurundan mahrum, materyalizme inkılâp etme (dönüşme) imkânlarını karakterinde taşıyan bir mistiktir. Çünkü, bu mistik hava, metafizik - transsandan değil, immanan - transsandan karakterlidir. Netekim, Marx, bunu, pan-materyalist bir dialiktik ve dialektik bir pan-materyalizm hâline getirmiştir.

Yukarda, Hegel'e göre, *Tanrı'nın* (*idenin*): - kâinat hâlinde başkalaşarak kendine yabancılaşmasının, "*yaratıcı bir başkalaşma ve yabancılaşma*" olduğunu belirtmiştik. Bu yabancılaşma, bu başkalaşma fenomeni, Hegel'in sisteminde, o derece merkezî bir röl oynamaktadır ki filôzofun bütün sistemi bu düşünceye dayanmaktadır(*). Hür, mutlak, nâmütenâhi (sonsuz) ruh veya *ide*, yarattığı reâl âlemde ve âlemle (*idenin* başkalaşmasını tazammun eden âlemde ve âlemle) tükenmemektedir. Bu itibarla, *ide*, bu başkalaşma, bu kendine yabancılaşma safhasını aşarak, kendine avdet etmek, yani "*kendini Mutlak olarak idrâk*" hedefine ulaşmak zaruretindedir. Böylece, *ide*: - reâl dünya, hilkat, yaratılmış kâinat, yaratılmış ve nizamlı kesret dünyası (kozmos), diğer tabirle, tabiat, cemiyet ve tarih dünyası hâlinde kendine yabancılaşma, başkalaşma safhasına girmekte ve bu safhadan tekrar *ide* olarak, daha doğrusu - din, felsefe ve san'at şeklinde - mutlak ruh olarak kendine dönmektedir. Bu düşüncelere şunu da ilâve edelim: - dialektik harekette, *ide*'yi temsil eden lôjik (mantık): tezdır. Tabiat felsefesi: antitezdir. Fikir ve mânâ felsefesi ise, sentezdir; *idenin*, mutlak ruh ola-

(*) Sonluluk, sonsuzluğun, kendini sonlulagtırmasıdır.

rak, tekrar kendine avdet etmesidir. Böylece, Hegel'in sistemine küllî mantık, küllî ide veya küllî akıl (küllî logos - Panlogos) hâkimdir. Hegel, pan-lôjisttir. Görülüyor ki bu "*dialektik derûnî hareket*" te, "yabancılaştırmadan, başkalaştırmadan kurtulup tekrar kendini bulma" düşüncesi: merkezi ehemmiyeti haizdir. Bu düşünce, Karl Marx'ın görüşünün temelindeki en mühim unsurlardan biri olduğu gibi, bugünkü eksistans felsefesinin de sevkedici âmillerinden (faktörlerinden) biridir.

i) Yukarda da zikredildiği veçhile, Hegel, yaratıcı dinamik ideden hareket ediyordu. Bu ide, Hegel'in tanrısıdır. Bu tanrı, dialektik şekilde oluşmakta, kozmos ve insan kılığına girmekte, sonra tekrar kendine dönmektedir. İde, kendi macerasında, yaratma savaşında; yaratarak, yani başkalaşarak ve bu başkalaşmayı aşarak kendine gelme aksiyonunda; nihayet, hürriyet ve adalet kılığında oluşma aksiyonunda, nihâî neticeye varabilmek için, ampirik dünyayı ve ampirik insanı - onlarla yine de iç içe olarak - kullanan mutlak objektif ve objektif mutlak bir kudrettir; *objektif-sübstansiyel* karakterli bir süje-varlıktır. Bu düşüncenin sosyâl hayata tatbiki, mantıkî zaruretle, devletin putlaştırılmasına, dünyevî bir tanrı, bir *deus in terris* mertebesine çıkarılmasına müncer olur. Neticede, insan ferdiyetsiz bir fert, şahsiyetsiz bir şahıs olarak, sadece, camianın tâbî bir vidası, bir çarkı hâline gelir. Gerçi, Hegel, insanın bir şahsiyet olmasını ve diğer insanlara da, bir şahsiyet nazarıyla bakarak, hürmet etmesini telkin ediyor (Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen). Fakat, bu keyfiyet, kendisinin, "*objektif olan her şeyi*" insanın fevkına çıkarmasına, yine de mâni olamamıştır. Bunun sebebini, Hegel'in hareket noktasıyla hedef noktasında aramak lâzımdır. Hegel, idealisttir, hürriyetçidir, adaletçidir. Lâkin, kendisinin hürriyet ve adalet anlayışını besleyen faktör, küllî insaniyet ve insanî külliyet idesi değil, bil'akis, objektif aklın, insanın dünyasındaki, yegâne mümessili olan devletin totaliter (her şeyi yutan) iradesidir. Bu keyfiyet, bilhassa, siyasî Hegel-yanizmin sağ ve sol cenâhında (nasyonâl sosyalizmde ve marksist kommünizmde, bu sonuncusunun muhtelif kollarında) tezahür etmektedir.

Hegel, mânâ'nın, maddenin fevkında (maddeden üstün) olduğu kanaatini müdafaa eder: tabii dünya ile sosyâl (tarihi) dünya-

daki tekâmül hareketine hâkim olan yegâne kuvvet ve kudret, objektif idenin dinamizmidir, objektif mutlak ruhtur (adalet ve hürriyeti de bu objektif ruh, devlet kılığına girerek, gerçekleştirir.) Bir görüşe göre, tabiatı, doğrudan doğruya, Tanrı yaratmıştır. Kültür dünyasını, cemiyet ve tarih dünyasını ise, Tanrı ile birlikte, insan yaratır. Hegel de buna yakın, hattâ buna uygun bir görüş temsil ediyormuş gibi bir intibâ bırakmaktadır. Bu intibâ, aldatıcıdır. Çünkü, kültür ve tarih dünyasının, sosyâl ve siyasî dünyanın vücut bulmasında ve gelişmesinde, müşahhas (somut) insan, aktif ve mes'ûl değil, sadece, pasif ve mahkûm bir görevlidir; objektif mutlak ruhun, sosyâl dünyada, dialektik zıtları bütünlüyle (bütünleştirerek) daha yüksek sentezlere doğru aktüelleşmesine, yani hürriyet ve adaletin, tarih dünyasında, oluşmasına vâsıta olan, alel'âde, bir medyomdur. Hürriyet ve adalet, hareket hâlinde, objektif ruhtur. Câmia, devlet ve tarih: - mutlak idenin, insan katında, oluş tarzlarıdır. Câmiaadaki hareketler ve aksiyonlar, hürriyetin oluşmasıdır. Tarihteki tekâmül, adaletin oluşmasıdır. Cemiyette, tarihte zıt zaruretlerin, dialektik zıtların çatışmasından meydana gelen mücadeleler: mutlak idenin, mutlak ruhun, hürriyetin tekâmülü ve adaletin oluşması şeklinde, kendi hedefine doğru hareketidir. Hegel, bu oluşmanın, *insan'sız* vuku bulamayacağını bildiği için, davayı yine beşerî şekiller, eserler ve müesseseler vasatında yürütüyor. Bu suretle, hürriyet ve adalet, insanın dünyasında oluşuyor. Ancak, burada, hürriyet ve adaletin kaynağı olan idenin, mutlak ruhun sosyâl dünyadaki yegâne mümessili: devlettir. Çünkü, Hegel'in tanrısı, sübstansiyel karakterli bir süje-varlık olmakla beraber, yine de objektiftir. Onun için, onun, sosyâl dünyada, objektif?) oluşmasını sağlayacak objektif bir varlığa ve müesseseye ihtiyaç vardır. Bu varlık, camiadır ve bu müessese, devlettir. Bu, böyle olunca da: ferдин ferdiyeti ve hürriyeti fuzûlî hâle gelir. Bu suretle, ide ile, mutlak ruh ile, Tanrı ile insanın arasına, veyahut hürriyet ve adaletle insanın arasına, bir mutavassıt (aracı) olarak, aslında yine insandan gelen camia ve devlet vaz'edilmiş oluyor. Devletin iradesi ve camianın menfaatleri, kökleri itibariyle, işte bu mutlak ideye, bu mutlak ruha kadar dayanır. Ferdî şahsiyet, ferdî insan, Hegel'in sisteminde, objektif ruhun, kâinat ruhunun, ve nihayet, siyasî dimansiyonda, devletin, hedefine ulaşmasına yarıyan zincirin zarurî bir halkasıdır. Her şey, objektif ide içindedir; ve sosyâl dünyada da her şey,

idenin mümessili camia içindir. İnsanın, hür olabilmesi için, egoist ihtiraslardan kurtulması, egoizmasını, üzerinden atabilmesi lâzımdır. Bu, doğru ve haklı bir noktai nazardır. Egoist ihtiraslardan kurtulmanın yolu da, insanın, şuurlu olarak, camiaya bağlanmasıdır. Bu düşünce, ilk nazarda, gayet câzip ve doğru görünmektedir. Eğer, Hegel'in zan ve iddia ettiği gibi, ide, kâinat ruhu, gerek tabiat âleminde, gerek tarih dünyasında, kendine hâs (özü) dialektik dinamizmle, zıt fragmanları ve fragmanter zıtları, âhenktar şekilde, hakikaten, bütünliyebilseydi, bu dünyanın bütün hesaplarını eksiksiz kapatabilseydi, bu hesapları bir totalite, bir bütün hâline getirebilseydi, kısaca, hakikî âhenk ve vahdeti tesis edebilseydi, o vakit ferdî insanın devlete ve camiaya, mutlak surette, bağlanması, gayet tabii, mantıkî ve ahlâkî olurdu. Madem ki her şeye ide, objektif mutlak ruh hâkimdir ve madem ki camia ve devlet, sosyâl dünyada, hürriyet ve adaletin kaynağı olan idenin müşahhaslaşmış, müesseseleşmiş şekilleridir¹⁴, daha doğrusu mümessilleridir, o hâlde, insanın, her cihetçe, hürriyete kavuşması için, camiaya ve devlete, mutlak surette, bağlanmasından başka çare yoktur. Sonra, devlet, Hegel'e göre, dünyevî tanrı (deus interris) değildir? Bu itibarla, muhtelif vesilelerle belirtilmiş olduğu gibi, bu dünyevî tanrı'ya, devlete ne kadar çok bağlanırsak, o kadar hür olmazmıyız? Yani, insan, ne kadar çok camialaşırsa, toplumlaşırsa, ne kadar çok devletleşirse, o kadar hür olur(?!). Hegel'in, insan-devlet, insan-camia münasebetlerine dair, bu fikirlerinde, kanaatimizce, bir gayr-ı tabiiyet sezmemek mümkün değildir. Hegel, insanı camiaya ve devlete, kayıtsız şartsız, feda ve, böylece, *insanın ferdî tabiatını* inkâr ve buna paralel olarak *insanın ferdî dünyasını* yok ediyor. Esasen, gayr-ı tabiiyet, kendisinin tanrı tasavvurunda başlamaktadır. Gerçi, tabiatın, tarih ve kültür dünyasının, devletin ve hukukun, yahut kozmosun, tabiatın ve insanın dünyasının, hü-

14) Hegel, devletlerin ve camiaların, fâni ve sonlu olduklarını kabûl ve teslim ettiği hâlde, acebâ, niçin böyle bir iddiayı benimsiyor? Çünkü, bu iddianın altında bütün sistemin ana düşüncesi yatmaktadır. Bu, radikal ayniyet düşüncesidir: Her türlü sonluluk,, aşında, sonsuzluğun, kendini sonlulaştırmasıdır. Bu sebeple, ampirik - sosyâl dünyada, devletle kâinat ruhu arasında bir ayniyet vardır.

lâsa, fenomenâl kozmik ve beşerî, bilcümle, rejyonlarının ana zemini: mânevî küllî kudrettir; her fâni şeye tekaddüm eden (saf, transsandantâl) ve her fâni şeyi aşan (müteâl, transsandan) “*hür ve küllî - tek Süje*” dir; fakat, Hegel, bu mânevî küllî kudreti, metafizik-transsandan bir kudret olarak değil de, bil’akis fenomenâl dünyanın, daima tekâmül hâlinde bulunan, immanan-transsandan bir kudreti, kozmosun immanan-dialektik bir dinamizmi olarak tasavvur etmiş (Tanrı’nın kozmik harekete bağlanması, Tanrı ile kozmos, müessirle eser arasındaki hududün kaldırılması) ve sosyâl dünyada ise, devleti, bu immanan-dialektik hareketli kudretin tecelli ettiği en yüksek organ olarak görmüş; böylece, devleti, sosyâl dünyanın tanrısı hâline getirmiştir. Binaenaleyh, devlette bütün zıtlar barışmakta, yani hayr ve şer, hak ve haksızlık, güzel ve çirkin, müspet ve menfî gibi zıtlar arasındaki farklar, ziddiyetler ve ihtilâflar, devlette, kaybolmakta, onların yerini, yani ziddiyetlerin yerini ayniyet, ihtilâfların yerini vahdet almakta, devlet, sinesinde bütün zıtları birleştirmekte ve aşmaktadır. O hâlde, devlet, hürriyetin ve adaletin ta kendisidir. Devletin iradesi (kanunları), adalet ve hürriyetin mutlak ifadesidir. Devletin iradesi, *müspet hukuk - tabii hukuk* zıddının da ötesindedir. Görülüyor ki devlet, *bütün zıtları* sinesinde toplamakta ve aşmaktadır; çünkü, o, yer yüzünün, insanın dünyasının değişmez tanrısıdır. Devlet, “*coincidentia oppositorum*” dur. Hegel’in bu görüşünde, insanı ve insaniyeti aramak boşunadır, abestir; çünkü, Hegel, insanı ve insaniyeti, dünyevî tanrı diye ilân ettiği devletin içinde eritmiş, yoketmiş, öldürmüştür.

— C —

Hegel’in radikal ayniyet düşüncesi ve neticeleri

Yabancılaşma veya yabancılaşmayı tabiatta ve insanın dünyasında, dialektik ile, aşma mevzularında, Hegel’in filozofik pozisyonunu, bu arada devlete verdiği merkezî ehemmiyeti izaha, ancak, bu filozofik pozisyonu gösterirken, umumiyetle, yabancılaşmanın temellerine nüfuz etmeğe ve Hegel’in düşüncelerini, yabancılaşmanın ışığında, açıklamağa gayret ettik. Şimdi, etüdün bu (C) kısmında, Hegel felsefesinin değişmez temel karakteristiği olarak, radikal ay-

niyet düşüncesinin bir tablôsunu, umumî hatları itibariyle, göstermeğe çalışacağız. Bu suretle, Hegel'in istinat ettiği temel filôzofik mantık da, vuzuha kavuşmuş olur, kanaatindeyiz:

a) Hegel, insanın dünyasında, "hakikî bütün" ü, "mutlak küll" ü bulup tesis etmek maksadıyla, tradisyon (restorasyon) ile revolüsyonu; din ile tarihi, ebediyet ve sonsuzluk (ide ve mantık) ile zamanı (sonluluğu); Tanrı (saf ide, mutlak ide) ile kozmosu; transsandans ile immanansı; mânâ ile maddeyi; duyular ötesi entelijibl (mânevî) mutlak akıl ile realiteyi, dialektik - idealist tefekkür tarzı ile, birleştirmeğe, daha doğrusu bunların aynı şeyler olduğunu göstermeğe çalışmış, bu davada ferdî insanı, bir medyom, kevnî (kozmetik) objektif ruhu, ayniyetin bir faktörü olarak kullanmak istemiştir. Hegel felsefesinde, objektif ruh: - aslında, sübjektifleşmiş (mânevî nefis hâline gelmiş) saf idedir. Yalnız, burada bir noktaya dikkat etmek lâzımdır. Gerçi, saf ide (mücerret hakikat), mânêvî nefis (Geist) hâline getirilmekle, sübjektifleştirilmiştir; fakat diğer taraftan, bu ruha, bu mânêvî nefse objektiflik izafe edilmekle, transsandans - sübjektif bir merciin zatî karakteri, transsandans safiyeti bozulmuştur. Burada, ruh (mânevî nefis), *Ich*: gayr-ı şahsî bir mânêvî nefis, bir *Es* olmuştur. Yani, Tanrı, hilkate, fenomenler dünyasına, fâni objeler kozmosuna, mutlak surette, bağlanmış. Böylece, Tanrı'nın: hem Zatiyet vasfı hem de transsandans vasfı ihlâl edilmiştir. Hâlbuki, Tanrı, yaratıcı, küllî ve mutlak nefis-i mânêvîdir, mutlak hürriyetin yaratıcı sâhibidir. Bu mânêvî nefis, bu Geist: mutlaktır; fakat, objektif değildir. Objeler dünyasını yaratır; fakat, varlığı bu dünyaya, bu kozmosa bağlı değildir. Kozmos olmadan da, Tanrı, saf transsandans olarak, saf süje-varlığını kendi içinde taşır. Oysaki, Hegel, Tanrı'nın varlığını hilkate, yarattığı şeylere, âlemlere, mutlak surette, bağlıyor, âdetâ tâbi kılıyor; aynı zamanda, Tanrı ile Tanrı'nın yarattığı şeyler (hilkat) arasında mutlak bir ayniyet mevcut olduğunu iddia ediyor. Böylece, kozmos, âdetâ, Tanrı'nın karakteri ve kaderi hâline geliyor veya getiriliyor; binnetice, immanen-transsandans (ampiri'ye bağlı transsandans) bir evolüsyon panteizmi terviç edilerek, materyalizme açık kapı bırakılmış oluyor¹⁵. Hegel'e göre, "hilkatsiz Tanrı, Tanrı değildir" (Tan-

15) 6 No.lu dipnotuna da bakınız.

rı'nın kozmosa, transsandansın immanansa bağlanması = immanan transsandansın evolüsyon panteizmi = dialektik materyalizme zemin hazırlanması). Gerçi, Tanrı idesinden insan ve hilkat idelerini ayıramayız. Müessir ile eser, Tanrı ile hilkat, sonsuzlukla sonluluk, ebediyetle zaman, bütün var-olanların külli kalitesi olan varlıkla var-olanlar arasında bir iç rabıta vardır; lâkin, bu iç rabıtayı, bir ayniyet olarak tasavvur etmek, kanaatimizce, doğru değildir. Tanrı'nın (hür mutlak ve sonsuz süjenin) transsandansı, bir hakikattir. (Bu süje, hem transsandantâldir, yani saftır, maddeden öncedir ve hem de transsandandır, yani maddeyi aşar.). Ve bu hakikati (Tanrı'nın ülvî transsandansını) bozmamak icap eder. Bu süjenin varlığı, mekân-zaman kozmosuna bağlı değildir; çünkü, mekân-zaman kozmosu, Tanrı'nın sadece, fâni bir atribüsüdür. İşte, Hegel'de bu cihet, *müphemdir*. İdeâlizmin metodu, dialektiktir. Hegel, bu metodu, ayniyet düşüncesini her şeye hâkim kılabilme ve, bu suretle, yabancılaşmayı, her ne bahasına olursa olsun, bertaraf edebilmek için, en son haddine vardırarak gibi aşırılıklara kaymış, onu dejenere etmiş, böylece dialektik materyalizme, her hâlde farkında olmadan, zemin hazırlamıştır.

Hegel, dialektik metodla, yabancılaşmayı aşmak, bertaraf etmek istiyordu. Bu hedefe varmak için, dialektik tefekkür tarzını şöyle inşa etmektedir: Tanrı'nın transsandansını, insanın kendine yabancılaşması vetiresinde (sürecinde) görmek ve göstermek mümkündür. Bu transsandans, insan ruhunda ve kozmosta, daha doğrusu insanın dünyasıyla ve kozmosla iç içe (immanan şekilde) aktüalizasyon hâlinindedir. Demek ki Hegel, Tanrı'nın transsandansını, metafizik değil, immanan karakterli olarak tasavvur ediyor. Burada, transsandansın fonksiyonu: mekân-zaman âleminde (ampiri'de) dimansiyonlar aşarak, onları (yani bu dimansiyonları) daha yüksek dimansiyonlarda telif ve terkip etmek, zıtları (zıddiyetleri) ve ihtilâfları, ayniyet ve vahdet vasatında, ayniyet ve vahdet hâlinde birleştirmektir.

b) Hegel'in bütün dâvâsı, zıtların (zıddiyetlerin) ayniyetini ve vahdetini göstermektir. Felsefesi, zıtların ayniyeti felsefesidir. (Bunu da Tanrı'nın transsandansını ve dinamizmini fenomenâl âleme, aşırı derecelerde insana indirmekle, bozmakla, dejenere etmekle yapmıştır.). Hegel felsefesi, en radikal, en mutlak zıtları dahi

yekdiğerine intikal ettirme imkânını açmış olmak iddiasında idi. Bu felsefe, immanan-transsandan evolüsyon panteizmidir; üniversal (külli) intikal, üniversal telif ve terkib felsefesidir, radikal ayniyet felsefesidir. Bu, öyle bir intikal ve telifdir ki, hem ayırır, parçalar, böler hem de birleştirir. Zıtlar, hem ebedî savaş ve oluş hâlinde-
 dirler, hem de üniversal bir telif ve terkibi ararlar, özlerler. Bu felsefe, varlıkta her şeyi zıt parçalara (birbirine yabancı parçalara) bölen ve yine her şeyi bir araya toplıyan, birleştiren külli bir hareket felsefesidir. Bütün var-olanlarda, külli varlığın (kevnî aklın) oluşması, akışı, dile gelmesi hareketini gösteren felsefedir bu! - Her şey, akış ve oluş hâlinindedir. Her şey: varlık ve hiçlik, var olma ve hiçleşme hâlinindedir. Oluşma ve hiçleşme, bir varmış-bir yokmuş, aynı şeydir. (Görülüyor ki Hegel felsefesinin temelinde, paradoks mantık yatmaktadır.). Oluş hâlinde varlık, oluş varlığı ruh ve mânânın, espirinin hayatıdır. Hakikî varlık: mutlak, saf ruhtur, idedir ve bu, bir oluş varlığıdır. Ruh ve mânâ (Geist), oluşan varlık hâlinde görünür bize! Oluş Lâlindeki varlık, kendini kavrayan mefhumdur, idedir. Fakat, bu ruh ve mânâ, bu kendini kavrayan ide veyahut ruh ve mânânın hayatı: statik bir ayniyeti, kendisiyle daimî statik ayniyet hâlinde bulunan bir farksızlığı tazammun etmemektedir. (Ruh ve mânâ), heiz olduğu negativite (zıddıyyet, muhalefet ve nefyedıcılık) kudreyle, bizzat kendi içinde kendini tefrik eden, farklılaştıran, bölen şeydir. O, vahdetin öyle bir hareketidir ki onda negativite, daimî aktüalizasyon hâlinindedir. Negativitenin bu aktüalizasyonu: - daimî bölünme, mütemediyen zıtların meydana gelişi ve bu zıtların tekrar reddi şeklinde tecelli eder. Hegel, hiç bir fark ve zıt tanımayan, daimî ayniyeti tazammun eden statik, sâbit bir vahdet-i külliyeye karşı olduğu gibi sâbit, değişmeyen, katı farkları, zıtları ve hudutları da reddediyordu. Bu filôzofun bütün dâvâsı: Mutlak olar'ı, Mutlak varlığı hem bir akış, hem sınırlı bir atribü; hem hareket, hem nesne; hem küll-i tek, hem bölünmüş şey olarak tefekkür etmektir. Bu itibarla, Hegel'in tefekkür tarzına göre, bertaraf edilmesi kâabil olmıyan nihâî farklar, hadler veya zıtlar yoktur. Meselâ, *sonlu ile sonsuz olan* arasındaki fark ve hudut, insanla Tanrı arasındaki hudut, kat'î ve mutlak değildir. Bu iddia veya görüş, yukarda zikredilmiş olduğu gibi, ilâhî veya metafizik transsandansın immanan bir transsandans hâline getirilmesi, Tanrı'nın fenementâl bir kevnî ruh hâline sokul-

ması, böylece, immanan-transsandan evolüsyonist bir panteizm yolu ile, Tanrı'nın transsandansının dejenere edilmesi neticesine münceş olmaktadır. Hegel'e göre, "sonlu var olan", yani *sonluluk* dediğimiz şey: - "sonsuz var olan" ın, *sonsuzluğun*", kendini "sonlu" laştırmasıdır; veyahut sonsuzluğun *zamanî* bünye ve hüviyet kespetmesidir. (Bizatihi sonsuzlukla "sonsuzluğun *zamanî* bünye ve hüviyet" i arasında, Hegel'e veya Hegel felsefesinin dayandığı mantığa göre, mutlak bir ayniyet vardır.). Sonsuzluk sonlulukta, Tanrı insanda, ebediyet zamanda, daima, potansiyel olarak mevcuttur. Yahut sonluluk, zaman ve insan (kozmos ve insan): Tanrı'nın hem medyomlarıdır hem de Tanrı ile bu medyomlar arasında ayniyet vardır veyahut aralarındaki fark ve hudut, kat'i değildir. Tanrı, bu medyomlarda, meselâ bir tek millette (bir tek devlette), bütün heybet ve azametiyle, tecelli edebilir. Böylece, bu millet veya devlet, kâinat aklının yer yüzündeki (insanın dünyasındaki) mümessili olur. Bu takdirde, diğer milletler, kâinat aklının mümessili olan devletin etrafında, onun (kâinat aklının) şahitleri veya ziynetleri olarak, toplanırlar. Bu son düşünce, insaniyet idesine, insan şerefine ve şahsiyetine; milletlerin ve dolayısıyla devletlerin insanî, yani hukukî ve ahlâkî bir teşkilât içinde birleşmelerine yer vermeyen bir husunet arz etmektedir(*). Böyle bir zihniyet, devletler arası münasebetlerin barbarlaşmasına, emperyalizme, dünyaya, diğer milletlere hükmetme hırslarına, bu hırsları meşru göstermek için bir takım ideolôjilerin, siyasi mitolôjilerin doğmasına, hattâ mukaddesatın veya aklın ve ilmin, bu gaye uğrunda, kötüye kullanılmasına açık kapıdır. Hegel'in hukuk ve devlet felsefesinin atmosferi içinde, medenî ve insanî bir milletler camiası imkânsızdır. Bu felsefeden çıkmış, sağ veya sol temayüllü siyasi cereyanlar veya ideolôjiler için de aynı imkânsızlık vârittir.

c) Hegel'in felsefesinde, zıtların ayniyet ve vahdetinin, merkezi ehemmiyeti haiz olduğunu zikretmiştik. Fakat, bu felsefe, tıpkı Hereklitos'ta olduğu gibi, oluş ve hareket felsefesi olduğu için zıtlar, vahdette daimî bir huzur ve sükûnâ kavuşmuş degillerdir; yani tekrar parçalanarak savaşımağa, cedelleşmeğe başlarlar ve bu

(*) Halbuki, Kant, devletlerin, hür demokratik cumhuriyetler hâlinde, hukukî (insanî) bir teşkilât içinde birleşmelerini, ısrarla, müdafa ve tavsiye etmektedir.

cedelleşmenin gayesi, yine de, vahdet ve terkiptir: hadleri ve farkları, mütemadiyen, aşarak daha yüksek sentezlere ulaşmak! - Binaenaleyh, Hegel felsefesinde, zıtların ayniyetini, daimî surette, bir intikal, daha yüksek sentezlere intikal keyfiyeti takip eder. Yani mutlak ruhun maceralı hayatı, maceralı aktüalitesi ve aktüalizasyonu: daimî surette kendi dışına çıkma, kendine yabancılaşma, kendi zıddına dönüşme ve bölünme, bu hâlden (yabancılaşma hâlinden) yine de, mütemadiyen, kendine avdet etme vetiresinde mündemiçtir. Bu mevzuda, Hegel'in, bilhassa, şuur binefsihi (Selbstbewusstsein) veya idrâk binefsihi (Selbsterkennen) mefhumları mühimdir. Bu mefhumla kastedilen şey, mânevî bir varlığın, kendini alel'âde idrâk edişi, bilişi değildir. Alel'âde binefsihi idrâkte, bir varlık, kendinin, bir (ben) olduğunu idrâk eder. Burada, sadece bir (ben şuuru) bahis konusudur. Yani (ben), (zatî nefis), kendini kendinden gayrı şeylerden, objelerden; kendini, "Gegenstand" ından tefrik ve, bu suretle, bir ben - şuuru ile bir obje - şuuru teessüs eder ve, netice itibariyle de, *ben - obje münasebeti* meydana gelir. Hegel'in "*Selbstbewusstsein*" ında ise, tefekkür hareketiyle varılan, temamiyle muayyen ve tipik bir bilgiye, bir idrâke işaret edilmektedir; yani Selbstbewusstsein, tefekkür hareketiyle varılan öyle bir bilgidir ki, bu bilgi ile, bu idrâk ile ruh, dış objenin, daha doğrusu dış Gegenstand'ın, dış tabiatın fenomenâl yabancılığını yarararak ve, işte bilhassa, "*ruha, görünüşte, mutlak yabancı olan objede (şeyde)*", kendini, saf ruh olarak tekrar görür ve tanır. (Reines Selbsterkennen im absoluten Anderssein.) (Mutlak başka olma hâlinde, mutlak ötekinde mahz binefsihi idrâk!). Yani ruh, kendini, *mutlak ötekinde*, kendisi olmayan şeyde tekrar, saf olarak, idrâk eder, kendini bulur. Ve bu suretle ötekini, kendi zıddını, diğer tabirle, tabiatı (kozmosu), kendinin kendi dışına çıkmış hâli veyahut kendinin kendine yabancılaşmış hâli olarak kavrar; Böylece, Hegel'e göre, ruhun, kendini idrâk ile ötekini (kendine yabancı olanı) idrâk arasındaki fenomenâl fark ortadan kalkmış olur. (Yabancılaşmanın aşılarak bir totaliteye varılması).

Hegel, bu keyfiyetten bir takım neticeler çıkarmaktadır: - mantık ilmi, Tanrı'nın ideleridir, Tanrı'nın düşünceleridir. Tanrı, insana intikal ederek başkalaşmış, kendine yabancılaşmış ve, böylece, düşünen insan da Tanrı'ya karışmıştır. Diğer bir ifadeyle, Tanrı ve insan, Hâlik ve mahlûk birbirlerine, daimî surette, intikal hâlinde-

dirler. *Tanrı ve insan, Hâlik ve mahlûk: - sâbit ve değişmez şekilde birbirlerinden ayrılmış varlıklar değildir. Onlar, mutlak ruhun veya mutlak idenin, daha doğrusu, mutlak ayniyetin ekstatik hareketinin kutuplarıdır.* Son bir tahlil ile, Tanrı ve insan arasındaki fark ve ayrılık, her şeyi kapsayan ve kapsıyan, fakat öyle olmakla beraber kendi içinde bölünen ve bu bölünmeden geçerek tekrar kendini bulan bir "varlık vahdeti" zaviyesinden kavranır. Hegel'e göre, insanın Tanrı'ya doğru transsandansı, kendini daha yüksek, daha kudretli başka bir "var olan" a nispet ediş olarak değil, bil'akis, kendini transsande ediş veyahut daha doğrusu *kendi dışına çıkıştan dönüş* olarak anlaşılmalıdır. Yani bir yabancılaşma münasebeti, bir binefsihi münasebete intikal eder. Tabii, bu arada yabancılaşma (gurbet) fenomeninin, spekülâtif tefekkür yolu ile, ortadan kalkmış veya kaldırılmış olacağı tarzında bir neticeye varılacağı bahis konusu değildir. Yabancılaşma fenomeni, sadece, aksine bir tefsire uğramakta, böylece, "kendine yabancılaşma" olarak, mezkûr binefsihi münasebete intikal etmektedir. Hegel'e göre, kendine yabancılaşma, "*mutlak olan*" a, ruha (mutlak ruha), mücerret hakikate (ideye) muzaftır. Yani "kendine yabancılaşma" mefhumu, idenin (saf mutlak varlığın) kendine yabancılaşmasıdır. İde (mutlak olan): - tabiata intikal ederek; tabiat hâlinde belirerek kendi dışına çıktığı zaman, görünüşte, "ruh" suz, "espiri" siz olan şeyde kaybolduğu zaman kendine yabancılaşır. İde, bunu niçin yapar? Mekân - zaman sferindeki (atribüsündeki) "kendi dışında olma" hâlinden tekrar kendine avdet etmek ve böylece bilgi ve tefekkür hareketi olarak kendinde içleşmek, derûnleşmek, özleşmek, kendini kendinde idrâk etmek, *tekrar kendinde (özünde) olma* hâlini gerçekleştirmek için yapar. Bunu, bir takım merhalelerin, âdetâ, mâcerâların uzun yollarından geçerek yapar. Kendine yabancılaşma ve tekrar kendini bulma, kendine kavuşma: - "Geist" in "mânâ-ruh" un mahreki üzerinde bir takım etaplardır, menzillerdir. Bu "Geist", varlık ve hakikattir, hakikî varlıktır ve varlığın hakikatidir. Bu hakikî varlık, bu Geist: - bütünlük "*var olan*" ların varlığında-kendinde mekân negativite kudretiyle, mütemadiyen parçalanan, bölünen-varlık dinamizmi (varlık akışı) ve dinamik varlık, aktüel varlık ve varlık aktüalizasyonu, aktüel hakikat ve hakikatın aktüalizasyonu olarak belirir.

d) Hegel felsefesinin bu umumî tablôsundan şunu anlıyoruz ki birbirine zıt cereyanlar ve dünya görüşleri bu felsefeden doğa-

bilir ve doğmuştur. Bilhassa, an'anecilik ve ihtilâlcilik; eskiyi dogmatik (katı) şekilde muhafaza etme ve yine eskiyi mutlak surette reddetme; aşırı nasyonalizm ve aşırı sosyalizm; faşizm, nasyonâl sosyalizm ve marksist komünizm, faşist marksizm, misâl olarak, zikredilebilir. "İkinci dünya harbinde (1939 - 1945), Alman - Rus cephesinde Hegelyanizmin sağ ve sol cenahları (kanatları) savaşmıştır. Yani bu harp, sağ ve sol Hegelyanistlerin harbi idi", diyenler olmuştur. Bu iddia, belki, mübalâğahdır; fakat bir hakikat payını da ihtiva ettiği, inkâr edilemez.

Hegel felsefesine, Kant felsefesinde olduğu gibi, ilmî - kritik değil, bil'akis mistik ve mitik bir ruh hâkimdir. Sonra, Hegel felsefesi, dialektik sentez gayesine rağmen, insan kafalarını daima birbirine zıt aşırı uçlara itmiş, devleti tanrılaştırarak ferdin, totaliter rejimler içinde, ezilmesine, yokedilmesine fikrî zemin hazırlamış, bunun, âdetâ, filôzofik "*esbâb-ı mucibe*" sini göstermeğe gayret etmiştir. İşin garip tarafı şudur ki, pozitif ilimlerde fevkalâde ilerlemeler kaydetmiş olan beşeriyet, siyasette, hâlâ mistik ve mitik unsurlar ihtiva eden ve böylece tehlikeli olabilen fikirlerin tesiri altında kalabiliyor. Bu, şayan-ı dikkat ve fevkalâde mûcib-i endişe bir "*fikrî ve ruhi hâlet*" tir. Siyasette mistik ve mitolôjik zihniyetin hâlâ hâkim olması, hayret ve üzüntü ile karşılanacak bir fenomendir. Öyle görünüyor ki insan, bu zihniyetle, tabiatının bu, maal'esef, değişmeyen "*hasta taraf*" ıyla daima mücadele etmek zorunda kalacaktır. Eflâtun'dan beri büyük filôzoflar, siyasetin rasyonâl bir teorisini bulup vaz'etmek için büyük gayretler sarfetmişlerdir. Ondokuzuncu asırda, bu mevzuda, doğru yolun bulunduğu kanaati hâkimdi. Auguste Comte, Cours de philosophie positive namındaki eserinin, 1830 senesinde intişar eden, birinci cildinde tabiat ilminin strüktürel tahlili ile mevzua giriyor, astronomiden fiziğe, fizikten kimyaya, kimyadan biyolôjiye doğru bir hat üzerinde düşüncelerini geliştiriyordu. Comte'a göre, tabii ilimler, ancak başka bir hedefe giden ilk adımdır. Kendisinin asıl hedefi, en büyük davası ve ihtirası: - yeni bir sosyâl ilmin kurucusu olmak, fizik ve kimyada tatbik edilen endüktif ve dedüktif metodu, bu ilimde de ihdas ve tatbik etmektir. Fakat, yirminci asrın siyasî hayatında birdenbire zuhur eden siyasî mitler (efsaneler), Auguste Comte'un ve şilmizlerinin ve taraftarlarının yanıldıklarını, ümitlerinin henüz daha mevsimsiz olduğunu ispat etmiştir. Siyaset, ekzakt (dakik) bir ilim ol-

mak şöyle dursun, pozitif bir ilim olmaktan dahi henüz daha çok uzaktır. İnsan, siyasette sağlam, istikrarlı ve emîn bir zemine henüz daha kavuşmamıştır. Siyaset dünyasının yerleşmiş, istikrar kespemiş "kozmetik bir nizam" ı henüz daha mevcut değildir. Bu sahada, beşeriyetin tekrar bir kaosa, bir herc-ü merce yuvarlanma tehlikesi mevcuttur.

e) İnsanın iç âlemini tetkik ettiğimiz zaman, orada sadece akla ve vicdana değil, bil'akis akıl ve vicdanla, âdetâ, ebedî ihtilâf hâlinde olan ihtiraslara ve bâtil itikatlara, usturevî (mitik) unsurlara ve nihayet akılla kaabil-i izah olmıyan, hattâ akla aykırı (âmilere (faktörlere) rast geliyoruz. Meselâ, asırlarca, binlerce sene beşeriyet tarihine şu inanç hâkim olmuştur: insan, bir takım sihirli formülleri ve ritüalleri, usûlüne uygun şekilde, kullanmasını bilirse, tabiatın seyrini değiştirebilir(*). Bu mevzudaki bütün başarısızlıklara ve sukut-ı hayâllere rağmen, beşeriyet hâlâ bu inançtan yakasını sıyıramamıştır. Muannidane ve me'yusane, hattâ, zorla, hâlâ, bunda ısrar etmektedir. Siyasette, hâlâ, hayâlperestlik hükmünü sürdürmektedir. Küçük insan gurupları, siyasî hırslarla beslenmiş hayâlperestane idelerini, âdetâ muhayyelelerinin mitik mahsûllerini milletlere, sosyâl topluluklara zorla kabul ettirebilmek için her türlü çareye baş vuruyorlar, muvaffak da oluyorlar. Bilhassa, yirminci asırda beşeriyet böyle, hayâlperest, muhteris, iradesi kuvvetli, fevkalâde hatip ve organizatör politikacıların tasallutuna uğramıştır. Gerçi, eninde sonunda, bu merhametsiz hayâlperestlerin efsaneleri iflâs etmektedir; fakat iflâs edinciye kadar da, insanın dünyası, tamiri çok güç büyük zararlara, sarsıntılara, yıkıntı ve çöküntülere maruz kalmaktadır. Bu efsaneler, sonunda, iflâsa mahkûmdur; zira, nasıl ki tabii kozmosun bir mantığı varsa, sosyâl kozmosun da, öylece, bir mantığı vardır. Bazı kanunların ihâli, eninde sonunda, cezasız kalmaz ve kalmıyor da! Sosyâl kozmosa hâkim olabilmek için, evvelâ, bu kozmosun kanunlarını öğrenmek lâzımdır. Hâlbuki, gerek sosyolôji, gerek siyaset ilmi, bugüne kadar, sosyâl kozmosun kanunlarını tabkik ve tespit edememiştir. Bu kanunların üstüne hayâlperestlikle, siyasî büyü formülleri ve efsanelerle, nihayet ideo-

(*) Ancak şunu da belirtelim ki, bu inancın altında, insanın tabiata, hayata ve kadere hâkim olma, istikamet verme hayâli ve hasreti yatmaktadır.

løjilerle, insanın mânevî şahsiyetini; yani insanı, gerek fert olarak gerek bir camianın uzvu olarak, insan yapan şeyi yok eden, değişmez, katı sistemlerle gidilemez.

Hegel, felsefenin yüksek seviyede bir reflexion olduğu kanaatini taşıdığı hâlde bu reflexionun, dünyanın ıslahı konusunda, yine de daima geciktiğini söylüyordu. Ona göre, her felsefe, taallûk ettiği zamana bağlıdır ve onu aşamaz. Her felsefe, taallûk ettiği zamanın, düşünceler hâlinde, ifadesinden başka bir şey değildir. Eğer Hegel'in bu kanaati doğru olsaydı, o vakit felsefe, ruhun mutlak sükûn ve sükûnet hâline, hareketsizliğe, isâl eder (götürür) ve beşeriyetin tarihi hayatı karşısında, temamiyle, pasif bir davranışa mahkûm olurdu. Bu ise, mûtâ tarihî sitüasyonları, olduğu gibi, kabûl edip onları sadece izah etmekten, onlara sadece boyun eğmekten başka bir şey değildir. Böyle olunca da, felsefe, bir nevi' spekülâtif âvârelikten ileri gidemez. Hegel'in felsefe hakkındaki, bu kanaati, şüphesiz, felsefenin umumî karakterini aksettirmekten uzak olduğu gibi felsefenin tarihi ile de tezat hâlinde bulunmaktadır. Mâzinin büyük mütefekkirleri, sadece, içinde yaşadıkları zamanın, fikirler veya mefhumlar hâlinde, kavranması keyfiyetini aksettiren görüşlerin sâhibi değillerdi. Onlar, çoğu defa, içinde yaşadıkları zamanı aşan, ve bu zamana karşı, görüşler dahi ileri sürmek, bu görüşleri müdafaa etmek mevkiinde olan insanlardı. Meselâ, Sokrat, Eflâtun, Aristo, Kant ve emsâli şahsiyetler gibi! Felsefe, bu fikrî ve ahlâkî (vicdanî) cesaret olmaksızın, insanların kültürel ve sosyâl hayatında, yüklendiği misyonu yerine getiremez.

— D —

Hegel felsefesinin siyasi, hukukî ve beşeri bakımdan değeri

a) Hegel, fevkalâde yüksek dialektik kabiliyette bir ruha sâhipti. Felsefesinde ve felsefesiyle gösterdiği hamle kudreti, bunu ispat etmektedir. Ancak, son haddine vardırılmış ayniyet düşüncesini, felsefesinin temeli daha doğrusu putu hâline getirmiş olması, saf tutulması gereken Tanrı idesinin ve bu ide ile alâkalı metafizik transsandansın karakterinin bozulmasını, dejenere olmasını intaç etmiştir. İnsan, mekân - zaman âleminde yaşarken, bazı mefhumları, birbirinden tefrik edebilmeli, saf kalması icap eden şey-

leri, bir fâni olarak yaşadığı müddetçe, hayatının regülâtif ideleri, davranışlarının ideâl hedef-objeleri, değer ve değerlendirme ölçüleri, mânevî, ahlâkî veyahut sosyâl (insani) hamîyelerinin rehberleri olarak kabul etmelidir. Gerçi, transsandans ile insan ve kozmos, mutlak varlıkla var-olanlar, ide ile tecrübi âlem, norm ile hayat, o-ması lâzım gelenle olan, mânâ ile madde, ruh ile beden, ebediyetle zaman, sonsuzlukla sonluluk, bâki ile fâni, değişmeyenle değişen arasında bir iç rabîta münasebeti ve bir diyalôg vardır. Fâni madde, fâni etof: gayr-ı fâniye; kesret dünyasının fenomenleri, fragmanları: kategorilere, kategorilerin vahdetine cevap vermektedir. Ve her hâlde, bütün bu düaliteler, müşterek bir ana zeminden gelmekte ve bu ana zeminde tekrar birleşmektedir. Ama, bunları düşünmeğe mecbur ve, âdetâ, memur fâni insan, fâni endividüasyon kozmosunda, kozmosu, kendini ve bunların transsandansını, daha doğrusu transsandan ana zeminini düşünen bir entelijibl nokta olarak, belirttiğimiz gibi, bu dialektik düaliteler arasındaki hudutları ve bunların birbirine nispetini bilmelidir. Bu da, Hegel'in yaptığı gibi, ayniyet düşüncesine değil, kritik reflexion'a müsteniden mümkündür. Bu sebeple, bunları, hiç de caiz olmayacak şekilde, aynı şeyler addetmek, aşırı ve yanlış neticelere götürür. Müessir ile eser'eri arasında derûni bir münasebet, şüphesiz, mevcuttur. Eserde, daima müessirden bir şeyler vardır. Müessir, eserlerinde daima aktüeldir, daima eksistandır veyahut potansiyel olarak mevcuttur. Fakat, yine de eserlerine nazaran transsandantâldir ve transsandandır. Bu itibarla, bunlar arasında "mutlak ayniyet" tasavvur ve iddia etmek, aceba, ne dereceye kadar doğrudur? Tanrı (hür, mutlak ve sonsuz süje): - her şeyi yaratan, veren ve alan, her şeyi kapsayan ve kapsıyan, her şeyin ana zemini, her şeyde her şey olan, fakat yine de hiç bir şeye benzemiyen "külli-tek" kudrettir. Hegel'in Tanrı tasavvurunda da, külli kâinat ruhu, her şeyde her şey olarak tezahür ediyor; lâkin Hegel, bu ruhun, yine de hiç bir şeye benzemediği (veyahut fenomenâl âlemden mevcut şeylerin içinde, ona benzeyen bir tek şeyin bulunmadığı) keyfiyetini ve böylece Tanrı'nın ulvî ve saf metafizik transsandansını tebarüz ettirmiyor; bil'akis, fenomenâl âlemi, Tanrı'nın değişmez, âdetâ Tanrı'ya yüklenmiş, bir organ, bir kader olarak gösteriyor. Ve bu organla Tanrı arasında radikal bir ayniyet tesis ederek, Tanrı'yı, bu organla iç içe olarak tekâmül eden immanan bir kudret hâline, yani Tanrı'yı, fâni nes-

nelerde, nesnelere gibi, eksistan hâle getiriyor yahut onun sonsuzluğunu sonlulaştırmış oluyor.

b) Hegel'in aşırı derecelere vardırılmış, immanan-transsandan evölüsyon panteizmi, bu etütte bilhassa üzerinde durduğumuz ve felsefede daima merkezi ehemmiyet arzeden bir meselenin halli istikametinde bir teşebbüstür: - Hakikî küll'e ve külli hakikate sâhip olabilmek için, fenomenal âlemin nispiyetlerini, sınırlılıklarını, fâniliklerini, absürditelelerini (mânâsızlıklarını), birbirine uymıyan başkalaşmalarını (yabancılaşmalarını), fragmanter ve birbirine zıt fenomenlerini ve fenomenâl fragmanlarını ve zıddiyetlerini ihata edip barıştıracak, vahdet ve ahenk hâlinde sentezleştirecek külli bir prensip lâzımdır. Hegel, bu külli prensipi mutlak idede buluyor. Bu, Hegel'in Tanrı anlayışıdır. Bu külli prensip, bu mutlak ide: zamana, mutlak surette, hâkim bir dialektikle, fragmanter fenomenleri, fâni dünyanın sınırlı, eksik, selâmetten mahrum bu zit parçalarını birleştirerek onları, bir taraftan selâmete kavuşturmakta, diğer taraftan da kendisi (mutlak ide), hedefine, yani mutlak ruh olma hâline, özüne (kendine) ulaşmaktadır. Hegel felsefesinde, mutlak ve transsandan âlem nispi ve fenomenâl (immanan) âlemlerle - mutlak zamanîlik vasatında - birleşmekte, birleştirilmektedir. Parçaları bütünlüyen ve totaliteyi temin eden dialektik kudret: - mutlak yaratıcı ide ile mutlak zamanîlik, yani mutlak hareketlilik, mutlak dinamizm arasındaki ayniyette tezahür eder. İşte, Hegel'e göre, kâinatın hâkim kudretini veyahut ideye ve kâinata (kozmosa), ebediyete ve zamana hâkim kudreti: bu mutlak ayniyet prensipinde aramak icap eder. Bu düşüncede, dinle tarih, ebediyetle zaman arasında bir ayniyet tesis edilmek istendiği görülmektedir. Çünkü, bu kudret, yarattığı şeylerden geçerek, onları aşarak ve dialektikte eriterek tekrar ebedileşmekte, mutlaklaşmakta, sonsuzlaşmakta, mücerretleşmektedir. Görülüyor ki nispi, fâni ve sınırlı olan şeyler, ferdi - müşahhas (somut) şeyler: bu gaye uğrunda kullanılan vasitalardır. Mamafih, Hegel'e göre, ide, objektif ruh, Mutlakla Nispiyi, sonsuzlukla sonluluğu, ebedî olanla fâni olanı (ebediyetle zamanı), sübstansiyalite ile sübjektiviteyi, hakikî mahiyetin sembolleri olarak, yine de sinesinde taşımaktadır. Bütün bunlara rağmen, Hegel'in bu tanrısı, monoteist dinlerin Tanrı'sından farklıdır. Çünkü, Hegel'in idesi: sadece, mutlak ve sonsuz mantıktır. Gerçi, o, külli akıl ve iradeyi, külli bir dialektik hareketi ifade ve temsil etmektedir. Fa-

kat, mühim bir unsurdan da mahrumdur. Bu unsur, saf külli duygudur. (Dinlerin Tanrısı: külli "akıl, irade ve duygu" ile mücehhez, mânevî karakterli metafizik-transsandandan, kaadir-i küll bir süjedir). Hegel'in tanrısı, dialektik hareketli, mutlak, külli ve sonsuz mantıktır. Bu, mekân-zaman nizamında immanan bir kudrettir. Bu kudretin insanla münasebeti, objektif bir münasebettir. Hâlbuki, dinlerin telkin ettiği Tanrı ile insan arasındaki münasebet, sonsuz bir "ben-sen" münasebeti, zâti ve canlı bir münasebettir, bir "ezeli ve ebedî âşinâlık" münasebetidir, "ben-sen" münasebeti çerçevesinde, fâsılasız bir "süâl - cevap" dialôgudur. Tanrı (dinlerin Tanrısı), her insanla, ayrı ayrı, meşguldür. Dinle, Tanrı ile insan arasındaki münasebet: saf-objektif değil, bil'akis saf-sübjektiftir. (Saf sübjektivite, saf objektiviteden daha üstün bir keyfiyettir). Hegel'in tanrısı, metafizik transsandansı alınmış bir tanrıdır. Metafizik-transsandans ise, Tanrıyı Tanrı yapan şeydir. Hegel, bu metafizik transsandansı, immanan transsandans (ampiri ile, fâni unsurla dejenere edilmiş transsandans) hâline getirmiş, saf tutulması gereken şeylerle ampirik şeyleri, caiz olmayacak şekilde, birbirine bağlamış, böylece Tanrının ülvî metafizik transsandansını bozmuş Tanrı'yı fenomenâl âleme bağlı ve tâbi kılmıştır. Gerçi, Hegel'e göre, mutlak ruh, her şeye (dünyaya ve insana) hâkimdir; lâkin, dünya ve insan da (kozmos da) bu mutlak ruhun değişmez ve ebedî organıdır, âdetâ ebedî kaderidir. Bu organ ile mutlak ruh arasında, aynı zamanda, ayniyet mevcuttur. Hegel, bu düşünceyi siyasî sâhaya da tatbik etmiştir. Siyasî sahaya tatbik edilince de bu organ, devlet şeklinde tecelli etmektedir. (Hegel'in sisteminin mantıkî yapısı içinde, bunun, zâten, başka türlü olmasına da imkân yoktur). Bu keyfiyetin siyasî tatbikattaki neticeleri ise, ferdin-bütün tabii hakları ve hürriyetleri ile birlikte - ezilmesi yok edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bütün bunlar, ayniyet düşüncesinin radikal hâle getirilmesinin tabii ve mantıkî neticesidir. Hegel, ebediyet ve zamanı, din ve tarihi, din ve felsefeyi, Tanrı ve kozmosu (fâni ânlar kozmosunu) birbirine bağlayım derken devleti, her şeyi ezen ve yutan dünyevî bir tanrı (deus in terris) hâline getirmiştir.

c) Hegel'in devlet ve cemiyet anlayışının, gerek fertle devlet arası gerek devletler (milletler) arası münasebetlerde tatbiki hâlinde, ne gibi gayr-ı insani neticelerin meydana geleceğini anlamak için şu hususları belirtmek kâfidir, zannederiz: . Hegel, insanın hür-

riyetinden, hür olduğundan bahsediyor; lâkin bu hürriyet, insanın, ahlâkî dünya nizamı çerçevesinde, kendi serbest takdirine göre hareket etme kabiliyet ve imkânı olarak vaz'edilmiyor. Hürriyet, Hegel'e göre, egoizmanın engellerinden kurtulmadır. Gerçi insanın, egoist ihtirasları, yani kendi iç âlemindeki madde sferi karşısında hür olması, şüphesiz, iç hürriyetin yüksek bir kademesidir; fakat, Hegel, "insan için hürriyet, egoizma çemberinden kurtulmaktır." derken bu kurtuluşun, camiaya ve devlete sıkı sıkıya bağlanmakla, yani camialaşmakla, devletleşmekle mümkün olabileceğini kastediyor. Hegel'e göre, külli ve mutlak camia, külli ve mutlak devlet, bizi külli ve mutlak hürriyete götürür(?). Azamî camialaşma, azamî devletleşme: - azamî hürriyettir. Camia ve devlet düşüncesi, ne kadar yüksek derecede gerçekleşirse, insanın hürriyeti de, o kadar çok zirve noktasına varır. Bu hürriyet anlayışı, şüphesiz, Hegel felsefesinin mantığına uygundur, fakat, insanın hürriyetinin mânâ ve mahiyetine, gaye ve fonksiyonuna aykırıdır; çünkü, böyle bir hürriyet anlayışı, konsekan şekilde tatbik edildiği takdirde - ve bugün marksist kommünist ideolôji ile idare edilen memleketlerde tatbik edilmektedir - insanı, devletin, daha doğrusu devlete hâkim partinin veya iktidarı elinde tutan küçük bir gurupun kuklası hâline getirir. Nihayet, böyle bir hürriyet anlayışı, devleti sınırlayan bir tabii hukukun kabulüne de mânidir. Hegel'in nazarında tabii hukuk, sadece, izole fertler arasında mücerret, formâl bir hukuktur; lâkin bu hukuku, dünyevî tanrı olan devlet, kendi içine alarak, aşar; zira, objektif aklın mümessili olması itibariyle, devletin iradesi, ön plânda gelmektedir. Bu sebeple, bu irade, hukukun (adaletin) en başta gelen kaynağıdır. Bu iradeden üstün, başka bir irade yoktur. Müspet hukuk ve adalet, bu iradenin ifadesidir. Devlet, dünyevî tanrı olduğuna göre, devletin fevkında, ayrıca, ilâhî hukuk ve tabii hukuk diye bir şey yoktur. Hegel, devlet ve fert münasebetlerine taallük etmek üzere, şu garip iddiayı da ileri sürüyor: "Ferdî, kendi egoist kabuğuna çekilme hâliinden kurtarmak için, arada sırada, harp zarurîdir. Çünkü, bu suretle, fert, cemiyete daha sıkı bağlanabilir."(?!).

d) Bundan başka, devletler arasında cereyan eden mücadeleler, yer yüzünde adaletin oluşmasını sağlar. "Hegel'in şu görüşü, insanı cidden dehşet ve hayret içinde bırakmaktadır:" "Her devirde, bir tek muayyen millet, kâinat ruhunun hâmilidir; bu millete

karşı diğer milletlerin ruhları, hiç bir hukuku haiz değildir. - Hegel, devletin, objektif ruhu veya aklı temsil ettiğini, fakat bununla beraber din, felsefe ve san'at şeklinde beliren mutlak ruhun veya aklın, yine objektif ruhun fevkında olduğunu belirtiyor; ama bütün bunlara rağmen, filôzofun sisteminde devlet, dünyevî tanrı olarak, yine de ön plânda gelmektedir. Şöyle ki: - münferit milletler, münferit devletler ve münferit insanlar kâinat ruhunun birer âletidir. Kâinat ruhu, dialektik hareketinde, "*müteakıp yüksek kademeye, yüksek senteze intikali*" hazırlar. Böylece, milletlerin ruhları, kâinat ruhunu gerçekleştirmeğe memur birer görevlilerdir. Hegel, böylece, devleti tanrılaştırmasına rağmen, yine de devletlerin fâni olduğunu söylüyor ve ancak kâinat ruhunun ebedî olduğunu tebarüz ettiriyor. Devletler arasında cereyan eden savaşlar: - zamanla kültür safhaları hâline gelir. Bu kültür safhaları: din, san'at ve felsefede zirvelenir ve böylece, objektif ruh, sübjektif ruhla birleşerek, mutlak ruha inkılâp eder. Bu tablônun üzerimizde bıraktığı intıba şudur ki, san'at, din ve felsefede ifadesini bulan mutlak ruh, objektif ruhun en yüksek enkarnasyonu olan devletten de üstündür. Fakat, Hegel'in, bilhassa hukuk felsefesinde, devlet, yine de her şeyin bağlandığı, başladığı ve bittiği bir mefhumdur. Hegel'e göre tefekkür ve tefekkürün objesi, mantık ve tabiat, süje ve sübstant, akıl ve realite (varlık) vahdet ve ayniyet hâlinindedir. Bu vahdet, onları ihtiva eder ve aşar. Bu vahdet, ifadesini ruh ve mânâda bulur. Ruh ve mânâ: - bu vahdetin kaynağı, hattâ kendisidir. Bunun gibi devlet de umumî olanla hususî olanı; küllî olanla ferdi (cüz'î) olanı ihtiva eden ve aşan kudrettir, ana zemindir. Demek ki devlet de vahdetin, bir başka bakımdan, kaynağıdır. Devlet, öyle bir küllî merkezdir ki her şey onun etrafında döner. Devlet müessesesi, Hegel'in "*ahlâkîlik teorisi*" nin mihrakındadır. Devlet, ahlâkî idenin aktüelleşmesidir. Devlet; kendini idrâk eden ahlâkî sübstanttır. ((Ahlâkî sübstantın kendini idrâk ediş hâlidir). Devlet, müşahhas (somut) hürriyetin aktüelleşmesidir. Hegel'e göre devlet: - kültür, millet ve siyasî iktidar vahdetidir. (Nazist, faşist veya marksis-komünist ve mümasil karakterli totaliter idarelerde pek rağbet edilen bir siyasî büyü formülü!) Devlet, hukuk ve siyasî iktidarın, ahlâkîlik ve dinin sentezidir; bütün kültür kuvvet ve faktörlerinin konsantrasyonudur. O, küll-i mutlakın tezahürü olarak, zamani - dünyevî şekil ve hüviyet içinde "*ebedî - ilâhî bir şey*" dir. Devlete böyle

bir mahiyet izafe edildikten sonra ferde, hür olabilmek için, kendini devlete mutlak surette teslim etmekten başka çare kalmıyor. - Bundan başka, devlet, tarihin muhtevasını teşkil eder. Devletler tarihi, cihan tarihini vücade getirir. Cihan tarihi ise, siyasî iktidar tarihidir. Görülüyor ki Hegel'e göre devlet, tarih ve siyasî iktidar bir mihver teşkil etmektedir. (Bu da, başkaca bir "*totaliter pozisyon*"!). İnsanın dünyasında her şey, bu mihvare nispet edilerek değerlendirilir. Bütün bu fikirler, bize şunu gösteriyor ki filôzof, hukuk felsefesinde, devletin mutlak cazibesindedir; "fenâ fi-ddevle" düşüncesine tutkundur.

e) Hegel'in bu düşüncelerinin üzerinden, vefat tarihini (1831) esas alacak olursak, yüzelli sene gibi bir zaman geçmiştir. İki dünya harbi geçirmiş olan beşeriyet, bugün gerek fert ve devlet arası, gerek devletler (milletler) arası münasebetleri, Hegel'den temamiyle farklı bir zaviyeden, değerlendirmektedir. Marksist-komünist ideolôjiyle idare edilen memleketleri istisna edecek olursak, modern (medenî) dünyanın hukuk, cemiyet ve devlet anlayışına nazaran Hegel'in bu mevzudaki düşünceleri, insanı, âdetâ, tazip eden bir hukuk felsefesi intıbaı bırakmaktadır. Gerçi, Hegel, devlet ve hukuk felsefesiyle, bilvasıta veyahut, belki de, doğrudan doğruya tarih yapmış bir filôzofdur; lâkin, her tarih yapmış şahsiyet hakkında, sırf tarih yapmış olduğu için, müspet bir kıymet hükmü vermek de şart olmadığı gibi mümkün de değildir. Müspet kıymet hükmü için, sırf tarih yapmış olmak kâfi değildir.

Birinci ve ikinci dünya harplerinden sonra, insanların, devlet ve devletler arası münasebetler konusunda, ruhî ve fikrî hâleti (zihniyeti) bir hayli değişmiştir; veya değişmişe benziyor. Romantik, mitik, mitolôjik görüş, teori ve metodlardan ziyade tekrar akıl ve kritiğe; ferdî vicdana, insan şerefine, şahsiyetine ve hayatına hürmet esasına dayalı ahlâkî-üniversel bir ümaniteye avdet temayüllerinin kuvvetlendiğine dair deliller vardır. Garpte (garbî Avrupada), hürriyet ve adalet idelerine dayanan demokratik hukuk devleti (bu çerçeve içinde olmak üzere sosyâl devlet) fikrine tekrar avdet edilmiş olması ve bunun neticesinde, milletler ve devletler arası siyasî münasebetlerin hukukî (insanî) münasebetlere dönüştürülmesi gayesiyle, evvelâ, birinci dünya harbinden sonra, "cem'iyet-i akvâm" ın, ikinci dünya harbinden sonra da birleşmiş milletler teş-

kilâtının kurulması, işte bütün bunlar, garbî Avrupada parlamenter demokrasilerin, "Immanuel Kant" in vaz'ettiği temel prensipleri benimsemiş olduklarına delil teşkil etmektedir. Birinci prensip: Hürriyet, riayeti mecburî norm olarak, bizzat vaz'ettiğimiz kanunlara itaatte mündemiçtir. Yani tâbi olacağımız normları bizzat vaz'edersek, ancak bu kabil normlara itaat, hürriyettir. Kant'ın ikinci prensipi: Diğer insanları, egoist gayelerimiz uğrunda, *sırf vasıta* olarak kullanmak, ahlâka (adalete, insaniyete) aykırıdır. Diyecek şudur ki birinci ve ikinci dünya harplerinden sonra - Hegelyanizmin sağ ve sol cenahlarının, bilhassa nasyonâl-sosyalistlerin ve marksist-kommünistlerin bütün gayretlerine ve yaptıkları ve yapmakta oldukları tahribata rağmen - Kant, bugün tarih yapmağa başlamıştır. Şunu da ilâve edelim ki Kant, monarşiyi reddetmekte, "*Zum ewigen Frieden*" (edebî sulha dair) başlıklı plânında, hür demokratik cumhuriyet bünyeli, bir milletler konfederasyonunun teşkilâtını, ayrıntılı şekilde, göstermekte teklif ve tavsiye etmektedir. Birinci dünya harbinden sonra, merkezi Cenevre'de olmak üzere kurulan, "Cem'iyet-i Akvâm" (Société des Nations - Völkerbund), prensip itibariyle, Kant'ın bu plânına dayanmaktadır. Bir rivayete göre, birinci dünya harbi sonrasında "Birleşik Amerika Devletleri Cumhurbaşkanı "W. Wilson", Cem'iyet-i Akvâm'ın kuruluşu sıralarında, Kant'ın plânını, devamlı olarak, cebinde taşımış.

Exkurs: - "Kant" felsefesinin karakteristiği.

a) Kant da, Hegel gibi, hakikî bütün(hakikî küll, mutlak küll) meselesini, felsefesinin mihrakı olarak almıştır; fakat, bu meselede takip ve tatbik ettiği metod, Hegel'inkinden farklıdır. Kant, nefsi mânevîyi (espiriyi) ciddi, esaslı ve derin bir tahlile tâbi tutmuş ve bu tahlil (kritik tahlil) sonunda vardığı neticeleri, müşterek bir hedefe doğru yükselen *üç kritik* hâlinde, birbirine bağlayarak "hakikî bütün" e ve Tanrı idesine doğru şayan-ı dikkat bir hamle yapmıştır. Kant'ın bütün davası, kesretin vahdete intikalini veyahut kesretin vahdetle (vahdetin kategorileriyle) karşılaşmasını mümkün kılan *temelin* ne olduğunu araştırmak ve insanın bütün kültürel tezahürlerini ahlâkî "*üniversal imanite*" idesinin ışığında değerlendirmek ve hedeflendirmekti. Gerçi, Kant, modern ilmin esaslarını vaz'etmekle, ilk plânda, bir bilgi nazariyecisi olarak görünmektedir.

Modern ilimlerin temellerini kurmak, hiç şüphesiz, dâhiyane bir başarıdır; fakat, bu filôzof, sırf bir bilgi nazariyecisi değil, bilgi nazariyesini aşan büyük bir metafizikçi ve kültür filôzofudur. Metafiziğin ana problemlerini olduğu gibi kabûl etmiş, lâkin, bu problemlere tatbik edilen metodu, böylece metafiziğin hedefini değiştirmiştir. Bundan başka, beşerî kültür, insanî bir kültür olmalıdır. Kültürün dayandığı ümanite idesi, Tanrı idesinden kopmamalıdır. Kant, mânevî insanı(ahlâkî ferdi) ve Tanrı'yı arayan bir filôzofu, kozmosu tefsir eden bir mütefekirdi, bir "Weltdeuter" ve bir "Gottsucher" idi. Tanrı idesi (transsandan realite idesi), hürriyet idesi, insan ruhu idesi, insanîyet idesi (saf "insanîyet duygusu"): Kant felsefesinin veyahut Kant denilen ruh ve mânâ âleminin kalb ve nabız darbeleridir. Bu itibarla, Kant, yabancılaşmayı aşmak ve bertaraf etmek maksadıyla, "hakikî bütûn" meselesini, başka bir yoldan giderek halle çalışmış, ahlâk ve hukuk felsefesinde de, hürriyet idesinin ışığında, "küllî bir insanîyet", "küllî bir ahlâkî hedef" çerçevesinde bir neticeye varmak istemiştir. Kant'ın terviç ettiği ahlâkî üniversal ümaniteyi Tanrı idesinden ayıramayız. İnsan, insanîyet ve hürriyet meselesini vaz'edince, bunu, Tanrı ve transsandans probleminden tecrit ederek bir neticeye varmak mümkün değildir. Bu ciheti tebarüz ettirebilmek için, Kant'ın felsefesinin temellerine temas etmek kâfidir, zannederiz. Yalnız peşin olarak şunu söyleyelim ki Kant, saf tutulması icap eden ideâl objeleri (ideâl hakikati) ampirik objelerden (ampirik hakikatten), tıpkı Eflâtun'un yaptığı gibi, ve, tabû, Hegel'in aksine olarak, ayırmakta ve bil'âhıre bunların birbirine nispetini göstermektedir. Ampiri (tab'at) ile ideâl objelerin (transsandan objelerin) müşterek menşei Tanrı'dır. Tanrı, iç âlemimizden, vicdan olarak bize hitap eden ve aynı zamanda tabiatın fâil illeti olan kudrettir. Kant, bunu belirtiyor. Kant, mekân-zaman nizamında, yani bu fâni âlemde yaşarken, *transsandan realiteyle ampirik realiteyi birbirinden ayırmak ve aralarındaki münasebetleri, bunların birbirlerine nispetini tespit edip değerlendirdikten sonra* bir bütüne, vahdete varmak icap ettiği kanaatinde-dir. Çünkü, Kant'ın metodu, *tahlilî-kritiktir*. Hâlbuki, Hegel, felsefesini radikal ayniyet prensipine istinat ettirdiği için, ideâl hakikat ile ampirik hakikat arasındaki hududü kaldırmış, birbirinden ayrılması gereken "şeyler", birbirine karışmış, birbirine, caiz olmayacak

şekilde, intikal etmiş, berraklık kaybolmuştur. Hegel'in metodu, Kant'inkinin aksine, romantik-spekülâtiftir.

b) İlme imkân tanındığı veya verildiği takdirde, dünyada "sır" diye bir şeyin kalmıyacağı, esrarlı zannedilen şeylerin, aydınlığa kavuşacağı ve insanın, sadece, dünyanın değil, kendinin de hâkimi olacağı tarzındaki, kibir ve azamet dolu, inanç, sonradan, daha doğrusu bugün, artık bizzat ilim tarafından terkedilmiştir. Bugünün ilim adamları, tetkik ettikleri konulara, hürmet ve tevazu ile karışık bir duygu ile, yaklaşmakta ve kâinatın hârikaları ve sırları karşısında, insanın, ne kadar bilgisiz bir mahlûk olduğunu, hele, kendisinin (insanın), nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmediğini müdrik bulunmaktadırlar. Modern ilim adamları, her hangi bir şey hakkındaki bilgilerinin kat'iyet ifade ettiğine, aslâ, emin değildirler. Müspet ilimler, tabiat ilimleri, yani teorik akıl (ilmî akıl), daha doğrusu insan zihni: varlığın, kâinatın, hayatın, maddenin ve insanın ne olduğu suâline bir cevap verememekte, bulamamaktadır. Çünkü, ilmî akıl (beşerî akıl), rabbani menşe'li olmakla beraber, sınırlıdır, Tanrı'nın fâni bir atribüsü olan mekân-zamana, ampirik realitelere bağlıdır. Bu sebeple, beşerî aklın teorik imkânlarıyla, hayatın ancak bir kısmı kavranabilmekte, geriye, teorik akla, mantığa ve matematiğe teslim olmak ismiyen, transsandan bir sfer, daima, kalmaktadır. Varlık, insan aklı ile, kaabil-i taksim değildir. Taksime teşebbüs edildiği zaman - ki bu teşebbüs, yaratıcı sonsuzluktan gıdalanın insan ruhunun ilim, felsefe ve mistik davranışları hâlinde ve zamanların sonuna kadar devam edecektir - geriye daima transsandan bir bakiye kalmaktadır¹⁶. İşte, asıl mühim

16) Buna rağmen, insan, varlığı kendi ruhu ile kaabil-i taksim (taksim edilebilir) hâle getirmek ve küll'e (hakiki bütün'e) sâhip olmak ihtirasındadır, bu ihtirasa, âdetâ, mahkûmdur. Ancak, insanın bu macerası, mânâsız da değildir. Bunu şöyle izah etmek mümkündür: insan şuurunun, sonsuzluk besler. Bu itibarla, insan, kendi varlığını ve kozmik varlığı, derûnen idrâk eden, kendini sonsuzlukta, küll-i mutlakta ölçmek ve değerlendirmek temayülünde olan bir mahlûktur. İnsan, düşünen fenomendir, düşünen zamandır. İnsan, şuurlaşmış zamandır. Yahut zamanın şuurlaşmış "Gestalt" idir. (Beden hâlinde lökâlize olmuş bir mekânda bir "zaman Gestalt i"!). Zaman ise, sonsuzluğun (sonsuz varlığın hürriyetinin) vuku bulduğu, oluştuğu bir vasattır.

olan kısım da, bu bakiyedir. İnsan aklının ilim yapan zihni faaliyeti, sonsuz varlığın, ancak, bir parçasını kavrayabilmektedir. Kant,

Bu sebeple, insan ruhunun değişmez gıdası, sonsuzluktur. İşte, onun içindir ki bu düşünen zaman (insan), menşei (sonsuzluğu, sonsuz varlığı): iki şekilde, ideâl bir hedef-obje olarak, daima, özler: egoist (fâni) nefsini ve fâni ânlar kozmosunu, maddî vücudünü ve düşüncelerini reddedip aşarak, bunların temeli olan transsandansta, küll-i mutlakla, saf vahdet-i külliye ile karşı karşıya gelerek, kaderi (maddeyi) aşarak nirwânâya ermek **veyahut** kendini ve kozmosu (beşerî varlığı ve kozmik varlığı) iktisap ederek aşmak ve aşarak iktisap etmek ve böylece bunlara (kadere) hâkim olmak gayesini güder. Bu "**kavramak isteyiş**", sadece teorik, sadece mantikî ve matematik açıdan değil, aynı zamanda iradî açıdan da bir "**hâkim olmak isteyiş**" şeklinde tezahür etmektedir. Bu, insanın değişmez ütosisidir. İnsan, kudret-i külliye sâhip olmak ve böylece, kaderi yani fâniliği yenmek, kaderle, fânilikle başa çıkmak, hayat-ı külliye'nin sırrına ermek hayâlinin peşindedir. Bu cihete, burada, bir nokta koyup, şimdi, asıl izah etmek istediğimiz hususa, yani sonsuzluğun (Tanrı'nın) cazibesinde yaşayan insanın, sonsuzluğa sâhip olmak için, seçtiği iki orijinâl davranışın izahına geçebiliriz: muhtelif vesilelerle belirtilmiş olduğu veçhile, insan, fâni, sonlu bir mahlûktur; fakat, sonlu'da (fâni ânlar kozmosunda), sonluluğunu müdrik (idrâk eden) bir "**son'lu**", bir "**fâni**" olduğu için "**sonsuz**" u (sonsuzluğu) düşünür, ister ve özler. Veyahut insan, fâni endividüasyon (cüzü'lenme, parçalanma, bölünme) âleminde - ki bu âlem mutlak varlığın, küll-i mutlakın, vahdetin parçalanmış, bölünmüş hâlidir - yaşarken, yerinin yine de küll-i mutlakta olduğunu bilir. Bu sebeple, insan, kendini varlığın külliyetinde ölçmek ve değerlendirmek; bu külliyeti istemek ve özlemek gayesindedir. İşte, hürriyet, insanın, kendini bu küll-i mutlakta ölçebilme, değerlendirebilme, onu isteyebilme ve özleyebilme imkânına, daha doğrusu özlemine sâhip olmasında mündemiçtir. İnsan, hürriyetiyle, kendi dünyasını ebediyete, sonsuzluğa tertip ve raptetmek kaygusundadır. Sonsuzluk, kendini insana empoze eder. Fâni dimansiyonda, bir fâni olarak, sonsuzluğu düşünmesi, istemesi ve özlemesi: insanı, insan yapan, hür kılan şeydir. İnsanın bu küllî düşünme, isteme ve özleme hâlet-i ruhiye ve fikriyesi, insanın bu hürriyet hali: insanın varlığını ve hayatını, derinden derine, sarar. Bu fikrî ve ruhî hâlete aşk ya da eros denir. Ancak, bu eros, hayr'a yönelik olmalıdır.

Garplı ve uzak şarklı insan tiplerinde, yukarda tespit ettiğimiz keyfiyetin radikal şekillerine olduğu gibi mutedil şe-

daha o zamanlar, bu cihete, ciddî surette, parmak basmıştı. Bu filôzof, kozmosun kanunları karşısında hayranlığını, açıkça, ifade

killerine de rast gelinmektedir. Radikal şekillerini şöyle tespit edebiliriz. Garplı: - kâinatı ve hayatı, daha doğrusu, cevheri madde ve eksistans şekilleri mekân-zaman olan reâl kozmosu ve hayat kontinumunu, bu kontinumun ufuklarını, mütemadiyen, iktisap ederek aşmak ve hâkim olmak, aşarak ve hâkim olarak iktisap etmek, böylece kendini aşarak kendini yenilemek, kendini yenileyerek kendini aşmak, kâinatta (kozmosta) ve hayatta, ilim ve felsefe yolu ile, derinleşmek, kökleşmek ve genişlemek; kozmik etoftan faydalanmak gayesindedir. Garplı, maddeyi ve kâinatı fethetmek, ona sâhip olmak istemektedir. Garbın felsefe ve ilminde bu keyfiyet, kendini bâriz şekilde, göstermekte, fenomenlere sağlam bir mesnet aramanın arkasında bu dava yatmaktadır. Garplı, mütemadiyen, kozmosa doğru kevnileşmek ve o nispette de kozmosu beşerileştirmek; kozmosu iktisap ederek aşmak ve aşarak iktisap etmek suretiyle, ruhunu genişletmek, derinleştirmek, kuvvetli ve kudretli hâle getirmek sevdasındadır. İşte, garplı, sonsuzluğu, bu tarzda, düşünmekte, istemekte ve özlemektedir; o, kozmik kudret-i külliye ve hayat-ı külliye, bu kudret-i külliye'nin sonsuzluğuna sâhip olmak(?) hedefini gütmektedir.

Uzak şarklıya gelince: o da ,tıpkı garplı gibi, maddî kâinatı, irrasyonâl maddeyi aşmak gayesindedir; fakat buna rağmen arada mühim bir fark vardır. O, iç içe yaşadığı maddeyi, maddî kâinatı, manevî-metafizik ve iradî bir hamle ile (bir iç hürriyet hamlesiyle) yok ederek aşmak ve aşarak yoketmek, tabir caizse ölümün ötesine, mânevî saf vahdet-i külliye'ye ulaşmak, iç âlemindeki külli ruhla, doğrudan doğruya, karşı karşıya gelmek, nirwânâya ermek gayesindedir.

Garplı ve uzak şarklının bu aksiyonlarında müsterek cihet: - insanın, madde ile, fâni ve sonlu olanla başa çıkarak onu aşmak, hürriyete ve böylece Mutlaka (hakikate) kavuşmak; yani gurbetten, yabancılaşmadan kurtulmak istemesidir. Her iki aksiyon da: insana hâs fikrî, mânevî ve iradî hamlelerdir, hürriyet hamleleridir, sonsuzluk hamleleridir. Yalnız, garplı, maddeyi iktisap ederek, madde ile münasebet kurarak, maddeye hâkim ve sâhip olmak, madde ile başa çıkmak ve, bu suretle, onu aşarak hür olmak gayesindedir. Uzak şarklı ise, **maddeyi yok ederek aşmak ve aşarak yok etmek** suretiyle, madde ile başa çıkmak, böylece kendi varlığında, kendi dünyasında saf âlem-i mânâ'yı, saf vahdet-i külliye'yi tesis etmek gayesindedir. Garplı, mutlak olan'ı, varlığın hakikatini ve hakikî varlığı, doğrudan

etmekle beraber, tabiat kanunlarının (kevnî kanunların) değer mefhumlarıyla veya ahlâkî mefhumlarla, doğrudan doğruya, alâkası olmadığını söylüyor, tabiat kanunlarının (*olan*'a teallûk eden kanunların) hâkim olduğu dünyanın yanında bir "değerler ve gayeler (hedefler) dünyası" nın mevcut olduğunu ve bu gayeler dünyasının değişmez (bâki) bir ahlâk kanununa göre tanzim edilmiş bulunduğunu belirtiyordu.

doğruya, bu dünyanın etofunda aramaktadır. Gerçi, etofların en güvenilmezi, '**ne getireceği belli olmıyanı**', irrasyonâl madde-
dir. Lâkin, insan, yine de, "**en güvenilir**" ini, maddeye dayanarak ve ona hâkim olmağa çalışarak, onu aşarak, **hâlâ aramaktadır**. Onun için, bu etof, garplının, külliye, hâkim olmak istediği şeydir. O, bu etofla, bu hayatla dolup taşmak, onda, fâsılasız, derinleşmek gayesindedir. Uzak şarklı ise, bu dünyayı, etofıyla birlikte, reddetmektedir. Bunu da, başka bir dünyaya, saf vahdet-i külliye, yaşanabileceği bir dünyaya ermek, erişmek için yapmaktadır. Çünkü, hedefi: Tanrı ile vahdet hâline gelmek; maddî bedenini ve kendini (düşüncelerini) aşarak, transsantantâl (saf), sonsuz ve külli "**Tek-Süje**" ye (ens realismum'a) ermektedir. Garplı, kâinatın etofu üzerinde, mütemadiye, tefekkür ve bu etoftan, mütemadiye, genişliğine ve derinliğine istifade etmek; uzak şarklı ise, bir iç âlem hamlesiyle, sadece maddeyi değil, fikirleri dahi aşmak ve nirwânâ'ya ulaşmak özlemindedir.

Gerek şarklının gerek garplının yukarıda bahis konusu ettiğimiz, davranışları: iki aşırı şekildedir. Bu ikisinin arasında, mütedil kademeler vardır. Biz, sadece iki aşırı ucu, şayan-ı dikkat iki tip olarak, göstermeğe çalıştık. Sonra, birbirine taban tabana zıt, bu her iki tipte de, aksiyonda da: **sonsuzluğun, küll-i mutlakın, külli tek-süjenin** insana akseden, kendini insana empoze eden, insanda şuurlaşmış aktüelleşen heybet ve azameti belirlemede, her iki aksiyon, bu heybet ve azamet, değişik zaviyelerden, damgasını taşımaktadır.

Garplı, uzak şarklıya: dünya kaçınını nazarıyla bakar. Ona göre şarklı'nın bu hareketi, "dünyadan kaçma" dır. Kanaatimizce, çok sathî bir kıymet hükmüdür bu! Doğrusu, öyle zannediyoruz ki, yukarıda belirtmeğe çalıştığımız düşüncelerdir. Her ikisine de, bu zaviyeden yaklaşmak, kıymet hükmünü, bu zaviye altında, vermek icap eder, kanaatindeyiz. "Kıymet hükmü" dedik. Fakat, aceba, bu mevzuda kıymet hükmü vermek mi, yoksa mevzua, anlayışla, yaklaşımağı bilmek mi daha doğrudur. İkinci suâle müspet cevap vermenin daha isabetli olacağı fikrindeyiz.

Fakat, yine Kant'a göre, tabiat dünyasıyla gayeler dünyasını, tabii dünya nizamiyla ahlâki (mânevî) dünya nizamını birbirine bağlayan bir kudretin de mevcut olduğu keyfiyeti şu düşüncelerde ifadesini bulmaktadır: olan-olması lâzım gelen, hayat-norm, tabiat-ahlâkîlik, madde-mânâ, teorik akıl (ilmi akıl)-ahlâki akıl, tabiat-hürriyet daha yüksek bir zeminde, bir mercide birleşmektedir. Tanrı, tabii dünya nizamiyla ahlâki (mânevî) dünya nizamını birbirine bağlayan kudrettir; "insan varlığına, metafizik vahiy kaynağı; vicdandan, kategorik emperatiflerde ifadesini bulan, ahlâk kanunu ile hitap eden ilâhî akıl, aynı zamanda, tabiatın da fâil illetidir (yaratıcısıdır)". Böylece, Kant, insan ve kozmosun temelindeki transsandan kudretin: hür, sonsuz ve külli bir "saf süje-varlık" olduğunu anlatmak istemiştir. Kant'ın bu düşüncesi, onun başka bir sözü ile de alâkalıdır: "iki şey - tefekkür bunlarla ne kadar çok ve devamlı meşgul olursa - ruhu, daima yeni baştan ve gittikçe artan bir şekilde, hayranlık ve hürmetle meşbu kılmaktadır: başımın üstündeki yıldızlı gökler ve içimdeki (ruhumdaki) ahlâk kanunu (mânevî kanun)¹⁷. "Başımın üstündeki yıldızlı gökler: tabiat kanunlarının veyahut kozmik kanunların üniversal objektif zaruriliği mânâsında olmak üzere kozmik varlığın (kâinatın) külliyetini ve vahdetini tazammun eder." İçimdeki (ruhumdaki) ahlâk kanunu (mânevî kanun" ise, insaniyetin üniversal ahlâki zaruriliği mânâsında olmak üzere beşeriyetin külliyetini ve vahdetini ifade eder. Bu sözlerde, kozmik varlığın külliyeti içinde insaniyetin (sonsuz insanın) ve insaniyetin külliyeti içinde kozmik varlığın idrâk ve ifade edildiğini görüyoruz. Ve bu her ikisini (kozmetik varlığı ve insanı), ebedi, mutlak sübstant-süje varlık; hür, mutlak, sonsuz, mânevî külli süje, bir ana zemin olarak, ihata etmekte, kapsamaktadır. Kant'ın, kozmik varlıkla insan varlığından (sonsuz insan ruhundan), aynı zamanda ve birden, söz etmesi, bu her ikisini birden düşünmesi: - bunların temelindeki hür, sonsuz ve mutlak süjeyi işaret etmek istemiş olmasındandır. (İnsan ve varlık vahdeti ve bu vahdetin transsandan temeli! Bu temelin, derûnen, idrâkiyle, insan, aynı zamanda, kendini de tanıması, idrâk etmiş olur.

17) "Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschaeftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir."

c) Kant, ilk plânda, düalisttir. Ve bu düalizmi, vahdete doğru aşmıştır. Maddeyi mânâda, empirik realiteyi ampiri ötesi ideâli- telerde, iabiatı hürriyette, cismanî olan'ı rûhânî olan'da, empirik (sonlu, fâni ve kusurlu) iradeyi saf ve sonsuz iradede (hayr İdesin- de) ölçüp değerlendirme; tabii dünya nizamını ahlâkî dünya niza- mına, empirik insanı sonsuz insan'a (insaniyet idesine), müspet hu- kuku, siyaseti ve devleti adalete, adaleti de, ahlâkı da insani hür- riyete ve hür insaniyete bağlama esasına müstenit bir vahdeti ve bu vahdetin temelindeki hür süjeyi istihdaf ediyordu (hedef tutu- yordu) Kant! Buna paralel olarak, filôzofun üç Kritiği (saf teorik veya kognitif aklın tenkidi, saf pratik veya ahlâkî ya da volitif aklın tenkidi, hüküm melekesinin, veya değerlendirme ve mânâlan- dırma kabiliyetinin ya da saf emosyonâl aklın tenkidi): birbirini tamamlayan kademeler hâlinde, külli tek şeye, insan ve kâinatın temelindeki transsandan süjeye veya transsandan realiteye isâl et- mektedir (götürmektedir). Bu süje, aynı zamanda, kesretle vahdetin karşılaşmalarını ve bunlardan birincinin ikinciye intikalini mümkün kılan temeldir. Kant'ın reflexiona, bu temel üzerine (veya bu te- mele doğru) esash bir hamledir ve garp felsefesinde buna, Eflâ- tun - Kant dialôğu denir. Anlaşıyor ki Kant, her büyük filôzof gibi hakikî bütünü, her şeyi kapsayan ve kapsayan külli-tek varlı- ğın, hakikî varlığın (ens realissimum'un) ne olduğunu kavramak için bir hamle yapmaktadır. Hakikî bütün meselesi, kesretin vahdete intikalini mümkün kılan temel meselesiyle ve bu dahi, fâni olan'ın gayr-ı fânideki, zamanın ebediyetteki yerinin; fâni dediğimiz şey- lerin (insan ve kozmosun): *tek-varlığın* transsandan temelinin sem- bôllerine (kategorilere, determinanlara, konstitüanlara ve regülâtifle- re) nispetinin ve bu kategorilerdeki yerinin; ampirinin ampiri ötesi ideâl realiteye nispetinin ne olduğu meselesiyle alâkalıdır(*) .

(*) Ampirinin, ampiri ötesi ideâl realiteye; zamana bağlı olan şe- yin, ebedî olana nispetinin ne olduğunu anlamak için, bu fâni âlemde yaşarken, ilk önce ebedî olanı, zamana bağlı olandan ayırmak, ondan sonra birbirine nispet etmek, ancak, ebedî ola- nın da, saf ve temiz tutulmasına dikkat etmek lâzımdır ki fâni şeylerin ebedî olanda ölçülüp değerlendirilmesi mümkün olabilsin.

d) Yukarda, Kant'ın, insan ve kozmosun (tekmil eşyanın) temelindeki kudretin, sonsuz ve külli bir "saf süje-varlık" olduğunu işaret eden görüşü ile yine filôzofun, "başımın üstündeki yıldızlı gökler ve içimdeki ahlâk kanunu" tarzındaki sözünün ihtiva ettiği düşünce arasında bir iç rabıta bulunduğunu belirtmiştik. Şimdi, bu keyfiyetin ışığında, Kant'ın filôzofik davasının (filôzofik plâmnın), umumî hatları itibarıyla, bir tablôsunu çizmeğe çalışacağız. Böylece, Kant'ın, aynı mesele (hakikî bütün meselesi) üzerine reflexion'da bulunmuş olan Hegel'den, farkı da, zannederiz, daha iyi anlaşılmuş olur :

Ampirik hakikatle ideâl hakikati, tabii dünya nizamıyla ahlâkî dünya nizamını birbirinden tefrik etmemiz icap etmekle beraber bunlar arasında yine de bir münasebetin mevcut olduğunu idrâk etmemiz icap eder. Tabii dünya nizamından ahlâkî dünya nizamına, olan'dan olması lâzım gelen'e, dünya nasıldır suâlinden dünya nasıl olmalıdır suâline giden bir yolun bulunması lâzımdır. Çünkü, bize vicdanımızdan, kategorik emperatiflerde ifadesini bulan ahlâk kanununun sesi ile hitap eden Tanrı, aynı zamanda tabiatı da, kozmosu da yaratmış olan ilâhî akıldır, saf ve hür süjedir. Eunu idrâk eden insanın misyonu, tabiatı hürriyete, maddeyi mânâya, hayatı ideye, maddî dünya nizamını ahlâkî (insanî) dünya nizamına bağliyabilmelidir, bağlamalıdır. Kant, felsefesinde, ampirik insandan ideâl (mânevî, ahlâkî) insana, ampirik dünya nizamından mânêvî (ahlâkî) dünya nizamına, insanın maddî dünyasından insanî dünyaya (insaniyete) giden yolun nerede olduğunu ve bu yolun nasıl kat'edilmesi gerektiğini; ampirik insana, insandaki "insan" ı, insaniyet duygusunu nasıl arayıp bulması gerektiğini, insan olmak için ne olmak ve ne yapmak icap ettiğini göstermek istemiştir, hattâ göstermiştir. İnsanda, külli (üniversel) "ahlâkî insaniyet" duygusu ve idesi, potansiyel olarak mevcuttur. Kant, bu duygunun nasıl aktüelleşebileceğini, nasıl eksistan hâle gelebileceğini ve bunun için de nasıl bir yol takip etmek gerektiğini anlatmış, insana, en büyük vazifesini aksettiren bir ayna tutmuştur.

e) İnsanın bu misyonu, yine insan ruhunun (mânevî nefsin) tetkik ve tahliliyle anlaşılır. Gerçekten, Kant, bu maksatla, mânêvî nefsin (Geist) ince ve esash bir tahlilini yapmış ve böylece metafizik ve ahlâk (hürriyet ve insaniyet) mevzuunda şayan-ı dikkat

neticelere varmıştır. İnsan ruhu: Tanrı İdesi (İnsanı ve kozmosu yaratan ve içimizden, vicdan hüviyetinde, bize hitap eden ilâhî akıl) ile Tanrı'nın eseri olan kâiratın (kozmosun) külliyeti izlesni-den tecrit edilerek kavranamaz(*). Bu sebeple, Kant, kozmosu tefsir eden ve bu yoldan Tanrı'yı arayan bir mütefekkir. Mesele, böyle bir zaviyeden, ele alınınca, şu neticeye varmak zaruridir: - İnsan ruhunun yapısında, "*makul düşünme ve makul hareket*" i mümkün kılan melekeler (kabiliyetler) vardır. Kant, bu melekeler üzerinde, bilhassa, durmuş ve bu melekelerden insanın misyonunu istidlâl etmiş, bu melekelerin arkasında, her şeyin (insanın ve kozmosun) fevkında duran Tanrı'yı, ilâhî aklı sezmiştir. Kant'ın bütün filôzofik sistemi ve bu sistemin ihtiva ettiği, meselâ, mekân-zaman

(*) Kant, bu konuda, düâl bölünmelerden hareket ediyor. Bahis konusu bölünme, fenomende müşahede edilen bir bölünmedir. Kant: fenomeni, düşünerek, görüyordu. Yani onu, rasyonâl-kritik bir yoldan giderek, kavriyordu. Bu itibarla, hareket noktası bir "**tefrik**" tir. Bu tefriki, süje-obje bölünmesi tabiriyle ifade edebiliriz. Bu, gerek metafizik bakımdan (varlık-oluş; mahiyet-i hakikiye veya noumen-fenomen, hâdis; mânâ-madde; ide-ampirik dünya), gerek epistemolôjik bakımdan (şuur-şey; bilgi-realite; espiri-Gegenstand, obje) mühimdir. Demek ki Kant, fenomeni tahlil ediyor ve, bu tahlil neticesinde, fenomende bir transsandantâl-ideal (apriorik) ve bir de ampirik-reâl (aposteriorik) olan iki unsur tespit ediyordu. Transsandâl-ideâl unsur, espiriden gelir. Ampirik-reâl unsur, espiriden gelmez. Ancak, bu düâl bölünmeler, mahiyetini bilmediğimiz, kavriyamadığımız, müşterek bir ana zeminden gelirler.

Yukardaki bölünmede tesbit ettiğimiz espiriyi, yani insanı da aynı tahlile tâbi tutarsak, diğer tabirle, espiriyi entelijibl ben-ampirik ben, neoumenâl insan-fenomenâl (phaenomenal) insan diye tefrik edersek, burada entelijibl insanın, insandaki noumeni, ampirik insanın da, insandaki fenomeni gösterdiğini söyleyebiliriz. Böylece, süje-obje bölünmesinin veyahut insandünya bölünmesinin bir mahiyet-i hakikiye (noumenal), bâki cephesi, bir de fenomenal (hâdis, fâni) cephesi olduğu söylenebilir. Ve bu her ikisi, yani gerek noumen gerek fenomen, gerek bizatihi şey gerek hâdiseler âlemi: insanı ve dünyayı yaratan, aşan, haplayan ve kapsayan bir "metafizik-transsandan hür süjede" mekindir (yatmaktadır). Bu transsandan ve hür süje, içimizde "vicdan" olarak, dışımızda da kozmosun fail illeti (yaratıcısı) olarak kendini belli eden Tanrı'dır, ilâhî akıldır. (Kant).

teorisi, kategoriler teorisi, antinomiler teorisi, ahlâk (kategorik emperatif) teorisi, ebedi ahlâk kanununun sultası altında ve ampiri ötesi, fakat ampiriye, mânâsını ve kıymetini veren *ideâl "gayeler âlemi"* (gayelerin ideâl âlemi)¹⁸ gibi unsurlar: *insanın bu dünyadaki misyonunu, yani gerek ferdîgerek sosyâl, gerek kültürel hayatta makul düşünme, makul hareket etme (insani düşünme, insani hareket etme) ve Tanrı idesi, her şeyi kaplayan ve kapsayan hikmetin bütünü gibi hedefleri işaret eden yollardan başka bir şey değildir.*

f) Hiç şüphesiz, Kant'ın filôzofik cehdinin en mühim hedefi: insanların insanileştirilmesi, ahlâkileştirilmesiydi. İnsanların iç âlemleri mânen ve ahlâkan kuvvetlenmeli, gelişmelidir (insan ruhunda hayr'ın ve mânânın tesisi). İnsan, ahlâkî, fikrî ve mânevî kabiliyetlerin (melekelerin) hâmilî bir mahlûktur. Bu kabiliyetler kademe kademe, safha safhadır. Ve bu kademeler, en mücerret, en abstrakt beşerî bilgilere kadar tesirini gösterir ve muhtelif şekillerde tezahür eder. İşte, Kant, insanın bu mânevî ve ahlâkî kabiliyetlerine uygun bir kültür yapısını, bir kültür kalkınmasını terviç edivordu. İnsanın iç âleminde, beşeriyetin geleceği (istikbâli), olabilecek bir şey, bir nüve hâlinde yatmaktadır. Bu, içimizdeki saf akli varlıktır, sonsuz mânevî insandır, üniversal ahlâkî insanîyet idesidir. İşte bu, insan ruhunu, binefsihi, tekemmüle götürebilecek şeydir. Bu binefsihi tekemmül, insan ruhunda bir kabilyet gibi yatan saf akli varlığın ışığında mümkün olabilir. Ancak akla ve ahlâka uygun bir kültür dünyasında, beşerî gayelerin ahenkli vahdeti mümkündür. Ve ancak bu atmosfer içinde, Tanrı idesi aktüelleşip gerçekleşebilir, daha doğrusu gelişebilir. İnsan, akla ve ahlâka uygun bir kültür dünyası yaratma kabilyet ve imkânlarına sâhiptir. Çünkü, o, her şeyi kaplayan ve kapsayan hikmetin bütününe sembölleştiren Tanrı idesinin şuurlu hâmilidir. Ve, aynı zamanda, hâdimi de olmalıdır.

İnsan metafizik, lôjik ve etik bir kategoridir. İnsan inanan, düşünen ve isteyen, karar veren, tatbik ve realize eden bir şahsiyet-

18) Ebedi ahlâk kanunu, bu gayeler dünyasını, ampirik dünyanın tabiat kanunları gibi, tanzim etmektedir. Ve tabii dünya nizamı, ahlâkî (mânevî) dünya nizamıyla, madde, mânâ ile tamamlanmalıdır.

tir. İnsan: Tanrı idesini (her şeyi kaplayan ve kapsayan hikmetin bütünü), en yüksek sistematik nizamın bütünü (kozmostaki kanunî veya mantıkî-matematik ahengin bütünü), saf akli varlığın bütünü olarak insan şahsiyetini, mânevî (fikrî) nefsi işaret eden bir göstergedir. Yani, bu üç idenin realitesini mekân-zamanda aramamalıdır. Bunlar, ampirik âlemde, mekânî-zamanî bir mûtâ gibi; aktüel ve eksistan değildir. Diğer tabirle, mekân-zaman ötesi, ampiri ötesi bir realiteyi haizdir. Bunlar, aksiyonlarımızda, davranışlarımızda nüve hâlinde mevcuttur. Bu davranışlar, bilgide sistematik vahdeti, fiil ve hareketlerimizde konsekanî tesis uğrunda sarfettiğimiz, etmekle mükellef olduğumuz ceht ve gayretlerdir. Demek ki bunların mekân ve zamanda gerçekleştirilmesi bahis konusudur. Eğer insan, kendisinin makul bir varlık (akli bir varlık), insani bir varlık olması icap ettiği misyonunun hâmilî olduğuna, böyle bir misyonla tayin ve takdir edilmiş bir varlık bulunduğuna kaani ise - ki öyle olmalıdır - buna uygun hareket etmekle de mükelleftir(*).

g) Kant'ı izah ederken şu cihet üzerinde, bilhassa, durmuştuk: Bu filôzofun metodu, analitik-kritiktir, gayesi ise, tahlil ve tenkit yolu ile, birbirinden ayırıp değerlendirdiği şeyler arasındaki münasebetleri ve rabitaları göstererek bir taraftan vahdetli bir bütüne, hakikî bütüne veya hakikî varlığa (ens realissimum'a) doğru, kademe kademe, yükselmek, diğer taraftan sonsuz saf iradeye, hayr-ı âlâ'ya (summum bonum'a) varmaktır.

Bu bevzudaki izahlarımızı, umumî bir tablô hâlinde, derliyecek olursak, denilebilir ki: Kant, madde ile mânâyı, tabiat ile hürriyeti, teorik akılla ahlâkî aklı, ampirik insanla ideâl insanı, tabii (maddî) dünya nizamıyla ahlâkî (mânevî) dünya nizamını, ampirik iradeyle saf ve sonsuz iradeyi (fâni, sınırlı ve kusurlu iradeyle hayr'ı temsil eden saf iradeyi) birbirinden ayırıyor. Bu ayırmayı niçin yapıyor? Gerçi, bunlar, bu zıt düaliteler aynı ana zeminden gelmektedir; fakat, bu fâni âlemde yaşarken saf tutulması gereken ideâl objeleri ve fâni-ampirik objelerden bu ideâl objelere giden yolları ve bu yolların nasıl kat'edilmesi icap ettiğini de göstermek lâzım-

(*) İnsan: transsandan ve metafizik - lôjik ve matematik - etik ve kültürel bir kategoridir. Yahut hakikî insan: Saf duygu (aşk) - akıl - hürriyet kategorisidir.

dır. Maddeden mânâya, tabiattan hürriyete, teorik akıldan ahlâkî akla, ampirik insandan ideâl insana, somut insandan külli insaniyete, tabii dünya nizamından mânevî dünya nizamına, ampirik iradeden saf ve sonsuz iradeye (hayr-ı âlâ'ya), insandan Tanrı'ya giden bir yol vardır. Bu yol, varlığın mekân-zaman nizamından, fâni kozmostan geçen, *çetin bir ceht, bir mücahede* yoludur. İnsan, hayr yolunda cehdeden, hayr uğrunda savaş veren bir mücahit olmalıdır. Kant felsefesi, bu yolları gösteren felsefedir. Bu felsefe, hayr'ın ve insaniyetin felsefesidir. Fert olarak, cemiyet olarak, devlet olarak, sosyâl camia olarak *insanı*: insaniyet, hürriyet ve adalette ölçen, değerlendiren, ayarlıyan bir felsefedir bu! Görülüyor ki sadece fert değil, aynı zamanda, devlet ve camia, dolayısıyla müspet hukuk ve siyaset de: hürriyet, insaniyet ve adalet idelerinde hakikî değer ve miyonlarını bulan fenomenlerdir. Kant'a göre, bu değerlere cehdeden mücahitler, insanlardır, ferdi vicdanlardır. Somut insan, bu cehti, bu misyonu ne kadar müdrük olursa, hayr'a o kadar yaklaşmış olur. Somut insan, üniversal ahlâkî insaniyet ideâli yolunda bir mücahit olmalıdır. (Kant'ın terviç ettiği bu insan tipi, insani ve ahlâkî dinamizmi temsil eden insandır)¹⁹.

19) Kant, hayatın dinamizmini kabul ediyor; fakat bu dinamizmi, mânânın dinamizmine, immanansı transsandansa bağlıyor. Diğer tabirle, dünyayı, tabiatı: ahlâkta, hürriyette mânâda; maddî nefsi mânevî nefste; ampiri'yi ampiri ötesi ideâl hakikatte ölçüyor, hedeflendiriyor, değerlendiriyor. - Mânânın dinamizmi, tabiatın dinamizminin üstündedir. Mânânın ve saf ahlâkî iradenin sonsuzluğu, üniversal ahlâkî insaniyet, üniversal hayr: maddî tabiatın - sonluluklar zincirinden meydana gelmiş - fâni dinamizmine galebe çalmalıdır. Kant'ın, ahlâkî dinamizmi temsil eden, insan tipine veya anlayışına benzer bir insan tipinin, İslâmiyetçe de terviç edildiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki:

İslâmiyet, maddenin, kendine hâs, dinamizmini, immanans-transsandans gerilimini kabul ediyor ve bu dinamizme, bu gerilime: matlup ehemmiyeti veriyor; ancak, mânâya hâs dinamizmin, maddenin üstünde (maddeden üstün) olduğunu da telkin ediyor. Binaenaleyh, insanın vazifesi, Tanrı'nın (hayr-ı âlâ'nın), yeryüzünde, bir alemdarı; maddenin dinamizmini mânânın, dış âlemi iç âlemin ışığında ve sultasında değerlendiren ve oluşturan bir mücahit olarak, kendi şahsiyetini, şer kuvvetleriyle mücadelede, geliştirmektir.

Bâki âlem - fâni âlem, transsandans-immanans gerilimi ile alâka-

Yukardaki düşünceelri geliştirirsek, şu hususları tespit edebiliriz: devlet nizamı, müspet hukuk nizamı ve siyaset: hürriyet, ada-

lı olarak, İslâmiyet zaviyesinden denilebilir ki: insan, hayatın ve dünyanın her sahasında ve safhasında hiç ölmeyecekmiş gibi çalışacak; lâkin, her an ölecekmiş gibi âhiret'e (transsandansa), daha doğrusu Tanrı'ya inanacaktır. İnsan, tabiatın ve kozmosun dinamizmi ile, ilim yolundan, temas ve münasebet kuracak; tabii ve kozmik dimansiyonda ilmi cehd ile ilerleyecektir. Fakat, insanın bu ilmi cehdi, Tanrı idesinin ve hayr idesinin ışığında vuku bulacaktır. Her hangi bir yanlış anlamaya mahal kalmamak üzere şunu da ilâve edelim ki ilmi cehdi, sadece, misâl olarak zikrettik. Aslında, münhasıran, ilmi değil, insanın diğer faaliyetleri de, meselâ, sosyâl ve kültürel faaliyetleri de hayr idesinin ışığında yürüyecektir. İdeâl insan, kâmil insan (insan-üstü değil), ancak bu şekilde doğabilir. Tabiat ve kozmosta, ilmi gelişip genişledikçe insanın kuvvet ve kudreti de artar. Kuvvet ve kudreti artan insan, işte bilhassa kuvvet ve kudreti arttığı için, aynı zamanda, devamlı olarak, şer kuvvetleriyle de mücadele etmek vazifesiyle mükelleftir.

Görülüyor ki, İslâmiyetin insan anlayışı, dinamik insandır. Ancak, İslâmiyetin telkin ettiği bu dinamizm, sırf ilmi veya alel'âde pragmatik bir dinamizm, sırf "bu yan" dinamizmi değil, bil'aiks, aynı zamanda, bu dinamizmi tamamlayan ve Tanrı idesinden gıdalanan ahlâkî bir dinamizmdir (hiç ölmeyecekmiş gibi çalışacaksın, her an ölecekmiş gibi âhirete (Tanrı'ya) inanacaksın). Tanrı, hayr'ı âlâ'nın da menşei ve sâhibi olduğuna göre, gaye, hayr idesinin sultanı altında, meselâ, ilim yolunda cehdetmek ve, şer kuvvetleriyle mücadele ederek, hayatı tanzim etmek, insanın, en insanî, vazifesidir. Kant'a göre, fazilet, mânânın (hayr'ın) maddenin üzerindeki, sonsuz (transfinit) saf iradenin kusurlu, sınırlı ve fâni (ampirik) irade üzerindeki zaferidir. Bu noktada, İslâmiyetin ahlâkî dinamizmi ile Kant'ın ahlâkî dinamizmi ve bunlara uygun insan tipleri, birbirine yaklaşmaktadır.

İslâm dininin, vahdaniyet-i ilâhiyeye dayanan diğer dinlerle en başta gelen müşterek tarafı: her şeyin Tanrı'dan geldiği ve tekrar Tanrı'ya döneceği düşüncesidir. Buna mukabil, İslâmiyetin, kendine hâs, en mühim karakteristiği, kanaatimizce, şudur: 1) Tanrı'nın ülvî ve saf transsandansını ve transsandan ülvîyet ve safiyetini ısrarla belirtmek ve radikal bir vahdaniyet-i ilâhiye (tevhit) ve safiyet-i ilâhiye düşüncesini müdafaa ve telkin etmek. (Müslüman, radikal ünitaristtir, tevhitçidir). 2) Transsandans ve immanans gerilimine, bilhassa, parmak basmak, böy-

let ve üniversal ahlâki ümanite (insanîyet) idesine uygun ve insan, şerefine, şahsiyetine ve hayatına hürmet esasına müstenit (dayalı) bir karakter iktisap etmeli, fertler arası, fertle devlet arası ve milletler (devletler) arası münasebetler buna göre tanzim edilmelidir. Bu idenin hâmilî ve koruyucusu, insanların ferdi vicdanlarıdır. Ferdî insan, ferdî vicdan: bu uğurda cehdeden bir mücahittir, bir mücahit olmalıdır. O hâlde, insan, böyle bir mücahit olabilmesini mümkün kılacak şekilde terbiye edilmelidir. Bu davanın hedefe ulaşabilmesinde ve, nesilden nesile intikal ettirilerek, devam ettirilmesinde bir milletin temeli olan aile müessesesiyle devletin kültür müesseselerinin, ilk plânda gelen, büyük rölü vardır. İnsan fertleri (somut insanlar): İnsanîyet idesinin, mekân-zaman dünyasında, realite kesp edebilmesi için varlığın çetin yolundan geçmeğe; hayatın, önceden hesaplanması, tahmin edilmesi kaabil olmıyan meşkûkiyetlerle dolu, irrasyonâl etofunu: mânânın, aklın ve hayr'ın külli insanîyet duygusunun aydınlık sferine raptetmeğe mecburdurlar.

h) Kant felsefesi, insanın otonom ve mes'ûl ahlâki şahsiyetine, insanîyet ve hürriyet idelerine dayandığı için, bahis konusu misyonu, ferdî vicdanlara (insanlara) vermiştir, devlete değil; bil'akis, devleti, "*sonsuz insan*" a bağlamıştır. Bu, kanaatimizce, doğru ve haklı bir davranıştır, isabetli bir görüştür. Kant'ın, insanın otonom ve mes'ûl şahsiyetine parmak basması: sadece, ahlâk felsefesinde değil, aynı zamanda, devlet ve hukuk felsefesinde de merkezî ehemmiyeti haizdir. Bu sebeple, bu konu üzerinde biraz durmak gerekir, zannederiz: Otonomi (muhtariyet), hürriyetle alâkalı bir mef-

lece, varlıktaki transsandan - metafizik dinamizmle immanan - kozmik dinamizmi işaret etmek, dolayısıyla, insana, kozmosun ve insanın ilâhî ana zeminini hatırlatmak (Kant'ta da immanans ve transsandans, fenomen ve noumen düalitesi veya gerilimi ön plâdadır), böylece, iç âlemlerle dış âlemi, Tanrı idesinin sultanı altında, birbirine bağlamak veyahut aynı ana zemine oturtmak (Kant da, aynı düşünceyi benimsemiş görünüyor: içimizdeki vahiy kaynağı vicdanın sesiyle bize hitap eden ilâhî akıl, aynı zamanda, tabiatın da yaratıcısıdır). 3) Bu keyfiyeti, insana telkin ederek, insanın, bu fâni dünyada Tanrı'nın bir alemdarı ve hayr ve selâmet yolunda bir mücahidi olduğunu, yine insana hatırlatmak. (Kant da aynı paraleldedir).

humdur yahut, daha doğrusu, hürriyetin muayyen bir şeklidir. Hürriyet, sırf, felsefenin değil, aynı zamanda, siyasetin de dilinde, karışık, müphem ve bir çok mânâlara gelen bir mefhumdur. Meselâ, irade hürriyeti mefhumu üzerinde felsefî reflexiona başladığımız anda, *kendimizi*, içinden çıkılmaz bir lâbirentte, bir "metafizik problemler ve antinomiler" katakombunda, müşkillerle, çaresizliklerle çevrili *buluruz*. Siyasî hürriyet mefhumuna gelince, bu, politikacılar tarafından hem en fazla kullanılan hem de en fazla kötüye kullanılan, böylece, alel'âde bir klişe, bir slôgan derekesine düşürülmüş bir mefhumdur. Bütün siyasî partiler, "daima, hürriyetin hakiki mümessilleri ve koruyucuları, gözeticileri olduklarına dair", boyuna, teminat verip dururlar; ama, onlar, bu mefhumu, yine de, kendi meslek ve mesreplerine, kendi menfaatlerine uygun şekilde tefsir etmişler, mânâlandırmışlardır. Yani politikacılar, hürriyet konusunda, ekseriya, samimî değildirler.

Otonomi meselesine gelince, bu, felsefî veya siyasî hürriyet mefhumuna nazaran daha vâzıh, daha basittir. Kant'a göre, otonomi ile ahlâkî (etik) hürriyet, aynı mânâyâ gelir. İşte, bu etik hürriyeti, yukarda zikrettiğimiz felsefî hürriyetten veya siyasî partilerin hürriyet anlayışından ayırmak lâzımdır. Ancak, şunu da ilâve edelim ki, etik hürriyetin de *siyasî*, daha doğrusu, parlâmanter demokrasi düşüncesine dayanan "garbî Avrupa" demokrasilerinde *hususî* bir ehemmiyeti vardır. Bu ehemmiyetin ne olduğuna, sırası gelince, temas edeceğiz. Şimdi etik hürriyetin ne olduğunu görelim:

Bir kere etik hürriyet, gerek metafizikte gerek siyasette içtinabı gayr-ı kaabil görünen, çok mânâlılıktan âzâdedir. İnsanlar, hür mahlûklar olarak, fiil ve harekette bulunurlar; ama, bir liberum arbitrium indifferentiae'ye sâhip oldukları için değil! Hür bir fiili karakterlendiren şey, bir motifin adem-i mevcudiyeti değildir, bil'akis, motifin karakteridir. Eğer motif veya motifler, bir insanın zâtî muhakeme ve kararına ve kendi zâtî kanaatine tâbi bulunuyorsa, o vakit o insan, hür fiil ve harekette bulunuyor demektir. Yukarda da belirttiğimiz gibi, Kant'a göre, hürriyet, otonomi ile aynı mânâyâ gelmektedir. Hürriyet, endeterminizm mânâsına gelmez, bil'akis, hürriyet, determinasyonun hususî bir tarzıdır. Kant'a göre bu determinasyon nedir? Fiil ve hareketlerimizde tâbi olduğumuz (riayet ettiğimiz) kanunun, bize dıştan tahmil edilmeyip (yüklenmeyip),

bil'akis, bu kanunun, *ahlâkî sùje* tarafından, yine bizzat bu sùje için vaz'edilmiş olması keyfiyetidir. Bundan başka, Kant, bilhassa, şu ciheti, ehemmiyetle, belirtmekte, hatırlatmaktadır. Bu hatırlatma, bu ikaz: prensipyel bir hataya düşmemek içindir: etik hürriyet, bir vakıa değildir, bir tabiat mûtası değildir, yani tabii bir hâdise, bir etof gibi eksistan ve aktüel değildir, bil'akis, bir postülâdır, ampiri ötesi bir realitesi vardır, binaenaleyh, ideâl bir varlıktır. Diğer tabiriyle, etik hürriyet, mûtâ değildir, bil'akis, iradî bir hakikat olarak, gerçekleştirilmesi insana tahmil edilmiş bir vazifedir. Demek ki etik hürriyet, insan varlığında, tabii bir mûtâ, bir tabiat hâdisesi gibi mevcut değildir. Daha ziyade, insanın karşılaştığı en güç vazifelerden biridir. Bu hüviyetiyle, hürriyet, bir vakıa değil, bil'akis, ahlâkî bir emperatiftir. Ve bu emperatifi yerine getirmek, sert ve tehlikeli sosyâl ve siyasî kriz devrelerinde, bilhassa müşkilât arzeder. Devlet hayatının çöküntüye doğru gittiği hissini veren alâmetlerin belirmesi hâlinde, bu müşkilât daha da artar. Böyle devrelerde, fert, kendine, kendi kuvvet ve kabiliyetlerine karşı bir itimatsızlık hissetmeğe başlar. Çünkü, hürriyet, insana tabiattan gelen bir miras değildir. Yani, hürriyet, fenomenâl insanda, tabiaten, mevcut bir şey değildir. Onu, fenomenâl insanın transsandansındaki metafizik insanda, sonsuz insanda aramalıdır. Bu sebeple, hürriyete sâhip olabilmek için, hürriyeti ihdas etmek, yaratmak lâzımdır. Eğer insan, sırf tabii içgüdülerine tâbi olarak yaşarsa, o vakit hürriyet uğrunda mücadele etmez. Daha ziyade, bağımlılığı seçer, hürriyeti değil! Bu tarzda yaşayan insanlar için, başkalarına tâbi olarak, mes'ûli-yetsiz yaşamının, yalnız başına, oturup düşünmekten, bir hükme varmaktan ve karar vermekten, daha rahat olduğu, olacağı bedihîdir. İnsanlar, bu konuda, oldukça tembeldirler. Bu itibarla, insanların, hürriyet yolunda, hürriyete doğru, devamlı olarak, terbiye ve tahrik edilmeleri lâzımdır. Bu yapılmazsa, o vakit insanlar, gerek hususî hayatlarında gerek siyasî layatta, hürriyete, en başta gelen bir hak olmaktan ziyade, bir külfet nazarıyla bakmağa, başlarlar. Şartların fevkalâde ağırlaştığı sıkışık vaziyetlerde, insan bu külfeti(?), üzerinden atmağa bakar. Yani, diktatörlüğü, totaliter idareyi özliyen bir "*hâlet-i rûhiye*" ye kayar. Ve işte, totaliter devlet ve bu devletin gıdalandığı siyasî mitoslar da, insana, bu noktaya gelince, çengelini atar. Totaliter siyasî partiler, insanı, içine düştüğü, çaresizlikten kurtarma'yı vaadederken, onun hürriyet şuurunu da yok-

ederler. Ve, aynı zamanda, onu her türlü şahsî mes'ûliyetten de kurtarırlar(?!).

i) Etüdümüzün birinci kısmının sonuna yaklaşırken, Kant'ın, yukarda da belirttiğimiz, hürriyet ve insaniyete dair düşüncelerini bir kere daha hatırlayacak olursak, diyebiliriz ki:

Kant'ın bütün davası: insana, iç âlemindeki insanı (sonsuz insanı) nasıl arayıp bulacağını göstermek, insandaki üniversal ahlâkî insaniyet duygusunu uyandırmak ve bunun, insanın dünyasında nasıl gerçekleşebileceğini insana öğretmektir. Kant'ın kategorik emperatifleri: ferdî vicdanlara hitap eden, fakat, karakterleri itibariyle, üniversal prensiplerdir. Gerçi, kategorik emperatifler, ferdî vicdanlara hitap eder, ama, gayeleri sosyâldir (külli-ümen'dir). Ferdî vicdanlara hitap ettikleri hâlde, bu kategorik emperatifler niçin sosyâl gayelerdir? Çünkü, Kant, insanı bir bütün olarak almaktadır. İnsanın sırf ferdî tarafıyla meşgul olmamaktadır. Bu sebeple, filôzof, insanın ferdî tabiatıyla sosyâl tabiatını, daha yüksek bir zeminde, külli insaniyet idesinde telif ederek olgunlaştırıp muhafaza etmek istemiştir. Kant, bu telif misyonunu, ferdî insanların vicdanlarına tahmil ediyor. Çünkü, ferdî insan ruhu, varlığa, varlığın külliyetine ve aynı zamanda insanın kültür dünyasına, bu kültür dünyasının maddî ve mânevî değerlerine ve nihayet bütün bunların transsandan temelinde (Tanrı'ya), doğrudan doğruya, açılan bir kapıdır; bunlarla, doğrudan doğruya, dialôg hâindedir. Bu itibarla, her insan, insaniyetin bir mümessilidir(*). İşte, bu insanın misyonu, insaniyeti, fiil ve hareketler, eserler ve müesseseler hâlinde gerçekleştirmek, insan şerefini, insan şahsiyetini, insan hayatını korumaktır. İnsanı, insaniyete; sonlu insanı, sonsuz insana (insaniyet idesine) bağlamak: Kant'ın en başta gelen davalarından biriydi.

Kant'ın etik hürriyeti ile muayyen bir kategorik emperatifini, yan yana getirerek, mutalâa edecek olursak, bugünkü, garbî Avrupa demokrasilerinin dayandığı temel prensipleri daha iyi anlarız:

Zikredilmiş olduğu veçhile, Kant, etik hürriyet üzerinde, bilhassa, durmakta, bu arada, hürriyet ve otonomi meselesini ele almaktadır. Kendisine göre, hürriyet, otonomi ile aynı mânâyâ gelir. otonomi: fiil ve hareketlerimizde riayet ettiğimiz kanunun (normun),

(*) İşte bundan dolayıdır ki, insanın ferdî varlığı, mânevî şahsiyeti, tabii hakları ve hürriyetleri korunmalı, bunlara hürmet edilmelidir.

prensipin, bize bir dış otoriteden değil de, bizzat kendimiz tarafından tahmil edilmiş (yüklenmiş) olması keyfiyetidir. Ahlâkî süjenin (insanın mânevî iç âlemindeki hür süjenin), kendi kanununu bizzat vaz'etmesi, otonomidir. Bu ahlâkî süje, hem ferdî vicdanda hem millî vicdanda aktüeldir. Bizzat vaz'ettiğimiz kanunla kendimizi bağlarsak, o vakit kanunun hem süjesi hem objesi oluruz. İşte, hürriyet budur. Eğer bir sosyâl ve siyasî topluluk, yukardaki mânâda olmak şartıyla, bizzat vaz'ettiği kanunlara itaat edebilme imkânını sâhıpsa, o topluluk, hürdür, o toplulukta hürriyet vardır. Bugün, garbî Avrupa'da parlamenter demokrasilerin dayandığı kantist prensiplerden biri, budur. Bu prensip: "hürriyet, bizzat vaz'ettiğimiz kanunlara itaatte mündemiçtir" tarzında ifade edilebilir. Hürriyet, insan tabiatında, bir tabiat objesi gibi, doğrudan doğruya mevcut ve hazır değildir. Hürriyetin menşei, fenomenâl insanın transsandansındaki metafizik insandadır. Bu hürriyetin, fenomenâl insan tarafından gerçekleştirilmesi lâzımdır. O hâlde, hürriyet, *mûtâ* değil, *vazifedir*. Ve filhakika, fenomenâl insana, gerçekleştirilmesi lâzım gelen bir vazife olarak tahmil edilmiştir. Binaenaleyh, bu mânâda hürriyet, bir emperatiftir. Bu emperatif, nasıl yerine getirilir? Fert, devlet veya camia olarak insan, diğer insanlarla münasebetlerinde, gerek kendisinin gerek diğerlerinin, insaniyetin birer mümessili olduklarını müdrük bulunursa, o vakit bu emperatife göre hareket etmekten başka bir şey düşünemez. İnsaniyet, evvelâ, ferdî ruhlarda ferdî vicdanlarda psikolôjik bir realite hâline gelmelidir. Amelî (ahlâkî) diğer - endişliğin (başkalarını düşünmenin) ve bugün herkesin, diline tespil ettiği "*sosyâl davranış ve sosyâl adalet*" in temelinde ahlâkî hür fert yatmaktadır. Bu itibarla, amelî (ahlâkî) diğer - endişliğin (alt-rüizmin) ve sosyâl davranışın psikolôjik temel şartı, teorik endividüalizmdir. Yani, bu keyfiyetin, evvelâ, fertlerde şuurlaşması, bilgileşmesi ve, bu yoldan, psikolôjik bir realite hâline gelmesi lâzımdır. Bu sebeple, insanda ahlâkî ferdin, ferdî vicdanın korunması ve geliştirilmesi şarttır. Hürriyet, bir vazifedir ve dolayısıyla bir emperatiftir. Ve bu emperatifi idrâk edebilecek tarzda terbiye edilmiş insan ruhları, hürriyetin ve insaniyetin (ümanitenin) teminatıdır. Bu, gerçekleşmedikçe, hürriyet, ampiri ötesi bir ideâl, *sırf* bir irreâl realite olmakta devam eder. Bütün mesele, bu ideâlin, insan tarafından, mekân-zaman nizamında, aktüel hâle getirilmesidir.

Kant'ın, insanın hem ferdî hem sosyâl tabiatına, (hem ferdî dünyasına hem de sosyal dünyasına) hitap eden, kategorik emperatifleri: insan ruhlarını, hürriyete, insaniyete ve adalete doğru hamle yapmağa davet eden prensiplerdir, emirlerdir. Meselâ, "öyle hareket et ki gerek kendli şahsında gerek diğer insanların şahsında tecelli eden insanlık, aslâ, sırf vasıta değil, bil'akis daima aynı zamanda gaye olsun." Bu prensipin mânâsı, kısaca, şudur: başkalarını, kendi gayelerimiz için, sırf vasıta olarak, kullanmamız, ahlâkan bâtıldır; insaniyete ve adalete aykırıdır. Kant'ın bu prensipi, yukarda tespit ettiğimiz otonomi prensipini temalamaktadır.

Bu izahlardan sonra diyebiliriz ki, bugün, garbî Avrupa parlamenter demokrasileri, Kant'ın vaz'ettiği —ve yukarda sözünü ettiğimiz— prensiplere dayanır. 1) Hürriyet, bizzat vaz'ettiğimiz kanunlara itaatte mündemiçtir. 2) Başkalarını, kendi gayelerimiz için *sırf vasıta olarak* kullanmamız, insaniyete, ahlâka ve adalete aykırıdır. İzahlarımıza nihayet vermeden evvel, bu noktada, Kant ile Hegel arasındaki farkı bir kere daha belirtelim: Kant'ın hedefi, küllî (üniversel) hayr ve insaniyet idesidir (hayra dayanan üniversal insaniyet). Fert, cemiyet ve devlet olarak insanın vazifesi: bu ideyi gerçekleştirme yolunda cehdetmek, bunun için gereken tedbirleri ittihaz, müesseseleri tesis eylemektir. İnsan, hayr ve insaniyet yolunda bir mücahit (militan) olmalıdır. İnsan, maddeden mânâya, tabii dünya nizamından ahlâkî (mânevî) dünya nizamına, sosyâl hozmostan vicdana, "yıldızlı gökler"den "ruhumuzdaki mânevî kanun"a giden yolu bulmalıdır. İnsan maddî tabiatı ve maddî hayatı: hayra ve insaniyete hizmet eder hâle getirmeli, bunun için, hürriyetin tabiata, mânânın maddeye, hayr'ın şerre galebesini temin etmelidir. - Hegel'e gelince, bu filôzofun hedefi, üniversal insaniyet değil, bil'akis, total ve totaliter devlettir. Devlet, kınat akının yer yüzündeki mümessili olduğuna göre, Tanrı'nın bütün vasıflarını sinesinde toplamış, bütün zıtlar ve zıddiyetler, ihtilâflar, onda ahenge kavuşmuştur. Devlet, "hürriyet, adalet ve ahlâkım" somut imajıdır. Bu değerler, devlette ve devletin iradesiyle gerçekleşir. Devletin iradesi: hürriyetin, adaletin ve ahlâkım ifadesidir. İnsanın (ferdin) vazifesi, devlete kayıtsız şartsız teslim olmak, boyun eğmektir. Fert, devlet ve camiada ferdî şahsiyetini ne kadar yokederse, o kadar hür olur (?!). Görülüyor ki, Hegel'in nazarında, insan ferdi, devletin içinde ve devlet için, sadece, bir kukladır.

Kant, insanın müesseselerini (meselâ, müspet hukuk ve devleti) adalete, hürriyete ve insaniyete bağlamıştır. Adalet, hürriyet ve insaniyet : varlığın temelîne (hür, sonsuz ve mutlak süjeye) bağlı olan insanın mânevî nefsinde, insanın mânevî iç âleminde, *sonsuz insanda* aranmalıdır, oradan gelir. Binaenaleyh, maddî tabiat fenomenleri gibi eksistan değildir, bir vakıa değildir, bilâkis, gerçekleştirilmesi için, uğrunda mütemadiyen cehdedilmesi icap eden sonsuz hedefler, sonsuz vazfelerdir bunlar! Buna mukabil, Hegel, adalet ve hürriyetin, kevnî aklın immanan hareketi ve oluşumu ile, daha doğrusu insanın dünyasında, kevnî (kozmik) aklın mümessili olan devletin iradesiyle ve iradesinde, âdetâ, bir vâkıa olarak tezahür ettiğini iddia etmekte, ferdin, bu iradeye mutlak surette tâbi ve mutî' (itaatli) olmasını istemekte, adaletin ve hürriyetin, ancak bu suretle, mümkün olabileceğini ileri sürmekte, böylece, insanı, objektivite mihrabında, objektif kâinat aklına ve bu kâinat aklının, yeryüzündeki, değişmez mümessili (!) devlete (total ve totaliter devlete) kurbân etmektedir²⁰.

- 20) Kant ve Hegel, aslında, aynı problem üzerine reflexionda bulunmuşlardır. Bu, *fâni olan'ın bâki olan'a, zamani olan'ın ebedî olan'a* nispeti nedir; kesretin vahdete, fenomenlerin kategorilere (değişmez ve kategoriyâl determinanlara, vahdetin semböllerine) nispeti nedir, problemidir. Ve bu problem, hakikî bütünün, mutlak bütünün varlığı ve karakteri meselesiyle, derünen, alâkalıdır. Bu her iki filözofun orijinâl tarafları, bu problemler üzerine nasıl reflexionda buldukları keyfiyettir. Hakikî bütün, mutlak bütün problemini : Kant, transsandantal - idealist vasatta, analitik - kritik metodla, Hegel ise, ayniyet vasatında, romantik - spekülâstif metodla ele alıyor. (11 No.lu dipnotuna da bakınız.)

Kant'ın ehemmiyetini anlamak için, onu, muakkipleriyle, meselâ, Hegel ile, mukayese etmek, şüphesiz, ilginç ve aydınlatıcıdır. Bu mukayeseyi metinde, bir nispette, yapmağa çalıştık. Kant ve Hegel'i, biribiriyle karşılaştırırken, bu mukayeseye başka bir mütefekkeri, "Goethe"yi dâhil ederek, bu mevzudaki düşünceleri geliştirirsek, o vakit Kant'ın davasını daha iyi anlamış oluruz. Çünkü, Goethe, Hegel gibi ayniyet prensipine dayanmakla beraber, ondan yine de bir hayli farklı bir dünya görüşüne ve insan anlayışına sâhiptir; ve bazı bakımlardan da Kant'a mütemayil görünmektedir veya bulunmaktadır. Etüdümüzün ikinci kısmında, bu hususlar üzerinde durmağa çalışacağız.