

«EBEDİ BİR PROBLEM OLARAK HAYIR VE ŞER TEZADI RUHUN EBEDİLİĞİ (Ölmezliği) » VE HUKUK İDESİ *

Prof. Dr. Orhan Münir Çağıl

«*Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit ihrem ungestümen Tun;
Es regt sich die Menschenliebe
Die Liebe Gottes regt sich nun!*»
(Goethe)

Birinci Kısım

(ZAMANIMIZIN FİKRÎ - MANEVÎ DURUMU)

— A —

Haşiyede zikredilen eserin ihtiva ettiği ana problemlerden mülhem olarak kaleme aldığımız bu etütte, aslında metafizik, etik ve dinî karakter arzeden, beşerî kader bakımından fevkalâde ehemmiyeti haiz bir mes'eleye temas edilmektedir. Bu mes'elenin metafizik ve etik kıymeti

[*] Bu etüt, «*Ord. Prof. Dr. Fritz von Hippel*» in «*Die Perversion von Rechtsordnungen* (=Hukuk nizamlarının ifsadı, tersine çevrilmesi veyahut Hukuk nizamlarında fesat) adlı ve 1955 senesinde *Tübingen*'de *J. C. Mohr (Paul Siebeck)* neşriyat evi tarafından yayınlanan eserindeki «*perversion*» düşüncesinden mülhem olarak, felsefî bakımdan çok derin ve beşerî kader bakımından çok mühim bir mes'eleye tahsis edilmiş bulunmaktadır. Mes'eleyi teşrih ederken, bilhassa ruhun ölmezliği ve hukuk idesiyle olan münasebetini aydınlatmağa çalıştık. Bu mes'ele hayr ve şer tezadıdır. Ve zaruretle ruhun ölmezliği, Tanrı problemi, hürriyet problemi ve adalet problemine müntehi olur.

Etütte *hukuk* tâbiri, müspet hukukun aslı kalitesini teşkil eden ve manevî - ahlâki bir kıymet olan *hukuk idesini*, *adalet idesini* tazammun etmektedir. Müspet hukuktan bahsedilirken «*müspet hukuk, amprik hukuk*» diye tasrih edilmiştir.

Etütte «*hür, mutlak, namütenahi ruh*», «*mutlak varlık*», «*manevî sübstans-süje varlık*», «*namütenahi mahz iç âlem*», «*Tanrı*», «*mütealiyet*» tâbirlerine rastgelinmektedir. Bunların hepsi aynı şeyi ifade etmek için kullanılmıştır.

ikinci kısımda etraflıca izaha çalışıldığı için bu kısımda sadece bir giriş mahiyetinde olmak ve zamanımızın fikrî - manevî durumunu aydınlatmak üzere bazı mühim cihetlere temas etmek istiyoruz.

X Malûm olduğu üzere, Rasyonalizmin zuhurundan beri tabiî ilimler Avrupada modern dünya görüşünün kat'î şekil ve hüviyetini tayin etmiştir. Durmadan terakki ve inkişaf eden tekniğin elde ettiği zaferler iktisadî sahada öyle başarılar kaydetmiştir ki evvelki nesillerce, eğer o devirlerde mevzuu bahsolsaydı, her halde imkânsız addedilirdi. Biz bugün artık atom devrinin eşiğinde bulunuyoruz, ve aynı zamanda bu sahadaki keşiflerin icat ve ihtiraların nasıl bir seyir takip edeceği de şimdiden kestirilemez. Fakat şurası da muhakkaktır ki tekniğin mükemmelleşmesiyle insanın iç âlemi zenginliğinden ve asliyetinden kaybetmekte, yani fakirleşmektedir. Bu dünyevîleşme, dünyevîleştirme vetiresi beşerî hayatın bütün sahalarında gittikçe daha fazla hissedilmektedir. Bu gelişmeye mâni olacak âmillerden biri tabiî ilimlerle fikrî ilimlerin, insana müteallik ilimlerle varlığa müteallik ilimlerin, ahlâkî ilimlerle nazari ilimlerin, Felsefe ile müspet ilimlerin at başı beraber gitmeleri, nihayet ahlâkın müşahhaslaşması ve tekniğin de ahlâkîleşmesidir. Tek taraflı görüşler kısmî hakikatleri ihtiva ettikleri için noksanlarla malûdürler. Bunun gibi tek taraflı gelişmeler de her halde iyi olmaktan uzaktırlar. Tabiat ilmiyle tekniğin tek taraflı inkişafı ile müterafık bir tezahür olarak hukukî sahada pozitivizmi görüyoruz. «Hukukta aşırı pozitivizmin mahzurları» na metnin muhtelif yerlerinde temas edilmiş bulunuluyor. Öyle olmakla beraber birinci kısımda da bu cihete, başka bir aspekt altında, şimdiden temas etmeği faideli ve zarurî addediyoruz. Ancak daha evvel Tabiat ilmiyle tekniğin tek taraflı inkişafıyla ilgili ve onlara muvazi başka bir tezahürden bahsetmek icap eder. Bu, ferdin kütleleşmesi, kütlenin içinde inhilâl etmesi keyfiyeti, daha doğrusu felâketidir. Bu keyfiyet bugünkü insan tipinin daha ziyade dış âleme dönük olup iç âlemini bir hayli ihmâl etmesinden ileri geliyor. Bunun müteaddit sebepleri vardır. Sebeplerden biri tabiî ilimlerin tek taraflı inkişafı ve münhasıran tabiat ilmi metodunun fikrî ve içtimaî ilimlere de tek taraflı tatbik edilmek istenmesidir. Bu tezahürle müterafık olarak, haddi zatinde varlık ve insan gibi polydimensional olan ve insanın gayretiyle tarihî müşahhas sahada da öyle olması gereken, beşerî kültür de daha ziyade makine tekniği medeniyeti sahasında fevkalâde gelişmiş bulunmaktadır. Gerçi 1870 senesinden sonra bir taraftan hayata ve insana müteallik ilimlerle (Biyoloji, psikoloji, antropoloji) fikriyata müteallik ilimlerin diğer taraftan felsefenin esaslı ve şümüllü şekilde gelişmeğe

başladıkları, asrımızda felsefe ile fikrî ilimlere karşı dikkat ve alâkasının arttığı müşahede edilmektedir. Fakat fikrî ilimlerle tabii ilimler arasındaki mesafe henüz daha kapanmamış olduğu gibi materyalist nüturalizmin ve bununla ittifak halinde bulunan aşırı bir pozitivizmin, ütilitarist - pragmatist bir etiğin kafalarda husule getirdiği tegayyür ve teşevvüş de hâlâ devam etmektedir. Beşerî kültürün iç âlemle dış âlem arasında bir ahenk ve tevazüünü, bu her iki âlemin hakkını temin gayesini istihdaf eden bir istikamette [*] inkişaf etmesi insan kafası ve kalbinin ikiye bölünmesine, beşerî kültürde fikrî bir şizofreninin husulüne mâni olacak bir imkân, bir çare addolunabilir.

Şimdi, bu mülâhazalardan sonra, ferdin kütleleşmesinden mütevellit tehlikelere temas edelim: — Son dekatlar zarfında cereyan etmiş olan hâdiseler, Avrupanın iç âlem (ruh) bakımından fakirleştiğini göstermektedir. Ruh ve mânâ itibariyle fikirleşmek (*kıymetler âlemi*) sferinden (*maddî âlem*) sferine doğru bir sükutu, varlığı derunen, ruhan yaşamının, mânen idrâk etmenin dumura uğrayıp kaybolmasını ve bu kaybolmadan husule gelen boşluğun yerine geniş mânâda fanatizmin, taassubun kalim olmasını, bunun neticesinde de kalplerde hemcins sevgisinin, müferrit insan ruhunun diğer insan ruhlarıyla birlikte ihtizaz ederek müşterek duygulara sahip olmasının, diğer insanların saadet ve felâketlerine iştirak edebilme kabiliyetinin ortadan kalkmasını intaç eder. İnsanın hayrı, hüsnü ve hakikati tekrar derûnen yaşayabilmesi, bu kıymetler karşısında heyecan ve hürmet hissedebilmesi için kalplerdeki ateşin tekrar canlanması, yanmağa başlaması; insanın, ilâhî olanı idrâk edebilmesi gibi bir inayete mazhar olması için kalbin aşk ile cezbelenmesi lâzımdır. Hil kattaki mistik ahengi duyabilmek ancak bu şekilde mümkündür. Dünya kurulalıdanberi aşırı bir objektiviteden ve duyguyu hiçe sayan bir rasyonalizmden «insaniyet için çok mühim sayılabilecek şeyler» doğmamıştır. Çünkü aşırılık tek taraflılıktan, nazari sahada ise kısmî hakîkatten başka bir şey değildir. Her tek taraflı davranışın aşırı derecelere vardırılması her halde makbûl ve makul neticeler tevhit etmez. Meselâ iç âlemi ihmal eden veya mühimsemeyen, iç âlemin de, sübjektif karakterde de olsa, kendine hâs bir objektivitesi olduğunu unutan, âdetâ dış âleme müteveccih formâl, daha doğrusu formalist bir objektiviteden

[*] Şair filozof (Goethe), bu ciheti şu güzel mısralarla veciz bir şekilde ifade ediyor:

«Teilen kann ich nicht das Leben,
Nicht das Innen noch das Aussen,
Allen muss das Ganze geben,
Um mit euch und mir zu hausen»

bütün sevimsizlikler, kibrü azamet, hudgâmlıktan gıdalanan «*daima kendini haklı çıkarma*» temayülleri, «*lüzumundan fazla kornekt olma*» illeti, «*her hususta aşırı derecede objektif olma veya öyle görünme*» hısrı,, aşırı organizasyon, hattâ sahte bir heyecan ve huşû' ile kendini süsleyip maskeleyişe çalışan taassup ve buna bağlı ademi tesamüh ve emsali şeyler sudur eder. Bütün bunların hakikî sebebinin de insanın, hemcinslerinin saadet ve felâketlerine, sürur ve elemelerine iştiraktan âciz hale gelmesi teşkil etmektedir. İnsanın her şeyi bir fotoğraf objektifi gibi, yani iç âlemini unutarak, âdeta tasfiye ederek görmeğe ve bununla iftihar etmeğe çalışması hakikatte insan ruhunun dumura uğramasından, körleşip nasırlaşmasından hasıl olan boşluğa bir compensation (teâdül) aramasından ileri gelmektedir. İşte bu noktada karşımıza fert ve cemiyet problemi çıkar.

X Fert ve cemiyetin yekdiğerine nispeti mes'elesi gerek felsefenin gerek ilmin üzerinde asırlardanberi durduğu bir problemdir. Yalnız şu kadar söyleyelim ki beşerî cemiyet ancak insanî cemiyet hâline gelince medenî cemiyet olur. Bir içtimaî muhitin, bir insan topluluğunun medenî bir cemiyet, daha doğrusu medenî bir camia addolunup olunamayacağını anlamak için o insan topluluğunda yüksek bir hayat telâkkisinin câri olup olmadığını ve *insana insan olarak* ne kadar kıymet verildiğini tayin ve tespit etmek lâzımdır. Çünkü hedef sadece insanların bir cemiyetin fertleri hâline değil, bilâkis aynı zamanda *medenî bir camianın hür şahsiyetleri* haline gelmeleridir. Buna mâni başlıca sebeplerden biri insanın gittikçe iş âleminden, dolayısıyla iç hürriyetinden uzaklaşması, ferdin kütleleşmesi, kütlenin içinde erimesi, büyük bir mekanizmanın tâbi vıdası derekesine düşmesidir.

İki türlü kütleleşme tehlikesi vardır. Bunlardan biri *kantitatif*, diğeri *kalitatif* mahiyettedir. Kantitatif kütleleşme, dünya nüfusunun ferdin âdetâ kımıldayamayacak derecede artmasıdır. Kalitatif kütleleşme ise insanın, kendi iç âlemine, manevî nefesine tahsis edebilecek vakti olmayacak derecede kütlenin içinde erimesi, kütlenin esiri olması, ferdin kütleleşerek ortadan kaybolması, geriye sadece kâzip bir görünüşün, bir gölgenin kalmasıdır. Mihanikî tabiat telâkkisinin bir kâinat telâkkisi halinde tevsi ve teşmilinden başka bir şey olmayan materyalizmin bir hayli beslediği makine tekniği medeniyeti, ferdin kütleleşmesi vetiresinde rol oynayan âmillerden biridir. Dış âlemde cereyan edip insanı şu veya bu şekilde meşgul veyahut işgal etmek maksadını güden ve bugünkü modern hayat tarzının zarurî neticeleri, tezahürleri sayılabilecek olan mütenevvi hâdiseler insana, kendi nefesine tahsis edebilecek zaman bırakma-

maktadır. Nefsine tahsis edebilecek vakti olan insanları âdetâ mikroskopla aramak icap ediyor.

«Nefse tahsis edilebilecek vakit» tabiriyle insanın fartı mesaiden baş alıp *kendi egocentne*'ı için değil, bilâkis *ruhunun selâmeti* için ayırabileceği zaman kastedilmektedir. Ruhun selâmetine tahsis edilecek zaman ne demektir? İşte, niçin bu dünyada bulunduğumuzu, dünyanın mânâsının ne olduğunu, mesaimizin, maddî mevcudiyet ve ihtiyaçlarımızı temin ve tatmin gayesi dışında, tazammun ettiği mananın ne olduğunu, «*zaman ırmağı*» nın üstüne kurulmuş bir köprüye benzeyen şu dünyadaki hayatımıza baktığımız zaman doğumumuzla üzerinde yürümeğe başladığımız köprünün öbür ucunda «*yegâne kat'î hedef*» gibi duran, yerinden hiç kımıldamıyan o sâbit noktanın yani varlığın bir sferinden yine varlığın diğer bir sferine intikalimizi gösteren *ölümün* ne gibi bir mânâ taşıdığını düşünebilme imkânına sahip olduğumuz takdirde ruhumuzun selâmetine ayırabileceği zamana da mâlik olmuşuz demektir. Şüphesiz mesai (çalışma) insan hayatından ayrılamıyacak bir şeydir. Hattâ, çok doğru ve haklı olarak, «*çalışmak insanın hem kaderi hem de şerefidir*» denilmiştir. Bununla beraber tembellik ne kadar merdût ise, ferdin, bütün zamanını âdetâ kiralarcasına, fartı mesai içinde boğulması da o kadar redde lâyıktır. Beşerî tabiate en uygun durum ifrat ile tefrit arasındaki orta haddir. Mesainin hiç durmamacasına dönen çarkları arasında kalan fert sadece «*kendini gösterme*» hırsı, *hâkimiyet* hırsı, şan ve şöhret hırsı gibi şeylerin esiri olur ve tam «*hayat köprüsü*» nün öbür ucuna ulaştığı ve bu dünyada belki artık saatlerle veya dakikalarla ifade edilebilecek kadar bir zamanı kaldığı sırada, işte tam bu esnada, son nefesinde nefesine ayırabileceği «*bir miktar vakit*» bulmayı arzu eder.

Bu ciheti böylece tebarüz ettirdikten sonra izahlarımıza şu düşünceleri de ilâve etmek gerektiği kanaatindeyiz: — Bugünkü modern insanın, «*ey insan, kendini tanı*» sözünün ihtiva ettiği mânâ üzerinde tefekkür edebilecek imkân ve zamana tekrar sahip olması lâzımdır. Ve bu noktada hürriyet problemi de mündemiçtir. Daha ziyade dışa dönük olan, yani iç âleminden ve binnetice iç hürriyetinden uzaklaşıp dış âlemin eşya ve hâdiselerine tâbi olan bir kimse bir kere derin bir boşluk ve yalnızlık içinde kalır ve bunu unutmak için kendi ardı arkası kesilmeyen bir didinmeye terkeder, sayısız zaruretlere bağlı, hürriyetten bibehre bir mahlûk haline gelir. Hürriyet ise ancak *zatî şahsiyet* ile *diğerlerinin şahsiyetini* ihata eden «*ruhun hür sferinde*» uyanır, meditatif bir hâlin sükûnu içinde gelişir ve buradan «*tefekürde, inadede ve tehassüste hakikî bir insanîliğe*» müntehi olur.

İnsan, doğuş ve muhit itibariyle her hangi bir camiaya mensuptur ve bu camiada şu veya bu şekilde yerleşmek, yerini bulmak zaruretindedir. Fakat mahiyetimizin, varlığımızın derununda, ferdiyetimizin temelinde tamamiyle *hürriyet* ve sadece bir tek mercie, *vicdanımıza*, daha doğrusu *Tanrıya* karşı mes'ulüz. İnsanın insanla münasebetine gelince: İnsan hayatına ve insan şahsiyetine hürmet ve riayet etmek en başta gelen vazifelerdendir. Kendi gözündeki mertegi görmeyip sureti haktan görünerek etrafındakileri riyakârane tenkide kalkışmak her halde makbul bir hareket değildir. Makbul olan, hemcinsin müspet taraflarına karşı sevgi ile alâka göstermektir. Çünkü Tanrı bizi hemcinslerimizden pek farklı yaratmamıştır. Hepimiz aşağı yukarı aynı nakisalarla malûlüz. Netice itibariyle diyebiliriz ki fert ve camia haddi zatında yekdiğerinin zıddı değildir; blâkis tabii şekilde yekdiğerine muzaf ve muhtaç iki kıymettir.

Her fert muhiti ile münasebet halindedir. Bu münasebet muayyen bir nisbet ve tenasübü ifade eder. Bu nispet ve tenasüp ancak muayyen «*tesamühler*» içinde gerçekleşip müessir olabilir. Bu tesamühler (toleranslar) kemmî veya keyfî olabilir. Yani her fert, camit bir hareketsizliğe mâni olacak bir atmosferle, bir hürriyet sahasıyla muhat olmalı (kemmî tesamüh) ve bu hürriyet sahası içinde şahsiyetinin hür otonom karakterini tahakkuk ettirebilme (keyfî tesamüh) imkânına sahip olmalıdır. (Ferdin nail olacağı bu tesamühler diğer fertlerin hürriyet sahalari takyidat altına alındığı takdirde, mümkündür. Bittabi fert de, diğerleriyle münasebetleri bakımından aynı takyidata boyun eğmelidir). İnsan şahsiyetinin hür, otomon karakterinin gelişmesinde tesamühün büyük rolü vardır. Tesamüh, bilhassa keyfî «kalitatif» tesamüh felsefî, dinî ve siyasî olmak üzere üçe ayrılır. (Şunu da söyleyelim ki insanlar felsefî, dinî ve siyasî tesamühü öğrenip benimsemedikçe kültürel seviyeleri yükselmedikten maada huzur ve rahata da kavuşamazlar.) Tesamühün dozu mühim olmakla beraber muayyen bir içtimaî muhitteki vasatî insan tipinin fikrî kültür (iç kültür) seviyesinin yükselip matlûp olgunluğa ulaşmasıyla «*tesamühün dozu meselesi*» kendiliğinden hal yoluna girer.

Tesamüh insanıyetle gayet sıkı münasebet halindedir. Hayırhahlık, rahmü şefkat, hilmü mülâyemet şahsî münasebetlerimizde beliren insanıyetin tatbikatındandır. Tesamüh ise bunların meyvasıdır. Buraya kadar ileri sürülen düşüncelerin ışığında denilebilir ki, materyalizmin, materyalist pozitivizmin ve bunlarla bağdaşabilecek bir voluntarizmin anladığı mânâdan tamamiyle farklı şekilde olmak üzere, insanın gerek kendi nefsine gerek muhitine karşı başka bir davranışını mevzuubahs ve

müdafaa etmeğe çalıştık. Bu davranış gösteriyor ki *insandan tecrit edilmiş* bir «*vakıalar âlemi*» manasında bir «*objektivite*» yoktur. Biz *antropomorf*, yani münhasıran *insanı hareket mepteri ittihaz ederek ve beşerî ölçülerle* tefekkür, tahassüs edebilir ve hüküm verebiliriz. Tefekkürümüz ister *principium indiriduationis*'e tâbi ilmî tefekkür ister *sub specie aeternitatis* (*ebediyet zacıyesinden*) yapılan felsefî tefekkür olsun, bu keyfiyet değişmez. (Yalnız, burada bahis konusu olan *insan*, muhtelif ve mütenevvi psikolojik hususiyetler arzeden, fâni, müşahhas fertler hâlinde tezahür eden amprik insan değil, bilâkis amprik insanlarda tecelli eden entelijibl insan, düşünen süje, mahziyet ve hürriyetle muttasıf gayrı fâni insan ruhudur. Bu sonuncusu iç âlemle dış âlemi ihata eden namütenahi, mahz iç âlemde mekîndir.)

Bu keyfiyet ilk nazarda «*ilmî tefekkür tarzı*» için tehlikeli ve bilginin her türlü sahasında hakikat uğrunda sarfedilen cehtü gayretlerden sarfınazarı tazammun eden bir davranış gibi görünmektedir. Fakat şu «*objektivite*» denilen şeye bir de başka bir zaviyeden bakacak olursak böyle bir davranışın ve tehlikenin mevzuubahs olmadığı anlaşılır: Objektivite *insanı, insanî olanı* vakıaların vücade getirdiği malzemedan tecrit eder ve bundan sonra da vakıalar artık kendi gayrı insanî yollarına devam ederler. Böylece nazik zamanlarda ilmin, san'atın ve sairenin arkasına gizlenerek beşerî - manevî mes'uliyeti silkip atmak, hattâ omuz silkerek reddetmek kolaylaşır. Acaba antropomorf düşünmemek, yani beşerî ölçüler olmaksızın düşünmek, ölçmek ve hissetmek mümkün müdür? Hattâ en objektif ilimlerde (riyaziye ve fizik) te dahi tefekkürümüzün mantığının beşerî şekilleri mevzuubahstir. Ve biz bu şekiller vasıtasıyla tabiatın kanunlarını taharri ve tahkik ederiz. Gayet tabiidir ki «*hakikî bir ilmî araştırmanın neticelerinin umumî mer'iyeti manasında*» bir objektivitenin reddi bahis konusu değildir. Böyle bir objektivite lâzımdır. Bizim reddettiğimiz objektivite, «*insandan tecrit edilmiş bir vakıalar âlemini tazammun eden objektivitedir.*» Esasen bu mânada, yani insandan tecrit edilmiş bir objektivite mevcut değildir, mevcut olamaz. Biz, esasen mutlak bir objektiviteyi idrâk edemeyiz. Böyle bir şey, bizim için mevcut değildir. Eğer bu mânada bir objektivite tefekkür tarzımıza gizlice girip yerleşmişse, bu takdirde vakıalar âleminden «*her türlü beşerî olan*» ın derunen tecrit edilmiş olması gibi bir durum hasıl olur ve bu, insanı hâdiseler karşısında bir mes'uliyetsizliğe doğru götürür. İç âlemden tecrit edilmiş bir dış âlem tasavvur edilemeyeceği gibi mutlaka bir objektivite kabul edilmek isteniyorsa, bunun her şeyden evvel bir «*iç âlem objektivitesi*» olabileceği ve böyle bir objektivite-

nin de vakıalardan tecrit edilmiş bir objektivite olmadığı bil'akis insanı, «insanî olanı» vakıalar âleminden ayırmayan bir şey olduğu anlaşılır.

Objektivite karşısındaki davranışımızı bu şekilde tespit ettikten sonra şu cihetleri de ilâve edelim: Atomdan seyyareler sistemine kadar, biyolojik şekillerden ruhumuzun, tefekkürümüzün ve tahassüsümüzün bünyevî hususiyetine kadar her şey insanı şahsan alâkadar eder. Ruhumuzda taşıdığımız şekillerin bizi ihata eden tabiatın sinesinde de mevcut olduğunu ve bu şekillerin tabiatta da akislerini idrâk etmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Hattâ haz ve elemin, ruhumuzdaki karanlık ve aydınlık âlemin ilk izlerine daha atomların ve kristallerin tekâmül ve bünyelerinin tâbi olduğu kanunlarda tesadüf etmenin mümkün olduğu, bütün âlemin «insana bir ihtar ve ikaz» mahiyetine olduğu, «kâinat, âlem» denilen aynaya baktığımız zaman: «*işte bu sensin*» diye bir hitap ve cevapla karşılaştığımız keyfiyetinin edebî bir sözden ibaret bulunmadığı, bu hitaptan biz insanlar için büyük bir mes'uliyet doğduğu, bu mes'uliyetin aynı zamanda bir mission'un idrâkini tazammun ettiği ve esasen bu mission dolayısıyla insan olarak yaratıldığımız cihetinin şüpheden vareste olduğu kanaatindeyiz.

Hakikat bu merkezde olunca, maddî eşya ile istediğimizi yapabileceğimizi, maddî âlemden, işimize geldiği şekilde, istifade edebileceğimizi zannetmek hatâdır. Madem ki maddenin en iptidai cüz'ü tamları olan atomlarda ve kristallerde müspet ve menfi prensip, ruhumuzdaki karanlık ve aydınlığın psikolojik şekilleri meknuz ve potansiyel olarak mevcuttur, o halde bu keyfiyetten insan için şümüllü bir vazifenin doğduğu da muhakkaktır. Karanlık ve aydınlığın, müsbet ve menfinin maddede meknuz şekilleri tabiat kanunlarının o mutlak sistemi içinde mahpus bulunmaktadır. Ancak insan onu maddeden kurtarabilir, serbest hale getirebilir. Bu itibarla tabiata saf, temiz ve bâkir duygularla yaklaşmamız lâzımdır. Eğer insan tabiatı, maddî eşyayı sırf mahv-ü ifna gayesine tahsis eder ve maddeden münhasıran bu gaye ile istifadeye kalkışırsa, tabiata karşı büyük bir cinayet işlemiş olur. Zira bu şekilde hareket etmekle, sadece içimizdeki, ruhumuzdaki iyiliği değil, aynı zamanda tabiattaki müspet prensibi de yok etmiş oluruz. Bu düşünceler «*olanla olması lâzım gelenin yekdiğerine nispeti*» ne dair ve belki ekseriyetçe pek şayanı kabul görülemyecek olan bir görüşü ihtiva etmektedir. «*Olan*» in böyle bir «*olması lâzım gelene*» uymasının mümkün olmadığı, hayatın zaruretleriyle kabili telif bulunmadığı ileri sürülebilir. Fakat şurasını derhal ilâve edelim ki bir kere «*olması lâzım gelen*» hayata dâhil bir zarurettir. İkincisi ise «*Immanuel Kant*» in meselâ «*Zum ewigen Frieden*» = (*Ebedî sulha dair*) namındaki eserinde mucip sebeplerini ve nasıl gerçek-

leşebileceğini izah ettiği «*olması lâzım gelen*» in dahi hayatın realitele-riyle kabili telif olmadığı ileri sürülebilir. Lâkin şurasını unutmamalı ki beşeriyet dünya harplerinden aldığı çok acı, çok ıstıraplı derslerden mü-tenebbih olarak, *Kant*'ın sulh ve müsalemet hakkında ileri sürdüğü düs-turları benimseyip takip etseydi her halde iyi olurdu. (Bugün o yola doğ-ru gidildiği müşahede edilmekte ise de, bunun hakikaten böyle olup olma-dığını da yine ancak zaman gösterecektir).

Yukardaki düşünceleri şayanı dikkat bir felsefî aspekt altında ele alan ve temeli Yunan felsefesinde olan, asırların seyri içinde felsefe ve şiirde muhtelif şekil ve suretlerde beliren bir kâinat görüşü içinde ve ay-nı zamanda modern ilmin verdiği neticelerle karşılaştırarak tetkik eden bir kitap olarak «*Hans Kayser*» in «*Akroçisis, Dis Lehre von der Har-monik der Welt*» adlı ve «1946» da «*Basel*» de intişar etmiş olan eseri, bu mevzuda, şayanı tavsiyedir.

Buraya kadar izaha çalıştığımız mes'elelerle, bilhassa objektivite-nin yanlış anlaşılması cihetiyle, bilhassa insandaki menfi prensiple, şer prensibi ile ilgili bir başka mes'eleye, *aşırı pozitivizme*, *tahsisen materya-list pozitivizme* ve bununla murtabit hukuk telâkkisine geçmeden önce şunu bir kere daha belirtelim ki terviç ve müdafaa ettiğimiz manevî düs-tur, «*insaniyet ve tesamühün ihtiva ettiği beşerî kâymetlerin ışığında istikametlenip ayarlanan şahsî mes'uliyet prensibine göre hareket*» key-fiyetidir.

— B —

Pozitivizm tabiri nereden gelmektedir? Bu tabir ampirizmin muay-yen bir felsefî istikametinden çıkmıştır. Bu istikamet, görüşlerini *sırf tecrübeğe müsteniden ispatı gereken şeylere inhisar ettirmek* ve bu mâ-nada her hangi bir muayyen hareket mepteini değişmez bir mesnet ola-rak kabul etmeksizin *ilmî bilgiye varmak isteyen* muayyen bir rasyo-nalist cereyandan doğmuştur. *Saint - Simon*'un fikrî atmosferi içinde ye-tişmiş olan «*sosyal saha filozofları*» kendilerine «*pozitivist*» adını veri-yorlardı. Bu pozitivistlerin başında «*Auguste Comte*» gelir. Ve esasen bu mütefekkir, «*Carlyles*» in pozitif ve negatif, yapıcı ve buhranlı (nazik, kat'î dönüm noktasını ihtiva eden) «*tarih devreleri*» diye yaptığı bir tasniften mülhem olarak «*pozitivist*» tabirini icat ve ihdas eylemiş-tir. «*Comte*» anlamında olmak üzere peşin olarak vaz'edilen her hangi bir muayyen esas veya mesnet kabul etmeksizin sırf vakıaların müşahe-desine dayanan bir görüşün, hukukî tefekkürde *hukukun idesinin, sos-*

yal - politik postülâlarının kavranmasından sarfı nazarı ve sadece kanunun muhteva ve malzemesinin ele alınıp mantığın kanunlarına göre sistematizasyonunu tazammun edeceği aşikârdır. Böylece bir adalet prensibine göre yapılacak bir tenkidin yerine bir taraftan metinlerin münhasıran tasvir ve izahı diğer taraftan hukukî fenomenlerin, daha doğrusu jüridik vakıaların sistematik şekilde toplanıp tasnif edilmesi kaim olur. Ve bu da tabiat ilmi metodğine göre yapılır. Tabiat ilmi örneğine nazaran teessüs eden bu hukukî tefekkür tarzında yavaş yavaş tabiat ilmi tefekkür ve ifade tarzı hâkim olmağa, teammüm etmeğe başlar. Tabiat ilmi metodğine dayanan böyle bir jüridik tefekkür ve tasavvur âleminde haklar ile talep ve iddia hakları, hukukî münasebetler tıpkı tabiî varlıkların tâbi oldukları zarurî kanunlar gibi muayyen, *ve yine gûya zarurî* bir takım kanunlara, jüridik mantığın zarurî ve kat'î kanunlarına tebaan ve jüridik müessiriyeti haiz vakıaların (irade beyanları, v. v:) mevcudiyetine müsteniden doğarlar, değişirler, içtima ederler, hükümden düşerler, ortadan kalkarlar. Metafizik sahadan kanunların kuru realitesine sürülmüş olan beşerî muhayyele ve ilham uğradığı zararı bu jüridik hayal âleminin mefhumlar hazinesinde tazmine çalışır. Çünkü bu görüşe göre müspet âlemin ötesinde başka bir âlem yoktur. Mamafih pozitivist kendi mefhumlarının müspet - mantıkî âleminde, erişemediği o mâna âleminin yerine kaim olacak uydurma bir şey, bir vasıta arar. Bu, hâdisenin supra - pozitif bir hukuk idesine göre kıymetlendirilip hükümlenmesinin yerine kaim bir surrogat'tır. Bu noktada pozitivist bazı zorluklarla karşılaşır. Lâkin sihirbazane bir hünerle bu müşkilden de kurtulmak mümkündür. Bu kabil hukukî - politik kıymet hükümlerine kendini salâhiyetli görmeyen pozitivist başka bir adalet prensibi arar. Çünkü ona göre bir taraftan hukuk ve ahlâk diğer taraftan hukuk ve siyaset birbirinden kat'î surette ayrılması gereken şeylerdir. Bundan maada kanunun sözde lâkünsüz, mutlak otoritesi karşısında takip edilecek başka bir yol da yoktur. Zaten kanunun hükümleri de onun araştırmalarının yegâne mevzuudur. Kanun âdeta kabli bir merci, ampirik realitenin mutalarıyla ilgili neticeleri önceden dikte eden ve her derde deva bir eksirdir. Böylece kanunun metni ve onun arkasındaki *kanunî irade*, daha doğrusu *vazı kanunun iradesi* sihirli bir şey, bir fetiş haline gelir. Bilhassa (19) uncu asır hukukçusu ve bunun (20) inci asra intikal eden bakiyeleri daima kanunun veya vazı kanunun iradesine istinat ederler, daima bu iradeyi işhat eylerler (18 inci asır hukukçusu da mütemadiyen beşerî aklın yegâne otorite olduğunu iddia ediyordu). Bu suretle hukuk ilmi, teolojinin Tanrıya dair otoriter bir nazariye haline gelmesi gibi, mevcut ve mer'î hukuka dair otoriter bir nazariye haline gelmiştir. Bu

hukuk ilminin ilmî karakteri dogmatikte ve roğmatikle tükenmektedir. Bu, jüridik ehemmiyeti haiz unsurların neveleri, kuvvetleri ve neticelelerini muayyen bir tertip ve tasnif üzere tetkik ve tetebbu eden bir tefekkür tarzıdır. Dogmalar, naslar kıymet hükümlerinden gıdalanan münakaşalardan uzak bir takım iddialar ve hükümlerdir. Artık *adalete müteveccih olmayan bir sevgi ve hak duygusu* kayıtsız şartsız kanun sevgisi haline gelir.

Pozitivizmin başlangıçlarına «*sonraki aktî hukuk*» cereyanı ile romantik cereyanda rast gelinir. Mevcut ve mer'î hukukun jüstifikasyonu uğrunda tabiî hukuk metodunun suiistimâli ile pozitivizm arasındaki mesafe pek o kadar uzun değildir. Romantik veya tarihî hukuk mektebi ise supra - pozitif bir hukuk düşüncesini reddetmekle pozitivizme zemin hazırlamıştır. Çünkü tarihî hukuk mektebi, münhasıran tarihin seyri içinde muteberiyet kesbetmiş millî hukuku, halk ruhunun yegâne ifadesi olarak kabul ediyordu. Gerçi hukukî pozitivizm de «*hukuk*» diye bir varlığı kabul etmiyor değildir. Fakat pozitivistin hukuk dediği şeyin, tabiat müdakkikinin «*tabiat*» dediği şeyden pek de farklı olmadığını söylemek lâzımdır. Lâkin bu tabiat tâbiri oldukça müphemdir. Bununla birçok şeyler kastedilebilir. Meselâ, materyalizm için *tabiat* kabili tasavvur bütün tabiat kanunlarını ve hâdiselerini ifadeye yarayan bir mefhumdur. Bunun gibi hukukî pozitivist için «*hukuk*» tabiri de tek mil mer'î hukukî kaziyelerin heyeti mecmuasını ifade etmek için kullanılan bir ismi câmidir.

Gerçi pozitivizm modern hukuk ilmi sahasında araştırma istikametlerinin muayyen bir kısmının, vakıaların taharrisinin, hukuk sosyolojisinin temellerini atmıştır, fakat buna mukabil kıymet hükümleri sahasında, hukukî kıymet hükmü metodlarında da hiç bir başarı gösterememiştir. Esasen her türlü (ide) ye, tahsisen hukuk idesine yabancı olan bir hukukî tefekkür tarzından başka bir şey beklenemez.

Materyalist pozitivizme ve hukuktaki akislerine gelince, bu istikamete veya dünya imajına göre her şey illiyete tâbidir ve tabiat kanunları fikrî sahaya da teşmil edilmelidir. Böylece irade ve ruhun, sinir sisteminin bir fonksiyonu olduğu ve fizik sahaya tâbi bulunduğu neticesine varılmıştır. İnsanın fiil ve hareketleri ahlâkî hürriyete dayanan «*mânâ*» lı bir şey değildir. İnsan tabiat kanunlarının cebrî zaruretine tâbidir. Bu itibarla manevî mes'uliyet mes'elesi, ferdin daha yüksek, daha olgun bir hâle, bir seviyeye doğru tekâmül ettiği mes'elesi ilmen kavranması mümkün olmadığı için, bir tarafa bırakılmalıdır. Böyle bir davranış neticesinde hukukla insanın temel vazifeleri arasındaki aslî münasebet ve bu suretle hukukun her türlü madde üstü kıymet ve mânâsı kaybolur, dev-

let nizamının tekniği haline gelir. Aynı şeye fikrî ve beşerî sahalarda da rast gelinir: Fikrî - manevî olgunluk sırf zekâ ve teknik kabiliyet derekesine düşürülmekte, insan hayatı ise organismaların hayat mücadelesine hâkim umumî biyolojik tekâmül kanunlarının hususî bir tezahür şekli addedilmektedir. Bu tekâmül düşüncesinde bir gaye düşüncesinin de meknuz olduğu söylenebilir. «*Hukukta gaye*» düşüncesinin alemdarı «*Jhering*» dir. Bu büyük hukuk mütefekkeri, «*Roma Hukukunun Ruhu*» namındaki eserinde henüz daha tamamiyle romantik görüş an'anelerine tâbi bulunmakta, adeta tarihî hukuk mektebinin programına ciddî surette mütemayil gibi görünmektedir. Fakat *Jhering* hakikatte münferit hukukî müesseselerin tekâmülünün sosyal ihtiyaçların seviye itibariyle gittikçe incelmelerinin bir neticesi olduğunu ve Romalı hukukçuların hukukî müesseselerin unsurlarını zamanın yeni müşahhas gayelerine göre yeniden nasıl terkip ve istimal ettiklerini gösteriyordu. İrrational duygunun ve ruhun hâkim olmadığı, bil'akis hukukî tekâmülün saik ve âmîlinin muayyen hedeflere müteveccih (hedefini bilen) bir irade ve böylece vaz'ü ikame edilen hedefler olduğu düşüncesinin tesiri altında eserine üçüncü cildinden sonra devam etmemiş ve enerjisini tamamiyle yeni bir ideye, «*Der Zweck ist der Schöpfer des Rechts*» = *hukuku yaratan gayedir*, görüşüne hasrî tahsis etmiştir. «*Jhering*», bu görüşü «*Der Zweck im Recht* = hukukta gaye namındaki eserinde geliştiriyor. Mumaileyh bu eserinde zamanının hukukunu bütün irrational âmillerin dışında mânalardırmağa çalışmaktadır: Hukuk bir cebrü şiddet politikasıdır. Hukuk sosyal hareketin manivelâsından biridir; yahut sosyal mekaniğin vasıtalarından biridir. Bu mekanizmada en kuvvetli muharrikler ivaz (bedel) ve cebir denilen muharriklerdir. Hukuk telâkkisindeki bu kuvvet ve gaye görüşünü romantik bir görüş takip etmiştir. Bu romantik görüşün başlıca mümessili «*Otto von Gierke*» dir.

Fakat buna rağmen gaye düşüncesi hukuk telâkkisini artık terketmemiştir. Diğer taraftan hususî hukuk nazariyesinde bir «*menfaatler hukukiyatı*» ile karşılaşırız. Hukuk ilmindeki bu metodik, hukukta mefhumî konstüksiyon iptilâsına karşı muzaffer olmuştur. Menfaatler hukukiyatı, hukukun yaratıcısı olarak illî şekilde muharrik bir irade kuvveti değil de, bil'akis daim yekdiğeriyle çatışan müteaddit sosyal menfaatlerin karşılıklı tartışarak birbirleriyle kaynaştıkları keyfiyetini kabul ettiği nisbet ve hallerde, «*Jhering*» i aşmış sayılır. Mamafih bu görüş yine mekanik bir görüştür.

Pozitivizmin her derde deva olduğu zannedildiği devirde tabiat kanunlarından, beş histen, terakki ve tekâmülden başka bir şeye inanılmıyordu. Fakat bu tekâmülün hangi daha yüksek hedefe yöneldiği, ne tarafa doğru terakki edildiği pek bilinmiyordu. Ve zaten böyle bir bilgiye

ihtiyaç da hissedilmiyordu. Diğer taraftan insanın ne olduğu hakkında da artık hiç şüphe kalmamıştı. İnsan hüceyreler, gangliyonlar, elyaf, dimağ sübstanları, kısaca kimya ve fizyolojiden başka bir şey değildi. Bunun dışında olsa olsa sivil cemiyetin bir uzvu addolunabilirdi. Devlet ise otoriteden, iktidar cihazından, hukuk da devlet tarafından müeyyide ile teçhiz edilmiş cebrî nizamdan başka bir şey değildi. Kültürün terakki ve tekâmülü bir tabiat kanunu gibi kat'î idi. Gerçi bu devirde endividüalizm ve şahsiyetten bahsediliyordu, fakat insanlar yine mutavaatkârane üniform ve muti' bir kütle haline geliyorlardı.

Fakat iki cepheden insanların bu emniyeti nefsiyeleri, tabiata hâkimiyete ve terakkiye imanları sarsılmıştır. Bunlardan biri bizzat tabiat ilmi cephesi, diğeri de siyasî karakter arzeden sosyal ve iktisadî cephe dir: Sivil pozitivizmle ilmî pozitivizm birdenbire hiç bir mevzuda artık isabetli olmamağa başlamışlardı. Felâketler, harpler ve iktisadî buhranlar bilhassa Avrupada ilk önce burjuvazinin existence'ını ve akli selimi sarsmıştı. Bu hal kütleleri siyasî radikalizme doğru sürüklemiştir. Bunun neticesinde, aklın âciz kaldığı sahada tekrar imana teveccüh edilmiştir. Fakat bu iman artık eski iman değildi, bil'akis nümayışlerdeki kürsü hatiplerine ve siyasî sahada kendilerinden mucize beklenen kimse lere idi. Böylece yalnız tıbbî sahada değil, aynı zamanda umumî siyasî hayatta da bir kütle suggestionu başlıyordu. Aceba bunun sebepleri ne idi? Evvel emirde bunun sebebini «akıl ve ilmin» *münhasıran pozitivist* davranışındaki başarısızlığında, bütün manevî kuvvet ve kıymetleri inkâr etmesinde, haddinden fazla dar ve mekanik tabiat tasavvurunda aramak icabeder. Bundan da anlaşılıyor ki sadece siyasî - iktisadî değil, aynı zamanda fikrî karakter arzeden bu kütle hareketlerinin ve çılgınlığının sebepleri çok daha derinlerde idi, derunî idi. Bizzat ilmî araştırmalar, natüralist - pozitivist monizmin, «Darwin» in insanın menşesine dair nazariyesinden «Ernst Haeckel» in «*kâinat harikaları veyahut kâinat muammaları*» na (*Weltwunder, Weltträtsel*) kadar, temel direklerini yıkmıştır. Modern ilmî araştırmalar ruhanî ve manevî olan şeyin, eskiden iddia edildiği gibi, vücudün bir fonksiyonu olmadığını, iç guddelerin ifrazatından (mefruzelerinden) mütevellit hâdiselerin bir neticesi bulunmadığını, bilâkis vücudün sevkedici kudreti olduğunu göstermiştir. Bu kaabili izah olmayan şey ilimlere, kimyaya, fiziğe, hattâ riyaziyeye nüfuz etmiştir. Meselâ kuvvet ve madde hakkındaki an'anevî görüşler, üç buutlu mekân gib şeyler kâfi gelmemeğe başlamıştı. Yürüdüğü yol üzerinde ilmi acaba daha ne gibi sürprizler, problemler beklemektedir. Psikolojinin daha düne kadar berrak gibi görünen aynası bugün problematik hale gelmiş ve psiko - analyse yolu ile insan ruhunda teslim ve itiraf edilme-

miş ilcalardan örülü sayısız maskeler altında mütekallis bir çehrenin, bir «*gayrimeş'ur*» un mevcut olduğu anlaşılmıştır. Ruhun bu gizli odalarında vuku bulan şeyler, adeta verilen kararlar irademizin dışında bize hükmeder gibi görünmektedirler. Meselâ bizzat tahteşşuurumuzda bir câni idi isek, suçluyu nasıl mahkûm ve tel'in edebiliriz, Bu hâl beşerî mevcudîyet ve hayatta bir huzursuzluk, bir müphemiyet husule getirmekte, meselâ ceza sahasında ıslah nazariyesinden bahsetmenin enkonsekan bir manzara arzeder gibi görünmekte olduğu zan ve kanaatini tevlit eylemektedir. Eğer mutlak bir muayyeniyet her şeye hâkimse, ıslahın ne kıymeti kalır?

Bu huzursuzluğu ve müphemiyeti kütle de hissetmeğe başlamış, insanlar artık beş hislerine itimat edemez olmuşlardı. İpnoz, telepati, bazı kimselerin bazı hastaları mucize kabilinden iyi etmeleri gibi şeylere artık kuruntu ve şarlatanlık denilip geçilmiyor, veyahut onlar bir takım marazî fizyolojik tereddiler olarak eski dünya telâkkisine dâhil edilmiyorlardı. Bil'akis para - psikolojinin ele avuca sığmaz fenomenlerine adeta sığınılıyordu. Artık manevî, ruhanî olan şeyler, okült fenomenler denilen bir arka kapıdan tekrar avdet etmiş ve manevî olanın bu dönüşü tabiat kanunlarına, ahlâkî mes'uliyet duygusunu nazara almadan, bu yoldan hükmedilebileceği kanaatini tevlit etmiş ve beslemişti. *Ethos*'tan mahrum bu irrationalizm, halk tabakalarında bir «*irade kültü*» nün propagandası lehine zemin hazırlamış, bil'ahare bu propaganda da hukuku ve hukukun kudretini siyasî iktidarın, iktidar irade ve hırsının âleti haline getirmek suretiyle kötüye kullanmıştır. Diğer taraftan materyalist dünya telâkkisinden beri insanda şahsiyet şuuru bir hayli sarsıldığı ve insan bir otomat haline geldiği için, bu sefer devlet bu insan otomatına bir takım vecibe ersatzları telkin etmeğe başlamış ve onu bir robot olarak vaz'ü ikame etmeğe çalışmıştır. Bundan başka insanın şahsiyeti, mes'uliyet duygusu bir organizasyon hırs ve cezbesi içinde erimekte, fert artık insan olarak değil, bir plânın, bir organizasyonun objesi olarak alâka uyandırmaktadır. Böyle bir insanın hür iradesinden bahsetmek artık mânasız olur. Onun hür iradesi yoktur, tıpkı buharın lokomotifte olduğu gibi motifler de insanın ilcalarından meydana gelmiş mekanizmaya tesir eder. Tabii bu hal daha mûdil ve daha ince bir manzara arzeder. Bu suretle insan renaissance ve tenevvür devrinde olduğu gibi artık bir (*ben*), bir şahsiyet değil, bil'akis başka kuvvetlerin mücadele ettiği bir sahnedir. Eskiden insan ruhunda mücadele eden kuvvetlerin hayr ve şer, Tanrı ve iblis olmasına mukabil şimdi orada çatışan kuvvetler siyasî ve sosyal âmillerdir. Mücadele halinde bulunan bu âmiller insanın hakikî adaleti görmesine mâni olurlar. Artık insan adaleti münhasıran devletin bir

iradesi olarak kabul etmektedir. Devletin dışında bir hukukun mevcut olmadığı, olamayacağı kanaati aşırı bir pozitivizmin ifadesidir ve bu, «*kamunî hukuk müstavidir adalet*» formülüne isâl eder. Şunu söyleyelim ki bir taraftan bu aşırı pozitivizm diğer taraftan materyalizm şerre destek ve âlet olurken yukarda mezkûr formül de Avrupada ve diğer kıt'alarda, sağlı sollu olarak, totaliter rejimlerin ve diktatörlüklerin doğmasında birinci derecede âmil olmuş hususlardandır.

İki dünya harbinin korkunç ve felâketli hâdiseleri, beşeriyetin ve medeniyetin üstüne hâlen bir kâbus gibi çökmüş tehlikeler bize şunu gösteriyor: Dünyada mevzuu bahsolan buhran, sadece siyasi ve iktisadi mahiyette değildir. Dünyanın bugün içinde bulunduğu buhran doğrudan doğruya insanın, içinde bulunduğu bir buhrandır. Polydimensional bir strüktüre sahip insanın sadece şu veya bu cephesi, veyahut beşerî mevcudiyetin mütenevvi hayat sferlerinden sadece biri veyahut diğeri değil, bil'akis insan, insan olarak bir kriz geçirmektedir. En büyük tehlike insanın insanlığını unutması veya inkâr etmesidir. İnsanlığını inkâr ederek insanlıktan çıkan insan evveliminde manevî - ahlâkî bakımdan yok olur, Saniyen insanlıktan çıkan insanın, konsekan olarak, yapacağı en son iş insanı fiilen, kelimenin lûgavî mânasında, tasfiye etmek olacaktır. İçinde yaşadığımız devrin teknik imkânları ve yine bu devirde ahlâkî bağların gittikçe gevşeyip çözülmesi, beşerî nizamın yapısında derin değişiklikler husule gelmesi bizi böyle bir hükme götürebilir. (Bu tehavüller manevî sahadan başlayarak, kültürel ve sosyal sahadan geçerek iktisadî - teknik sahaya kadar uzanmaktadır.)

Yukardaki izahlar yirminci asrın ilk yarısında (19 uncu asrın otuzuncu senesinden sonraki devir de dahil olmak üzere) hâkim âmil ve şartların, dünya ve hayat telâkkilerinin, kısmen de olsa, şerrin gelişmesine müsait bir zemin hazırlamış olduklarını gösteriyor. Maamafih bu devirde hayrı temsil eden telâkkilerin ve âmillerin de mevcut olduğunu söylemek icabeder; şerrin menfi dinamizmi karşısında hayrın müspet dinamizmi asla zail olmamıştır. Etüdümüzün bu giriş kısmında 19 uncu ve yirminci asırlarda hayır ve şer arasındaki mücadelede aşırı pozitivizmin ve materyalizmin şerrin hizmetinde birer telâkki, birer istikamet olduğunu göstermeğe çalıştık. Sadece hasselerimizle idrâk ettiğimiz şeyleri, sadece ampirik mûtaları ve sadece maddeyi, hiç bir intikada tâbi tutmaksızın, tek taraflı mutlaklaştırmağa teşebbüs ve meyleden telâkkilerden hakikat ve beşeriyet için doğru ve hayırlı neticeler sudur edemeyeceği muhakkaktır. Kanaatimizce hayra ve hakka ulaşabilmek için insanın gayrı fâni tarafını mes'elenin mihrakına vaz'etmeli ve bunun

varlıktaki mevkiini iyice tayin ederek beşerî mevcudiyetin diğer dimensionlarını kavramağa çalışmalıdır.

Hayır ve şer tezadının, hukukta şer ve fesat mes'elesinin izahına geçmeden önce şu noktaları da belirtelim: Dünya ve beşeriyet tarihinin en aslî ve en derin yegâne mes'elesi inanma ile inanmama, iman ile inkâr arasındaki ihtilâf ve mücadeledir. Bütün diğer mes'ele ve mevzular, bu mes'eleye tâbidir. Bundan başka şu mes'ele de beşerî kültür ve kader bakımından mühimdir. İnsan ve insan aklı kendi başına buyruk mudur, kendi başına buyruk olmalı mıdır? Yoksa insan, mutlak varlığa, mutlak ideye bağlı ve fakat onunla birlikte yine mutlak ide uğrunda cehteden hür bir şahsiyet mi olarak kabul edilmelidir? Yani insan kendi başına buyruk olma mânasında otonom mudur, bu tarzda mı otonom olmalıdır? Yoksa müteâl bir varlığa bağlı olarak mı otonom olmalıdır? Şüphesiz insanın hür olması için kendini bulması, kendine bağlanması lâzımdır. Fakat insanın bu «*kendi*» si düşünen, isteyen, hisseden bir süje olduğuna göre bu süjeyi, bu süjenin menşeyini namütenahi mahz iç âlemde aramak icabeder. Muallâkta bir süjenin tasavvuru temelsiz bir evin tasavvuruna benzer. Evin dayandığı bir yer olmak lâzım gelir. Gerçi süje, insanın manevî şahsiyeti, temelini, varlığını, kendi içinde taşır, fakat kendi içinde taşıdığı bu temel, kuvvetini yine aynı mahiyette olan mutlak manevî bir zeminden alır. Bu düşünceyi şöyle bir mukayese ile de tebarüz ettirebiliriz: — Hür şahsiyet ancak medenî bir camia içinde mümkündür. Medenî camia da sinesinde yaşayan hür şahsiyetlerle kaimdir. *İnsan* camiaya bağlıdır, fakat yine hürdür. Bunun gibi insan mutlak manevî varlığa bağlıdır; fakat yine hürdür. Bu bağlılık illî mekanik veya bir köle bağlılığı değildir. Aklî - manevî, zarurî muhtariyetten gıdalanan bir bağlılıktır.

İnsan tefekkürün mihrakındadır. Fakat bu, kendi başına buyruk insan değil, Tanrıya bağlı olan insandır. Tanrıya bağlı hür ve şuurlu insan, mes'uliyetini azamî derecede müdrik insandır. Küllî vicdana bağlı olduklarını müdrik ferdî vicdanlar kelimenin en ulvî mânasında hürriyetle muttasıftırlar.

Bu düşüncelerle otonom değil, theonom mânâda hür bir «*insan*» telâkkisini müdafaa ediyoruz. Kanaatimizce, kuru bir rasyonalizmin ve bununla bağdaşan nominalizmin terviç ettiği ve beşerî aklın kendi başına buyrukluğu mânasına gelen otonomi, hakikî otonomi değildir. İnsanı hakikî otonomiye götürecektir yol theonomidir.

Dünün ve evvelki günün o taze, o şen ve şâtır otonomi gururu, hakikî

zühtü tekvaya kaabiliyeti olan insanda bugün sarsılmıştır *** Garp âleminin geçirdiği felâketler, istikbali tehdit eden tehlikeler açıkça göstermiştir 'ki en saf mânâda anlaşılan beşerî otonominin dahi hudutları vardır, korkunç derecede sert duvarları vardır. Her türlü ölçsüzlük, her türlü kaddini bilmezlik er geç bu duvarlara çarpıp parçalanır. Bugün insan ruhunda cereyan eden mücadelenin bir cephesi de otonom kültür ile theonom kültür telâkkileri arasında cereyan eden savaştır. En temiz ve en samimî mânâda «beşerî otonomiye iman», *hür, mutlak, namüstenahi ruh idesine* doğru yönelmezse, nihaî ölçülerini bu idede arayıp onda problematikleşmezse, günün birinde onun da bir ölçsüzlük ve aşırılık olduğu meydana çıkar. Fakat bununla beraber *doğru ve ma'kûl* mânâda anlaşılan otonom bir kültür telâkkisinden vazgeçilemez. Tekrar *renaissance*'dan önceki devirlere rücu edip insanın şahsî - ahlâkî hürriyetiyle birlikte başlayan «*mâdeniyet tarihindeki o mühim tekâmül vetiresini*» ortadan kaldırıp hükümsüz bırakamayız. Beşerî aklın kendi başına hudutsuz buyrukluğunu ve başı boş bir terakki düşüncesini terviç eden hayat telâkkileri kadar din maskesi altında gizlenen bir heteronomi de insan ruhuna karşı ika edilmiş bir ihanettir. İnsanın vazifesi, ağır ve çetin mücadeleler pahasına kazanılmış olan «*otonomi ve vicdan hürriyeti*» denilen zemin üzerinde kültürün imar ve tekâmülüne çalışmaktır. Bu kültürün mihrakında *beşerî aklın ölçsüz ve hudutsuz kendi başına buyrukluğu düşüncesi değil, bil'akis manevî ve ebedî sübstans - süje varlığına ve bu varlıkta kökleşen nihahî kıymetlere hürrmet* düşüncesi bulunmalıdır. Bu mülâhazalardan sonra şimdi hayır ve şer tezaadının, hukukta şer ve fesat mes'elesinin metafizik ve etik izahına geçebiliriz.

İkinci Kısım

(HAYR VE ŞER PROBLEMİ)

A

I) Beşerî âlemin, beşerî mevcudiyetin ve beşerî tecrübenin her sahasında müspet ve menfi iki prensibin, yani hayr ile şerrin mücadelesini

**) Hakikî zühtü takva varlığın derin sırrı karşısında duyulan devamlı ve suurlu hürrmettir. Böyle bir hürrmeti hissedebilmek için evvelâ şu veya bu dine mensup olmak icap etmez. Kafası aydınlık ve kalbi temiz her insan, bu hürrmeti idrâk edebilme kaabiliyet ve imkânlarına sahiptir. Esasen dinlerin de gayesi insana bu hürrmeti telkin etmek değil midir? *Dinler*, kanaatimizce, *insanlara hayrı âlâyı ve hüsnü ahlâkı talim ve telkin eyleyen, mistik ve metafizik menseden gelen içtimai nizamlardır.*

görmemek kaabil değildir: Bir tarafta hayır ve hayrı temsil eden selîm dehalar, rabbanî zekâlar diğer tarafta şer ve şerri temsil eden habîs dehalar, şeytanî zekâlar! Ancak bu mücadelenin muhtelif devrelerde vakit vakit gevşeyip tavsadığı, hattâ inkıtaa uğradığı, şerrin galebesiyle neticelenir gibi olduğu görülmekte ise de tamamiyle zail olduğu vaki değildir. İnsan insanlıktan çıkarsa, fâni, beşerî fertlerde «*insan ruhu idesi*» yok olursa, o vakit şerrin zaferi de mümkün olur. Bu ise, beşerî âlemin ve kültürün mahvü harabisini intaç eder ve binaenaleyh şerrin zaferi bizzat kendi kendini yıkan bir şeyin zaferi olur.

Tarihin seyri içinde oluşan, gelişen ve göçen müspet hukukun içinde de bu mücadeleyi görüyoruz. Hukukun içinde cereyan eden bu mücadelenin kıymet ve ehemmiyetini, umumî hatları itibariyle, izah etmeden önce, şer probleminin felsefî, daha doğrusu metafizik esasları üzerinde durmak muvafık olur, kanaatindeyiz. Bu, aynı zamanda hukukî sahada «*hukukî perversion = hukukun tersine çevrilmesi; haklara haksız, haksıza haklı damgası vurulması*» şeklinde tezahür eden şerrin de metafizik zeminidir¹.

II) Şerr problemi, hayr ve şerr tezadı ve bunlarla ilgili diğer bazı mes'eleler metafiziğin, ahlâkın ve dinin telâki ettikleri bir sahadır. Hayr ile şerrin ebedî mücadelesi, insan hayatında ve insanın vücutta getirdiği eserler ve müesseselerde, bir kelime ile beşerî kaderde bu her iki âmilin oynadığı rol ve bu âmillerin, yani hayr ile şerrin, müspet prensiple menfi prensibin yekdiğerine nisbeti; hayrın ve selâmetin, nûrun kaynağı ve kaadiri küll olan Tanrının mevcudiyetine rağmen şerr ve habasetin, karanlığını beşerî ruh ve âmâle hâkim olabilmesi acaba nasıl izah edilebilir? Tanrı var mıdır? Şayet varsa, o halde niçin şerr ve habaset de vardır? Ferdî rûh lâyemut mudur? Zaman nedir? Hürriyet nedir? Filhakika bu sualler, âdeta bütün felsefeyi ihtiva ve ihata eden suallerdir; ve gerek dinî ve ahlâkî gerek mistik ve felsefî cepheden şu veya bu şekilde cevaplandırılmağa çalışılmıştır.

Meselâ, beşerî ruh lâyemutmudur, değil midir, sualine verilecek müspet veya menfi cevap beşer ve beşerî kültür için o kadar mühimdir ki beşer hayatının ve beşerî kültürün manası bu cevaba bağlıdır. Hayr ve şerrin yekdiğerine nispeti nedir mes'elesi hareket mebdei ittihaz edilerek bütün felsefenin temel problemlerine doğru gidilir. Şunu da ilâve edelim ki bir taraftan ferdî rûhun ölmezliği ve hürriyet mes'elesi, diğer taraf-

1) Bu etüdün sıklet merkezi daha ziyade mes'elenin metafizik esasları üzerinde toplanmaktadır. Bu itibarla bundan önceki hasiyede adı geçen eserin metafizik zemini izah edilmiş olacaktır.

tan hayrın ve selâmetin kaynağı olan Tanrı ile şerrin yekdiğeri muvacehesindeki durumlarından, bunların «*aynı zamanda mevcut olabilmeleri*» nden tehassül eden problem, (Theodice) problemi yekdiğeriyle gayet sıkı münasebettardır². Hayır ve şerr¹n yekdiğesine nisbeti mes'elesi, zikredildiği veçhile, felsefenin ana problemlerinin âdeta bir hareket noktasını, bu ana problemlerin sudur ettiği bir menşei tazammun eder.

III) Şerr probleminin - ki aynı zamanda hukuku ve hukuk nizamını tersine çeviren karanlık ve habis kuvvetler mes'elesiyle ilgilidir - bu merkezî ve kardinal mânâ ve ehemmiyeti üzerinde durmadan evvel ferdî ruhun ölmezliği mes'elesinin, insan ve kültür için, ehemmiyetini belirteyim: Felsefe kritik, metodik ve istorik tefekkür tarzlarından birini ihtiyar ederek realitenin küllî tefekkürüne teşebbüs edebilir; fakat felsefenin hakikî vazifesi bu değildir. O, tecrübî şekilde kontrolü kaabil olmayan, fakat asla susturulamıyan ve yine asla müruru zamanla zail olmayan sualleri de ele almağa cesaret etmelidir. Bu suller işte asıl insanların umumiyetle iştigal ettiği dâvalardır, problemlerdir. Çünkü bu sualler insan hayatına, kendi hayatımıza vereceğimiz mânâ ve kıymetten asla ayrılamıyacak unsurlardır. Hayatımızı mânâlandırırken bu sualler karşısındaki davranışımızı mutlaka tâyin etmemiz lâzımdır. Hele bugünkü gibi, beşeriyetin bir inkıraza doğru mu, yoksa insan şerefiyle mütenasip insanî bir nizamın hâkim olacağı bir devre doğru mu gittiğinin pek bilinmediği bir hengâmede, yani siyasî bir hudut ve intikal vaziyetinde fikrî (felsefî) hudut ve intikal vaziyetinin idrâki de aktüelleşmiş bir haldedir. Bu cümleden olarak felsefenin, ahlâkın ve dinin esasî ve ebedî problemlerinden biri olan ferdî ruhun ölmezliği (yani ölümden sonra da şahsî varlığın devamı)

2) Ölmezlik, ebediyet problemi felsefî problematiğin çerçevesine vaz'edilecek olursa, bu problemin diğer büyük problemlerle ve bu problemler karşısındaki davranışla ilgili bulunduğu, ber aks ölmezlik problemi karşısındaki davranışın da büyük felsefî problemler karşısındaki davranışa tesir ettiği görülür.

Ferdî ruhun ebediliği problemi evvellemirde Tanrının (müteâl bir kâinat nizamının; manevî karakteri haiz aslî metafizik bir realitenin; hür, mutlak, namütenahi ruhun) mevcudiyeti ve (Theodicee) problemi ile; zaman problemi ve hürriyet problemi ile; ruh - beden problemi ve hayat problemi ile; hafıza ve gayrı meş'ur şeyler problemi ile, madde problemi ve maddei asliye, maddei evveliye problemi ile ilgilidir. Bundan başka ölmezlik problemi aynı zamanda epistemolojik realizm ve idealizm problemi ile, ahlâk, metafizik ve din arasındaki münasebet mes'elesiyle alâkalıdır. Nihayet tarihin ve kültürün mânası; hukuk idesinin, adalet idesinin mânası ve zarureti mes'elesiyle; bundan maada büyük dinlerin beşeriyet tarihinde oynadıkları rol mes'elesiyle ilgilidir.

mes'elesi insan zihnini, daha doğrusu felsefî, ahlâkî ve ilmî şuuru tekrar meşgul etmeğe başlamıştır.

Ruhun ölmezliği mes'elesi, beşerî hayat bakımından bütün felsefî problemlerin en mühimmidir. *Kant*, felsefesinin esaslarını daha iyi belirtmek üzere bazı sualler irat etmişti: *Kant*'ın bu suallerinden biri: «neyi ümit edebiliriz = *Was dürfen wir hoffen*» sualidir. Bu سوال iç âlemimizin, iç hayatımızın (manevî hayatımızın) şekillenip hüviyetlenmesinde en mühim rolü ifa eden bir âmildir. Bu sualde metafizik, ahlâk ve din karşılaşırlar. Bu سوال esas ittihaz edilerek bütün bir felsefe, *Eflâ-tun'dan* başlayarak سوالin *Epikür* tarafından reddi teşebbüsüne kadar; *Hıristiyan Ortaçağından Descartes'a* ve *Leibniz'e* kadar; *Kant*'ın postü-lâlarından *Nietzsche'ye* ve zamanımızdaki *Existence* felsefesine kadar, ortaya konabilir. Ruh ve beden problemi ile Theodicee problemi, yukarda da işaret edilmiş olduğu veçhile, yekdiğeriyle sıkı münasebet halindedir. İnsan hayatı ile insanîyetin hayatı ve bunlara verilen mânâ ruhun ölmezliği mes'elesi karşısındaki davranışımıza sureti kat'iyede tâbidir. İnanmayan veya karakteri sağlam olmayan bir insan, beşer hayatının ölümden sonra tamamiyle mahvolduğunu kabul edeceğine göre, daimî surette bir taraftan hayattan azamî derecede kâm ve zevk almak hırsı ve diğer taraftan ye's-ü nevmidi arasında kıvrır durur. Onun nazarında hayat sadece ıstıraplarla, hastlıklarla dolu olan ve ölümlle bir anda tahrip edilen bir şeydir. Bu itibarla hayattan mümkün olduğu kadar azamî derecede zevk ve haz istihsâl etmek lâzımdır. Gerçi ruhun ölmezliğine inanan bir insan, «ebedî bir istikbal» düşüncesinin gerek manevî nefsimize gerek hemcinslerimize karşı bizlere tahmil ettiği mes'uliyeti idrâk edemez. Ve böylece nihaî bir hedeften mahrum olur. Bununla beraber haddi zatında kaybolmaması, devam etmesi gereken bazı şeylerin mevcudiyetini uzaktan uzağa sezer ve bunların kaybolup gitmelerinden mütevellit derin boşluğu için için hisseder gibi olur. Binnetice ölmezliğin yerine kaim olacak bazı şeyler, daha doğrusu «*Ersatz*» lar arar. Meselâ evlâd-ü ahfadında devam etmek, hayatta olanların hafıza ve hatıralarında yaşamak, bırakılan eserlern tesirlerinde yaşamak, tarihe intikal ederek orada yaşamak! Fakat bunlar bir takım ölmezlik «*Ersatz*» larından başka bir şey değildir. Esasen, ruhun ölmezliğine inanan bir kimse de, bu meseleyi ciddiyetle tefekkür ettiği anlarda, bunların birer «*Ersatz*» dan, «*Ersatz vasıtası*» ndan başka bir şey olmadığını da idrâk eder. Diyebiliriz ki bizi bırakıp bu dünyadan göçüp gitmiş olan sevdiklerimizin, yakınlarımızın hasretini, onları tekrar görebilme, onlara tekrar kavuşabilme tahassür ve iştiyakını, ruhun ölmezliğine ister inanalım ister inan-

mıyalım, daima hissetmişizdir. Ve yine diyebiliriz ki, bunlar bir taraftan reddedemediğimiz ve fakat diğer taraftan da halledemediğimiz; veyahut halledemediğimiz ve böyle olmakla beraber yine de reddedemediğimiz bir takım mes'elelerdir.

Sadece «*şahsî hayat*» değil, yukarda da belirtildiği gibi, kültür ve tarih de bu mes'elenin haline tâbidir. Çünkü bir kültürün, bir hey'eti içtimaiyenin kültürünün iktisap ve arzettiği mânâ veyahut bir camianın kültürüne verilen veya verilecek mânâ o camianın, o kültürün *ruhun ölmezliği* karşısındaki davranışına bağlıdır. Dahası var: Her tarih felsefesinin nihâî suale, yani «*beşeriyet tarihinin mânâsı nedir*» sualine aradığı cevap, «*ruhun ebedîliği*» karşısındaki davranışa bağlıdır. Beşeriyet tarihinin nihâî mânâsının ne olduğu sualine verilecek cevaptan veyahut bu cevaba esas teşkil edebilecek bir teşebbüsten evvel «*münferit insan hayatı*»nın mânâsının ne olduğu mes'elesinin halledilmesi lâzımdır. Eğer münferit insanın hayatı maddî âlemde ve maddî âlemlerle tükeniyorsa, o vakit beşeriyet tarihinin mânâsı münhasıran azamî sayıda insanların azamî derecede haz ve saadete ulaşmaları keyfiyetinde mündemiçtir. Fakat böyle bir telâkkiye temayül edildiği takdirde gerek münferit insanın hayatının gerek beşeriyetin hayatının sonunda da ölüm denilen akıbetin beklediği ve bâki kalmağa değer şeylerin bir anda sona erdiği, mahvolup gittiği görülmektedir. Buna mukabil ebediyetin, ölmezliğin beşerî hayatın mânâsının mesnedini teşkil ettiği inancı, «*bütünü itibarıyla beşeriyet tarihinin ancak beşeriyetin bir selâmet tarihi olduğu*» telâkkisine isal eder. (Ruhun ölmezliği mes'elesi hakkında şayanı dikkat bir kitap olarak «*Aloys Wenzel*» in «*Unsterblichkeit*» 1951 namındaki eseri şayanı tavsiyedir).

IV) Bundan başka ruhun ebedîliğine inanıp inanmamak adalete verdiğimiz mânâyâ da müessirdir. Ruhun ebedîliğine, varlığın, zamanın ve hürriyetin ebedî realitesine inanmayan bir insanın veya bir zümrenin veyahut bir muhiti içtimaînin nazarında hak ve hakikat, adalet ve hürriyet, hayr ve insaniyet bizatih¹ kıymeti haiz varlıklar değildir; yani adalet ve hürriyetin realiteleri yoktur. Bunlar ancak fânî mekân - zaman sahasında cereyan eden hâkimiyet ve iktidar mücadelesine, menfaatler mücadelesine ve bu mücadele içinde teessüs eden menafi münasebetlerine, yani ferdî, içtimaî ve siyasî gayelere nazaran bir mânâ ve kıymet ifade ederler veyahut mezkûr gaye ve menfaatlerin tahakkuk ve himayesi mevzuunda sadece pragmatik fonksiyonu haiz birer âletten, sosyal ve siyasî birer teknikten başka bir şey değildirler. Ferdî ruhun ebedîliğine, bilhassa manevî (etik) hürriyete bir hayal, bir mevhum,

bir görünüş, bir «*sanki*» nazarıyla bakılacak olursa, irademize hitap eden vicdanımızın sesi müessiriyetini kaybedeceği gibi hak ve adaletin ve bunun mekân - zaman sahasında tahaddüs ve inkişafını mümkün kılan veya kılması icabeden teşriî ve kazaî faaliyetlerin de münhasıran ütilitarist - pragmatist karakter taşıyan birer fenomen derekesine düşecekleri aşikârdır.

Yukarda «*ferdî ruhun ebediliğinin ve manevî hürriyetin beşerî hayatın mânâsının mesnedi olduğuna inanmak*» tan bahsedilmişti. Aynı inanç adalete, hukuka da sâri ve şâmildir. Bu keyfiyet bizi hukuk idesinin, dolayısıyla tabiî hukukun felsefî realizmin tazammun ettiği mânâda bir varlığa sahip olduğu inancına götürür. Filhakika hukuk idesinin ve bu idenin mekân - zaman sahasında gerçekleşmesini mümkün kılan tabiî hukukun red veya kabulü objektif mülâhazalara, yani tabiat ilmine hâkim metodik tefekkür tarzına veyahut nazarî akıl ve nazarî hükümlere dayanan bir şey değildir. Tabiî hukukun red veya kabulü ile nazarî - objektif mülâhazaların hududu aşılmış, ahlâkî ve dinî (manevî) kıymet hükümleri sahasına, manevî - felsefî sahaya girilmiştir. Tabiî hukuk yani her beşerî statünün, her pozitif hukukun fevkında bir takım değişmez, ulvî hukuk prensipleri mevcut mudur, değil midir mes'elesi adeta Tanrı var mıdır yok mudur mes'elesine müşabih karakterdedir. Nasıl ki Tanrının mevcudiyeti, kat'iyet ve bedahati tabiat ilmi metoduğu ile ispat edilmeyip ancak *imana*; tabir caizse kafa bilgisine, nazarî bilgiye, dış âlem bilgisine değil, bil'akis *kalb ve vicdan bilgisine*, iç âlem bilgisine müsteniden ruhta ve ruhla yaşamak suretiyle kavranabiliyorsa, tabiî hukukun esbabı mucibesi de öylece imana dayanır. Dünyevileştirilmiş tabiî hukuk sadece (*Ersatz*) mahiyetinde bir tabiî hukuktur, ruhsuz bir bedendir ve ergeç inhilâle mahkûmdur (Rasyonalist tabiî hukukun çabuk çökmesi misâl olarak zikredilebilir).

Manevî kıymetlere, imana müteallik hakikatler manen idrâk edilebilir. Mes'elenin ehemmiyetini tebarüz ettirme sadedinde şu ciheti zikretmek gerekir ki *a priori* bir ahlâk telâkkisi ile izafî, tarihî - jenetik bir ahlâk telâkkisi veyahut manevî esaslara dayanan bir ahlâk telâkkisi ile maddî (*ampirik*) esaslara dayanan bir ahlâk telâkkisi yekdiğerinin zıddıdır. Bunlardan hangisinin doğru olduğunu anlamak için konsekanslarına bakmak lâzımdır. Eğer konsekansları makul ve makbul ise, sağlam ise doğrudur, değilse yanlıştır, çürüktür. Aynı metod tabiî hukuk problemine de tatbik olunabilir: Tabiî hukuk red ve inkâr edildiği takdirde bundan doğacak neticeler nelerdir? Tabiî hukukun kabulü bizi ne gibi neticelere götürür?? Bu suallerin cevaplarını öğrenmek için tarihin, tarihî hakikat ve hâdiselerin konuştuğu dili kavrayıp mânâlandırmak

kâfidir. Tarih bize güzelliklerimizi ve çirkinliklerimizi, iyiliklerimizi ve kötülüklerimizi ve saire gösteren bir aynadır. Hukukta çıplak ve aşırı bir kanunî pozitivizmin beşeriyeti nerelere götürebileceğini anlamak için bu aynaya bakmak yeter³. Tabii hukukun red ve inkârı müspet hukuk nizamlarını önünde sonunda bir zulüm âleti derekesine düşürür ve bu âleti kullananları da iblisin baykuşları veya oyuncakları haline getirir.

3) Hukukta *aşırı kanunî pozitivizme* müvazi bir tezahüre devlet sahasında da rast gelinir. Nasıl ki aşırı kanunî pozitivizmin hukukî sahada habis kuvvetlerin faaliyet ve gelişmesine gayet müsait bir zemin teşkil ettiği aşikâr ise, öylece millitarist - totaliter devletin de organize edilmiş habaset veya habaset organizasyonu haline geldiği de muhakkaktır. Tarih bunun misalleriyle doludur. Bütün kıymetleri alt üst eden dünya harpleri asrı diyebileceğimiz yirminci asırda da müteaddit memleketlerde çeşitli tatbikatına şahit olduğumuz totaliter devlet fikri tarihin muhtelif safhalarında türlü şekil, renk ve mesrepte ve sağlıklı sollu istikametlerde tezahür eden ve daha ziyade menfi prensibin tesirlerine tâbi olma temayülleri gösteren bir fenomendir.

Mes'elenin daha iyi anlaşılması için şu klâsik misalden hareket edelim: İsparta = Millitarist ve çiy kuvvete dayanan devlet! Atina = Ümaniter hukuk devleti! (mamafih Atina dâhilde bir hukuk devleti idi. Buna mukabil dost ve müttefiklerine karşı bir müstebitti. Yani zalimane hareket eden bir «çiy kuvvet devleti» idi. Siyasî tahakküm gayesi gütmeyen sulhperver devlet idesi ancak «Plâtonik - Aristotelik devlet telâkkisi» sayesinde gelişebilmiştir).

Hayr ve şerr, ide ve çiy kuvvet, ruh ve madde tezadına, daha doğrusu mücadelesine böylece hukuk ve devlet sahasında da rast geliyoruz: Bu tezat devlet sahasında *millitarist - totaliter çiy kuvvet devleti* ve *ümaniter - pasifist hukuk devleti* tipleri şeklinde tezahür eder. Bu devlet tiplerine müvazi olarak da birbirleriyle tezat ve mücadele hâlinde bulunan iki hukuk telâkkisi tespit edilebilir: Bir tarafta totaliter - millitarist devlet telâkkisine müvazi ve uygun *hukukî pozitivizm*, diğer tarafta ümaniter - pasifist hukuk devleti tipine müvazi ve uygun *tabii hukuk telâkkisi!*

Mezkûr devlet tipleri ve hukuk telâkkileri kadim Yunandan beri hukuk ve devlet felsefesinin, üzerinde durduğu problemlerden biridir. Misal olarak, «*Hesiodos ve Tyrtaios*» un görüşleri zikredilebilir. *Tyrtaios*, millitarist - totaliter çiy kuvvet devletini, *Hesiodos* ise ümaniter - pasifist hukuk devletini terennüm ve müdafaa ederler. Bu her iki devlet telâkkisi, tenakuzdan âzade ve konsekan olarak, sonuna kadar tasavvur ve tefekkür edildiği takdirde şu neticelere isâl eder: Millitarist - totaliter devlet telâkkisine veya ideolojisine göre devlet en yüksek kıymettir. Böyle bir devlet ideolojisi, dahilî siyasette, vatandaşları sadece devletin birer âleti hâline getirir. Vatandaşların devletin sırf birer âleti hâline getirilebilmeleri için de, yabancı memleketlerle her türlü temastan mutlak surette men' ve tecrit edilmeleri lâzımdır. Fakat bu suretle de milletler arasında *tabii* şekilde mevcut ayrılıklar öyle arttırılır ve devletler arası gerginlikler öyle şiddetlendirilir ki artık harp normal hal olarak görünmeğe başlar. Bu keyfiyet ise tecrit edilmiş hâle gelen devleti, vatandaşların bütün kuvvet ve gayretlerini harbin ihzarına hasrû tahsis etmeleri esbabını temine mecbur kılar. Böylece daha sulh zamanında bütün devletin istihdaf ettiği muzaffer bir harp, nihai hedefi teşkil eder.

Bu millitarist - totaliter devlet tipinin zıt ve mukabili, ümaniter - pasifist hu-

Tabii hukuk müspet hukukun vicdanıdır. Vicdan müteâl âlemden gelen ve ruhumuzun hudutsuz derinliklerinden bize hitap eden bir sestir. Bu sese kulaklarını tıkayan bir insan veyahut her hangi bir sosyal veya siyasî topluluk kayıtsız ve şartsız iblisin avucunun içindedir. İşte bunun gibi *tabii hukuku* hiçe sayan *kanunî hukuk* da o ebedî münkir ve menfi ruhun, iblisin bir enstrüksiyonu derekesine düşer; hakikî gayesinden ayrılır, adeta tersine çevrilir. Hak ve hakikatin, hürriyet ve adaletin, hukuk nizamlarının tersine çevrilmesi sürekli, bir fenomendir. Bu fenomenin şerr mes'elesiyle, şerr mes'elesinin de bir hayır ve şerr problemi hâlinde ve Tanrı'nın mevcudiyeti, ferdî ruhun ebediliği, zaman ve hürriyet problemleriyle bir arada mütalâa edilmesi icap eder. Bu itibarla Theodicée problemini takdimen ele alırsak *hukukun tersine çevrilmesi probleminin* metafizik zemini daha iyi anlaşılır.

V) Ferdî ruhun ölmezliği meselesinin menşeyini Tanrı probleminde aramalıdır. Yani ruhun ölmezliği Tanrı probleminden sudur eder ve yine

kuk devletidir. Ümaniter devletin gayesi diğer milletlerle sulh ve müsalemet içinde müştereken çalışmaktır. Ümaniter devlet zaviyesinden bakılınca, harp ancak hak ve adaletin muhafaza ve idamesi için gayri kaabili içtinap görüldüğü zaman göze alınan müessif bir istisnai durum olarak görünür.

Yukarda da zikredildiği veçhile bu devlet dipleriyle «yekdiğerine mütezat iki hukuk telâkkisi» de derunen ve esaslıca birbirine bağlıdır. Bu hukuk telâkkilerinden birine göre hukuk siyasi iktidar sahiplerinin lâalettayin hedeflerine hâdim bir sosyal teknikten başka bir şey değildir. Bu sebeple ve siyasi iktidar gerek maddî gerek mekânî bakımdan tam bir intibak halindedirler. Hukuk münhasıran şu *muayyen* iktidarın taallûk ettiği sahada mer'idir ve yine münhasıran şu *muayyen* iktidara hâdimdir. Münhasıran «hâkim iktidarın menfaati» hukukun muhtevasını tayin eder. Hâkim iktidarla devlet bermutat aynı şeylerdir (Daha doğrusu, ister sağ ister sol temayüllü olsun, totaliter rejimlerde *devlet*, *millet* ve siyasi iktidarı elinde tutan *tek partinin* aynı şeyler olduğu esasına dayanan acaib ve maksatlı bir «*teslis*» ile karşılaşılır). Bu itibarla hukuk lâalettayin şu veya bu muhtevaya sahip olabilir. Yani hâkim iktidarın «*hukuk*» veya «*devletin iradesi*» diye ilân ettiği şey *hukuktur*. İşte bu, hukukî pozitivizmin görüşüdür. Hukuk bir cihan devletinin iradesi olarak tasavvur edildiği takdirde acaba vaziyet değişir mi? Eğer bu cihan devleti hukuk idesinin üstünlüğünü tanımıyorsa, bu da hukukî pozitivizme isâl eder. Çünkü bu takdirde de hukukun muhtevası keyfi (ihtiyari) ve tesadüfî olmaktan ileri gidemez.

Hukukî pozitivizme mukabil tabii hukuk telâkkisine göre hukuk, *külliyen vacibürriaye bir ideye*, *hukuk idesine* dayanır, kökü oradadır. Ancak bu ideye istinat eden, kendini bu ideden istihraç eden nizam «*sahih hukuk*» tur. Hukuk idesinin mânâ sahasının içinde kalan şeyler *hukuktur*. Hukuk idesinin mer'iyet ve muteberiyet sahası bütün beşeriyete şâmil olduğuna göre hukuk, devleti de aşarak daha geniş sahalara kaplar. Bu sebeple devlet, hatta bir cihan devleti, son bir tahlil ile, ancak beşeriyetin umumî ve müşterek insanî hedeflerine hâdim olan şeyleri «*hukuk*» diye ilân edebilir.

bu probleme müntehi olur. Bundan, konsekan olarak, Tanrıya hakikaten imanın ferdî ruhun ölmezliğine inanmaksızın mümkün olamayacağı istidlâl edilir. Bu mes'ele ile de, yani bir taraftan Tanrı problemi ile, diğer taraftan ruhun ölmezliği problemi ile Theodic,e problemi gayet sıkı münasebettardır. Bu, Tanrı ile habis ruhun, hayr prensibi ile şerr prensibinin nasıl olup da kâinata müştereken hâkim olabildikleri ve bu şer prensibi veya habis ruh muvacehesinde Tanrı idesinin jüstifikasyonunun nasıl mümkün olabileceği mes'elesidir.

Düşünen insan için Theodicée problemi nasıl doğmuştur? Şerr problemi tarihin hangi devrinde olursa olsun sadece filozofları ve theclogları değil, bil'akis aynı zamanda eşyanın mahiyeti, kâinatın ve insanın menşei, hikmeti, mânası ve gayesi hakkında tefekkür eden bütün insanları meşgul etmiştir.

Filozofilerin ve dinlerin iddia ettikleri gibi, eğer eşya hakikaten mutlak mükemmel bir prensipten yani hayrı, ebedî mahiyet ve asliyeti itibarile, tazammun eden prensipten sudur etmişse, o halde şerr ve habasetin mevcudiyeti nasıl izah edilebilir? Eşyanın aslî menşeinin kemâli mutlakta olduğu düşüncesi en mühim felsefî düşüncedir. Bu, dinlerde de böyledir. Kadîm Yunanda felsefî tefekkür ilk gelişmeğe başladığı sıralarda beşerî tefekkürün derhal şu düşünceyi benimsediğini görürüz: — Kâinat bir ruha, manevî bir kudrete tâbidir. Bu ruh kâinatın her noktasında nizam ve ahengi hâkim kılar. *Fisagor* ve *Henaklitos*'un nazariyelerinde şekil ve hüviyet kesbeden bu ide *Anaxagoras*'ın formülünde en bariz ifadesini bulur: «*Bütün eşya ruh sayesinde tanzim edilmiştir*». (Yani bütün eşya ruh sayesinde bir nizam haline gelmiştir). Bu düşünce eşyanın illetleri üzerinde tefekkür eden genç *Sokrat*'a esaslıca tesir etmişti. *Anaxagoras*'ın tesiri altında olarak *Sokrat* şu düşünceyi müdafaa ediyordu: — Her şeyin illeti ruhtur, fikirdir. Fakat bu ruh sadece kâinatın başlangıcında eşyaya müdahale etmekle kalmamış, bil'akis aynı zamanda daima kâinatta ve kâinata müessir olmuştur ve olmaktadır. Her şeyi en iyi şekilde tertip ve tanzim etmektedir.

Kâinatın kemâli mutlakdan sudur ettiği düşüncesini bütün derinliği ile ortaya koyan filozof ise *Eflâtun*'dur, *Eflâtun*'a göre eşyanın mevcudiyetinin hakikî esası, onların terekküp ettiği maddî unsurlarda mündemiç değildir. Bil'akis mevcudatın, hayatın hakikî esası idedir. İde, bütün şeylerin benzemek için cehtettikleri bir örnektir. İdenin illeti ise hayr prensibidir. Hayr, ruhun da fevkindedir. Cehtettiğimiz ideal yani hayr adalettir. Hayr prensibi kâinatı yaratmıştır ve kâinat da onu tekrar aksettirmekle mükelleftir. Hayr prensibi, her şeyin tekrar rücu ettiği

başlangıçtır. Böylece *Eflâtun* en yüksek prensip olarak kemâli mutlakı vaz ve ifade etmekte ve kemâli mutlakın da bütün eşyanın hâlikı olduğunu söylemektedir. *Eflâtun* bu düşüncesiyle ebedî bir ruh ve mâna felsefesi tesis etmiştir. Binaenaleyh nazariyesi alelâde bir doktrin değil, bil'akis, ihtiva ve tazammun ettiği ebedî hakikat itibariyle, felsefenin ta kendisidir. Bu mânâdaki felsefe ebedî hakikattir, kemâli mutlaktır. işte hakikî felsefe de budur. — Kâinatın, hayrı tazammun eden mutlak bir presibe tâbi olduğu tarzındaki felsefî düşünceye dinler de iştirâk eder. Görülüyor ki din ve bu mânâdaki bir felsefe kâinatın Tanrı tarafından yaratıldığını ve Tanrı'nın da kemâli mutlak ve cemali mutlak olduğunu ileri sürmektedirler.

Fakat bütün bu iddialara rağmen şu inkâr edilemeyecek hakikat de meydandadır: — Bir taraftan musibetler diğer taraftan şerr ve habasetler hayata dehşet salmaktadır. Bunlar gerek tabiatte gerek insanda mevcuttur. Tabiatte canlıları ıstıraplar, hastalıklar ve ölüm bekler. Onlar, gaddar bir savaş hâlinde birbirleriyle mücadele ederler ve birbirlerini karşılıklı yiyip bitirirler. Tefrika ve nifak saçan zâlim ve cebbar bir kuvvetin her şeye hâkim olduğu, şerr ve habasetin ise insanda haddi kusvasını bulduğu görülmektedir. Beşer hayatında ıstırapların ve ölümün derin ve devamlı izler bıraktığı ve beşerî âlemde mücadele ve tefrikanın en yüksek derecesini bulduğu, meydandadır. Bu trajik manzaranın karşısında gözlerimizi kapayıp musibetleri, şerr ve habasetleri inkâr edemeyiz. Onların hakikat olmadıklarını iddia edemeyiz. Şerr ve habaset ile insandaki ahlâkî kötülükler, günahlar kastedilmektedir. İnsandaki ahlâkî kötülükler o derecelere varabilir ki neticede, insanı kötülüğe doğru sürükleyen gayri kabili mukavemet sevki tabiîlerden bahsedilir. Bunlar beşerî tabiatın derinliklerinde kökleşmiş kötülük sevki tabiileridir.

Mes'ele bu şekilde vaz'edilecek olursa şu sual vârit olur: — Şerr ve habasetin menşei nedir? Eğer kâinat mutlak iyi ve mükemmel bir prentipten sudur etmişse, o halde musibetlerin, şerr ve habasetlerin mevcudiyeti nasıl izah edilir? Bu mes'ele karşısında felsefe şüpheciliğe temayül ve iltica edemez; beşerî suurun karşılaştığı problemleri ele almağa ve onları halletmeğe çalışmağa mecburdur. Ve hakikaten felsefe bu ikinci yolu ihtiyar etmiş, şer ve habaset mes'elesi üzerinde tefekkür ederek muhtelif hal çareleri ileri sürmüştür. Bu hal çarelerini tetkik edecek değiliz. Yalnız bunların sistematik bir tasnifini yapmak faideden hâli değildir. 1) *Mutlak optimizm*: Heraklitos ve Stoisyenler ve Spinoza; 2) *Mutadil optimizm*: Bilhassa Leibniz'in görüşü; 3) *Pesimizm*: Pürizm ve Schopenhauer'in görüşü, Eduard von Hartmann tarafından teşebbüs edilen optimizm ve pesimizm sentezi; 4) *Radikal düalizm*: Zerdüştlük,

Empedokles ve Eflâtun ve manikeizm; 19 uncu ve 20 inci asırda ma-manikeizm: Stuart Mill, Wilfred Monod, H. G. Wels, African Spir, Emil Lasbax; 5) Hıristiyan teolôjisinde âdemîn işlediği ilk günah: İbranî itikat ve an'anesi ve İncil. Paulus (Saint Pol) ve Saint Augustin, Refor-motörler ve Janisenistler, Rousseau ve Kant, Charles Secrétan ve Ernest Naville, Renouvier, Kierkegaard ve Karl Barth; 6) Mahiyeti ilâhiyenin karanlık ve esrarlı temeli: Boehme ve Schelling; 7) Hayr ve şerr dialek-tiği: Hayr ve şerrin dialektik zıddiyetleri içinde birbirlerine bağlı bulun-dukları ve bir sentez halinde birbirleriyle muvazeneledikleri görüşü: Bu telâkki düalist telâkkinin başında zikredilmesi gereken zerdüştlüğün dayandığı ana düşünceye benzemektedir. Fakat aralarında bir farkın da mevcut olduğunu kabul etmek lâzımdır. Zerdüşt dinine göre kâinat hayr ve şerrin birbirleriyle mücadelesidir. Eşya birbirine zıt iki prensibe tâ-bidir; hayr prensibi ve şerr prensibi! Hayr prensibi nûrda tecessüm ve teşahhus eder ve *Hürmüz* ismiyle anılır. Şerr prensibi ise zulmette te-şahhus eder ve *Ehriman* ismiyle anılır. *Hürmüz*, dünyayı yaratmıştır; lâkin *Hürmüz*'ün hilkat aksiyonu *Ehriman* tarafından engellenmektedir. Çünkü *Ehriman* tahripkâr ruhtur. *Hürmüz*, *Ehriman*'a karşı yaptığı sa-vaşta *selîm dehalat*, *melek ruhlar* tarafından desteklenir. Buna muka-bil *Ehrimanın* müttelikleri de *habîs dehalat* *îblîs ruhlarıdır*. Bütün mah-lûkat birbiriyle durmaksızın mücadele eden iki gruba ayrılmıştır. Bütün âlemi ihata eden bu mücadele insan ruhuna da in'ikâs eder. Mamafih hayr ve şerr arasındaki mücadele ebedî bir mücadele değildir. «Zaman» in sonunda *Hürmüz* *Ehriman*'ı mağlûp edecek, hayr şerre karşı muzaffer ola-caktır. Gerçi insanlar iyiler ve kötüler diye ikiye ayrılacaklardır; fakat kıyamette bütün insanlar, *Hürmüz* *anlamında*, barışmış, uzlaşmış ola-caklardır.

Görülüyor ki yukardaki düşüncede «*Hürmüz - Ehriman radikal düalizmi*» nin, bu iki zıt kuvvetin bir senteze müntehi olduğuna veya olacağına dair vazih bir noktaya pek rast gelinmiyor. Yani Zerdüşt telâk-kisine göre, bunların birer dialektik teşkil ettikleri ve nihayet bu dialek-tik zıddiyetleri içinde bir vahdete, senteze doğru gittikleri pek iddia edilemez. Yalnız, radikal bir düalizm ilânihaye devam edemiyeceği, yani insandaki vahdet ihtiyacı, haklı olarak, ağır basacağı için mevzuubahs düalizmin her hangi bir şekilde tasfiye edilmesi lâzımdır. Bu itibarla nihayetünnihaye *Hürmüz* *Ehrimanı* mağlûp etmekte, birbirleriyle hâli mücadelede olan unsurlar *Hürmüzde*, yani müspet prensipde birleşmek-tedirler. Dikkat edilecek olursa burada da sentez vardır; fakat bu sen-tez, öyle zannediyoruz ki, doğrudan doğruya tez ve antitezin dialektik

zaruretle birleşmeleriyle değil de, daha ziyade mücadele eden unsurların - antitezin tenkil edilerek bertaraf edilmesi neticesinde - hayr prensibinin altında toplanmalarıyla husule gelmektedir.

Buna mukabil *hayr ve şerr dialektiği* doğrudan doğruya hayr ile şerrin dialektik zıddiyetleri içinde bir vahdet yani bir sentez teşkil ettikleri düşüncesine dayanır. Şöyle ki; her şeyin iki cephesi, daha doğrusu iki veçhesi vardır. Ve bu, değişmez; daima mevcuttur, daimîdir. Bundan da her şeyin iki cephesinin kaybolmadığı bil'akis devam ettiği kanunu istidlâl edilir. Ancak, bu kanun *ahlâkî âlemin esaslı bir tabiat kanunudur*. Yoksa *vücubî âlemin normatif bir ahlâk kanunu* değildir. (*Bu düşünce hakkında bakınız: Hugo Marcus, Metaphysik der Gerechtigkeit Basel 1947*). Mamafih şunu söyliyelim ki determinist - natüralist karakter arzeden böyle bir kanunun ahlâkî sahaya tatbiki insanın manevî cephesine, bilhassa insanın hür, otonom şahsiyetine bir hiç nazarıyla bakmağı tazammun eder. Hayr ile şerrin dialektik zıddiyetleri içinde bir sentez teşkil ettikleri veyahut şerrden hayırlı neticelerin de, menfiden müspet şeylerin de tevellüt ettiği düşüncesi ileri sürülürken bu sentezin vücade gelmesinde ve bu neticenin tevellüdünde, hiç olmazsa, insanın da manevî ve iradî hisse ve iştirâkini kabul etmek icap eder, kanaatindeyiz. Bu sentezin, sanki tabii ve dialektik bir zaruretle, bir tabiat hâdisesi gibi kendi kendine gerçekleştiği kanaatine iştirâk etmek oldukça güçtür⁴.

VI) Theodicée mes'elesi, mütefekkir bir mahlûk hâline geldiği andan beri insanı meşgul etmektedir. Ve belki de dünya durdukça meşgul edecek, «*kâinatta şerr ve habasetin mevcudiyeti muvacehesinde Tanrının mevcudiyetinin justifikasyonu*» problemi, kanaatimizce, hiç bir vakit halledilemeyecektir. Fakat bu keyfiyet insanı yine de nevmidiye ve reybîliğe sevketmemelidir.

Problemin «*nâçin*» i çözülemeyecek ve belki de yegâne büyük ve mühim kâinat muamması olarak kalacaktır. Yalnız burada bir noktaya dikkat etmek icap eder: — Ürkerek, çekinerek bu probleme temas etmemek, etraftan dolaşarak geçip gitmek veyahut onu bir vakıa olarak olduğu gibi kabul etmek veya onu küçümsemek *başkadır*; araştırma sahamızı hareket mebdei ittihaz ederek bu problem karşısında bir davranışa sahip olmak ve onun arkasındaki sırrı tefekkür ve duygularımızın mevzuu hâline getirmek, hiç olmazsa bu noktada mevzuu bahsolan şeyin mücerret

4) «*Hugo Marcus*» un adı geçen eserinde adalet adetâ bir kevnî ahenk ve tevazün, birmuadelet ve teadül kanunu olarak ele alınmakta, bununla beraber insana pek o kadar aktif ve aktüel bir rol verilmemektedir. Adalet denilen kanun *tabii* bir zaruretle kendi kendine hükmünü icra eylemektedir.

bir muhayyele oyunu, bir spekülâsyon olmadığını, bil'akis bize ağır mes'uliyetler yükleyen ve esaslı bir hakikati ifade eden bir hâdise ile karşı karşıya bulunduğumuzu idrâk etmek *yine başkadır*. Bu problemde beşerî tefekkür öyle bir noktaya varır ki orada «*niçin sualı*» sona erer, yani illiyet prensibi âciz kalır. Orada artık *mefhum, prototipe, sembole* inkılâp eder.

Sadece sinei beşerde değil, aynı zamanda tekmil tabiatta da karanlık bir âlem mevcuttur. İşte bu, menfi prensiptir. Bu menfi prensibi geriye doğru sadece insanın yaratıldığı âna kadar değil, bil'akis tekvin hâdisesinin başlangıcına, hilkatin mebdelerine kadar takip edebiliriz. Fakat artık bu noktada bizim hikmet ve marifetimiz de sona erer. Çünkü Tanrı bunun *niçin* böyle olduğunun sırrını bize asla vermiyecektir. Lâkin yine biz, sadece sinei beşerde değil, aynı zamanda tekmil tabiatta da aydınlık bir âlemin mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Ve bu müspet prensibi de hilkatin mebdelerine kadar takip edebiliriz. Nihayet bu prensibin aydınlıklarını, renklerini, melodierini kalplerimizde yaşayabiliriz. Ve burada «*niçin*» in mânası kalmaz, çünkü bu noktada her hangi bir sual irad etmeyiz. Bu noktada varlığın ahenk ve melodisi bize yabancı değildir. Diğer tabirle bu noktada artık varlığın ahenk ve melodisinden bir parça oluruz. Her türlü niçinin, her türlü müspet ve menfinin dışında olan *Tanrı* ile aramızdaki namütenahi yakınlığı hissederiz, yani aşkın kudreti külliyesinin tecelligâhı olan varlıktaki mistik vahteti yaşarız⁵.

5) Selim dehaların, iyi ve temiz ruhların düşüncelerine, duygularına ve âmâline, kısaca söz ve hareketlerine kulak vermesini bilenler, onlarda ebedî mistik sferlerin melodilerinin akislerini işidebilirler. Çünkü melek ruhların melodileri ebedî sferlerin akislerinden başka bir şey değildir.

Bir toprak desti ancak hacmi istiabisi kadar su alır, deryayı istiap edemez. Ancak toprak testinin yani fâni mekân ve zamanın, etin ve kemiğin dışına ve fevkına çıkabilenler, veyahut «*zamanın atomları*» diyebileceğimizi «*ânlar*» ı manevî ve mistik bir hamle ile parçalamasını bilenler onların arkasındaki *ebediyet ve lâyetenahiyeti, ebedî zaman ve ebedî mekânı, ebedî hürriyeti* idrâk edebilirler, sadece destinin içindeki suyu değil, deryayı da görebilir, kucaklayabilirler.

Bir Mütealiyetin, varlıkta miskit bir vahtetin, aydınlık bir âlemin mevcut olduğu, fakat bunu idrâk edebilmek için nasıl bir yoldan gitmek gerektiği, kötü ruhlarla mütealiyetin, varlığın mütekallis çirkin bir maske gibi görüldüğü keyfiyetini ve bununla ilgili sair felsefi ve mistik; fakat aynı zamanda ahlâkî düşünceleri de ihtiva eden şu mısralar şayanı dikkattir:

Es gibt ein Jenseit, das herrein ins Disseit reicht;

Kein Herz ist, das davon nicht ein Gefühl beschleicht.

Umschungen haelt es dich, umrungen und durchdrungen;

Du fuhist, es ist nicht dir, du selbst bist ihm entsprungen.

B

I) Yukardaki düşüncelerden hukuk için çıkan nihaî netice nedir? Şerrin bir tezahürü olan hukukî perversionun felsefî mânâdaki (*niçin*) ini araştırırken zaruretle varlıktaki menfi prensibin (*niçin*) i ile karşılaşırız. Tebarüz ettirildiği veçhile bu (*niçin*) i çözmek mümkün değildir. Ancak insan beşerî hayatın diğer sahalarında olduğu gibi hukukî sahada da mevcut olan müspet prensibi, adalet şeklinde tecelli eden hayr prensibini (*nasıl*) tahakkuk ettirebileceğini bilir. Bu bilgiden beşerî iradeye fevkalâde büyük bir mes'uliyet, bir vazife terettüp eder. İnsan *doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü*, âdil ile gayrı âdili tefrik edebilme hürriyetine sahiptir. Madem ki insan böyle bir hürriyete sahiptir, o halde ruhunu kötülüklerden temizleyip hayrı muzaffer kılmakla, hukuka aykırılığı tasfiye edip adaleti tesis ve tarsin etmekle de mükelleftir. Bu hürriyet insanın, kökü ideler ve normlar âlemine kadar uzanan, normatif şuuru ile ilgilidir. İnsan ruhunun manevî kademesinde veya insan şahsiyetinin hür, otonom karakterinde tezahür eden veya bununla ilgili bulunan normun şu iki fonksiyonu, yani mantıkî ve ahlâkî fonksiyonu, insanı insan yapan şeyin, yani insanın mahiyetinin esasî unsurlarından veyahut *insanî* vasıfların vücude getirdiği bütünün temellerinden biridir. Hukukî hüviyete bürünerek hukuk maskesi altında hukuk nizamını ele geçirmeğe çalışan şerr ve habasete karşı tabiî hukuk prensibinin bütün silâhlarıyla mücadele et-

Du weisst nicht, was es ist, doch hörst du, dass es spricht,
Lieb' ist es und nicht Hass, nicht Finster, sondern Licht.

Es ist das Wirkliche, das Wahrheit in dir wirkt,
Das Unerklaerliche, des Klarheit dich umzirkt.

Du kannst den Mittelpunkt der Seele dir nicht rauben,
Und musst dem innern Sinn, wie deinem aeussern, glauben.

Siehst du dafür dich um nach Zeugnis der Erfahrung,
So nennst du, was damit einstimmt, Offenbarung.

Nichts wird dir offenbart, wo du nicht offen bist;
Und aussen siehst du nichts, was dir nicht innen ist.

Das Aeussre dient dir nür, dein Innres zu entfalten,
Dein Innres, weiter dann das Aeussre zu gestalten.

Dann siehst du ausgemalt aus deinem Farbenschatze.
Dein Jenseit leibhaft als Verklaerung oder Fratze.

mek ahlâkî bir vazifedir. Hukuk felsefesi ve hukuk tarihi bu mücadele-
nin cereyan ettiği sahalardır.

II) *Hukuka aykırılık (hukuktâ şerr ve habaset), müspet hukuk ve tabiî hukuk ((hukuk idesi): Müspet hukuk ve tabiî hukuk (kanunî hu- hukuk ve adalet) tezadı ile hukuka aykırılık ve hukuk (hukuk idesi) adalet) tezadını* birbirine karıştırmamak lâzımdır. müspet hukuk ve tabiî hukuk tezadı haddi zatında normal bir düalizmdir. An- cak bunun, insanın aklî ve vicdanî gayretiyle, bir senteze, vah- detli bir ahenge müntehi ve münkalip olması lâzımdır. Mekân - zaman kontinumunda tezahür eden hukuka müspet hukuk denir. An- cak bu müspet hukuk, «*hukuk*» vasfını iktisap edebilmek için sadece maddî ve fânî âmilleri ihtiva etmesi kâfi değildir. Daha ziyade bu âmil- lerin gayri fânî bir kıymet olan «*hukuk idesi*» ile yani manevî bir unsur ile ahenktar bir vahdet teşkil etmesi lâzımdır. Mekân - zaman âlemin- de hukuku tevlit eden (etmesi gereken) âmiller dialektik mahiyette olup dört tanedir. Bunlardan ikisi *nizam âmili* ve *iktidar (kuvvet) âmilidir*, ve *formal âmiller* olarak kabul edilir. Diğerleri ise *material (objektif muayyen muhtevalı) âmiller* olup *vital ve etik (manevî, ahlâkî)* diye iki kısma ayrılır. İktisadî âmili vitâl âmiller meyanına ithal etmek lâ- zımdır. O halde vital âmiller sadece iktisadî değildir. Bunlar içtimaî siyasî, psikolojik, teknik, biyolojik âmiller olabilir. Etik âmillere gelince, bunlar haddi kusvasını adalette, tabibî hukukta, hukuk idesinde bulan âmillerdir. Gerek formâl gerek material âmiller dialektik tezatlar halin- de bulunmaktadır. Binaenaleyh, beşerî mevcudiyetin, yani mekân - ze- man sahasının mahdudiyet ve kifayetsizliğinin müsaade ettiği nispette *ideal hukuk bu âmillerin dialektik zıddiyetleri içinde, ve her halde nihai hedef adalet idesi, hukuk idesi olmak üzere, bir vahdet, bir sentez teşkil etmeleri düşüncesidir.*

Mekân - zaman sahası diye tevsim edilen fenomenâl âlemde hukuk, ide ve şeniyet arasında cereyan ettiğine göre onun bir manevî - norma- tif cephesi ve bir de fiilî cephesi, vakıa cephesi vardır. Bu ikincisi haya- tın tevlit ettiği realiteler cephesidir. Bu düalizm, yani hukukun ideal cephesiyle reel cephesinin vücade getirdiği düalizm aşılması ve bir terkip halinde kaynaşması icap eden dialektik bir zıddiyet teşkil ederler. (Bu mes'eleye başka bir münasebet dâhilinde tekrar temas edilecektir).

Müspet hukuk iki sebepten adaletin tahakkukuna mâni unsurlar ihtiva eder: — Evvelâ müspet hukukun ihtiva ettiği kaideler zamanın zimamdarlarının adalet telâkkilerinin bir ifadesi olabilir. (*Bu hâl hukuk- kî perversion tehlikesi doğurur*). Saniyen müspet hukuk nizamı umumi- yetle hayatı «*mücerret kaideler*» le tanzim etme zaruret ve ihtiyacında-

dır. Bu mücerret kaideler ise münferit hâdisenin hususî hâl ve şartlarından, geniş ölçüde, sarfınazar etmek zaruretindedir. Müspet hukukla adalet arasındaki bu ihtilâf şuurlu tedbirlerle, bertaraf edilmese bile, acaba nasıl yumuşatılabilir?

Müspet hukuk sahası esas ittihaz edilmek suretiyle şöyle bir hal çaresi düşünülebilir: Hukukî emniyet ihtiyacı ile hukukun doğruluğu (sıhhati) mes'elesini yüksek bir adalet idealine göre ayarlamak, ayarlamağa çalışmak! Diğer taraftan şunu da söyleyelim ki ahlâkî ve sosyal idealin tahakkuku ciheti hukukî emniyetle aynı mertebe ve seviyede değildir, bil'akis onun fevkindedir. Bu keyfiyetten de şu netice tahassül eder: Müspet hukuk nizamı adaletin maddî icaplarını, hukukî emniyet feda edilmeden şayanı kabul olacak nisbette ve hallerde, mümkün kılmakla mükelleftir. Müspet hukuk, kendi bünyesindeki düzeltmeleri ve gelişmeleri adaletin esas postülâlarına müsteniden legalize etmek, hattâ bizzat kanunu hukuka (adalete) tâbi kılmak zorundadır.

Hukukun ideal, daha doğrusu manevî - ahlâkî cephesi ihmâl edilirse geriye *çıplak bir kanunî veya hukukî pozitivizm* kalır ki bu da müspet hukuku ele geçirmek için daima fırsat kollayan menfi prensibin (yani şerrin) hukuk nizamına hâkim olup onu tersine çevirmesi imkân ve neticesini tevhit eder. Bu düşünce ile de hukuk idesi ve hukuka aykırılık (hukukta şerr) tezadına gelmiş oluyoruz.

III) Nasıl ki hayr ile şerr tezadı kanaatimizce dialektik mahiyette olmayıp mutlak mahiyette ise, öylece hukuk idesi ile hukuka aykırılık tezadı da yekdiğeriyle içtima edemiyen tezatlardır. Dinî ve ahlâkî sahada hayrın şerre karşı mücadelesi şeklinde tecelli eden şey hukukî sahada hukuk idesinin hukuka aykırılığa, adaletsizliğe, hukuku şerre âlet eden zulme karşı şahlanması şeklinde tezahür eder. Bu etüdün başka bir yerinde normun iki fonksiyonundan bahsedilmişti: — Doğru ile yanlış ayırt eden mantikî fonksiyon ve iyi ile fenayı tefrik eden ahlâkî fonksiyon!

Hukukta normun bu her iki fonksiyonuna rast gelinir. Yani hukukta hem mantikî sıhhat hem de ahlâkî sıhhat (manevî sıhhat) ve yahut hem akıl hem vicdan elele verir, daha doğrusu vermelidir. Başı boş ihtirasların, insan ruhunu ve beşerî müesseseleri ele geçirmeğe çalışan şerr kuvvetlerinin en büyük düşmanı *akıl ve vicdandır*, veyahut *ilim ve ahlâk* veya *mantık ve ahlâktır*. Nihaî gayesi hak ve hakikat olan hukuka, normun bu her iki cephesinin hâkim olduğu muhakkaktır. Norm müspet prensibi ifade ve insan hayatının kültürel ve sosyal tezahürlerini, münasebetlerini tanzim eder; yani normlar hayatın tevhit ettiği realitelerle

ahenkter bir vahdet teşkil eder, daha doğrusu etmelidirler. — Bu itibarla hukuk normlarıyla, ve hukuk normlarının normu olan hukuk idesiyle hukuka aykırılık arasındaki tezat dialektik mahiyette olmayıp daha ziyade bu sonuncusunun tenkil ve bertaraf edilmesi lüzum ve zarureti tevlit eder.

Hukuk idesinin ve bu idenin hâмили olan insanın adaletsizlikler muvacehesindeki ehemmiyet ve vazifesini daha iyi anlayabilmek için hukuka hâkim olan *mantık ve ahlâkın, akıl ve vicdânın, nazarî aklın ve manevî aklın hür, mutlak, namütenahî ruha, hürriyetle muttasıf namütenahî mahz iç âlemde en yüksek hakikat olarak birleştiklerini hatırlamak kâfidir. Bu sebeple hak ve hakikat tabirlerinin yekdiğerine bağılı olarak kullanılması bir tesadüf eseri değildir, belki hür, mutlak, namütenahî ruha dayanan eşyanın objektif zarurî nizamının, normatif zaviyeden, ifadesidir. «Hür, mutlak, namütenahi ruh» yerine «namütenahî insan veya insanîyet» tabirini ikame ederek diyebiliriz ki insanîyet ve insanın mahiyetinin yegâne temeli olan hürriyet hukukta en saf ve en hakikî şekilde tecelli eder.*

Yukardaki düşünceleri daha kısa ifade etmek lâzım gelirse, denilebilir ki insan hak ve hakikati idrâk etmekle hürriyete kavuşur. Ber'aks hürriyet de hak ve hakikate isâl eder. Hak ve hakikat, hürriyet ve insanîyet, hayır ve adalet, mantık ve ahlâk, akıl ve vicdan birbirlerini karşılıklı tevlit ve itmam eden kıymetlerdir. Ve hukuk bu kıymetlerden gıdalanır; gıdalanmalıdır.

IV) İşaret edilmiş olduğu veçhile, metafizik zeminini izaha çalıştığımız hukukî perversion sürekli bir fenomendir. Bu etüdün başında bahsettiğimiz şayanı dikkat eserde menfi prensibin, şerrin hukuk sahasındaki eseri olan «hukukî perversion» muhtelif cepheleriyle ele alınmakta, bu fenomenin sebepleri, neticeleri; gizli, maskelenmiş veya açık tezahür şekilleri üzerinde enine boyuna durulmaktadır. Bilhassa «hukuk nizamlarının tersine çevrilmesi» problemi ilgi çekici bir şekilde vaz'edilmekte, bunu müteakıp sırasıyla hukukî perversion tezahürleri, hukukî perversionların maskelenmesi ve her şeye rağmen yürütülmesi, hukukî perversionların tahassülü ve temadisi, hukukî perversionlara karşı def'edici tedbirler ve onların tekrar bertaraf edilmesi, dünyevî mevcudiyetin sürekli bir fenomeni olarak «hukuk nizamlarının tersine çevrilmesi» cihetleri derinliğine ve genişliğine incelenmektedir.

Hukukun tersine çevrilmesi hâdisesi hakikaten, yer yüzünde nev'i beşer mevcut oldukça sona ermiyecek, yani insan nesli ile birlikte devam edecek bir beliyedir, daha doğrusu bir şerr tezahürüdür. Hilkat hâdisesiyle başlayıp nev'i beşerde haddi kusvasını bulan ve fakat yine insan

tarafından, adetâ hastalıklarla mücadele eder gibi, daima bertaraf edilmesi gereken hukukî perversionun türlü şekillerine muhtelif milletlerde ve hukuk tarihinin muhtelif devrelerinde rast gelinir. Hukuktaki bu marazî tezahürleri ortadan kaldıracılabilmek için ilk önce onların gerçek sebeplerini¹ arayıp bulmak ondan sonra tahaffuzî tedbirler, mücadele usulleri, tedavi çareleri araştırmak lâzımdır. Bu etüdün hazırlanmasında mülhem olduğumuz mevzuubahs eserin son satırlarını da okuyup kitabı kapadığımız zaman içimize, ye's ve nevmidi değilse bile, derin bir hüznün çöküyor. Çünkü bu eserde, anlatılan şeyler âdetâ ruhumuza tutulan bir aynaya benziyor. Ve bu aynaya ruhumuzun gözleriyle bakınca irkiliyoruz. Çünkü orada beşerî tabiatın, şerir ve habîs ihtiraslarla çarpıklaşmış, bir maskeyi andıran haşyetengiz çehresini görüyoruz. Mamafih insan tabiatının çehresi, insan şahsiyetinin portresi bundan ibaret değildir. Çünkü varlık gibi insan da çok dimansiyonlu bir şeydir. Yani «*insan tabiatı*», kötü tarafıyla tükenmemektedir. Bu etütte belirtmiş olduğumuz bir düşünceyi tekrar edecek olursak, diyebiliriz ki hayr ve şerr arasındaki mücadele ruh ve madde arasındaki ebedî tezaadın muayyen ve çok mühim bir safhası, beşerî irade, beşerî âmâl ve müesseseler sahasındaki bir tezahürdür. Yalnız ruh ve madde tezaadı varlığın yapısının en son temeli olarak kabul edilemeyeceğine göre bu tezaadın müşterek ve müteâl, manevî bir kaynaktan sudur etmiş olması lâzımdır. Yani biz maddeye ve şerre, musibet ve beliyeye tekvin hâdisesinin başında rast gelmekteyiz. Bir taraftan ruh ve maddenin aynı asıldan geldikleri diğer taraftan bunun mütenazırı olup aynı mantıkî bünyeyi haiz bulunan «*hayr ve şerrin de aynı müşterek kaynaktan çıktıkları*» düşüncesi felsefede monizmin muayyen şekillerinden birini tazammun eder. Yani hayr ile şerrin, bu düalizmin arkasında *mutlak hayr* vardır. Bunun gibi ruh ve maddenin arkasında da *mutlak varlık* vardır⁶. Bu keyfiyet ise objektif

6) Ruh ve madde düalizminin şu veya bu şekilde tasavvuru ontolojik bir problemdir. Mamafih bu düalizmin modern fizikte de ele alındığını ve âdetâ «*aynîyet görüşü*» ile bağdaşacak şekilde izah edilmeğe çalışıldığını görüyoruz: Ruh ve madde tabirleri yerine *enerji ve kütle* tabirlerinin kullanıldığını; «enerjinin kütleyle, kütlelerin enerjiye tahavvül ettiği, bu her ikisinin «*aynı bir şey*» in muhtelif suretlerdeki tezahür şekilleri olduğu» görüşünün temsil edildiğini bugünkü modern fizikte tespit etmek mümkündür. Demek ki kütle ve enerji aynı asıldan sudur eden şeylerdir ve yahut bir başka şeyin muhtelif cephelerden görünüşüdür.

Kanaatimizce aynı «*mantıkî bünye*» yi haiz bir düşünceye dinî sahada, ve fakat metafizik, daha doğrusu mistik ve ahlâkî hüviyette olmak üzere, rast gelmektedir. Burada *ruh ve madde* tabirleri yerine *hayr ve şerir* tabirleri kullanılmış, bunların *Tanrıdan* geldiği ileri sürülmüştür. Bu cihet «*Âmentü*» de sarahaten ifade olunuyor: «*Hayrihi ve şerrihi min Allahi Teâlâa*!» Demek ki (iyi ve fena) müşterek bir

mülâhazalara dayanan tabiat ilmi metodiği ile değil, ancak felsefeye hâs metotla ve her halde nazari akılla manevî aklın aynı fertte birleşmeleri suretiyle kabili idrâk bir hakikattir. (Garbın ve şarkın büyük mutasavvıflarıyla filozoflarında bu hâli görüyoruz) 7.

ana zeminden çıkarlar. Ancak bu etütte de belirtilmiş olduğu veçhile, felsefede bu cihet münazaunfihtir. Meselâ bu görüşün tam zıddı olan radikal düalizmi görüyoruz. En başta *zoroastrizm* (*zerdüstlük*) olmak üzere sırasıyla *Empedokles* ve *Eflâtun*, *Marcion* ve eski manikeizm, 19 uncu ve 20 inci asır manikeizmi radikal düalizme birer misal teşkil ederler. Metafizik, din ve ahlâkın telâki ettikleri bu problemlere etüdümüzün çerçevesini aşacağı için, daha fazla temas etmiyoruz.

7) İlimde nazari akıldan manevî akla, görünüşlerin ilmi olan tabiat ilimlerinden felsefeye giden yol bir bütün teşkil eder. Şu halde «geniş mânâda ilim» mefhumunu kabul edip bunu dar mânâda ilim, felsefe ve mistik diye bir takım esasî kategorilere ayırmak mümkündür.

Mistik (tasavvuf) geniş mânâda felsefenin içinde mütalâa edilmek icap edeceği gibi istihdaf ettiği hakikatle dar mânâdaki ilimlerin hedefini teşkil eden hakikat de yekdiğerinin aynıdır. Esasen geniş mânâda ilim çerçevesi içinde ilimleri mertebelendirmek mümkündür. Yirminci asrın ilk yarısında vefat etmiş olan ve milletler arası bir şöhrete sahip meşhur Alman filozofu «*Max Scheler*» den mülhem olarak şu müratebe şayanı kabul görünmektedir.

1) Birinci nevi ilimler (müspet ihtisas ilimleri) görünüşleri izah ederler. Görünüşlerin (fenomenlerin) kanuniyetini araştırır, tabiate hâkimiyet gayesini istihdaf ederler.

2) İkinci nevi ilim, felsefi temel bilginin istihdaf ettiği bilgidir. Bu bilgi ile bütün mevcudatın varlık şekilleri ve mahiyetlerinin strüktürleri (bünyeleri) araştırılır. Yani fenomenlerin mahiyeti tahkik edilir. Buna mahiyet felsefesi veya mahiyet ontolojisi denir. Bu çeşit bilgiye *Aristo ilk felsefe, birinci kademe felsefe* diyordu.

3) Üçüncü nevi ilim: Mahiyet ontolojisini veya birinci kademe felsefeyi *metafizik bilgi* takip eder. İnsana ve kâinata müteallik mahiyet ontolojisi metafiziğe bir sıçrama tahtasıdır; fakat daha şimdiden metafizik değildir. Ancak *bir taraftan, şeniyete müteveccih müspet ilimlerin neticeleriyle mahiyete müteveccih birinci kademe felsefenin*, yani mahiyet ontolojisinin yekdiğerine bağlanması, *diğer taraftan* bu her iki saha ile kıymet disiplinlerinin (umumi kıymet teorisi, estetik, ahlâk, kültür felsefesinin) neticelerinin birbirine raptı bizi metafiziğe götürür. Varılan bu metafizik *müspet ilimlerin hudut problemlerine taallük eden metafiziktir (birinci tertip metafizik)*. Meselâ hayat nedir, madde nedir gibi intikal ve inkılâp noktalarında bulunan hudut problemleri! Riyaziyenin, fiziğin, biyolojinin, hukuk felsefesinin, tarihin hudut problemleri!

Birinci tertip metafizikten geçilerek (*Mutlak olan*) in metafiziğine varılır (*İkinci tertip metafizik*)! Birinci tertip metafizikle (*mutlak olan*) in metafiziği arasında felsefi antropoloji vardır.

Max Scheler'in tasnifine dayanan bu izahların ihtiva ettiği düşünceler, biraz değişik olmak üzere, şu şekilde de ileri sürülebilir: İlimin vardığı nihai neticeler bir takım *felsefi hareket* mebdeleridir. Felsefenin vardığı nihai neticeler bir takım mis-

Yukarda insan tabiatının şerr ile tükenmediğini belirttik. Zira, beşerî tabiat sadece beşerî ihtirasların vücutte getirdiği tek dimansiyonlu bir şey olmadığına, bilâkis, müteal - manevî kâinat nizamına kadar uzanan bir çok dimansiyonlardan, kademelerden meydana gelmiş bir varlık olduğuna göre *hakikî hukukun*, daha doğrusu *adaletin* kaynağını insan şahsiyetinin hürriyetle muttasıf manevî kademesinde aramak icabeder. İnsan hayr ile şerri, ruh ile meddeyi, beşerî tabiatta müspet prensiple menfi prensibin akislerini bilmek, yani bunları birbirinden ayırmak hürriyetine sahiptir. Bu hürriyetten insan için fevkalâde ağır bir mes'uliyet doğmaktadır. İnsana terettüp eden bu mes'uliyet şerri tasfiye, hayra yaklaşmak vazifesidir. İnsan hukukî sahada da şerrin - hukuka aykırılık, adaletsizlik kılığında - tahribat icra ettiğini biliyor ve görüyor; şerrin hukuk sahasındaki muhtevası üzerinde tefekkür ederek menşei, sebeplerini, neticelerini inceliyor ve bir ibret levhası gibi yine insanın gözü önüne koyuyor. İşte bu ibret levhasının - ki *Ord. Prof. Dr. Fritz von Hippel'in* eserinde «*hukukta perversion*» problemi, hiç bir noktası meskût geçilmeksizin, bütün çıplaklığı ve korkunçluğu ile ortaya konduğu gibi perversiona karşı koruyucu ve icabında bertaraf edici tedbirler izah edilmekte ve keskin hatlı bir tablo çizilmektedir - işte bu tablonun «*hukuk etiği*

tik hareket mepteleridir. Buradaki ilimler *Max Scheler'in* tasnifindeki müspet ihtisas ilimlerine, felsefe mahiyet ontolojisi ve birinci tertip metafiziğe, mistik (mutlak varlık felsefesi) ise ikinci tertip metafiziğe tekabül eder (mahiyet ontolojisine, birinci ve ikinci tertip metafiziklere geniş mânâda felsefe de denilebilir). Felsefî antropolojiye gelince bunu felsefe ile tasavvuf arasına ikame edebiliriz.

Bu tasnifler bize başka bir mes'eleyi hatırlatmaktadır: İlim, felsefe, tasavvuf arasında bir vahdet vardır. Bu vahdet varlıktaki vahdetin insan kafasında ve kalbindeki aksidir. Diğer taraftan müspet ilimler, mahiyet ontolojisi, birinci tertip metafizik, felsefî antropoloji, ikinci tertip metafizik [mutlak varlık metafiziği ve mistik (tasavvuf)] âdetâ tabiat - insan - Tanrı veyahut maddî - cismanî alem - eksistansiyel mevcudiyet (beşerî mevcudiyetin tahakkuk şekilleri) - mütealiyet (transsands) veya ampirik insan - entelijibl insan - trans intells intelijibl insan problemlerine muvazi bulunmaktadır ve bunlarla şu veya bu şekilde fikrî - bünyevî bir alâka ve irtibat halindedir.

Yukarda yaptığımız tasniflerden birinde (*max Scheler*) den mülhem olduğumuzu belirttik. Bu büyük filozofun yirminci asır felsefesindeki ehemmiyetini anlamak için hakkında verilen şu hükmü burada tekrar etmek isteriz: «Her büyük felsefe gibi *Scheler'in* felsefesi de küllî karakter taşır, varlığın külliyyetine müteveccihdir. Bu felsefenin tefkik ve tetebbüü bizim için hakikaten *küllî bir felsefî tefekkürün öğrenildiği* yüksek bir kürsü hâline gelebilir. Orta çağın büyük mütefekkirlerinden «*Albartus Magnus*» a (*Koca Alber*) o devrin insanları (*Doctor universalis*), (*Hâcei küll*) diyorlardı. (*Max Scheler*) e de bundan daha münasip bir unvan bulunamaz.»

teorisi» nde fevkalâde fonksiyonal ehemmiyeti haiz olduğu muhakkaktır. Şerrin her zaman hukuka ve hürriyete, insanın bu en kıymetli tarafına veyahut bu en yüksek manevî kıymetlere musallat olduğu ve daima olacağı aşikâr olduğuna, diğer taraftan şerrin bu tasallutuna karşı mücadele insana *manevî mutlak varlığın* bizzarur tahmil ettiği tabii bir vecibe bulunduğu, nihayet bizzat *hukuk etiği teorisi*, daha doğrusu *hukuk felsefesi* hukukî perversionlara, ahlâkî, hukukî, içtimaî ve siyasî ucûbelere karşı hukuk idesi, hayr idesi uğrunda bir savaş olduğuna göre hukukî perversionların sebeplerinin araştırılıp bulunması, bu perversionların açık ve gizli tezahür şekillerinin gösterilmesi, bunlarla mücadele vasıta ve imkânlarının izah edilmesi mevzuunda hukuk felsefesiyle hukuk tarihinin fevkalâde ehemmiyet kesbettikleri görülür. Hulâsa *hukukî perversion* ebedî bir fenomendir. Bu itibarla onunla mücadele dahi ebedî bir mücadeledir. Bu keyfiyet de hukuk kültürü ve hukuk ilminde hukuk felsefesi ve hukuk tarihinin ne kadar mühim olduğunu göstermeğe kâfidir.

V) Bu zaviyeden bakılınca, hukukun ulvî prensipleri üzerinde bilhassa duran hukuk felsefesinin insan ruhunun terbiyesi ve binaenaleyh gelecek nesillerin, yani insan ruhunun istikbalinin, temin ve tarsini dâvasında fonksiyonal ehemmiyeti haiz bir hususiyet arzettiği görülür. Bu hususiyeti - etüdümüzün vüs'at ve şumulünün müsaade ettiği nisbette - tafsil ve izah etmek her halde faideden hâlî olmasa gerektir.

Hukuk felsefesi geniş mânâda hukuk ilminin bir dalı, geniş mânâda hukuk ilmi içtimaî ilimlerin, içtimaî ilimler de fikrî ilimlerin esasî bir sahasıdır. Fikrî ilimler ise tabii ilimlerle birlikte insanın manevî ve maddî kabiliyetlerinin, iç âlemi ve dış âleminin, bir kelime ile beşerî kültürün terakki ve inkişafında birinci derecede müessir âmillerdendir. İnsan bu dünyada âdetâ iki âlemde yaşayan bir mahlûktur. Bunlardan biri tabiat âlemi diğeri kültür âlemidir. Diğer taraftan insanın bir iç âlemi bir de dış âlemi bulunduğu göre kültürün, bu âlemler arasındaki ahenk ve tevazün bozulmıyacak şekilde inkişaf etmesi lâzımdır. Bunun için de, etüdümüzün birinci kısmında belirttiğimiz gibi, felsefî, fikrî ve ahlâkî ilimlerle tabii ilimlerin; insana müteallik ilimlerle insanın bedenî, cismanî tarafı da dâhil olmak üzere maddî realiteye müteallik ilimlerin atbaşı beraber gitmeleri lâzımdır. Aksi takdirde beşerî kültürün tek taraflı inkişaf etmesi muhakkak ve mukadderdir.

İlim sahasında tek taraflı inkişaf, bu etüdün başlarında da belirtilmiş olduğu gibi, beşerî tefekkürde ve kültürde tehlikeli bir bölünmeyi, tâbir caizse, bir fikrî ve kültürel sizofreniyi intaç eder. Eğer bu bölün-

menin menşesinde maddî realiteye müteallik ilimlerin tek taraflı inkişafını mucip olan sebep ve âmiller bulunuyorsa, o vakit daha büyük bir tehlike baş gösterir. Bu tehlike fikrî ve içtimaî ilimlerin de münhasıran tabiat ilmi metodüne tâbi olmaları, ahlâk ve hukuk gibi ilimlerin sırf geniş mânâda tabiat ilmi çerçevesinde mütalâa edilmesi, fikrî ve içtimaî ilimlerde, betahsis hukuk ilminde teleolojik, final tefekkür tarzının yerine illî tefekkürün ve bununla ilgili metodün kaim olması, cemiyet ve hukuk diye tevsim edilen fenomenlerin sadece ampirik mütaların toplandığı bir telâki mahalli addedilerek hukuka ve cemiyete münhasıran «ampirik gayelerin hâkim olduğu» görüşünün teessüs etmesi, hukukta ve içtimaî sahada dahi sadece nev'i kendine mahsus bir «fiziğin» mevzuu bahseldüğü ve binaenaleyh burada da hâdiselerin, tabiat ilimlerinde olduğu gibi, ampirik müşahedeye müsteniden tefekkürümüzün sırf mantıkî ve riyazî şekilleri içinde kavranabileceği telâkkisinin hâkim olmasıdır.

Böyle bir davranışın hukukun mahiyetine aykırı olduğu ve ameli sahada ise adaletin, hukuk idesinin tahribi ve bu sebeple fertte ve cemiyette menfi prensibin, şerr kuvvetlerinin serbest hale gelmesi neticesini tevlit edeceği, etüdümüzün muhtelif yerlerinde etraflıca izah edilmişti. Burada hukuk ilminin ve hukuk felsefesinin, insana müteallik diğer ilimlerle birlikte, insan ruhunun terbiyesi babında oynadığı rol muvacehesinde hukukta tek dimansiyonlu ve münhasıran hukukun *fiziğine, hâli hazırına, münhasıran mantıkî bünyesine* yönelmiş bir tefekkür tarzının isabetli olmadığı aşikârdır. Hukuku sadece formâl - jüridik veyahut formâl - mantıkî bir zaviyeden izaha çalışan ve hukuk ilmini sadece mevcut ve mer'î hukukun pozitif - teknik ve sistematik izahına inhisar ettiren bir hukukî tefekkür tarzı, gayet tabiidir ki, münhasıran hukukun hâli hazırına müteveccih bulunacaktır. Lâkin hukuk, daha doğrusu ampirik hukuk aslında hukuk idesinin mekân - zaman kontinuumunda ve hukuk tarihî hüviyetinde bir tezahürü olduğuna göre hukuk ilminin sadece hukukun hâli hazırına müteveccih ve münhasır olması kâfi ve doğru değildir. Diğer tâbirle bizim idrâk ettiğimiz zaman, mazi, hâl, istikbal diye üç parçadan tereküp eden ve fakat hakikatte ebediyetin, ebedî zamanın muayyen bir görünüşünü tazammun eden bir bütün olduğuna ve hukuk da bu bütünün içinde doğup geliştiğine göre hukuk ilminin de bu keyfiyeti nazarı itibare alması ve ona uygun bir istikamet takip etmesi lâzımdır.

Görülüyor ki her fenomen gibi hukuk da zaman içinde tezahür ve inkişaf etmekte, zaman da üç parçadan tereküp eylemektedir. Bu sebeple hukuk ilminin de zamanın bu üç parçasına uygun bir bünyeye sahip

olması ve bu keyfiyetin hukukî bilgi, hukukî tefekkür ve hukuk kültüründe mühim rol oynayan hukuk öğretim ve öğreniminde bir temel ve gaye olarak nazara alınması lâzımdır. Böylece hukuk tekniği ve sistematigi, hukuk tarihi, hukuk sosyolojisi ve hukuk felsefesinden tereküp eden âdetâ dört buutlu bir hukuk öğretimi meydana gelir.

Hukukun sadece hali hazırına müteveccih bir hukuk ilmi bize hukukun ancak bir maktaini gösterir. Halbuki maktain izahı bütünü izah etmez. Diğer taraftan böyle bir hukuk ilmi ve öğretimi mazisiz ve istikbalsiz bir hukuku terviç ve telkin ediyor demektir. Hukuk hakkında böyle bir tefekkür tarzı ise dört buutlu mekân - zaman kontinumunda tezahür eden her şeyin olduğu gibi hukukun da karakterine uygun değildir.

Hukuk felsefesinin temelini teşkil eden, insan ruhunun terbiyesinde, insan hayatı ve kaderinde birinci derecede müessir âmillerden bulunan hak düşüncesinin, hukuk idesinin varlık nizamındaki yerini tespit edersek hukukun ulviyeti, gerek ferdî gerek içtimaî hayatta *manevî hıfzıssıhha* bakımından arzettiği yüksek kıymet ve ehemmiyet daha iyi anlaşılır.

a) Asliyeti ve mahiyeti itibariyle manevî olduğuna kaani bulunduğumuz varlık bize kâinat denilen dört buutlu mekân - zaman kontinumunu veya unionu halinde görünür. Bu kontinum veya union - beşerî âlem, beşerî mevcudiyet, beşerî tecrübe de dâhil olduğu halde - yerde ve gökte bütün tezahürleriyle manevî karakteri haiz aslî metafizik bir realitenin, akıl ve irade ile mücehhez hür, mutlak, namütenahî bir ruhun, bir sübstans - süje varlığın muayyen bir aktüalizasyonu, muayyen bir in'ikâsıdır.

Küllî olarak tasavvur edildiği takdirde varlık kâinatta ve kâinatla tükenmemektedir. Onu aşmaktadır. Binaenaleyh bütün realiteleriyle kâinat varlığın mekân - zaman kontinumunu halinde tezahür eden bir parçasıdır. Mekân - zaman kontinumuna dikkat edecek olursak bazı mühim antinomiler nazarı dikkatimizi celbeder. Bu mevzuda bizi ilgilendiren şu ikisi, (*iç âlem - dış âlem, mânâ - madde, manevî tabiat - maddî tabiat*) insanı fâni hayatında devamlı ve ciddî surette meşgul etmekte ve bunlara şu problemlerde katılmaktadır: Bir taraftan *insan ve kâinatın temasından meydana gelen beşerî hayat ve beşerî âlem* diğer taraftan *kâinat - insan - mütealiyet* yahut *tabiat - insan - mutlak varlık (Tanrı)!*

İlk önce iç âlem - dış âlem tezaadını ele alalım:

1) Namütenahî büyük ve namütenahi küçük âlemler hâlinde tezahür eden dış âlem ve dış âlemde diğer fenomenler gibi hasselerimizle id-

râk ettiğimiz insan, daha doğrusu insanın, beşerî mevcudiyetin maddî - phaenomenal cephesi! İnsan, fizik gözleriyle baktığı, cismanî hasseleleriyle idrâk ettiği zaman kendi beşerî mevcudiyeti de dâhil olmak üzere dış âlemi (yeri ve gökü) bitip tükenmek bilmeyen bir hâli hazır olarak kavrar. Fakat, haddi zatında, dış âlem bir mazisi ve bir de istikbali olan bir şeydir. Dış âlemde insanı mütehayyir ve hayran bırakan iki şey vardır: χ) Fezadaki güneş sistemleri, bunların seyyareleri, çeşit çeşit sayısız yıldızlar, yine fezanın en şayanı dikkat tezahürü, âdetâ başlı başına birer kâinat olan ve namahdut sayıda küçük yıldızları ihtiva eden saman yolları, hulâsa kâinatın baş döndürücü mekânları, arzdan yüz milyonlarca, milyarlarca ışık senesi uzakta bulunan, hattâ daha uzakta bulunup ta hiç idrâk edemediğimiz âlemler! — Bütün bu namütenahî büyük âlemlerin mütenazırı gibi görünen namütenahi, hattâ mikroskopla dahi idrâk ve müşahedesi mümkün olmayan, küçük âlemler! ρ) Namütenahî büyük âlemlerle namütenahî küçük âlemler arasında ahzı mevki etmiş gibi duran insan vücudüne baktığımız zaman orada da bir lâyetenahiyetle karşılaşırız: Vücudun iç ve dış uzuvları, bu uzuvların yapısı, uzuvlardaki sinirler ve damarlar, damarlardaki kan, kandaki muhtelif usareler ve unsurlar, vücudun iç ve dış uzuvlarının nesiçleri ve hüceyrelere, hüceyrelerdeki moleküller, moleküllerdeki atomlar, nihayet vücudün iskeleti ve onun arkasında yine lâyetenahiyet! Ve nihayet mes'elenin en şayanı dikkat ciheti, kuvvetli bir ihtimaliyetle, bütün büyük ve küçük âlemlerin (yıldızların, seyyarelerin, ışığın, elektriğin ve atomun içindeki küçücük partikellerin aynı umumî kanunlara tâbi olmalarıdır Bu itibarla varlığın dışa dönük olan (fenomenâl) cephesinde yani dört buutlu mekân - zaman kontinumunda, bir vahdetin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu vahdet varlığın mahiyet ve bünyesinden sudur etmekte olup sadece *dış âlemde değil, iç âlemde de* kendini gösterir.

2) Dış âlemin (bir dış âlemin) mevcudiyetini idrâk etmek için mutlaka düşünen, hisseden ve isteyen bir süjeye ihtiyaç vardır. *Bir süje, bir süje varlık* olmaksızın *bir obje varlık* hiç bir mâna ifade etmez. [Müteakıp izahlarımızda da üzerinde duracağımız şu düşünceyi şimdiden belirtelim: Düşünen, isteyen ve hisseden manevî bir süjeyi ampirik âlemin (mekân - zaman denilen fenomenâl âlemin) bütün tezahürlerinden, cansız tabiatten başlayarak, canlı tabiatın muhtelif kademelerinden ve ampirik insandan geçerek intelligibl ve trans - intelligibl insana kadar takip etmek mümkündür. Bu manevî süje küllî, hür, mutlak ve namütenahî ruhtur, süjedir ve bu âlemde en yüksek aktüalizasyonunu insanda bulur].

İç âlemin hususiyetini anlayabilmek için onunla dış âlem arasındaki hududun kat'î ve mutlak olmadığını tebarüz ettirmek icap eder. Her ikisi de bir takım intikalî safha, daha doğrusu kademelerle birbirine bağlıdır. Böylece fenomenâl varlık, diğer tâbirle mekân - zaman unionu halinde tezahür eden kâinat âdetâ üst üste kademelenmiş bir dimansiyonlar (buutlar) silsilesi manzara ve mahiyetini arzeder. İç âlem ve dış âlem, mekân - zaman âlemi, bütün dimansiyonlarıyla birlikte, hürriyet ve mahziyetle muttasıf, namütenahî mahz iç âlemde birleşirler ve onun içindedirler. Dört buutlu mekân - zaman unionunun fevkinde ve onun müvellidi olan manevî karakteri haiz aslî metafizik bir realite, bir sübs-tans - süje varlık zâtı eşyayı vücade getirmektedir.

3) Bu tarzda tasavvur edilen bir varlıkta acaba hukukun mevki ve kıymeti nedir? Tenamen metafizik - ontolojik karakter arzeden yukarıdaki düşünceler, normatif bir kıymet olan hukukun insan ve insan hayatı için ihtiva ettiği kıymet ve ehemmiyeti göstermek hususunda bize rehberlik edebilir mi? Tabiat âlemine hâkim ölçü ve nizam ile ahlâkî âleme hâkim norm ve kıymet birbirinden tamamen ayrı iki esasa dayanmak lâzım gelmez mi? Ölçü ve nizam âlemi, kemmiyetler âlemi illiyet ve muayyeniyete göre, norm ve kıymet âlemi, keyfiyetler âlemi ise illiyet ve muayyeniyetten farklı bir kanuna, hürriyet kanununa göre şekillenip hüviyetlenmek icap etmez mi? Bu sualler âdetâ kevnî nizam ile normatif nizam arasında her hangi müşterek bir nokta, müşterek bir zemin bulunmadığı iddiasını ihtiva eder görünmektedir. O halde bir iç âlem ve dış âlem düalizmi kabul etmek, bunları - ayrı ayrı menşelerden sudur eden, mahiyetleri itibariyle birbirinden farklı - iki varlık olarak telâkki eylemek gerekir. Ancak böyle bir davranış iltihak ettiğimiz görüşe uymadığı gibi bu kabîl bir düalizmin de insan ruhunu uzun müddet tatmin etmediği ve edemiyeceği aşikârdır. İnsandahi vahdet ihtiyacı o kadar büyük ve kuvvetlidir ki düalizmin ihtiva ettiği tezatların aşılması felsefî tefekkürde bir zaruret hâline gelir⁸.

8) Ontolojide beliren bu vahdet ihtiyacı doğrudan doğruya tefekkürde de kendini göstermektedir. Böylece ilim ve felsefe arasındaki tezatın aşılması ihtiyacı doğar ve bunu felsefe ile din arasındaki tezatın aşılması keyfiyeti takip eder. Buna göre ilimlerin vardıkları nihai neticeler bir takım felsefî hareket mepteleridir. Bu, «felsefe ilimlerin umumî sistemidir veya sentezidir» hükmünde ifadesini bulan şeyden farklı bir durumu tazammun etmektedir. Yani ilmi sahayı felsefî saha takip eder. Felsefenin vardığı neticeler ise, bir takım mistik (tasavvuf), dinî hareket mepteleridir. Böylece ruhun varlık karşısındaki ilmi, felsefî ve tasavvufî (felsefî - dinî) dediğimiz üç türlü davranışı birbirini nakzeden şeyler değildir. Bil'akis birbirini tamamlayan

4) İç âlemle dış âlem arasındaki hududun kat'î olmadığı bunların bir takım mutavassıt safhalarla, kademelerle yekdiğerine bağlı bulunduğu, nihayet bu her ikisinin hür, mutlak, namütenahî bir iç âlemde birleştiği, böyle bir iç âlemle muhat olduğu zikredilmişti. İç âlemle dış âlemi birbirine bağlarken insanı mutlaka nazarı itibare almak lâzımdır. Çünkü bu iki âlem insanda birleşmiş, karşılaşmış durumdadır. Mekân - zaman kontinumunda, ister maddî, ister ruhî, içtimaî ve manevî olsun, vâki bütün hâdiselerde (fenomenlerde) «insan» ı da teşhis ve tespit etmek mümkündür. Buradaki insan bir takım kategorial fonksiyonlara, idrâk ve muhakeme şekillerine sahip manevî şuurla mücehhez *intelligibil (ben) dir, insandır* 9.

davranış tarzlarıdır veya kıymetlerdir. Yani kafanın nizamı ile kalbin nizamı bir vahdet teşkil ederler ve etmelidirler. Varlıktaki vahdete bir taraftan ilimlerdeki vahdet diğer taraftan bu vahdetle felsefe, tasavvuf ve iman arasındaki vahdet te kabul eder. Ancak, bu vahdetin gerek nazarî gerek etik sahadaki aktüalizasyonunda insanın birinci derecedeki rolünü unutmamak lâzımdır. İnsanın hür şahsiyeti bu vahdetin canlı, aktüel halde kalmasında, devam etmesinde, hattâ diyebiliriz ki, doğmasında ilk plânda gelen âmillerdendir.

9) Bu vesile ile bir iki noktayı da belirtmek faideden hâli olmasa gerektir: *Maddî realitenin tabiat ilimlerince kavranabilen cephesi, riyasî cephesidir.* Maddî realite hakkında bundan daha fazla bir şey söylenemez. Doğrudan doğruya yaşanan diğer cephesi ise şuurdaki, idrâkteki (idrâk edilen şey hâlindeki) phaenomenlerdir. Fizik ilmi maddî dış âlemi daima şurudan müstakil bir realite olarak ele almıştır. İdealist felsefe ise maddî dış âleme daima sübjektif bir tezahür nazarıyla bakmıştır. İntikadî (kritik) realizm, fiziğin görüşü ile idealist felsefenin bu görüşünü telifte çalışmaktadır [Orhan Münir Çağır, *hukuk tarihinin kıymet ve ehemmiyetine dair bazı düşünceler (İstanbul Hukuk Fakültesi mecmuası, Cilt XXII Sayı 1 - 4 Sene 1957), sh. 265, hasiye 5*].

Materyalizm ile epistemolojik idealizm arasındaki fark şöyle tespit edilebilir: İlmî idrâk ile mücehhez bir irade süjesi hareket meptei olarak kabul edilecek olursa, bu mepteden ayrı istikametlere giden iki yol sudur eder. Bu yollardan veya tefekkür tarzlarından biri, iradenin ve bilginin (bilmenin) objelerini - ki bu objeler tecrübenin objeleridir - asli mûtalar olarak kabul eder. Bu mûtaları intellektimiz sadıkane aksettirir. Ve yine bu mûtalar, şuur veya süje olmasaydı, göründükleri şekilde yine mevcut olacaktı. Bu suretle süje, bu mevzuda kendini tasfiye etmekte, nazarı itibare almamaktadır. Süjeden başka her şeyin, fiilî bir realite olarak, süjeye görüldüğü şekil ve müesseriyette mevcut olduğu kabul edilir. Hattâ asırların seyri içinde insanın, tecrit yolu ile, elde ettiği mefhumların dahi bu karakterde olduğu kabul edilir. Meselâ, varlık, existence, mahiyet mefhumları gibi!

Böyle bir tefekkür tarzı doğrudan doğruya materyalizme müntehi olur. Çünkü her şey «maddeye», hassî âlemden tecrit yolu ile yapılan nihai mücerret bir mefhumma irca edilmektedir. Hattâ *tasavvur* ve *tefekkürün* bile esasının maddî olduğu ileri sürülmekte, bunlara münhasıran maddenin neticeleri nazarı ile bakılmaktadır. Fakat acaba bu noktada materyalizmin bir şeyi idrâk etmesi icap etmez miydi? Mater-

Dış âlem cansız (gayrı uzvî) tabiattan başlayarak ve uzvî tabiattan geçerek psikolojik sahaya müntehi olur. Gayrı uzvî âlemde hâdiseler doğrudan doğruya tabiat kanunlarına ve illiyet prensibine tâbidirler. Burada ruh, mutlak süje - varlık, intelligibilite âdetâ uyur vaziyettedir. Gayrı uzvî âlemdeki hareket illiyet ve muayyeniyet kategorilerinde temellenen

yalizmin, milyonlarca senenin seyri içinde vuku bulan bir tekâmülün mahsulü olduğunu zan ve kabul ettiği şey, yani insan dimağı ve fonksiyonları acaba o maddenin ve maddî âlemin şartı, hattâ asıl lâboratuvarı değil midir? Halbuki materyalizm maeddyi ve maddî âlemi ne kadar da kolaylıkla, safiyetle aslı bir mûtâ olarak ele alıyor.

Materyalizm bir «*dairai faside*» içinde dönüp durmaktadır. Gerçi materyalizm de idealizmin her türlü şekline karşı aynı itirazları ileri sürmüyor değil! Meselâ «maddenin şartı, ihdas ve icat edildiği lâboratuvar olarak dimağdan bahsediliyor. Oysa ki dimağ maddeden meydana gelmiş bir şey değil midir», tarzındaki itiraz gibi! Bu itiraza şu düşünceler de ilâve edilmektedir: «İdealizm maddeyi, dimağın da meydana geldiği maddeyi, kabli olarak vaz'ü ikame ediyor. Halbuki materyalizm maddeyi münhasıran süjenin tasavvuru, dimağın bir mahsulü olarak kabul etmektedir.

Bu itiraz ve itap haksızdır, varit değildir. Meselâ epistemolojik idealizmin bir şekli mahsus olan intikadi (kritik) idealizmi nazarı itibare alacak olursak, diyebiliriz ki idealizmin bu şekli «*madde*» namı altında hiç bir şeyi kabli olarak vaz'ü ikame etmiyor. Sadəcə «*ilmî idrâk ile mücedhhez bir şuur*» u ileri sürüyor. Bu şuurun hususiyeti süje ve obje, bilen ve bilinen diye iki kısma ayrılmasıdır. Bu «*bilinen*» ne olursa olsun, şekli itibariyle bizzarur bilene, süjeye tâbidir. Bilinenin *muhtevası*, yani bizatihiliği başlıca bizzat bilinene dâhil ve ait bir şeydir. Bu muhteva madde, değildir. Çünkü müdrike ve akıl maddeye tekaddüm ederler, maddenin kabli şartıdır. Müdrike ve akıl hassî tecrübenin objelerinden tecrit yolu ile «*mefhumu*» istidlâl eder, etmek zorundadır. Binaenaleyh madde, bilgi tarafından kabli olarak vaz'edilmez, bilâkis bilgi, ilmî idrâk, süje maddenin kabli şartıdır. Bilginin kendine hâs şekilleri vardır ve bu bilgi şekilleri teknil fenomenlerde istisnasız akseder: her şey, (ilmî) idrâkimizin, bilgimizin objesi hâline gelip tasavvurlarımızın şekillerini iktisap etmek zaruretinde kalınca, mekân ve zaman içindedir ve illiyet prensibine tâbidir. «*Şey*» in bunun dışında ne olabileceğini, ne gibi bir mânâ ifade ettiğini bilemeyiz. Fakat bunun her halde madde olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü madde denilen şey, aklın hassî tecrübelerimizin hazır mevzularından bittecrit istidlâl ettiği bir mefhumdur. Bu madde mefhumu ise mahz bilgi şekillerinin ihtiva ettiği şeylerden başka bir şeyi ihtiva etmemektedir. Bilgimizin mahz şekillerinin muhtevası ise şunlardır: hacmiyet, devamlılık ve illiyet! Buna mukabil tecrübemizin objeleri ise hem şekli hem de muhtevayı haizdir. Muhteva «*görünen, tezahür eden şey*» aittir., şekil ise ilmî idrâk ile mücedhhez, yani bilen süjeye hâstır. Şeklin muhtevaya nispeti, bir kabın ihtiva ettiği mayi'e nispeti gibidir. Muhteva ne olursa olsun, daima kabın şeklini almak zorundadır. Ve kabın şekli ne olursa olsun, bu, kabı dolduran şeyin mahiyetini değiştirmez.

Materyalizm işin kolayına gitmektedir: hassî tecrübenin objelerini olduğu gibi ve tamamıyla mûtâ addediyor. Zaten bu sebeple de insan zekâsından pek fazla bir şey talep etmemekte ve binnetice çabuk benimsenmektedir. Bu itibarla materyalizmin tamamıyla bertaraf edilememesinin sebebi de bu noktadadır.

tabiat kanunlariyle idare edilir. Uzvî âlemde ise illiyet prensibi câri olmakla beraber artık burada, bu «*canlılar*» dimansiyonunda mutlak süje varlık; hür mutlak namütenahî ruh uyanmağa başlar, esasen gayrı uzvî âlemde illiyetin içinde hürriyet potansiyel olarak mevcuttur ve insan tarafından illiyetten kurtarılıp serbest hâle getirilmesini âdetâ bekle-

İdealist görüş üzerinde biraz daha derinleşelim: materyalizmin zıddı olan ikinci yol veya tefekkür tarzı, münhasıran bir duygu ile başlayan ve kademe kademe yükselen şuuru hareket mebde-i ittihaz eylemektedir. Şuur yavaş yavaş kat'î ve bedihî bilgiye yükselir. Şuur zati şuura (idrâke) ve eşyayı idrâke (eşyaya teallûk eden şuura) inkisam eder. Şuur bilen ve bilinen şeklinde tezahür eyler. Bu sebeple bilenle bilinenin tecrübemizin bütün objelerinde hissesi vardır: tecrübenin objelerinde bilen hissesi bilgi şekli, bilinenin hissesi de muhtevadır. Bilgi ise şekil ile muhtevanın vahdetli bir bütün halinde birleşmesidir. Bu terkibe tasavvur, tefekkür denir. Şekil bilene, süjeye hâs bir şey olduğuna göre, vuzuh ve bedaheti itibariyle kademe kademe yükselme kabiliyetini haiz olmakla beraber esas itibariyle sabit ve istikrarlı bir şablondur, örnektir. Beraks bilginin muhtevası da daima problematiktir. Şekil münhasıran süjededir, muhteva ise, başlıca, tezahür edendedir. Şuurun hâmilince idrâk edilmekle muhteva, tıpkı bir aynadaki hayalin aynanın mamul bulunduğu camın cinsine göre teayyün etmesi gibi, sübjektif bir renk iktisap eder. Esasen muhtevanın eksiste edebilmesi için bir süje tarafından (şuurun hâmilince) idrâk edilmesi lâzımdır. İşte bu sübjektif renk içinde sübjenin kendisinden esas itibariyle farklı olan şey karşısındaki sansibilitesi tecelli eder. Mezkûr şey, süjeden farklı olduğu içindir ki ona bu hüviyet içinde obje olarak görünür.

İzah edilen yol, idealizmin takip ettiği yoldur. Burada iki türlü idealizm mevzuubahs olabilir. Bunlardan biri mutlak idealizm, diğeri intikadî veya transsandantal idealizmdir. Mutlak idealizm sadece fenomenin şeklini değil, aynı zamanda muhtevasını da süjede aramakta, ona maletmektedir. Buna mukabil intikadî (kritik) idealizm, fenomenin muhtevasını esas itibariyle süjeye yabancı addetmekte ve bu muhtevanın menşeinin süjede olmadığını kabul eylemektedir. İntikadî idealizme transsandantal idealizm denilir, çünkü mutlak idealizm gibi teknil görünüş (fenomen) âleminin realitesini inkâr etmez, bil'akis bu realiteyi, daha doğrusu görünüş âlemini olduğu gibi bırakır ve sadece fenomende (görünüşte) tezahür eden şeyi ondan farklı bir şey olarak kabul eder. Görünüşte tezahür eden şey yahut fenomenleşen şey fenomen-den farklıdır. Suya, içinde bulunduğu kabın şekli ne kadar yabancı is, bunlar da birbirlerine o kadar yabancıdır.

Metnin muhtelif yerlerinde iç âlemle dış âlemin, ruhla maddenin, süje ile objenin yekdiğerine nispeti mes'elesi üzerinde duruldu. Bu hâşiyede de aynı mantıklî bünyeyi haiz düşünce bilgi ile realitenin, şuurla şeyin yekdiğerine nisbeti zaviyesinden ele alındı. İlmî idrâkle mücehhez süjeyi realitede tekrar buluyoruz. Ontolojide ruh ve madde, iç âlem ve dış âlem, epistemoloji'de süje ile obje, bilgi ve realite, şuur ve şey, şekil ve muhteva, c. v., tezadı tarzında beliren şey mekân - zaman unionuna hâs bir keyfiyettir. Bunlar, bu tezatlar namütenahî mahz iç âlemde, müsterek bir ana zeminde ortadan kalkarlar. Dikkat edilecek olursa, idealizmde daima düşünen, isteyen ve hisseden süje, entelijibl ben ön plâdadır ve hedefi hür, mutlak, namütenahî ruhtur.

mektedir. Böylece illiyetin yanında teleoloji daha şimdiden ahzı mevki eder. Madde ile ruhun karşılaştıkları, daha doğrusu ruhun mekân - zaman sahasında aktüalize olmağa başladığı uzvî âlem¹⁰ psikolojik âleme ve dolayısıyla iç âleme bir geçit mesabesindedir. Uzvî âleme hâkim kanunların illî tabiat kanunları olmasına mukabil psikolojik âlemde cereyan eden hâdiselerin tâbi olduğu prensip yüzde yüz illiyet prensibi değildir. Bu âlemde veya sferde ruh, her ne kadar ampirik âlemin unsur ve âmilleriyle bir arada ve onların tesiri altında ise de, yine bariz bir şekilde aktüalize olmağa başlar. Gerçi psikolojik sfer uzvî sferin içinde tezahür ve inkişaf eder, fakat öyle olmakla beraber burada ruh daha yüksek kademelerdeki aktüalizasyonuna hazırlanmaktadır. Psikolojik saha tabiatla mânâ, maddî - cismanî kâinatla manevî kâinat arasındadır. Bu sahada hür, muhtlak, namütenahî ruhun, uzvî tabiat âleminin en şayanı dikkat bir parçası gibi görünen insanda ve mekân - zaman unionu içinde haddi kusvasına varmağa hazırlandığını görüyoruz. Psikolojik âlem - ferdi, içtimaî ve tarihî cepheleriyle - âdeta nermotif âleme bir sıçrama tahtası gibidir. Psikolojik dimansiyonda illiyetin tesirleri hâlâ bâkidir; fakat bunun üstündeki normatif dinansiyon artık hürriyetin hâkim olduğu bir sferdir. Bu normatif sfer, insan ruhunda şahsiyetin manevî bir kademesi, bir norm şuuru olarak belirir. İç âlemin bu kademesinde hür, mutlak, namütenahî ruh, hürriyet ve mahziyetle muttasıf mütaliyet mekân - zaman unionunda aktüalize olmağa başlar. Bu etüdün başka bir yerinde de belirtilmiş olduğu gibi insan ruhunun muayyen bir kademesinde, dimansiyonunda norm, manevî bir kanun hüviyetinde beliren namütenahî ruh ampirik insanın aksiyon âlemindeki iradî kararlarını, fiil ve hareketlerini tanzim etmesi gereken iki fonksiyonu haizdir. Mantıkî fonksiyon ve ahlâkî fonksiyon! Böylece norm idesinde *mantık ve vicdanın teşahhus ve tebarüz ettiğini, insanın mekân - zaman unionunda şahıs yani mantıkî - ahlâkî bir kategori olarak tezahür eylediğini* görüyoruz. Bu itibarla norm bir taraftan doğru ile yanlış, isabetli ile isabetsizi diğer taraftan iyi ile kötüyü, âdil ile gayrı âdili, hulâsa maddî ve manevî kâinatı da ihtiva eden ve aynı zamanda onları aşan ebedî ve müteai manevî bir varlığın kanunlarını idrâk etmemizi, böylece bu kanunlara ne dereceye kadar uyduğumuzu veya onlardan ne kadar uzaklaştığımızı tespit edebilmemizi mümkün kılar.

10) Mamafih psikolojik âlemde veya dimansiyonda da ruh ile tabiatın karşı karşıya, daha doğrusu bir arada bulunduğunu görüyoruz. Ruh daha henüz madde- den gelen mukavemeti bertaraf ederek normatif dimansiyona ulaşmamıştır. Ancak bu sonuncusunda kendini ve mahziyetini bulacaktır.

5) Buraya kadar olan izahattan çıkan netice şudur: Namütenahî manevî *bir* varlık gayrı uzvî tabiattan başlayarak insan ruhunun manevî kademesine ulaşınca kadar dış ve iç âlemin muhtelif kademelerinden geçer; dış âlemde tabiat kanunları, kevnî ahenk kanunu halinde tezahür eder. Aynı manevî varlık insan ruhunun muhtelif kademelerinden geçerek normatif kanunlar, normatif ahenk kanunu haline gelir, gelmelidir. Bu suretle kevnî ahenk kanun tabiat kanunlarının zaruretini, normatif ahenk kanunu manevî kanunun zaruretini ifade eder. Neticede her ikisi de manevî mutlak varlıkta birleşirler.

Ancak normatif ahenk kanununun tahakkuk edebilmesi; normun, mantıkî ve ahlâkî fonksiyonunu bulabilmesi için hür, mutlak namütenahî ruhtan kopmuş ve tekrar ona rücu edecek bir parça olan insan ruhunun bu yolda kendi kendini aktüalize etmesi, cehtetmesi icap eder. Çünkü insan sadece manevî varlığın aktüalize olduğu pasif bir saha, pasif bir âletten ibaret değildir. Bil'akis bu yolda kendi kendini aktüalize etmek kabiliyetin haiz hür bir şahsiyettir. Bu suretle insanın, varlığın pasif değil, aktif ve aktüel bir kısmı olduğunu ifade etmiş oluyoruz. Bu düşünceyi şu sözlerle belirtmek isteriz: *İnsan ruhu ilâhî nûrdan bir nûrdur. İnsan hür, mutlak, namütenahî ruhun kâinata bir seslenişidir.* Böylece müteal bir kâinat nizamına bağlı olmakla insan hür, *otonom*, daha doğrusu *theonom*¹¹ bir karakteri haizdir. Ruh beşer mutlak varlığa bağlıdır, fakat yine hürdür. İnsan ruhunun mutlak varlığa nispeti hür şahsiyetin camiaya nispeti gibidir. Hür şahsiyet ancak medenî camianın içinde ve ona bağlı tasavvur olunabilir. Muallâkta ve mücerret bir hür şahsiyet olmadığı gibi hür şahsiyet olmadan medenî bir camianın mevcudiyeti de kaabili tasavvur değildir. — *İnsan* mutlak varlığın kâinata bir seslenişidir, bir hitabıdır, dedik. Bu da gösteriyor ki *insan* hem kendi ruhunda bu sesi hissediyor, hem de dış âlemin, canlı ve cansız, bütün objelerinde, bundan başka beşerî aksiyon âlemindeki müesseselerde ve hareketlerde, bilhassa tarihte bu sesin akislerini, bu seslenişi ruhunun gözleriyle görüyor ve işitiyor.

Hür, mutlak, namütenahî rûhun normatif âlemde bir ahenk kanunî olarak tezahür ettiğini söyledik. Bu ahenk kanunu normun manevî, ahlâkî yani iyi ile kötüyü, haklı ile haksızı yekdiğerinden ayıran fonksiyonunda haddi kusvasını bulur, daha doğrusu insanın manevî - aklî ve manevî - iradî cehti ile bulmalıdır. Normatif ahenk kanunu, dış âlemin üstünde bulunan iç âlemde karşılaşılan bir şey olduğuna göre mutlak ruhun tekrar kendine doğru aktüalize oluş vetiresinde beliren, daha yük-

11) Theonomie hakkında birinci kısımda izahat verilmişti.

sek bir prensiptir. Normatif ahenk kanunu haddi kusvasını hak ve hayır idelerinde, böylece hür, mutlak, namütenahî rûh dediğimiz mutlak varlık, insan ruhunda olmak üzere en yüksek zirvesini *hakta* bulur. Demek ki *hakikat*, cansızların en alt kademesinden başlayarak, canlılar sferinden ve nihayet insan ruhunun muhtelif kademelerinden geçerek hayır ve hak idelerinde haddi kusvasına kavuşur. İşte hakkın ve adaletin ulviyeti bu noktadadır, yani hakîkatin en yüksek zirvesini teşkil etmesindedir. Bu mânâdaki hakkı hukuk idesinin mihrakına vaz'edecek veyahut bu ide nin çekirdeği addedecek olursak, bu mihrakta normun iki fonksiyonunun, mantığın ve ahlâkın birleştiği söylenebilir. Hakikat en yüksek zirvesini mantık ve ahlâkın terki binde, hayır ve hakta bulur. Hak ve adalet hakkında şunu da söyleyebiliriz: Kâinatı bir arada tutan ahenk insanda ve insan topluluğunda, camiada hak ve adalet şeklinde tecelli eder.

b) İnsan ruhunun manevî kademesinde norm olarak tecelli eden *manevî süje varlık*, insan iradesine hitap eden manevî bir kanun hüviyetine bürünür. Kültür âleminde iradî bir hakikat olarak gerçekleşmesi gereken adalet veya hukuk ancak insanın iradî hareket ve hamlesiyle hakikat haline gelebilir. *Manevî süje varlık*, insan ruhunda namütenahî insaniyet ve hürriyet, hayr ve adalet, kıymet ve norm prensipleri hâlinde tezahür eder ve bunlar insan ruhunun cehti ile hakikat kesbeyler.

1) *Manevî süje varlığın* kendi kendine aktüalize olması mevzuubahs değildir. Bu aktüalizasyonda *insanın* aktif ve aktüel hissesi vardır. Şöyle ki kültür âleminde tezahür eden hukuk fenomeninde, insan ruhunda haddi kusvasını bulan, manevî varlık *bilâ vasıta* tecelli eder. Bu manevî varlığa hür, mutlak, namütenahî ruh veyahut, insanda en yüksek zirvesine ulaşması hasebiyle, namütenahî insan veya namütenahî insaniyet diyebiliriz. Bu namütenahî insanın gayrı uzvî tabiatından başlayarak, uzvî ve psikolojik tabiatından geçerek norm ve kıymet kademelerinde nasıl zirveleşip kendini bulduğunu izaha çalıştık. Bunlar namütenahî insanın muhtelif varlık, daha doğrusu «var olma» imkânlarıdır, veyahut, namütenahî insanın riya-zî, fizikal, biyolojik ve antropolojik imkânlarıdır. Gerek canlı, gerek cansız tabiatte namütenahî insanın namütenahî bir objeler âlemi içinde eriyip kaybolması mevzuubahs değildir. Objektif tabii varlığın bütün şekilleri «*beşerî var olma imkânları*» hâlinde belirir. Meselâ riya ziye nin en yüksek ve en mûdil operasyonlarında mahz beşerî tefekkür şekillerinin karakteri ayân olur. Daha doğrusu riya ziye, mahz beşerî tefekkür şekillerini bizzat kendi operasyonlarında meydana çıkarmıştır. Bugün maddî fizikal tabiat en modern izah tarzına izafiyet fiziği ve Quantum fiziğinde

vâsıl olmuştur. İzafiyet ve Quantum nazariyelerinde ise maddî fizikal tabiatın namütenahî «beşerî var olma» imkânları halinde belirlediği görülmektedir. — «Canlı tabiat» tevsim edilen realite, en mütekâmil şekillerinde dinamik karakter arz etmekle beraber yine beşerî bir takım hâdiseler heyeti mecmuası olduğu anlaşılmıştır. — Nihayet namütenahî insan mütenahî bir eksistansiyalite hüviyetinde karşımıza çıkar. Bu suretle eksistansiyel, beşerî varlık imkânlarının geniş bir sahası mevzuubahstir. Mütenahî (sonlu) insanın âlemi bir «aşî şekiller silsilesi» halinde tezahür eder.

Böylece bütün realitenin beşerî, insanî bir cephesi vardır. Daha doğrusu realite, yukardaki izahlarımızda kastedtiğimiz mânâda olmak üzere, beşerîdir. Riyazî, fizikal ve biyolojik varlık imkânlarında namütenahî ruh yine namütenahî insan hüviyetinde belirir. Mütenahî eksistansiyel insan da gittikçe «namütenahî insanî varlık» şeklini iktisap eder. Hulâsa hür, mutlak, namütenahî ruh mekân - zaman unionunun hangi sahasında olursa olsun mutlaka insan ruhundan geçmek suretiyle mezkûr sahalarda (fizikal, biyolojik ve diğer sahalarda) tecelli eder. Hukukî sahaya gelince, bu sahada nev'î kendine mahsus bir beşerî, insanî varlık dimansiyonu kendini gösterir. Hukukta eksistansiyel karakteri haiz ve şahılaşmış insaniyet, ampirik tabîî insanı tesir ve hâkimiyeti altında bulunduran namütenahî bir kudret hâline gelir. Bu kudret ampirik insanı şu veya bu şekilde zorlar, ona muayyen bir hareket tarzını emreder. Burada tekâmül varlığın temelinde kökleşen namütenahî insaniyet müşahhas tabîî «beşerî şuurun» karşısına, namütenahîliği içinde, mücerret olarak çıkar. İşte bu hukuktur. İnsan ruhunun manevî kademesinde beliren bu hukuk hür, mutlak, namütenahî ruhun haddi kusvasını bulduğu hak ve adaletle tev'emdir. Ruhun bu kademesi hürriyet ve normativite ile muttasıftır. Diyebiliriz ki biz insanlar için manevî mutlak varlık, yani hakikat hakta tecelli eder. Manevî varlığın bunun fevkinde bir dimansiyonu daha vardır ki o da aşkıdır. Hayır ve hak, hürriyet ve insaniyet bizi aşka götürür. Hak ve hakikati, hayır ve adaleti «namütenahî hürriyet ve insaniyet» mefhumları içinde kavrayacak olursak bu kabîl bir hürriyet ve insaniyetin hedefinde aşkı ilâhînin bulunduğunu söyleyebiliriz ve «Goethe» nin - bu etüdün başına dercedilen - mısralarında beliren mânâyı daha iyi anlayabiliriz: Aşkı insanî bizi aşkı ilâhiye götürür. Bir ahengi tazammun eden hukukun, adaletin kökünü insaniyette aramak, insaniyeti de işte bu aşkın külliyyeti içinde mütalâa etmek mümkündür.

2) Amelî sahada bu mânâda bir insaniyetin ve bu insaniyetten gıdalanan adaletin zaruretine ve ne dereceye kadar kaabili tahakkuk oldu-

ğuna temas etmeden önce yukardaki düşünceleri bir başka şekilde ve tamamlayıcı mahiyette olmak üzere belirtelim! Bu etütte namütenahî insan ve insaniyet kelimelerini sık sık istimâl ettik. Bunun, son bir tahlil ile, bir diğer manası da şudur: — «*Namütenahî insan*» tâbiri ile *kastolunan şey, kevnî hakikatle normatif ve manevî hakikatin hâmilî, «kafanın nizamı ve kalbin nizamı» tabirleriyle sembolize edilen ilim ve iman, akıl ve vicdanın, hak ve adaletin, hülasa felsefe, ilim, din, ahlâk, hukuk ve estetiği ihtiva eden kıymetler âleminin hâdimi ve râmini olan varlıktır; kâinat ve transsandansın (mütealiyetin), entelijibilite ve transentelijibilitenin, hürriyetin aktüalize oldukları insandır. İşte bu namütenahî insan ve insaniyet, mekân - zaman âlemine gelirken beraberimizde getirdiğimiz ilâhî bir şeydir. Şuna kaani bulunuyoruz ki insanın gerek fert olarak gerek medenî bir camianın hür şahsiyeti olarak en aslî ve nihaî missionu, bu âleme gelirken beraberinde getirdiği *bu şeyi* hem kendi nefsinde hem de diğerleriyle münasebetlerinde, nihayet devlete kadar bütün beşerî müesseselerde gerçekleştirme keyfiyetinde mündemiçtir. Biz, bu mission dolayısıyla insan olarak yaratılmış bulunuyoruz. Ve bu mission bizi diğer mahlûklardan, daha doğrusu hayvanî tarafımızdan ayırır, eşrefi mahlûkat mertebesine yükseltir. Ancak böyle bir mertebeye yükselmek kendi kendine tahakkuk edecek bir şey değildir. Bir kere insanlık mertebesine yükselebilmek için içimizdeki «*insan ruhu*» idesini, ferden, idrâk etmemiz lâzımdır. Ancak bu suretle diğerlerinin de birer insan olduğunu anlar, insan şahsiyetine, insan hayatına ve insan şerefine hürmetin insanî bir vazife olduğu kanaatine varırız. Bu da gösteriyor ki amelî diğerendişliğin psikolojik temel şartı nazarî, daha doğrusu temeli ahlâkî endivitüalizmdir. «*Nazarî*» dedik çünkü insan ruhu idesinin tabiî, ampirik insan ruhlarında bilgi hâline gelmesi lâzımdır. Fakat dikkat edilece kolursa bu bilgi haddi zatında nazarî değil, bil'akis ahlâkî karakteri haizdir. Bu itibarla bir vicdan bilgisidir; derunî idrâke dayanır. Bu idrâk, eşrefi mahlûkat olma yolunda atılması gereken ilk adımlardandır. Bu düşüncelerle de *insaniyet idesinin, müspet prensibin* amelî sahadaki zaruretine gelmiş bulunuyoruz.*

C

I) Etüdümüzün bir çok yerlerinde kanunların, müspet, tarihî - müşahas hukuk nizamlarının üstünde bulunan bir hukuk idesinin mevcudiyetinden ve ulviyetinden müteaddit defalar ve ısrarla bahsettik. Müspet, mevcut ve mer'î kanunların mutlak bir kıymete, tabiî hukuk prensiplerinde tezahür ve teşahhus eden hukuk idesine nispet edilmesi gerek-

tiğini, hukuk idesinin de namütenahî insan ruhunda ve, bununla ilgili olarak, kâinatı aşan müteâl varlıkta mütalâa edilmesi lâzım geldiğini, ilh., zikrettik. Bu etütte «*hukuk*» tâbiriyle kastedilen şey müspet hukuktan ziyade «*hukuk idesidir*». Hür, mutlak, namütenahî ruhta temellenen ve insan ruhunun hür, manevî kademesinde normatif - manevî bir kategori, daha doğrusu bir regülâtif ve bir nihaî hedef olarak beliren *hukuk*, insan ruhunun hukukî sahada hukukun ifsadı, fesada uğraması (perversion) şeklinde tezahür eden şerre karşı mücadelesinde yüksek kıymeti haiz bir «*manevî hıfzıssıhha*» rehberidir. Bütün ideler gibi hukuk idesi de, tabiat kanunları misillü konstitütif değil regülâtif bir prensiptir. İnsanın, manevî ve ahlâkî, hukukî ve içtimaî hıfzıssıhha mevzuunda akıl ve iradesiyle gerçekleştirmekle mükellef olduğu bir şeydir. Esasen ahlâkî idelerin - ki müspet hukukun, kanunların, hülâsa şe'nî hukukun aslî kalitesini teşkil eden *hukuk* da bu kabîl bir idedir - realitesi ve böylece *ampirik ahlâkî, hukukî ve içtimaî* - tarihî âlem için kıymet ve müessiriyeti bu noktadadır. İdelerin ve betahsis hukuk idesinin, insan idesiyle karşılaşınca, bir regülâtif halinde belirmediğini söyledik. Bu, bütün idelerin zirvesinde bulunan hayr idesi için de varittir. Ancak bu ideler kastî veya gayri katstî (istemiyerek, hatâ, teseyyüp veya... cehalet neticesinde) ihlâl edildikleri veyahut bunlara uygun hareket edilmekle beraber bu hareket yerinde ve zamanında icra edilmediği veya bu mevzuda muhakeme, dispozisyon ve kararda hatâ edildiği takdirde bundan tevellüt edecek neticeler er geç ve fakat âdetâ tabiî zaruretle tahassül eder. Bittabi *uygun hareketin* neticeleri de yine zaruretle kendini gösterir.

II) Demek ki insan hayr idesiyle hukuk idesini vicdanî bir emir olarak akli ile idrâk edip iradî karar ve hareketlerle yerine getirmekle mükelleftir. Bunu yerine getirmeyip ihlâl etti mi, beşerî müesseselerde tahakkukuna çalışmadı mı, tahakkuk etmesini temin edecek tedbirleri almadı mı veyahut bu gibi tedbirleri engelledi mi, *mutlak varlık*» nizamının kanunlarını, varlıkta eşyanın objektif zarurî nizamını, veya bu objektif zarurî nizamın yine normatif zarurî bir tezahürü olan şeyi ihlâl etmiş veyahut ihlâli ile müsavi addedilebilecek bir vaziyet ihdas eylemiş olur. Burada müdafaa edilen hukuk idesi ile beşerî gayelerin bu ideye göre ayarlanması icap ettiği düşüncesinin yekdiğeriyle birleşmesinden meydana gelen hukuk idealinin hayatın ampirik mütaları karşısında tatbik ve tahakkuk kabiliyetinden bir hayli kaybedeceği ve hattâ bazı ahvalde imkânsızlıklarla karşılaşacağı tarzında bir itiraz ileri sürülebilir. Bu kabîl bir itiraza şöyle bir cevap vermek mümkündür: ampirik insanların, fâni müşahhas varlıkların melek veya evliya olmadıkları, ampirik

gayelerin idelerle daima tezat halinde bulunacakları muhakkaktır. Me-kân - zaman sahasında karşılaşılan beşerî reâl güçlükler idelerin daima maruz kaldıkları mukavemetlerdir. Ancak yine insanda bu mukavemetlere karşı koyabilecek, onları yenebilecek, hiç olmazsa bir dereceye kadar aşabilecek bir kaabiliyet vardır. Bu kaabiliyet akıl ve iradenin yekdiğerini desteklemelerinden hasıl olan müşterek fonksiyonda mündemiç-tir. Aklın hâkimiyeti altındaki iradenin (hür iradenin) ruhun,¹² tahsi-sen idelerin karşılaştığı mukavemeti aşması demek, mezkûr mukavemeti teşkil eden âmillerle ide arasında bir ahenk kurması bunları, dialektik zıddiyetleri içinde, bir vahdet hâlinde birleştirmesi demektir.

III) Aklın ışığı altında olmak üzere insanın ceht ve gayretiyle gerçekleşmesi gereken bu sentez hukukî şeniyet ve hukukî kıymet (hu-kuk idesi) tezatının aşılmasında rol oynayan âmiller hakkında bir fikir vermektedir. Burada hukuk mefhumunun, hukukî gayelerin ve hukuk idesinin yekdiğerine nispeti mes'elesi ehemmiyet kespeder. Hukukî mef-humlar sistemine bir taraftan ampirik gayeler diğerk taraftan manevî gayeler ve bu meyanda gerçekleşmesi gereken nihaî bir gaye, nihaî bir hakikat olarak hukuk idesi hâkimdir. Bu itibarla hukuk mefhumu, hu-kukun gayesi birbirini tamamlaması lâzım gelen âmillerdir. Bu âmille-re nizam ve iktidar âmilini de ilâve etmek lâzımdır. Nizam ve iktidar formâldirler, yalnız başlarına çıplak ve çiğdirler. Tanzim edilmiş bir şey tanzim edilmemiş bir şeyden, nizam hercümerçten şüphesiz daha kıymetli ve üstündür. Ancak nizamın lehine varılan bu hüküm münhasıran nizam-la hercümercin mukayesesine istinat etmektedir. Mühim olan cihet bir şeyin sadece nizamlanmış olup olmadığı keyfiyeti değil, bil'akis daha ziyade *nasıl, hangi kıymet ölçüsüne göre* nizamlanmış bulunduğu ve bu kıymet ölçüsünün hangi ana düşünceye, ideye dayandığı mes'elesidir. Meselâ hukuk nizamının istinat etmesi gereken yegâne ide bu etütteki izahlarımızın tazammunu nettiği *hukuk idesidir*, adalet idesidir. İktidar ve hâkimiyet unsurunun da bir mânâ ve kıymet ifade edebilmesi için hu-kuk idesine tâbi olması, aralarındaki tezatın aşılması lâzımdır. İktidar bir dinamizmi tazammun eder. Onun dinamizminin bir nizam içinde mec-ralandırılması ve bu nizamın da hukuk idesine göre ayarlanması gere-ktir. Fakat iş bununla yine bitmemektedir. Bir taraftan hayatın tevli/

12) Esasen akıl ve irade ruhun fonksiyonlarındanıdır. Ruh bizzat haiz olduğu kaabiliyetle maruz kaldığı mukavemetleri yenebilme, kendini bu yolda aktüalize edebilme imkânına sahiptir. Ancak ampirik âlemde ve tabii ampirik insanda psiko-endividüel ve priko - sosyal sebeplerden veyahut ferdin derununda veya haricinde bulunan sair âmillerden dolayı bu kaabiliyet zayıflayabilir veya dumura uğrayabilir.

ettiği realitelerde teşahhus eden ampirik gayeler ve bu gayelerin tesiriyle teessüs eden ampirik, müşahhas ahlâk (etlik) diğer taraftan yine ideler yekdiğeriyle ahenktar bir bütün teşkil etmeli ve bu bütünde hayır ve adalet idesi nihaî gaye olmalıdır.

Mekân - zaman kontinumunda hukuk ide ve şe'niyet arasında cereyan eder. Buna muvazi olmak üzere hukukun bir manevî - normatif cephesi bir de fiilî vakıa cephesi vardır. Bu ikincisi hayatın tevlit ettiği realiteler cephesidir. Hukukun kıymet cephesiyle şe'niyet cephesinin vücude getirdiği düalizm aşılması ve bir terkip hâlinde kaynaşması icap eden dialektik bir zıddiyet teşkil eder. Hukuk mefhumu ve hukukî şe'niyet nihayetünnihaye hukuk idesine müteveccüh olmak lâzım geldiğine göre aralarındaki münasebet teleolôjiktir. Bundan da hukukî gayenin hukuk mefhumunun bünyesine hâkim olduğu anlaşılır. Bu gaye hukukun ampirik âlemdeki gayelerinden başlayarak hukuk idesi denilen nihaî hedefe kadar uzanır. Muayyen bir müratebe dahilinde olmak üzere hukukî gayeler hukuk mefhumunu tayin ve tanzim ederler. Hukukî mefhumların bünyesi ve organizasyonu nihaî hedef olan hukuk idesine kadar uzanan, uzanması lâzım gelen teleolojik bir bünye ve organizasyondur. Nihayet hukukî mefhumlar hayatın tevlit ettiği realiteleri hukuk idesine rapteden veya raptetmesi icabeden bir köprüdür.

IV) Yukardaki izahlardan anlaşılacağı veçhile hukukun dört dialektik âmili vardır. Bunlardan ikisi formâl karakterde olup nizam ve iktidar âmilidir. Diğerleri vitâl ve etlik diye iki kısma ayrılan material âmillerdir. Vitâl âmiller iktisadî içtimaî, siyasî, psikolojik, teknik biyolojik, v. v., âmiller olabilir; etik âmiller ampirik, müşahhas etik âmillerden başlayarak haddi kusvasını hukuk idesinde, adalette bulan âmillerdir. Gerek formâl gerek material âmiller dialektik tezatlar halinde bulunmaktadır. Binaenaleyh beşerî mevcudiyetin, yani mekân - zaman sahasının mahdudiyet ve kifayetsizliğinin müsaade ettiği nispette, ideal hukuk bu âmillerin, dialektik zıddiyetleri içinde ve her halde nihaî hedef adalet idesi, hukuk idesi olmak üzere, bir vahdet, bir sentez teşkil etmeleri lâzım geldiği düşüncesidir.

V) Hukuk idesi sadece müspet hukuk sahasında değil, beşerî hayatın diğer sahalarında, bilhassa ferdin hayatında da rol oynamaktadır. Hak bir ahenk ve tevazünü tazammun ettiğine göre fert, ferdî insan kendi nefsine karşı, aynı zamanda diğer fertlerle münasebetlerinde v. s., âdil ve munsif olmalıdır. *(Bu cihete aşağıda tekrar temas edilecektir).* Hakkın gerçekleştiği realite sahası sadece müspet hukuk sahasına inhisar etmediğine, bil'akis bütün insanı ihata ettiğine göre bu keyfiyet üzerinde

durmak icap etmektedir: İdenin, betahsis hukuk idesinin şe'niyette tam mânâsiyle tahakkuk edemediği zikredilmişti. İde - şe'niyet, hukukî şe'niyet - hukukî kıymet (hukuk idesi) arasındaki münasebet tetkik edilirken bir noktaya dikkat etmek lâzımdır. İde şe'niyette kendi kendine tahakkuk etmez. İde ile şe'niyet, ampirik realite arasına insanı da vazetmelidir. Acaba insanın ide ile şe'niyet arasında oynadığı rol, ifa ettiği fonksiyon nedir? İde şe'niyete hâkimdir, daha doğrusu hâkim olmalıdır. Hayatın, bilhassa beşerî aksiyon âlemindeki, dinamizminin idelerin ışığında kanallize edilmesi icap eder. Bunu yapacak olan insandır. İdenin mekân - zaman âlemindeki aktif ve aktüel hâmili insandır. Varlığın ölçülerini - sofistlerin anladığı mânâda olmamak üzere - ruhunda taşıyan insanın, bu sıfatla, vazifesi ide ile elele vererek onun, mekân - zaman sahasında, hayatın realitelerini kanallize etmesine yardım etmektir. Her mahdut, fâni, müşahhas insanda insan ruhu, ampirik ruhtan farklı olan bu intelligibil ben mevcuttur. İnsanın gayrı fâni tarafını vücade getiren intelligibil insan, insan mevzuunda son merci değildir. Bu da trans - intelligibil insana ve bu yoldan da hür, mutlak, namütenahî ruha bağlıdır. İnsanın intelligibil ve trans - intelligibil cephesi namütenahî ruha bağlı olduğu için, fakat aynı zamanda *kendi* manevî varlığı içinde de, gayrı fânidir, ebedîdir.

Bu itibarla insan, idelerin, bu dinamik manevî kuvvetlerin sadece mekân - zaman sahasına intikalini temin eden alelâde bir vasıta, bir geçit değildir. Menşeleri manevî müteâl karakteri haiz aslı metafizik bir realitede bulunan idelerin beşerî mevcudiyette ve beşerî hayatta iradî bir hakikat hâline gelmelerini temin edebilecek yegâne imkân insanın şuurlu hamlelerle bu yolda cehdetmesidir. Meselâ hukuk idesi, adalet ancak ve ancak insan tarafından gerçekleştirilebilir. İnsanın varlıktaki yeri bir bakıma, ide ile şe'niyet arasındadır. Bilhassa bu keyfiyet aksiyon âleminde sosyal, tarihî ve kültürel âlemde kendini gösterir. İnsanın bu mevkiinden yine insan için bir takım ahlâkî ve metafizik vazifeler sudur eder. Bu vazifelerin başında hayr ve adalet idelerinin beşerî ceht ile gerçekleştirilmesi gelir. Gerçi ideler ve bu meyanda hayr ve adalet ideleri realitede tam ve mükemmel olarak tahakkuk edemezler. Bir takım ampirik güçlükler ve engeller, bizzat mekân - zaman sahasına hâs dinamizm, v. s. idenin maruz kaldığı mukavemetlerdir. Buna rağmen insanın vazifesi bu yolda cehdetmektir. Hayatın başı boş, فرمان dinlemez dinamizminin, ihtirasların karşısına idelerin tanzim edici, muayyen ve şifakâr hedeflere sevkedici, sakin ve engin dinamizmini ikame etmelidir. Bu, insanın en başta gelen vazifesidir. Bu vazife yerine getirilmediği, yani idelerin en yükseği olan hayr ve adalet uğrunda sarfedilmesi icabeden ceht ve ihtimam ihmâl edildiği takdirde başı boş ka-

lan ihtiraslar fransız hale gelir ve neticede menfi prensip, şer ve habaset onlara hâkim olur.. Böylece ampirik insan ihtirasların bir oyuncağı derekesine düşer ve yapacağı ilk iş hayr ve adaleti, hürriyet ve insaniyeti tasfiye etmek olur. Fakat ihlâl edilen ahenk kanunu, varlığın bu değişmez prensibi, yerinden sökülüp atılan adalet onu söküp atanları da er geç beraberinde götürür. İşte bu keyfiyet, insanın bu dünyada manevî ve metafizik bir missionu olduğunu ve bu mission dolayısıyla insan olarak yaratıldığını göstermektedir. Ona, varlıkta ide ile şe'niyet (tabiat) arasında bir mevki verilmiş olması, mezkûr vazife ve mes'uliyetinin esasını teşkil etmektedir. Bilmünasebe şunu da ilâve edelim ki metafizik nazari olmaktan ziyade manevî - amelî, yüksek derecede pratik bir tefekkür tarzıdır. Esasen felsefe *en ulvî mânâda* pratik kıymeti haiz bir şeydir. Burada bahis konusu olan metafizik statik bir varlık metafiziği değil, bil'akis dinamik bir acte metafiziğidir. Hakikat, ruhun ilmî, felsefî estetik, dinî, ahlâkî ve hukukî gibi muhtelif davranışlarıyla uğrunda daima cehtedilmesi icap eden dinamik bir kıymettir. Hakikate hangi yoldan gidersek gidelim, bu değişmez. Ve bu davranışların hedefindeki hakikat mistik mahiyettedir. Gerek tabiatte gerek beşerî mevcudiyette hiç bir problem, hiç bir sır yoktur ki tabiat ötesi bir problemden, bir sırdan nişane olmasın! Gerek tabii ilimlerle fikrî ilimlerin, gerek felsefe, estetik, din, ahlâk ve hukukun hedef noktasında mistik bir hakikat durmaktadır.

VI) Etüdümüzde buraya kadar verilen izahattan insanın ve cemiyetin manevî hıfzıssıhhası mevzuunda, daha doğrusu bu hıfzıssıhha uğrunda şerre karşı mücadelede idelerin, betahsis hayr ve adalet idesinin oynadıkları rolün ehemmiyeti anlaşılmaktadır. Bu mevzuda ruhî ve manevî hıfzıssıhha kadar hukukî hıfzıssıhha da mühimdir. Bu hukukî hıfzıssıhha, yani *adalet, hukuk idesi* uğrunda haksızlığa, hukukun ifsadına karşı yapılan mücadele hukuku ele geçirmeğe çalışan şerre karşı bir mücadeledir. Bu mücadele sadece müspet hukuk sahasında değil, ferdî ailevî ve içtimaî hayatın bütün sahalarında yapılması gereken bir şeydir. Ferdî ve ailevî sahada bir taraftan nefsi mürakabe ve nefse hâkimiyet, itidal, bütün insanlara hilm-ü mülâyemetle muamele, ölçülü ve makul hareket, hakkaniyet gibi faziletler uğrunda cehtetmek diğer taraftan çocukları mutlak itaat ve otorite prensibine göre değil, bil'akis hak mefhumuna hürmet, başkalarının hakkına riayet ve kendi haklarını müdafaa esasına göre terbiye etmek insan ruhundaki kötülöklere karşı mücadelede göz önünde tutulması gereken hususlardandır. Cemiyet ve kültür sahasına gelince: burada insan ruhunun iyi ve müspet gayeler uğrunda terbiye ve inkişafına hizmet ve ihtimam mevzuunda kültür mües-

seseleri en başta gelir. İnsan ruhunun terbiyesi bizzat yine insan ruhunun yapacağı, başaracağı bir şeydir, yoksa bu iş, başka bir mahlûka terettüp eden bir vazife değildir.

İyi olabilmek, kötülüklerden kurtulabilmek için evvel emirde cehaletten kurtulmak lâzımdır. Cehaletle hayr ve hürriyet uzlaşamaz; ancak şer ve esaret uzlaşabilir; fakat cehaletten kurtulabilmek için de yine hürriyete ve iç kültür seviyesinin yükselmesine ihtiyaç vardır. İlim mefhumunun geniş mânâda alınması ve bunun varlıktaki vahdete uygun şekilde mertebelendirilmesi gerektiği zikredilmişti. Tabii - müspet ilimlerin bittiği yerden muhtelif sahalarıyla felsefe başlar. Buna dar mânâda felsefe diyecek olursak, bunun nihayete erdiği yerden de mistik (tasavvuf) başlar. Felsefe geniş mânâda kabul edilecek olursa, onun da dar mânâda felsefe ile tasavvufa ayrıldığı söylenebilir. (Tasavvufun felsefeye bağlı dinî kâinat telâkkileriyle ilgisi olduğu kabul olunabilir). Kendi içinde yaptığımız tasnifle birlikte felsefe ve ilim *geniş mânâda ilmi* vücade getirirler. Bu, insan ruhunun gerek kendi varlığı gerek insan ruhundan gayri şeyler karşısındaki mühim davranışlarından. Ancak geniş mânâdaki bu ilmî tefekkürde nazari hükümlerle kıymet hükümlerine istinat edenleri de birbirinde ayırmak lâzımdır. — Bu tasnifin yanında, bilhassa tebarüz ettirmek istediğimiz mes'ele ile ilgili bir başka tasnif daha vardır. Bu, beşerî kadere tesir edecek kadar ehemmiyet arzeden bir keyfiyettir. İnsan iki türlü bilgiye sahiptir: *Nazari bilgi ve manevî bilgi (yahut vicdanî bilgi)*. (*Seinserkenntnis und Sollenserlebnis*). Vicdanî bilgiye tekabül eden «*Sollenserlebnis*» tâbirinden anlaşılacağı veçhile burada bahis konusu olan bilgi, olması lâzım gelenin, vücubün ruhan, manen yaşanmasıdır, ahlâkî, vicdanî idrâktir.

Nazari bilgi ile manevî bilgi, vicdanî idrâk daima bir arada bulunmaz. Nazari bilgilerle mükemmelen mücehhez olan bir insan manen, vicdanen câhil olabilir. Demek ki cehalet, nazari cehalet ve manevî cehalet olmak üzere ikiye ayrılır. Manevî cehalet çok daha tehlikeli ve zararlıdır. Gerçi nazari cehaletten kurtulmak elzemdir. Fakat bu, manevî cehaletten kurtulma ile tetevvüç etmezse, pek o kadar büyük bir kıymet ifade etmez. Hattâ diyebiliriz ki nazari bilgilere sahip ve fakat manevî bilgilerden, vicdanî şurdan mahrum bir insan, kara cahilden çok daha fena ve zararlı olabilir. Bu itibarla insanın, daha doğrusu insan nesillerinin terbiyesinde hem nazari hem manevî cehaletten kurtulmayı temin gayesine matuf tedbirler alınmalı, hattâ halk tabakalarının nazari ve

manevî bilgi seviyelerinin yükselmesini sağlayacak gayretler sarfedilmelidir¹³.

İnsanlar beşeriyet tarihinin hayra ve hürriyete doğru gelişen bir medeniyet tarihi, beşerî cemiyetin hak ve hakikate, hürriyet ve adalete, insan hayatına ve insan şahsiyetine hürmek esasından ilham alan bir medenî cemiyet olmasını istiyorlarsa, bu hedeflere isâl edecek tedbirleri almalı, organizasyonları kurmalıdır. Bu etütte, hem cemiyetin manevî hıfzıssıhhasıyla ilgili hem de mezkûr hedeflere isâl edecek tedbirler cümlesinden olarak iki şeyi işaret etmek istiyoruz. Bunlardan biri genç nesillerin yetişmesinde fevkalâde önemi olan hukuk öğretimi ve hukuk kültürü, diğeri de tarih öğretimi ve tarih kültürüdür. Gerçi tabiî ve fikrî ilimlerin bütün diğeri dalları da beşerî kültürün tekamülü mevzuunda fevkalâde ehemmiyeti haizdir ve bu cihet bu etütte ısrarla belirtilmiştir, fakat hukukî sahada şerre, hukukun ifsadına karşı hukuk idesi uğrunda yapılan mücadelede medenî memleketlerin hukuk fakültelerinin fonksiyonlarının ve bu yüksek ilim müesseselerinde öğretim ve araştırmaların şekil ve karakterinin ehemmiyet ve müessiriyeti de teslim edilmek icap eder. (Tarih öğretimine gelince, buna aşağıda ayrıca temas edilecektir). Binaenaleyh hukuk öğretim ve kültürünün sadece mevcut ve mer'î kanunî mevzuatın veyahut daha doğrusu münhasıran müspet hukukun tekniğini ve sistematığını istihdaf eden nazarî ve dogmatik (nassî) hukuk ilmine inhisar etmesi, hukukta şerre karşı yapılan mücadelede bizzat hukuk ilmini işe yaramaz ve meflûç vaziyete, hattâ şerrin zebunu hâline getirir. Hukuk ilminin bir nazarî ve teknik, bir de manevî - felsefî fonksiyonu vardır. Hukuk ilmini sadece hukukun sistematığı ve tekniği, sadece devletin iradelerini ihtiva eden, aksettiren kanun metinleri değil bil'akis aynı zamanda ve bilhassa müspet ve mer'î hukukun aslî - manevî halitesini, vicdanını, nihaî hedefini, intikadî kıymet ölçüsünü, hulâsa ruhunu teşkil eden adalet de yakından alâkadar eder, etmelidir. Kuru, nazarî hukukî bilgiler kâfi değildir, müstakbel hukukçuya adalete, hukuk

13) Bu ciheti meşhur âlim müteveffa «Albert Einstein» şöyle ifade ediyor: «... Es ist von Grosser Bedeutung dass die breite Öffentlichkeit Gelegenheit hat, sich über die Bestrebungen und Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung sachkundig und verständlich unterrichten zu können. Es genügt nicht, dass die einzelnen Resultate durch wenige Fachleute des entsprechenden Teilgebietes anerkannt, weiter bearbeitet und angewendet werden. Die Beschränkung der Wissenschaftlichen Erkenntnisse auf eine kleine Gruppe von Menschen schwächt den philosophischen Geist eines Volkes und führt zu dessen geistiger Verarmung». Hakikaten, ilmi bilgilerin küçük bir insan grupuna inhisar etmesi bir milletin felsefî şuurunu zayıflattır ve neticede onun manevî sefaletini intaç eder.

idesine imanı da telkin etmek lâzımdır. Acaba bu, niçin böyledir, niçin böyle olmalıdır? Şunu bir kere daha açıkça ifade etmek icap eder ki hakikî hüviyetine kavuşabilmek için âdil olması icabeden hukuka sadece mantık ve akıl değil, aynı zamanda ahlâk ve vicdan da hâkimdir. Hukuk münhasıran nazari aklımıza ve bilgi mantığımızı hitap etmez; o aynı zamanda manevî aklımızla ve irademizin mantığı ile ilgili bir şeydir.

Bu suretle hukuka mantık ve ahlâk, akıl ve vicdan müştereken hâkim oldukları için «*hukuk*» un sadece tefekkürün mantikî şekilleriyle kavranamayacağı, bil'akis aynı zamanda manen, vicdanen yaşanması, idrâk edilmesi lâzım gelen bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Hukuk öğretiminde ve kültüründe *hukukun teknik - sistematik* cephesi, hukukun fizik cephesi, nihayet hukukun etlik ve metafizik cephesi ehemmiyet kesbeder. Varlık ve insan gibi hukuk da mono - dımentional değil, poly - dımentional bir şey olduğuna göre hukuk öğretiminin de sadece hukuk tekniğine ve sistematığına münhasır mono - dımentional bir öğretim değil, bil'akis hukukî hıfzıssıhhada fonksiyonal ehemmiyeti yüksek olan poly - dımentional bir öğretim olması icap eder. Böyle bir öğretimde *hukuk tekniği ve sistematığı* birinci dımentionu, hukukun geçmişteki ve şimdiki fiziğine taallûk eden *hukuk tarihi ve hukuk sosyolojisi* ikinci dımentionu, hukukun etliğine ve metafiziğine taallûk eden *hukuk felsefesi ve hukuk tarihinin hukukî mefhumlarla hukukî müesseseleri hukuk idesinin nışığında tetkik eden ve onların müstakbel tekâmül veçhesini göstermeğe, aydınlatmağa çalışın sahası* üçüncü dımentionu vücade getirirler. (Hukuk kültürü ve öğretimi hakkında bundan önceki kısımlarda, başka bir zaviyeden, izahat verilmişti.)

Tarih öğretimine gelince: medenî ve hür milletler arasında sulh ve müsalemetin devamı maksadiyle, onların beşerî kültürün terakki ve tekâmülü yolunda ve ümaniter bir zihniyetin hâkimiyeti altında müştereken cehtetmelerini *sağlamak*, tarihî, siyasî, iktisadî, coğrafî psikolojik ve sair sebeplerle aralarında husule gelmiş kin ve intikamı, düşmanlık ve münaferet duygularını *tasfiye etmek*, milletlerin birbirlerinin şahsiyetlerine ve istiklâllerine, her birinin şahsiyetinde tecelli eden insaniyete hürmetkâr ve hukuka riayetkâr hâle gelmelerini temin etmek için alınacak tedbirlerin en mühimlerinden biri de medenî memleketlerdeki tarih öğretimine verilecek şekil ve karakterdir. Bilhassa Avrupa milletleri arasındaki münaferet ve düşmanlığın ortadan kalkması, bu kıt'anın yüksek kıymetli kültür hazinesinin istikbalinin sağlanması bakımından, çok şayanı temenni ve ehemmiyetli bir hâdise olur. Esasen Avrupada bu mevzuda şayanı dikkat düşünceler ileri sürülmüş, teşebbüslerde bulunulmuştur. Bilhassa

Birinci Dünya Harbinden sonra Avrupa mekteplerinde tarih öğretiminin şekil ve karakteri hakkında şöyle bir düşünce müdafaa edilmiştir: «Beşeriyet tarihi bir fütihat ve dünya hâkimiyeti tarihi değildir; *beşeriyet tarihi* ilk plânda *beşerî kültürün tekâmül tarihüdür, medeniyet tarihüdür*. Bütün milletlerin kültür ve medeniyetin terakki ve tekâmülünde hisseleri vardır. Tarih öğretiminin dayanacağı ana düşünce bu olmalıdır.» Filhakika *milletler* mazileriyle birlikte *kültür âleminin dimağlarıdır*. Bu dimağların faaliyeti neticesi beşerî kültür doğar ve inkişaf eder. Yine bu dimağların her biri bir çok ferdî dimağların vücude getirdiği bir bütündür. Bu itibarla milletlerin kültürlerinin yüksek bir seviyeye ulaşmasının ve bu seviyede kalmasının birinci şartı her içtimaî muhitteki vasatî insan tipinin muayyen bir olgunluk seviyesine yükselmesidir. Diğer taraftan *kültür âlemini vücude getiren dimağlarda* bozukluklar, buhranlar, marazî haller hâsıl olmaması için bu dimağların sıhhati uğrunda devamlı surette cehtëmek ve bu cehti nesillerden nesillere intikal ettirmek icap eder. Bu, bütün insanlar için hem insanî hem de millî bir vazifedir.

Bu ceht acaba nede mündemiçtir? Etüdümüzün başındanberi insanın şerre karşı mücadelesinde takip edeceği yolun ne olabileceğini muhtelif şekil ve suretlerde izaha çalıştık. İşte bu ceht, kanaatimizce, mezkûr yolda yürümekte mündemiçtir.

Almanyanın sultanüşşuarasından «Goethe» ve «Schiller» in mevzuumuzu ilgilendiren iki şiiri vardır. «Goethe», edebî ibada ve san'at hayatının lirik devresinin sonlarına doğru ve «1829» senesinde yazdığı «*Das Vermächtnis*» adlı şiirinde insanın varlığa ve varlığını ebedî kanunlarına bağlı olduğunu, ezeliyet ve ebediyetin bütün eşyada aktüelleştğini, hakikatin ezeldenberi mevcut olduğunu, insanın aradığı «*merkez*» in iç âlemimizde bulunduğunu belirtiyor, hulâsa hakikat, varlık, vicdan ve akıl muvacehesinde insanın kıymetini, vazifesini ve fonksiyonunu veciz şekilde anlatıyor. Diğer taraftan «Schiller» 1797 senesine ait ve «*Die Worte des Glaubens*» adlı şiirinde şu hakikati belirtiyor: Dış âlemimizin değil, iç âlemimizin, kalbimizin bize haber verdiği üç şey vardır ve bu üç şeye inandığı müddetçe insan insandır. Ve insan bir gün gelir de artık bu üç şeye inanmazsa, insanlığını kaybeder. Bu üç şeyden biri hürriyettir, diğeri ahlâkî faziletlerdir. Üçüncüsü de zaman ve mekânın fevkinde kutsal irade ve en yüksek ide olan Tanrıdır. Beşerî, ampirik irade sarsılsa da o kutsal irade bâkidir, zamanların ve mekânların üstünde en yüksek ide daima canlı, aktüel ve produktiftir. Bütün eşya daimî bir değişme halinde olsa da bu değişmenin içinde değişmeyen sakin ve sabit

bir ruh vardır. — Böylece «Schiller» insanın insan olabilmesi için insaniyete (hürriyete ve fazilete) ve mütealiyete (manevî bir kudreti külliye) inanması lâzım geldiğini tebarüz ettiriyor.

Etüdümüze nihayet verirken Almanyanın Kolonya Üniversitesinin bugün belki artık mevcut olmayan eski binasının methalinde, mermer bir levhaya hakkedilmiş, hakikat, hürriyet ve ilim idelerinin birbirinden ayrılmaz kıymetler olduğunu ifade eden şu sözleri, hafızalarda daima canlı kalacak olan, kalması lâzım gelen şu vecizeyi tahlil edelim: «*Burada hakikati idrâk edeceksin ve hakikat seni hürriyete kavuşturacak!*». Bu sözde bir hitap vardır. Acaba bu hitap kimden kimedir? Bu, insan ruhunun yine insan ruhuna hitabıdır. «Burada...» tabiriyle üniversiteler, daha doğrusu insan ruhunun realite karşısındaki felsefî, manevî ve ilmî davranışlarının tahakkuk ettiği, fel-sefî ve ilmî tefekkür faaliyetinin vuku bulduğu müesseseler kastedilmektedir. Diğer taraftan hürriyete ancak hakikatin idrâki yolundan gidileceği, ber'aks hakikate de yine hürriyetle kavuşulacağı anlatılmak istenmektedir. İnsan felsefî, ilmî ve manevî faaliyet ve davranışlarıyla hürriyet ve hakikate bağlıdır. Bu, insanın gayrı fâni tarafıdır. Böylece yukarıdaki vecizede felsefî ve ilmî tefekkürün ve manevî - ahlâkî davranışların hâmili olan *insan*, veya objektif bir ifade tarzı ile geniş mânada *ilim, hürriyet ve hakikat* birbirine bağlı bulunmaktadırlar. Burada mevzuu bahsolan hakikat, ancak fikirlerin müsademesinden doğabilir. Bu itibarla fikirlerin müsademesini hürriyet atmosferi içinde mümkün kılacak bir zihniyetin hâkim olduğu olgunluk seviyesine yükselebilen içtimaî muhitler hür ve mes'ut olmak emniyetine de kavuşurlar.

İnsanın insana verebileceği en kıymetli şey nedir? Belki vehlei ûlâda biyolojik hayat tohumunun bir insandan bir insana intikali keyfiyeti hatıra gelebilir. Şüphesiz bu, gerek biyolojik gerek insanî bakımdan fevkalâde ehemmiyeti haiz bir hâdisedir. Kadın erkekten hayatın tohumunu yine hayatın mukaddes bir emaneti olarak alır ve zamanı gelince o emaneti yine hayata iade eder. Bu, insanda huzu' ve huşû' tevlit eden bir şeydir. Fakat dikkat edilecek olursa, insanların kâinattaki vazifesi sadece hayat tohumunu birbirine naklettikten sonra onu tekrar hayata iade etmekten ibaret değildir. İnsanın hayataki en yüksek vazifesi bununla tükenmemektedir. Çünkü bu, diğer canlılar âleminde de böyledir. O halde insan hayatında en kıymetli şey nedir? Hayatta insanın insana, nesillerin nesillere verebileceği en büyük ve en kıymetli şey «*hakikat*» tir. Bu itibarla insandan insana intikal ederken hakikatin kafalarımızda ve kalplerimizde kıymetinin azalmamasına, kaybolmamasına, yalan ve riya, hiyle ve hud'a, şer ve fesat uğrunda heder olmamasına dikkat etme-

miz lâzımdır¹⁴. İnsan hayatının en mes'ut devri gençlik çağıdır. Hayatının, faaliyetlerinin bu mes'ut çağında insan öğrenmek iştiyakını daha canlı, daha ateşli, daha heyecanlı şekilde hissedar. Onun için genç nesillere kültür ve bilgi vermekle mükellef olanlar, onların hayata karşı, kendilerini ihata eden her şeye karşı hissettikleri bu iştiyak ve heyecanı «*hakikat*» le tatmin etmelidirler.. Ancak bu suretle kafalar aydınlık, vicdanlar hür ve kalpler temiz olabilir.

Orhan Münir Çağıl

14) Hakikatin ahlâki kıymetini bilhassa belirtme sadedinde maruf Alman şairi «*Hebbel*» in şu mısraları şayanı dikkattir.

«Was du teurer bezahlst, die Lüge oder die Wahrheit?

«Jene kostet dein Ich, diese doch höchstens dein Glück.»

(*Yalan* mı yoksa *hakikat* mi sana daha pahalıya mal olur,

Yalan şahsiyetine mal olur, *hakikat* ise nihayet olsa olsa *baht-ü saadetine* mal olur.)