NURETTİN TOPÇU

BÜTÜN ESERLERİ
1

isyan ahlâkı



dergâh yayınları

İSYAN AHLÂKI

Nurettin Topçu

Dergâh Yayınları : 152
Çağdaş Türk düşüncesi : 19
N. Topçu külliyatı : 1

İsyan Ahlâkı'nın yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Nurettin Topçu

Tercüme: Mustafa Kök-Musa Doğan

İSYAN AHLÂKI

—Conformisme et Révolte—

Gözden geçirilmiş ikinci baskı

DERGÂH YAYINLARI

Ankara Cad. Nu: 60/6
34410 Sirkeci / İstanbul
Tel: (212) 520 46 96-520 46 97 Fax: 520 46 95
www.dergahyayinlari.com
E-posta: bilgi@dergahyayinlari.com

BİRİNCİ BASKI : OCAK 1995
İKİNCİ BASKI : ARALIK 1998
ÜÇÜNCÜ BASIM : TEMMUZ 2002

ISBN: 975-7462-76-4

İsyan Ahlâkı, A Ajans tarafından hazırlanmış ve basılmış,
Güven Ciltevi'nde ciltlenmiştir.

İçindekiler

Kitap hakkında / 7
İkinci baskıya önsöz / 9
Önsöz / 15
GİRİŞ: AHLÂK PROBLEMİ NASIL ORTAYA ÇIKIYOR? / 31

BİRİNCİ KISIM: HÜRRİYET PROBLEMİ /39
I. Bölüm / 41
1. Spinoza'ya göre hürriyet / 41
2. Spinoza doktrininin tenkidi / 49
II. Bölüm / 54
1. Sezgi ve hürriyet / 54
2. Bergson görüşünün tenkidi / 60
III. Bölüm / 66
1. Hürriyet nedir? / 66

İKİNCİ KISIM: İNSANIN ESİRLİĞİ / 73
I. Bölüm: Hazzın anlamı / 73
II. Bölüm: Dayanışma / 78
III. Bölüm: Hâkimiyet / 86

ÜÇÜNCÜ KISIM: SORUMLULUK İDEALİ / 93
I. Bölüm: Sorumluluk şuurunun tahlili / 99

DÖRDÜNCÜ KISIM: TAKLİT VE İNANÇ / 109
I. Bölüm: İnancı hazırlayıcı bilgi şekilleri / 111
1. Sezgili düşünce / 111
2. Mantıkî düşünce / 120
II. Bölüm: İnanç nedir? / 123
III. Bölüm: İnancın Taklidi / 138

BEŞİNCİ KISIM: MİSTİK ÎMAN / 145
I. Bölüm: Estetik îman / 150
1. Sezginin tabiatından gelen yetersizlik / 150
2. Sanatta îmanın kurtarıcı ikiliği / 151
3. Aldatıcı kurtuluş ve selamet yolu / 155
II. Bölüm: Dinî îman / 168
1. Bilgilerimizin uzantısı olarak dinî îman / 169
2. Mistiklik ile din arasındaki ilişkiler / 170
3. İslâmda mistik eğilim ve Anadolu sûfiliğinin gücü / 172

ALTINCI KISIM: ÎMANDAN İSYANA / 177
I. Bölüm: Stirner'in anarşizmi / 180
II. Bölüm: Rousseau'nun isyanı / 187
III. Bölüm: Schopenhauer'ın isyanı / 196
IV. Bölüm: Allah'ın insanda isyanı / 201

Sonuç / 211
Kitabiyat / 217
Dizin / 221

KİTAP HAKKINDA

Tercüme, mânanın bir dilden diğerine naklinden ibaret değildir. O dildeki terimlerin, deyimlerin, kavramların, mecazların, bütün bir ifade tarzının başka bir dile taşınmasıdır. Asırlar boyu, birbiriyle temas olmaksızın gelişmiş dillerin birinden diğerine tercüme, zor olduğu kadar sorumluluk gerektiren bir gayrettir. Aynı dil içinde bile, bir metni başka bir ifadeyle açıklamada tereddütlerimiz, yazarın vermek istediğini, olduğu gibi naklederek, yorumu bu imkânlar içinde arama endişemizden doğmuyor mu?

Felsefî bir metnin tercümesi, hiç şüphesiz diğer metinlere göre en zor olanıdır. Bu bakımdan her tercümede biraz da yorum vardır. Elinizdeki bu kitabı Türkçeye çevirenlerin, daha eserin adından başlayarak karşılaştıkları güçlükleri ve hissettikleri sorumluluğu, kitaba yazdıkları önsözde sezebilirsiniz.

Nurettin Topçu, meslek itibariyle ahlâkçı ve sosyologdu. Bu bakımdan onu genel olarak felsefeciler grubu içinde düşünebiliriz. Fakat sadece bir felsefe öğretmeni, hatta hiç şikâyetçi olmadığı fakat şüphesiz gasbedilmiş hakkı olan üniversite öğretim üyesi sıfatı altında düşünmek bile benim için yeterli olmuyor. Bu kürsüler, felsefeyi didaktik, pedagojik metodlarla öğrenciye nakletmenin, nihâyet üniversitelerde felsefe tarihi ve sistematik felsefe derslerini şu veya bu sistem dâhilinde anlatmanın yeridir. Topçu, bu kürsülerde de alelâde didaktizmin üzerindeydi. Öğrencisi olmuş olanlar bunu iyi bilirler. Bunlara ilâve olarak idealizmi, varlık ve olayları derinden kavrayışı ve yorumu ile farklı bir felsefeciydi. Birkaç yazımda

onun hakkında filozof kelimesini kullandım. Bu, ihtiyatsızca veya cömertçe sarfedilmiş bir söz değildir. Hiç şüphesiz Nurettin Topçu, klasik mânada bir filozof değildi. Yâni, kategorik bir düşünce sisteminin kurucusu olmamıştı. Fakat idealizmi, varlık ve olayları derinden kavrayışı, değerlendirmeleri ve yorumlarıyla, kendisine mahsus etik, metafizik hatta estetik düşünceye sahip olduğunu, eserlerini okuyanlar kadar şu veya bu vesileyle yakınında bulunanlar da takdir etmişlerdir. Bu düşüncelerin kategorik bir sistem hâline getirilmesi ise, onun eserlerini okumaya, anlamaya, yorumlamaya gayret edecek takipçilerine düşer.

Bir büyük insanın, bir müellifin ölümünden sonra ruhunun duyabileceği en büyük bahtiyarlık, eserlerinin devamlı olarak okuyucuya, yeni nesillere arzedilebilmesidir. Bunun aksi, uğranılacak talihsizliklerin en büyüğüdür. Yakın devirde Yahya Kemal'in, Abdülhak Şinasî'nin, Peyami Safa'nın, Necip Fazıl'ın, Tanpınar'ın, Cemil Meriç'in, Mehmet Kaplan'ın, kadirşinas aileleri, öğrencileri, yayıncıları, onların mânevî hayatlarını, öldükten sonra da devam ettirmeye vesile oldular. Yaşı kırktan daha genç olan nesillerin arasında onu tanıyan varsa tesadüfî olmalıdır. Yeni nesiller, milletimizin yetiştirdiği bu olağanüstü zekâyı tanımıyorlar, onun fikirleriyle ruhlarını beslemiyorlar. Bir yazar, bir düşünür için bundan daha büyük bedbahtlık mı olur?

Topçu, Fransızcayı en güzel ve doğru bilen birkaç Türkten biriydi. Doktora tezi, onun Türk olarak düşünüp, Fransız dilinin mantalitesiyle ortaya koyduğu önemli bir eserdir. 1934 de, Sorbonne Üniversitesi'nde derece alarak başarılı bulunan bir felsefe tezi, altmış yıl sonra ilk defa Türkçe olarak günışığına çıkıyor. Bu zor işi üzerine alan, her kelime, kavram ve terim üzerinde âdetâ kılı kırk yararak titizlikle duran çeviricileri tebrik, Nurettin Topçu'nun çok eski bir öğrencisi olarak da onlara teşekkür ediyorum.

M. ORHAN OKAY

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

İnsanlar gibi kitapların da bir kaderi var mıdır, bilmiyoruz. Varsa eğer, dileriz elinizdeki kitabın -o yüksek felsefî ve bilimsel değerine rağmen- özellikle kendisi için yazıldığı ülkenin çocukları tarafından istifâde edilecek hâle gelmek için beklediği kadar, hiçbir kitap beklemesin. Gerçi bunda "mukadderat" deyip geçtiğimiz dış ve iç faktörler yanında herşeyden önce bizzat yazarın, yani merhum Nurettin Topçu'nun bir tutumunun önemli bir payı olduğunu söylemek mümkün, fakat onu bu tavra sürükleyen sebepleri düşününce, aynayı toplum olarak kendimize tutup orada boyumuzun ölçüsüne bakmamız gerekmez mi?

Rahmetlinin, eserin tercüme edilip yayınlanmasını isteyen talebelerine ve arkadaşlarına "kim okuyacak ki" diye cevap verdiğini biliyoruz. İşte yukarıda işaret ettiğimiz, yazarın kendine düşen pay buradan kaynaklanıyor. Eh, siz ülke olarak, kıt imkânlarınızla dışarıya gönderip bir dalda ihtisas yaptırdığınız, sonra kariyerini tamamladığı için "doçent" payesi de verdiğiniz bir yurttaşınızı üniversiteye hoca olarak intisap ettirmekten kaçınırsanız, o da bu ülkede ilmin ve felsefenin kimseye lâzım olmadığını düşünerek kitabını yayınlatma çabasına girmez ve en azından kırgınlık duyar. Gerçi o, üniversiteye değil de liseye atanmış bir doçent olmasından dolayı açık bir kırgınlık ifadesinde asla bulunmamış ve bir ibadet vecdiyle kırk yıl ülkesinin gençlerine lise sıralarında bilim ve hakikat aşısı yapmağa çalışmış, sürekli okumuş, yazmış ve kitapları da bin-

lerce sayfayı bulmuştur. Bu sayede çağdaş Türk düşüncesinin en seçkin, en verimli ve kuşatıcı düşünürlerinden biri olmuştur. Ama zannediyoruz ki, lâyık olduğu kürsülere çıkarılmayışı, bütün tefekkürünün yüksek seviyede temellerini ihtiva eden elinizdeki bu kitabı yayınlatmak çabasından kendisini alıkoymuştur. O halde zamanın boy aynasındaki görüntümüzün -ilme ve düşünceye saygı çerçevesinde- hiç de iç açıcı olmadığını söylememiz gerekiyor. Dileyelim o görüntü bugün düzelmiş olsun.

Bununla birlikte Hoca'nın bu ilk eserini tercüme ettiğini biliyorduk ama ne kadarını tercüme ettiğini ve bu tercümenin gün ışığına çıkıp çıkamayacağını bilmiyorduk. O yüzden, master tezimiz dolayısıyla tanıdığımız bu kitabı, Atatürk Üniversitesi'nde çalıştığımız sırada arkadaşım Öğr. Gör. Musa Doğan ile birlikte tercüme ettik; Dergâh Yayınları arasında çıktı ve ilgi gördü; hatta Türkiye Yazarlar Birliği tarafından 1995 tercüme ödülüne de lâyık görüldü. Ama yazarın diğer eserleri -vârisleri himmet etmediği için- hâlâ yayınlanamıyordu. Nihayet Dergâh Yayınları 23 yıl sonra, vârislerinin izniyle, 1997 sonunda Topçu Külliyatı'nı yayınlamaya başlayınca, ailesinin lütfedip evrakından bir kısmını değerlendirilmek üzere yayınevine teslim ettiğini öğrendik. Ne mutluydu ki, gerçekten Hoca'nın hem büyük ölçüde tercüme ettiği elinizdeki bu eseri hem de ölümünden sonra yayınlanmasını istediği *Reha* adlı romanı dosyalar arasından çıktı. Ezel Erverdi Bey ümidinde haklı çıkmış, eser, sonuç ve son bölümden iki sayfa hariç olmak üzere nefis bir rik'a ile Türkçeye çevrilmişti. Her nasılsa –sanırız yukarıda işaret ettiğimiz psikolojik sebeplerle- altı sayfalık bir kısmı tamamlanmadan bırakılmıştı. Şimdi yapılacak olan bu orijinal tercümenin de değerlendirilmesiydi. Bu arada ilk baskı da bitmişti. Yayınevi, Hoca'nın kendi tercümesini doğrudan doğruya yayımlamak yerine onu esas alarak gözden geçirilmiş ikinci baskı yapmayı daha uygun buldu. Değerli edebiyat öğretmeni ve yazar Ali Yurtgezen eski harfli elyazısı tercümeyi Latin harflerine aktardı; bize de gözden geçirmek kaldı. Burada yaptığımız işi bir iki satırla anlatmak sanırız yararlı olacaktır:

Topçu'nun tercümesini inceleyince, anlam ve üslup yönünden oldukça iyi bir tercüme yapmış olduğumuzu gördük. Ama bir yabancı dilden, özellikle felsefî tercüme yapmanın zorlukları dolayısıyle, tatmin olmadığımız, en iyisini ifade etmek için çırpındığımız nice terim, ibare ve cümleciğin yine de bazan ne kadar muğlak kaldığını, oysa yazarına sorarsanız ne derece berraklık taşıdığını farkettik. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, tercümenin üçte ikilik ilk dört kısmının nisbeten ağır olan diline bakarak Hoca tarafından Fransa'dan döner dönmez çevrilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Merhumun 1939 da çıkan ilk *Hareket* dergisi yazılarındaki diline benzerliği bize bu tahmini yaptırmaktadır. Bu yüzden, olduğu gibi yayınlamak, bugünkü sade Türkçeye alışık gençler için yer yer anlama güçlüğü yaratabilecekti. Bununla beraber, zamanına göre Topçu'nun fevkalâde sade bir dil kullandığına işaret edelim. Beşinci kısımdan itibaren ise dilin daha çok sadeleşmesi Hoca'nın tercümeye 10-12 yıl ara verdikten sonra 1940 lı yılların sonunda yeniden başladığını düşündürmektedir. Çünkü onun ders kitaplarının ilk baskıları bu yıllarda *Toplumbilim* (1947), *Ruhbilim* (1949) adlarıyla yapılmıştır (Daha sonra 1952 den itibaren *Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji* adlarıyla çıkmıştır.).

Bahsettiğimiz beşinci kısmın ilk sayfalarından hareketle küçük bir karşılaştırma bize bir fikir verebilir:

Önceki kelimeler	Sonraki kelimeler
ilim	bilim
hads	sezgi
delil	kanıt
mûta	veri
zıt	karşıt
kemal	yetkinlik
filhakika	gerçekten
tabiat-üstü	doğa-üstü
derûni	içsel

Ancak, Topçu'nun 1950 lerden sonraki yazılarında daha orta bir yol tuttuğu, dilde aşırılığa karşı olduğu, hatta "Osmanlıca" tabirini yaratarak o dönem Türkçesini ayrı bir dilmiş gibi anlayan üniversite hocalarını sert bir şekilde eleştirdiği bilinmektedir (Hoca'ya göre Türkçemiz Yunus'da nasılsa, Ömer Seyfettin'de de öylece gözükmüştür).

Tercümemizi gözden geçirirken her cümlede bir tek kelime bile daha isabetli, daha anlaşılır ise değiştirmeyi uygun bulduk. Bazan da bir cümleyi olduğu gibi yeniden yazdık. Terminoloji bakımından bugünkü yaygın felsefî terimleri kullanmaya çaba sarfettik; o bakımdan fazla değişiklik yapmadık. Bazan da bizim tercümemizin daha anlaşılır olduğunu görüp, isabetinden dolayı sevinç duyduk. Meselâ, Hoca, bir yerde Mısır, Mezopotamya ve Grek medeniyetlerinin hep yabancı ellerle yıkılışını anlatırken, Fransızca metni "Bu medeniyetler, kendilerinin olan eserleri yaşatmak isteyen fertlerin derûni merak ve sıkıntısı yüzünden devam ediyorlardı" diye tercüme etmiş olduğu hâlde, biz "Bu medeniyetler, fertlerin kendilerine ait olan bu eserleri, daima canlı tutma endişesi sayesinde ayakta duruyordu" demişiz (Orijinal metin: Celles-ci s'appuyaient sur l'inquiétude des individus à tenir vivante les ouvres qui étaient les leurs. s.66).

Buna karşılık, "Estetik Îman" bahsinde "volonté d'affectivité" terimi için biz "duyarlılık iradesi" demişken, Hoca'nın kendi tercümesinde "duygu alma iradesi" diyerek çok daha isabetli bir ifade kullandığını anladık. Çünkü bizim "duyarlılık", gündelik Türkçemizde bazan "ihsas"dan "hassasiyet" ifadesine doğru bir epistemolojik anlamda, bazan da "his"den "mütehassis"e doğru giden estetik anlamda kullanılırken, burada kastedilen tamamiyle "duygulanma" faaliyeti olup sadece estetik bir anlama yönelmektedir. Bu kabil, birçok düzeltme örnekleri verilebilir.

Bütün bunlarla beraber, sanırım tercüme tarihinde pek rastlanılmayacak bir işi gerçekleştirdiğimizi söyleyebiliriz. Tercüme edilip yayımlanan, arkadan yazarı tarafından yapılan orijinal tercüme-

sinin çıktığı ve mütercimin bunu esas alarak tercümesini gözden geçirip yeniden yayıma hazırladığı ikinci bir örnek var mıdır acaba? Eğer yoksa, belki de bu kitabın kendi muhtevasının derinlik ve kalitesi yanında en dikkate şayan yönlerinden birisi de bu niteliği olacaktır. Ayrıca, Topçu'nun külliyatında ilk eserinin olabildiği kadar aslına uygun şekilde yayımlanmasında payı olmaktan büyük bir memnuniyet duymaktayız.

Son olarak bir iki kelimeyle belirtmek gerekirse *İsyan ahlâkı*, birinci baskısının ardından dikkate değer bir ilgi görmüş, üç yıl sonra külliyatın peşpeşe piyasaya çıkmasıyla da bu ilgi daha çok artmıştır. Bu anlamda sözlü, yazılı ve görüntülü yayın organlarından görebildiğimiz kadarıyla Topçu'yu anlamak ve ondan habersiz yetişmek durumunda kalan gençlere anlatmak isteyen hayli akademisyen, yazar ve program yapımcısı onunla ilgili yazılar yazıp, programlar yapmışlardır. Bunlar arasında Prof. Dr. Orhan Okay, Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Prof. Dr. Coşkun Değirmencioğlu başta olmak üzere Ahmet Kabaklı, Beşir Ayvazoğlu, Mustafa Özel, Ahmet Hakan Coşkun ilk akla gelen isimlerdir. Bundan başka *Kültür dünyası, Aksiyon, Yeni Şafak, Zaman* gibi yayın organları da yayınlarında Topçu'ya anma sayfaları veya dosyalar açmışlardır. Tabiî, düşünürümüz bütün bunların daha fazlasına lâyıktır. Gönül isterdi ki, bu çağdaş filozofumuz için üniversitelerin felsefe bölümleri seminerler düzenlesin, sempozyumlar tertip etsinlerdi. Değeri anlaşıldıkça bu kabil etkinliklerin de yapılacağına inanıyoruz.

Bu işin gerçekleşmesinde payı olan herkese şükranlarımı arzediyorum. Öncelikle orijinal tercümeyi lütfeden muhterem Topçu Ailesi'ne, Osmanlı alfabesinden günümüz alfabesine çeviren sayın Ali Yurtgezen'e, diğer yardımlarının yanında birinci tashihi yapmak zahmetini gösteren Öğr. Gör. İsmail Göktürk'e, dizgiyi yapan oğlum Dündar ile ikinci tashihi yapan kızım Selcen'e, dizine yardımcı olan saygıdeğer dostlara, kitabın ikinci baskısını da titizlikle yapan Dergâh Yayınları yönetimi ve çalışanlarına -başta sayın Ezel Erverdi olmak üzere- teşekkürü bir borç bilirim. Bu gözden

geçirmeyi mükemmellikten alıkoyan bazı eksiklikler varsa bunu sayın hocamız M. Orhan Okay'a gösterme fırsatı kalmayışına bağlayabilirsiniz. Fakat onun mânevî desteğini hep yanımızda hissetmişizdir.

12 Ekim 1998, K.Maraş
MUSTAFA KÖK

ÖNSÖZ

Merhum Nurettin Topçu (1909-1975)'nun elinizdeki bu eseri Fransa'da, Sorbonne Üniversitesi'nde yapılmış ve 1934'de -henüz soyadı kanunu çıkmadığı için- Nurettin Ahmet imzasıyla Paris'te yayınlanmış bir doktora tezidir: *Conformisme et Révolte*, yani *Uysallık ve İsyan*. Topçu bu eserle -yanılmıyorsam- Sorbonne'de felsefe doktorası yapan ilk Türk unvanını da alır. Lise mezunu olarak gitmiş olmasına rağmen vardığı yıl kaydedildiği Bordeux Lisesi'ndeki bir yıllık öğrenimi de dahil olmak üzere 1928-1934 yılları arasında orada toplam altı yıl kalır. Demek oluyor ki, bu süre zarfında Fransız lisesini tamamlayıcı tahsili dahil, hem üniversite lisans öğrenimi görür, hem de doktora yapar. Öğrenciliği sırasında "felsefe ve ahlâk kurları"nın yanısıra sosyoloji, psikoloji, sanat tarihi ve estetik gibi birçok branşta ders ve sertifika alır. Henüz öğrenci iken ünlü sosyoloji dergilerinde yazıları çıkar ve zamanın ünlü bilim adamı, şarkiyatçı ve filozoflarıyla tanışır. Louis Massignon ve Maurice Blondel bunlar arasındadır. Bu ikisiyle onların ölümüne kadar da mektuplaşır. Fransa'da iken kendini en iyi şekilde yetiştirmek için bütün imkânlarını kullanır ve fevkalâde dinamik bir öğrencilik hayatı geçirir. Yazılan ve anlatılanlar, Fransa'da geçirdiği yılların onun fikrî ve meslekî kişiliğinin oluşmasında çok büyük rolü olduğunu meydana çıkarıyor.

Eser, esas itibariyle "ethik" veya "moral" adı verilen ahlâk felsefesi üzerine yapılmış bir felsefî denemedir. Fakat muhteva bakı-

mından zengin bir altyapıya sahip olan bu çalışma, hedef olarak da "yeni bir ahlâk felsefesi" koymak veya kurmak iddiası taşımaktadır, denilebilir. Bu ahlâkın adı, "isyan ahlâkı"dır. Böylesine iddialı olmayı hak edecek nitelikte midir? Gerek kendi dışında kalan ahlâk sistemlerine getirmiş olduğu köklü ve tutarlı tenkitler, gerekse kendi ahlâk felsefesini temellendirme gücü hesaba katılırsa, bize göre böyle bir iddiaya yüzde yüz lâyık bir eserdir. Bununla birlikte, bu konuyu asıl belirleyecek olan ahlâk felsefesi uzmanlarının yapacakları tartışma ve değerlendirmelerdir. Bu çeviri canlı bir tartışma ve tenkit ortamına vesile olursa biz de mütevazi olarak yerimizi almaya hazırız.

Nurettin Topçu, 1934 den sonra Türkiye'ye döner ve Galatasaray Lisesi felsefe hocalığı ile başladığı mesleğini 1974 yılında emekli oluncaya kadar tam kırk yıl sürdürür. Bu arada, felsefe doktorasıyla kalmaz, *Sezginin Değeri* adlı, çağdaş Fransız filozofu Bergson hakkında hazırladığı ikinci bir tezle doçent de olur ve eser daha sonra yayınlanır. Fakat Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in kürsüsünde İstanbul Üniversitesi'nde iki yıllık "eylemsiz doçentlik"i dışında bütün mesleğini fiilen Ortaöğretim okullarında ifa etmiştir. Parlak bir felsefe tahsiliyle birlikte doktora ve doçentlik unvanlarına da sahip olmasına rağmen üniversitede kadro verilmeyişi devrin zihniyet tahlilleri açısından da üzerinde durulmaya değer fevkalâde önemli bir hususdur. Biz burada sadece bu konudaki bir alıntı ve kanaat naklî ile yetiniyoruz. Günümüz akademisyen felsefecilerinden Prof. Dr. Afşar Timuçin, İstanbul Erkek Lisesi'nde hocalığını yapmış olan Nurettin Topçu hakkında şöyle diyor: "Son sınıfta Nurettin Topçu'yla karşılaştık. Nurettin Bey en zor felsefe sorunlarını basite indirgeyerek açıklamayı çok iyi biliyordu. Bize şu ya da bu filozofu değil, bütün bir felsefeyi sevdirdi. Bir felsefe öğretisini anlattıktan sonra onun eleştirisini de yapardı. Ben onun ağzından çıkanı kapmaya çalışırdım. Besbelli benim gibi düşünmüyordu ama iyi düşünüyordu. Kendisi gibi düşünmediğimi çok iyi biliyordu, gene de beni pek seviyordu. Bütün iyi düşünenler gibi toplumun kı-

yısına itildiği belliydi. Bir doçentin bizim okulumuzda ne işi var diye düşünürdük zaman zaman. Kırgınlığı yüzünden okunurdu. Ben onu dinledikçe felsefenin karmaşık bir düşünce alanı olmadığını anladım. Bendeki aydınlık düşünce tutkusu, sanırım biraz da Nurettin Topçu Beyin etkisiyle olmuştur, oluşmuştur" (Macit Gökberk Hocamızın Ardından, *Felsefe Dünyası*, Sayı:9, Ekim 1993, s.22). Evet, Nurettin Topçu gibi o kariyer ve yetkinliğe sahip, yirmiyi aşkın kitaba ve yüzlerce makaleye imza atmış, tek başına bir fikir ve felsefe dergisi (*Hareket*) çıkarmış bir felsefe hocasının lise öğretmenliğinde işi ne idi? Acaba üniversiteye sokulmayışının sebebi ne idi ve neden çekinilmişti? Her ne ise, bu, -hadi eskilerin tabiriyle söyleyelim- bir bahs-i diğer... Fakat hep üzüntüsünü taşımışızdır: Bizler 1960 lı yıllarda İstanbul Üniversitesi felsefe sıralarına vardığımızda, çok kıymetli hocalarımız vardı, çoğu birkaç dil bilen, bazıları yurtdışında milletimizin kıt imkânlarıyla tahsil ve doktora yapmış, sahalarının gerçekten uzmanı saygıdeğer hocalardı. Hepsinin üzerimizde çok hakları var, ölenleri rahmetle anıyoruz, yaşayanlara ise sağlıklı ömürler diliyoruz. Ama Nurettin Topçu da onların her biri kadar iyi yetişmiş, kariyer ve unvan sahibi, memleket çocuklarını hemen her zeminde eğitmek idealiyle yanıp tutuşan, bir felsefe hocası, bir düşünce adamı idi. Niçin aynı milletin üniversitesinde diğer hocalarımız gibi Nurettin Topçu da hizmet etmesindi? Şimdi bu üniversitelerde onun doktora yaptırdığı bilim adamı ve felsefe profesörleri bulunmasındı? Acaba bir şeyden mi korkulmuştu? Oysa bugüne kadar korku üzerine kurulmuş hiçbir fikir, felsefe ve medeniyet hareketi doğmadı yeryüzünde.

Biz şahsen, felsefe sıralarında talebesi olmadığımız Nurettin Topçu'yu kitaplarıyla yetinmeyip biraz daha yakından tanıyabilmek için ara sıra -son döneminde talebelerinin çıkardığı- *Hareket* dergisine gidip gelmeye başladık. Ve kısmet oldu, o zamanki usul gereği bir aylık son sınıf pedagojik uygulama derslerini onun yanında, yani İstanbul Erkek Lisesi'nde yaptık, böylece biraz daha yakınında bulunduk. Müslüman Türk insanının "vekar" kavramı bu

adamda somutlaşmış gibiydi. Kaleminden hareketle içinde daima fırtınalar koptuğunu tahmin ettiğimiz, fakat temiz ve aydınlık yüz hatlarıyla insana sadece sükûnet telkin eden bu insan, tıpkı "heyecansız bir kahveye bile girmeyen" J. J. Rousseau gibi, sanki heyecan duymadan bir adım bile atmıyordu. Dıştan kolayca görülmeyen, ancak konuşunca sezilebilen, kendisinin bir başka husus için kullandığı tabirle "asabiyetin sırtında değil, fakat ruhun derinliğinde yaşanan" bir heyecan... O, gündelik ve geçici libaslardan sıyrılıp her an ebediyetin kucağına atılacakmış gibi duran bir sonsuzluk âşığı, bir derviş-meşreb filozof edalı bu insan, gerçekte katıksız bir çağdaş Türk filozofu, Bir Türk düşünür ve ahlâkçısı idi. Kesinlikle inanıyoruz ki, büyük bir talihsizlik sonucu yirmi yıla yakın zamandan beri yayınlanmayan eserleri yeniden gün ışığına çıkınca onların bugünkü Türk düşünce hayatına ve Türk gençliğine vereceği çok şeyler vardır. hatta onlar iyi anlaşılır ve değerlendirilirse, islamî Türk düşüncesinin yarını için başlı başına bir atılım, bir güç kaynağı olacak değerdedirler.

Şimdi tekrar başa dönüp, elinizdeki esere kısaca temas etmek istiyoruz. Bu cümleden olarak, önce eserin adını tahlil etmeye, sonra da düşünürümüzün -bu eserden hareketle- ahlâk felsefesini özetlemeye çalışacağız. Ancak bir hususu önemle belirtmekte yarar görüyoruz: Okununca görülecek ki, bu eser sadece bir ahlâk felsefesinden ibaret değil, fakat ahlâk ekseni etrafında yapılmış aynı zamanda bir din, toplum felsefesi ve estetiktir. Yazar bütün bunları -uzman olanların ifadesine göre- Fransız dilini ustaca ve mükemmel şekilde kullanarak bir örgü içinde vermeyi başarmıştır. Sonra gelişen düşünce çizgisine bakarak, Topçu'nun bütün fikrî olgunluğuna genç yaşta bu eserle eriştiğini söylemek hiç de aşırı bir iddia olmasa gerek.

* * *

Niçin *İsyan Ahlâkı*, kim neye isyan edecek ve isyan ne demektir? Bu sorulara geçmeden önce, eserin asıl adı olan *Conformisme*

et Révolte'u tahlil etmek gerek. Conformisme, sözlüklerde uygunluk, zamânâ uyumculuk, itaatkârlık gibi kelimelerle karşılanıyor. Meselâ, *Robert*'de "kurallara, âdetlere uygun hareket etme hali" deniyor ve "gelenekçilik" kelimesine bakılması isteniyor, yani bununla özdeşleştiriliyor. Révolte'un ise bütün sözlüklerde bir tek karşılığı var: İsyan. Neye isyan? Kanuna, kurala, kurulu düzene her çeşit otoriteye karşı isyan bu kelimeyle karşılanıyor. Nitekim, "révolution" yani ihtilâl kelimesi de aynı kaynaktan geliyor. İsyan'dan "isyancılık" türediği gibi, karşıtı kelime olarak da bütün sözlüklerde, "muhafazakârlık, tutuculuk" yer alıyor. Nurettin Topçu'nun genel hatlarıyla fikrî kişiliği, spritüalist-idealist felsefesi hesaba katılarak bu başlıktaki bir eserin, conformist, muhafazakâr bir tezi savunduğu düşünülebilir. Oysa tam tersi, Nurettin Topçu ilk eseri olan bu kitaptan son yazısının son satırına kadar kırkbeş yıllık yazı hayatı boyunca hep -paradoksal bir şekilde- isyan kavramına sahip çıkmıştır. Bu eseri özellikle anlamlı ve önemli kılan da budur, bize göre. Onun felsefesinin temel kavramlarından birisi -kendisi aynı zamanda kendine has bir irade felsefesine sahip olduğu için- "isyan iradesi"dir.

Topçu, isyan kelimesinin karşısına ise Türkçe terim olarak, itaatkârlık, zamana uygunluk gibi kelimelerden birisini de değil, "uysallık"ı koymuştur. İtaatkârlığın, islamî terminolojide olumlu bir genel karşılığı olması dolayısıyla belki de, bu kelimeyi kullanmamıştır. Daha sosyolojik ve bir bakıma daha olumsuz anlama da gelebilen "uysallık" kelimesini seçmesi kendi felsefesine de çok uygun düşmektedir. Çünkü "uysallık" da, "düşünmeksizin boyun eğme" anlamı daha çok hâkimdir ve böyle bir tavır Topçu'nun asla kabul edemeyeceği bir şeydir. Gerçi genel plânda "uysallık" da olumlu bir anlama gelecek şekilde kullanılmakta ise de, işte bu, çocuklar için kullanmanın dışında, yani "ne kadar uysal bir çocuk!" ifadesini geçince hiç de herkesin paylaşabileceği bir olumlu anlama sahip değil, denilebilir. "Zamana uygunluk veya uyumculuk" ise bir bakıma "eyyamcılık" gibi kelimeleri de çağrıştırdığı için zaten

kullanılmaya elverişli değil.

Bizim, eserin tercüme adı olarak *Uysallık ve İsyan*'ı seçmeyişimizin sebebine gelince, Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası* ve *Kültür ve Medeniyet* adlı yayınlanmış iki eserindeki iki ayrı makalede "İsyan Ahlâkı" başlıklarını kullanmıştır. Bu iki makale öz itibariyle elinizdeki bu eserin ruhunu taşımaktadır, hatta bazı pasajlarda doğrudan doğruya bunu kullanmıştır. Düşündük ki, rahmetli Hoca kendisi de tercüme etse büyük ihtimalle bu adı tercih ederdi.

Bu bahsin başında sorduğumuz sorulara ve Topçu'nun ahlâk felsefesinin özet halinde izahına gelince:

Nurettin Topçu, felsefî metot ve anlayış bakımından XX. yüzyılın önde gelen sistemlerinden Hareket (action) felsefesine bağlanmış bir düşünürümüzdür. Hareket felsefesi XVIII. yüzyıldan beri batıda gelişen materyalist-pozitivist akımların karşısında insanlığın kurtuluşunu ahlâkî ve moral değerlerin yükselişinde gören spritüalist bir felsefe akımıdır. Bu felsefenin kurucusu olan Fransız filozofu Maurice Blondel (1861-1944), L'action (1893) adlı eseriyle insan hareketlerinin aile, toplum, devlet ve insanlık basamaklarından geçerek, Allah'a doğru ilerlemede olduğunu ince tahlillerle ortaya koydu. XX. Yüzyılın Pascal'ı olarak kabul edilen Blondel, dinin kendi başına ve diğerlerinden ayrı bir hareket olmadığını, belki bütün hayatımıza ait bir hareket sistemi olduğunu açıkladı. Asrın inanç buhranlarına düşmüş ve ondan kurtulmaya çalışan zekâları üzerinde geniş etkileri oldu. Blondel, akıl ile inancı ayırmanın suni olduğunu, pozitif bilimlerden felsefenin hakikatlerine ve dinin, deneyi tamamıyla aşan alanlarına kadar, herşeye ancak insan hareketlerinin ortaya koyduğu imanla ulaşmanın mümkün olacağını iddia etti. Bu anlamda, din ile felsefeyi birbirine yakınlaştırmaya çalıştı.

Nurettin Topçu, bu felsefenin metot ve kavram şemasını kullanarak felsefe yaptı, fakat evrensel insanın problemlerine kendi insanımız, çağın inanç buhranına kendi buhranımız açısından yaklaştı. Yıkılmış bir medeniyetin önünde gözyaşı dökmek ve geçmişe

hasretle kendi üzerine katlanmak yerine dışarıya, yaşayan insanına, toplumuna ve bütün bir âleme açılarak bir "iman hareketi" ve "hamlesi" ile yepyeni bir dünya kurmayı ideal edindi. Bu dünyanın, geçmiş birikimlerimizden alacağı belki çok şey vardı, ama o asla geçmişe saplânıp kalmayacaktı. Bu âdeta "İradenin Dâvası" idi ve bugünü değerlendirirken, "Yarınki Türkiye"yi düşünmek ve onu baştan başa yeniden kurmak özlemiydi. Bunun için insanla, tabiatla ve hatta bütün kainatla dost olmak; yeni bir dünya görüşü, yeni bir iş düzeni, yeni bir toplum nizamı kurmak gerekecekti. Hepsinin temelinde ise "ahlâk dâvası" bulunacaktı. Fakat hiçbir sosyal dâva yoktur ki, temelinde, üçlü hakikat bulunmasındı: İnsan, tabiat ve iktisat. Dolayısıyla bu saf bir mâneviyat ve ahlâk dâvası değil, bütün bir insan dâvası idi. İşte bu anlamdadır ki, onun ahlâk dâvasının adı "isyan ahlâkı" olacaktı.

İsyan, iradenin kendi içinde bulunduğu şartlara boyun eğmeyip, bir baş kaldırması olmak bakımından hareket (action)'tir. Düşünce ve inanç da harekettir; hatta bilgi harekettir, çünkü, sujenin objeye (benliğin eşyaya) aktif şekilde katılması, onu kendisine maletmesi anlamında, o da hareket olmaktadır. Hürriyet harekettir; çünkü hürriyet, insanın kendi eliyle eşyayı ve kendisini değiştirmesi demektir. Hareket olmadan bu değişim mümkün değildir. İşte bütün bunların çerçevesinde ve en az bunlar kadar isyan harekettir. Topçu'ya göre, insanın ferdiyetini ortadan kaldıran herşey iradenin esareti anlamına gelir. Bu anlamda kendi tabiatımız, kibir ve gururumuz, bizi hareketsiz kılan sosyal dayanışma, bizim kendine körükörüne itaatimizi isteyen toplum, hepsi de bizi esir eden kuvvetlerdir. İrade, bütün bunlarla mücadele etmek için, âdeta kendi başına yetersizdir. İrade, bu yetersizliğine son vermek için, ferdiyeti kurban etmeyecek şekilde, çevresinde halka halka gelişen otoriteyi istiyor. Bu zincirin ilk halkasında aile, son halkasında ise mutlak otoriteden ibaret ilâhî iradeye iştirak vardır.

Bu noktadan hareketle Topçu, iki çeşit isyandan bahsedecek-

tir: Birincisi, Allahsız ferdiyetçilik anlamında Stirner'in anarşizmi, Rousseau'nun toplum kaynaklı herşeyi inkâr eden hasta ferdiyetçiliği ve Schopenhauer'ın nihilizmde son bulan kötümser iradeciliği. İkincisi ise ferdî iradenin kendi yetersizlik ve eksikliğini tamamlamak için ilâhî iradeye katılması, başka bir deyimle, Allah'ın insandaki bir hareketi, O'nun bizzat bize karşı isyanıdır. Düşünürümüz bu kabil isyanı kendine has varlık ve düşünce görüşü ile islâmî bir yoruma ve bir mutasavvıfın şahsında (Hallac-ı Mansur) mistik bir temaya büründürür.

Bu meseleyi açıklayabilmek için, Topçu'nun anlayışı çerçevesinde ahlâk nazariyelerine bir göz atmak ve sonunda "isyan ahlâkı"nı ortaya koymak gerekiyor.

Ahlâk tarihi boyunca, birkaç ahlâk anlayışı birbiriyle çarpışmıştır, denilebilir: Akılcı, deneyci ve sosyal gerçekçi (sosyolojist) ahlâk anlayışları... Akılcılar, faziletle bilgiyi aynileştirdiler. Sokrates, "iyinin bilgisi, onun uygulanmasını da birlikte getirir" ve "kötülük bilgisizliktir, hiç kimse bile bile kötülük etmez" diyordu. Bu anlayış, ilk, orta ve yeni çağ boyunca ilke olarak savunuldu. Bilgi ve akıl, ahlâk için yeterli sayıldı. Topçu'ya göre bunlar, ahlâkî ideal, yani gaye ile ahlâkî olguların bilgisini birbirine karıştırdılar. Halbuki bilgi, ahlâkî hareketten arta kalan şeydir, onun bir sonucudur. İşte burada deneyci ahlâk karşımıza çıkıyor ve diyor ki, iyinin bilinmesi yetmez, onun tatbikî esastır; fazilet fikrine sahip olmak değil, onu yaşamak gerek. Bu ise önceden bir deneyi şart koşar. Istırap çekmemiş olan başkasının ıstırabına koşamaz. Yani iyinin egzersizi onun bilgisinden öncedir. O halde ahlâkî hareket, kendi bilgisini de tayin eder.

Deneycilere göre, hem ahlâkî vazife ile emirlerin koyucusu, hem de onların uygulatıcısı olarak pratik aklı (vicdanı) esas alan Kant da yetersiz kalmıştır. Sırf vazife fikri, insanı harekete geçiremez. Üstelik pratik akıl kuru, soyut ve müphemdir. Kant dışında hem akılcılar, hem deneyciler insanın mutluluğunu gözettiler. "İn-

sanı mutlu edecek şey nedir?" sorusuna cevapları değişse bile (zevktir, içgüdülerin tatminidir, ferdî veya sosyal faydadır, özgeciliktir, bencilliktir...vs) hedefleri değişmemiştir.

Topçu'ya göre deneycileri yanıltan sebep, hepsinin de tecrübî bir unsurdan hareket etmiş olmalarıdır. Oysa, ahlâkî hakikatler "olgu hakikatleri" değil, zaruret hakikatleridir. Onlar harekette ortaya çıkan iradeyi incelemek yerine, bu hareketlerin sonuçlarını incelediler. Bunların hiçbiri insanî hareketin gerçek amaçları değildir. Yani zevk, fayda vs, hareket için gaye olamaz. Hareketin gayesi, her canlı türünü, kendi mükemmeline ulaştırmaktır. İnsanın da hareketi ancak, kendini mükemmelleştirmeye adanmıştır. Nitekim, insanın zevki arayıp, acıdan kaçtığı doğru değildir. Zevk kadar acı da hayat için bir zaruret olarak karşımıza çıkabilir ve aranabilir. Çünkü gaye, mükemmele ermektir.

Üçüncü grupta bulunan, sosyal gerçekçi ahlâkçılar, mutluluk ve faydayı sosyal dayanışmaya bağlamak istediler. Oysa dayanışma iyilik için olduğu kadar kötülük için de yapılabilir. Toplumlar ve milletlararası ittifaklarda bunun örnekleri çoktur. Bunlar tecrübeyi akılla, iyiyi de vazifeyle uzlaştırdılar. Sonuçta melez bir ilke doğdu. Eğer iyilik baskın çıkarsa, faydacılığın hatasına düşülür. Vazife tercih edilirse, o soyut ve belirsiz idi. Nihayet bir toplumda ahlâk ideali, o toplumun istekleriyle sınırlanır ve bu isteklere uymak vazife sayılırsa ferdî şuurlar körleşir, buradan da sosyal konformizm (uysallık) doğar. Böyle bir durumda, vazifesini düşünüp taşınmaksızın yerine getiren "namuslu adam" iyi insandır. Bu ahlâk, ifadesini "gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım" cümlesinde bulur. Oysa o vazife, bazen cellatlar eliyle de sunulur.

• Şimdi bu üç çeşit ahlâk anlayışı karşısında Topçu'nun isyan ahlâkına bakalım. Biz, diyor Topçu, ahlâk meselesinin merkezine sorumluluk kavramını koyuyoruz. Ona göre, ahlâk sistemlerinin hepsi de bu kavramı olumsuz açıdan ele aldılar. Yani bir kötü hareketin sonunda bizi karşılayacak sorumluluktan bahsettiler. Bu an-

lamdaki sorumluluk bir hareket sebebi değil, sadece bir sakındırma sebebi olmaktadır. Nitekim hukukçular da onu böyle anlarlar, yaptırım ve ceza ile özdeş kullanırlar. Oysa Topçu'ya göre sorumluluk müspettir ve hareketin sonucu değil, sebebidir. Bunun bir iç hali ve pasiflik ifade eden vicdan azabıyla da bir ilişkisi olamaz. Çünkü o da bir hareketin sonucunda ortaya çıkar. İnsanın sorumluluğu evrensel olmaya can atan düşünceye tâbidir. İnsanın sorumluluğu, gerçekleştirilecek hareketin önünde düşünüp taşınmayı gerektirir. O sebepten vicdan azabı gibi sonda değil, öndedir. O halde, ruhî hayatın kaynağı ahlâkî hayattır. Bütün ruh hallerimiz ahlâka tâbidir. Mutluluk, fayda, vazife, bunların hepsi de insanî duygular olduğu kadar, pasifliği de ifade ederler. Ahlâklılık, bunların hepsinin de üstünde ve ötesindedir. Bunu anlamak için, gayesi sonsuzluk olan hareketin kendisini tahlil etmek gerekir. Çünkü mutluluk, fayda, ... vs. insanın esaret kapıları olduğu için, insan ancak bunlardan kurtulabildiği ve hür olduğu ölçüde ahlâklıdır. Böylece, mükemmelliğe giden yolda önüne gelen her engele karşı çıkar. İşte Topçu'nun isyanı budur. Ve isyan ahlâkı, iradenin sonsuza ulaşmak gayesiyle her çeşit menfaat ve tutkuya, sonlu olan iyilik ve mutluluğa dahi başkaldıran sorumluluk idealidir.

Peki bir hareket ne zaman isyan adını alır? Her isyan bir harekettir, ama her hareket bir isyan mıdır? Hayır. N. Topçu'ya göre "bir hareket ancak kendinden daha üstün bir düzene yönelirse" isyan adını alır. İsyan için isyan yahut sırf inkâr, köklü yahut da kısmî anarşizm, elbette ki isyanın inkârı anlamına gelirler. Stirner, Rousseau, Schopenhauer ve Nietzsche, hiçbiri gerçek isyancı değillerdi. Çünkü onlar; inkâr ettikleri düzenle kendilerini de inkâr ettiler. İlk ikisi bencillik veya benliklerine sığınırken, son ikisi de nihilizmin çukurunda isyanın imkânını bile feda ettiler. Bunlardan sadece Schopenhauer'ın çıkışı ve yolu doğru idi, ama yanlış hedefte, nirvanada kayboldu.

Düşünürümüz, kendisinin bir şuur tahlili yoluyla sezgi ve dü-

şünceden inanca, inançtan imana zorunlu olarak ulaştığını, bunun düşüncenin bir seyri olduğunu söylüyor. Ona göre irade Allah'ı istemeden önce, tabiattaki bütün varlıkları istedi, aşkı tanıdı, buradan estetik iman doğdu. Orada tatmin bulamayınca da ötelere uzandı. Blondel'in deyimiyle "içi boş tatminlerin üstünden atlayarak kendisini derinlikleri hiç bulunmaz bir boşluğun karşısında buldu". Bundan sonra irade tabiatüstü varlığa bağlandı. Bunun adı iman oluyor, fakat bu andan itibaren imanda benlik ile Allah ikiliği meydana çıkıyor. İradenin kendini tamamlamak için tabiatüstüne atılış hamlesi, Topçu'ya göre Allah'ın bizdeki hareketidir; kendi yetersizliğinin bilgisine sahip benlik ise Allahsız benliktir. İç hayatındaki bu ikilik ve çatışma, Allahsız benlik ile kendi mukadderatını tek başına gerçekleştiren bir kudrete, ilâhî varlığa teslim olmuş, yani Allah'a sahip benliğin çarpışmasından doğmuştur. Allah'ın bizdeki hareketi, bizzat bize karşı isyanı olmaktadır. Ve aynı anlamda Blondel'in meşhur sözü ile "Hareket insan ile Allah'ın bir terkibidir". O halde burada isyan, söz konusu yetersizlikten bu kurtarıcı güce, Allah'a davet olmaktadır.

Nurettin Topçu burada, iradenin çıkmazı halinde Schopenhauer ve benzerlerinin kötümserlikleri yerine, Hallac'ın şahsında mutasavvıfların iyimserliğini örnek alıyor. Ona göre, Hallac'ın mistikliğinin hedefi, ilâhî iradeye teslimiyet sebebiyle bencil ve hoyrat benliğe ilgisiz kalmak, bizzat ona isyan etmektir. Bu, benliğin arzularından tamamiyle vazgeçip kendisine aşkın bir tabiatüstü varlığa atılış hamlesidir.

Hallac'ın bu hareketi, mistik bir isyandır. Mistik isyanı ne fert, ne de toplum tanır. Çünkü, ferdin bencillik dâvasından anarşizm doğmakta, toplumdaki dayanışma ahlâkı ise ferdiyeti ortadan kaldırmakta, insanı uysal koyun gibi görmektedir. Topçu her ikisini de reddediyor, kendi deyimiyle ferdiyetin insan ile Allah arasında bulunduğu bir geçiş noktasında, yani şahsiyet noktasında yer alıyor. Bu, ferdin Allah'a atılışı olan isyan noktasıdır ki, orada hem bir

anarşist, hem de bir uysal (konformist) vardır. Ahlâkî her hareket bizim tarafımızdan bir anarşizm, ilâhî irade karşısında ise bir uysallıktır. Hareket halinde iken, ne yalnız uluhiyet, ne de yalnız insanlığımız var; belki orada insanın Allah'a iştiraki sözkonusudur. İnsan, isyan hareketi içinde Allah'la birliktedir. Bizde isyan eden Allah'ın hareketidir. O, bizzat insanın içerisindedir. İnsan da Allah olmadan bir iş görmüyor. Hatta artık burada iki ayrı varlık da yoktur. Yani insanın iradesi Allah'ın iradesinde kayboluyor. Böylece, eğer ahlâk bir irade meselesi, iyiyi iradeyle gerçekleştirme meselesi ise, Topçu'da Allah meselesi ahlâk meselesi ile birleşmiş oluyor. Hangisi, hangisinde hallolacak? Mistik bir düşünür için "Allah meselesi" diye bir mesele yoktur. O, içsel tecrübeyle, bizatihi yaşadığımız, asla mantıkî yollarla ispata muhtaç olmayan, varlığın ta kendisidir. Yani, zaten vardır. Öyleyse halledilmeye muhtaç olan ahlâk meselesidir ve o, hallini ancak Allah'da bulmaktadır. Bu nokta, Nurettin Topçu'nun din felsefesine girmektedir ki, biz bu konunun detayını düşünürümüzün din felsefesini incelediğimiz bir araştırmada işlemiş bulunuyoruz*.

Buradan hareketle içlerinde Allah'ın iradesini, hareketini bulan bütün peygamberler, velîler ve ahlâk kahramanları kendi tabiatlarına esir olmadan, dışardaki tabiata, topluma, yabancı hiçbir güce esir olmadan, benliklerine esir olmadan, vicdanlarına yük olan hiçbir otoriteye esir olmadan, sırf sorumluluk iradeleri ve onun eseri olan hürriyetleriyle hareket ettiler. Yani her biri birer asi, fakat o ölçüde ahlâklı oldular. Çünkü; ahlâklılık, Hakk'ın vicdanlarda hapsolmayıp, ancak hareketlerimizde tecellisiyle mümkündür. Ançak o zaman insanla Allah'ın terkibi olur. Bu anlamdadır ki, ayı bir eline, güneşi diğer eline verseler de dâvasından dönmeyen Peygamberler, kendisini dâr'a çekenlere bile Allah'dan lütuf dileyen Hallac'lar, "Çiğnerim, çiğnenirim Hakk'ı tutar kaldırırım" diyen Âkif'ler, milletin iradesini "Milletin Kâbesi" olarak gördüğü yerde temsil ettiği-

* Bkz. Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1995.

ne inanan Hüseyin Avni'ler, hatta tevhid diniyle ne kadar alâkası olduğu bilinmeyen fakat içindeki mânevî bir sese kulak vererek tek başına Atina'ya canı pahasına karşı koyan Sokrates'ler ve sıska vücuduyla Büyük Britanya yargıçlarına meydan okuyan Gandhi'ler bile Topçu'ya göre Hakk, hakikat ve ahlâkın en büyük mümessilleri idiler.

Önsözümüzü bitirirken, mutat olan bir vazifeyi de severek yerine getirmek durumundayız. Bu tercümeye bizler gerçekten çok emek verdik. Bunun birçok sebebi var. Ama felsefî terimlerin bizde hâlâ oturmamış olması ve dilimizdeki kargaşa en büyük güçlük sebepleri oldu. Nurettin Topçu, tabiîdir ki bu kitabı dışında tamamıyla Türkçe eserlere sahip, üstelik, üslup sahibi bir düşünürümüz olduğu için, dil ve üslup bakımından çok yabancı kalmamaya özen göstermemiz de işimizi ağırlaştırdı. Lâkin, sevgili Musa Doğan arkadaşımızla iyi bir işbirliği gerçekleştirdik ve bu eseri bütün eksikliklerine rağmen Türk düşüncesine kazandırmaktan fevkalâde mutluyuz. Sayın Dr. Ezel Erverdi Bey'e, rahmetli Hoca'nın bir ara söylediğine bakılırsa, bu eser kendisi tarafından kısmen veya tamamen tercüme edilmiş, ama nerede olduğu meçhul. Bu tercümeyi yapmamızdaki teşviklerinden dolayı Ezel Bey'e özellikle teşekkür ediyoruz. Hoca'nın Sayın İsmail Hakkı Akın Bey'e ömrünün son yıllarında tercüme etmesini tavsiye edişi ise, tamamen tercüme edilmediği ihtimalini kuvvetlendiriyor. Mamafih, İsmail Bey yaptığımız tercümenin büyük bir kısmını dizgi üzerinde bizimle birlikte -işlerinden hayli fedakârlık yaparak- gözden geçirmekle kendisinin Hoca'ya olan borcunu bir nebze ödemiş olduğuna inanıyor. Bizler de fevkalâde yararlandığımız bu zahmetinden dolayı kendilerine teşekkürü bir borç biliyoruz.

Ayrıca, oturumlarımızdan birine dil ve üslup yönüyle katılan Topçu'nun talebelerinden Yrd. Doç. Dr. sayın Emin Işık hocamıza, hiçbir zaman desteğini esirgemeyen ve her zaman önemli tavsiye-

lerde bulunan Prof. Dr. sayın Orhan Okay hocamıza, sayın Dr. İsmail Kara'yla birlikte Dergâh mensuplarına, Musa Doğan arkadaşımla birlikte teşekkür ediyoruz.

Ekim 1994 Erzurum
MUSTAFA KÖK

Nurettin AHMET

Licencié ès-Lettres
Docteur de l'Université de Paris

CONFORMISME ET RÉVOLTE

ESQUISSE D'UNE PSYCHOLOGIE DE LA CROYANCE



Les Presses Modernes
96, Galerie Beaujolais
PARIS

1935

"Hareket, insan ile Allah'ın bir terkibidir."
Maurice Blondel

GİRİŞ

AHLÂK PROBLEMİ NASIL ORTAYA ÇIKIYOR?

1. Hareket ahlâkı ve ahlâkî iradecilik

İradenin eseri olan her hareket mükemmele, daha mükemmel harekete doğru bir atılıştır. Bu, iradenin kendi kuvvetini denediği bir egzersizdir. En küçük gayreti gerektiren bir harekette bile, vücudun bütün kuvvetleri birleşir. Hareket bir iç hâli, dışa yayılmak üzere içimizde aniden doğan bir kuvvettir. İnsanın kendi dışına çıkma gayreti, sonradan kazandığı bütün eğilimlerine bütün uzvî alışkanlıklarına karşı mücadele etmekten ibarettir. Hareket saf bir kendiliğinden oluş değil, engellenmiş bir kendiliğinden oluştur. O, ferdî iradenin âdeta bir özeti gibidir. İnsan kendini ancak hareketin içinde tanır ve sonra hareket ondan bir yaprak gibi kopar. İnsan, kendini ve eşyayı hareket ederek tanır. O, gerçekten de dışardaki eşyayı, ancak kendi hareketi ile başkalarınınki arasında bazı aynîlik veya benzerlik ilişkileri kurarak tanıyabilir. Nesilden nesile bize kadar ulaşan tecrübeler, toplumdan kaynaklanan peşin hükümler, kabul edilmek için her birimizde şahsî bir kontrolü, az çok sıkı bir tenkidi gerektirir. İşte bu, bir çeşit derunî bilgi, bizim inanç adını vereceğimiz, kendimize mal edilmek suretiyle kazanılmış bir bilgidir. Her gerçek bilgi, aslında, hareketin meyvesi olan bir inançtır. Bu inanç, insanda daha yüksek bir hareketin doğmasına yol açar.

Her gerçek bilgi, yani her inanç, basit bir taklit olmadığı için ferdi yeni bir harekete hazırlar. Gitgide genişleyen hareket, evrensellik kazanır. Ve her hareket evrensel oluşa bir temayülü ifade ettiği gibi, isteyerek yapılan her harekette ahlâkîliğin damgası vardır. Doğrusu, ahlâklılık, isteyerek yapılan hareketle başlar. Bu anlamda denilebilir ki, "hareket bizatihi iyiliktir".

Düşünce hareketin bir ifadesi olduğu ve insanın dilemesi hem hareketi hem de düşünceyi tayin ettiği için, irade böylece ruhî ve ahlâkî hayatın müşterek kaynağı hâline geliyor. Ruhî hayat bir hareket iradesinden doğar; ve doğduktan sonra da bu iradeyi aydınlatır. Aslında, ruhî hayat sadece aydınlatıcı olan bir zekâya indirgenemez. Onun sînesinde barınan bilginin çeşitli hallerini birbirinden ayırt etmek yerinde olur ki, bunların bir kısmı aşka, diğeri ihtirasa, öbürü sezgi (intuition)'ye vs. dayanır (1).

Bilginin, hareketi hayata çeviren bir şekli daha vardır. Mantıkî (discursiv)* zekâ, hareketini hayatî ihtiyaçları çerçevesinde sınırlandırarak kendi ferdîliği içinde hapsolmak suretiyle evrenselliğini kaybeder. Bu tarzda düşünen zekâda, ahlâkî hayatla ruhî hayat birbirinden ayrılmaya başlar. İşte orada, âlim, tatbikat adamı, vatandaş, namuslu adam, bunların hepsi de ahlâk adamından, evrensel varlık olarak kendisini tanıyan ve hareketi evrensel harekete bağlı olan ahlâklı insandan ayrılmaktadırlar. Âlimin buluşu insanlığa kötülük getirebilir; vatan aşkı insanda düşmana karşı kin doğurur; namuslu adam mevcut nizamı takip etmekten ve ödevini yapmaktan dolayı iftihar ederken aslında bu nizam ve bu ödevin insan-

1 Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pp. 261, 265, 270, 272.

* Discursiv düşünce (veya zekâ) insanın iki temel düşünce tarzından birisidir ve zihnin bir kavram ya da önermeden diğerine geçerek çıkarımlar yapacak şekilde işleyişine denir. Son dönem Türkçe felsefî sözlüklerinin "gidimli düşünce" -veya düşünme- diye karşılık teklif ettikleri bu terime biz (mantıkî çağrışımını da hesaba katarak) "istidlâl"den hareketle "delilli düşünce" karşılığını uygun bulmuştuk. Şimdi ise yazarın tercihine uyarak "mantıkî zekâ" ifadesini kullandık (Diğer düşünce tarzı ise bilindiği gibi "sezgili -intuitiv- düşünce"dir). (Çev.)

lığın bir kısmına düşman olarak kendi menfaatleri yolunda hareket eden bazı fertlerin eliyle kurulmuş ve konulmuş olması mümkündür.

Evrensel nizamın dışında gerçek ahlâklılık yoktur. Bilim, vatan, sanayi, devletin selâmeti, bunların hepsi de ahlâkî bakımdan aynı derecede iyiliğe veya kötülüğe yol açabilirler. Hareketini evrensel ölçüye vurarak ve kendi hareketiyle evreni kucaklayarak orada kendi bilgisini araması, işte insanın ahlâkî davranışı bu şekilde olmalıdır. Evrensel nizama doğru giden hareketi fert ve toplumun zevk ve ihtiyaçları yönüne çevirmek üzere durduran engeller, o nispette insan esaretinin muhtelif şekilleri olmaktadır. Önce kendi ferdî hayatını, sonra da toplum hayatını yaşayan insan, hayat ve toplum tarafından konulmuş nizamı takipe mecbur kalır. O halde, ahlâkî hareket evrensel iradeye yeniden kavuşmak üzere bir çeşit tabiat değiştirme (*conversion*) ile bu esareti aşmaktan ibaret olmaktadır. Bu tutum, insanın iradesini âlemi yöneten determinizmin sadece pasif bir bilgisine feda eden filozof Spinoza'nın görüşüne zıttır. Onun ünlü eseri Ethica'nın ikinci kısmının son cümlesi şöyledir: "İrade ile anlayış yeteneği bir ve aynı şeydir." Nitekim Spinoza'ya göre ahlâklılık, objektif gerçeklik olan âlemin tam ve aydın bilgisinden ibarettir; insan da âlemin bir parçasıdır. Ve kâinatı yöneten kanunlar önceden belirlenmiş oldukları için, insanın hareketleri de aynı derecede tayin edilmiş olmaktadır. İnsan, kendi hareketini değiştiremez, ancak onu ve tabiata hâkim olan zorunluluğu tanıyabilir; ve işte insanın mükemmelliği de buradan geliyor (2). Kötülük hatadan ibarettir (3).

Burada tabiat değiştirmeden maksadımız, yukardaki anlayışın aksine, bütün hareketlerimizin ve bilgilerimizin kendisine tâbi olduğu evrensel iradeyi araştırmaktır. Gerek kendi panteizmi yoluyla her ahlâk idealinin araştırılmasını saf dışı bırakan Spinoza entellek-

2 Delbos, *Le probleme moral dans la philosophie de Spinoza*, p.154.

3 *Id., ibid.*, p.10.

tüalizmi (zihincilik), gerekse Bergsoncu sezgicilikten doğan feragat ahlâkı, nihayet Sosyoloji Okulu'nun kendi taraftarlarına öğütlediği sosyal uysallık (conformisme), ahlâkî kaderciliğe yol açan bütün bu doktrinler, bizi isyana sürükledi. Ve isyancı düşünce bizzat kendi isyanında iradeci bir idealizm keşfetti.

2. Muhtelif ahlâk sistemleri

Bazı akılcı (*rationalist*) filozoflarda fazilet ile bilgiyi aynileştirmeye götüren yol, onları ahlâkın gerçek alanından uzaklaştırdı. Sokrates, "iyiliğin bilgisi zorunlu olarak onun uygulanmasını da birlikte getirir" diyordu, "kötülük, bir bilgisizliktir, hiç kimse bilerek kötülük etmez." Bu görüş, Eflâtun, Aristoteles, İskolastik filozoflar ve Ansiklopedist Aydınlanma düşünürleri tarafından da benimsendi. Onlara göre, insanı ahlâklı kılmak için öğretmek yeterlidir. Bu filozoflar böylece, ahlâkî idealle ahlâkî olayların bilgisini birbirine karıştırdılar. Oysa bilgi bir hareketten arta kalan şeydir. Gerçekten harekete geçmek için, şahsî bir tecrübe lâzımdır ve ahlâkta önemli olan da yalnızca bu tecrübedir. Şüphesiz ki, ahlâk insanda iyinin değeri hakkında tam bir kanaat oluşunca gerçekleşebilir. Böylesi bir kanaate sahip olan zihin, faziletli bir davranış için maddî ve mânevî bütün yeteneklerini kullanmak, bütün zevklerini fedâ etmek ve fazileti her şeyin üstünde tutmak zorundadır. Fakat faziletin değeri hakkındaki bu kanaat, sırf bir fikirden mi ibarettir? Böyle bir kanaate tam olarak sahip olabilmek için, daha önce edinilmiş tecrübe lâzımdır; başkalarının ıstırabının dindirilmesi gerektiğine hükmetmek için, önceden acı çekmek lâzımdır, merhameti sadece bilmekle kalmayıp gerçekten harekete geçmek isteniyorsa merhamet tecrübesini yaşamak gerekir. Burada iyiliğin egzersizi, onun bilgisinden önce gelmektedir. İyiyi tam olarak bildiğim hâlde, harekete geçmek için eğer yeterli gücüm yoksa kendimi içgüdülerin ve topluma uydurmak için dışardan gelen birtakım baskıların

zoruna terkedebilirim. Böylece ahlâkın alanı bilgi alanının üstündedir. Ahlâkî davranış, kendi bilgisini tayin eder. İyinin gerçekleşmesini belirleyen şey, iyilik fikri değildir. Sırf fikir olarak vazife fikri, insanı harekete geçirmekte yetersizdir. Kant'da vazifeyi belirleyen pratik akıl bizce kuru, soyut ve belirsiz bir aklıdır. Pratik akıl, evrensel olabilen ve özünde iyinin nüvesini taşıyan hareketten uzaktır. Fertten doğarak evrensel nizama uzanan fikir ve somut inanç ile bir hareketin yaşanması, onun bizzat uygulanmasını gerektirir. Böylesi bir hareketin bilgisi de kesinlikle somut ve evrenseldir.

Deneyci (empirist)leri yanıltan sebep, özelliğini göz önüne alarak, ahlâkî olgunun bizzat kendisinden hareket etmek yerine hepsinin de gerek biyolojik ve sosyolojik, gerek psikolojik ve felsefî olsun, tecrübî bir unsurdan yola çıkmış olmalarıdır. Onlar unuttular ki, ahlâkî hakikatler olgu hakikatleri değil, zaruret hakikatleridirler. Onlar hareketin içindeki iradeyi incelemek yerine, haz ve mutluluk, sosyal veya ferdî menfaat vs. gibi hareketin ortaya çıkardığı birtakım genel sonuçları incelemekle yetindiler. Oysa, bunların hiçbiri ahlâkî hareketlerin gerçek gayelerinden değildir. ahlâkî mutluluk felsefesi (*eudémonisme*), ahlâkî davranışı zevke bağlamak isterken, gerçekle bağdaşmıyor. Her hareketin gayesi, kendi şeklinin mükemmeline ulaşmaktır. Mutluluk ahlâkı taraftarlarının iddia ettikleri gibi, insanın zevki aradığı ve acıdan kaçtığı doğru değildir. Hareket bir zarurettir ve yaşamanın vazgeçilmez bir sonucudur; insan zevk kadar, hattâ ondan daha fazla acıyı da isteyerek kabul etmektedir. Faydacı ahlâk (*utilitarisme*) acı ile hazzı, ferdî ve sosyal faydanın gerçekleştirilmesine bağladı. Hareketin gayesi zevk olmadığı gibi fayda da değildir. O, zevkin genişletilmesi prensibinden başka bir şey değildir. Mutluluk ahlâkına yöneltilen tenkitlerin hepsi, faydacılık için de geçerlidir.

Sosyal dayanışma doktrinleri ise, mutluluk ve faydaya yönelik dayanışmayı tavsiye etmektedirler. Dayanışma ahlâkları ahlâkı tesis etmezler ama onu varsayarlar. İyilik kadar kötülük için de daya-

nışma yapılabilir.

Emile Durkheim ile başlayan sosyolojizm akımı, biri tecrübî, diğeri akılcı iki ilkeyi, iyilikle vazifeyi bağdaştırmaya çalışan bir çeşit dayanışmacılıktır. Buradan sonuç olarak çatallı bir ilke doğmaktadır. Sonunda bu iki ilkeden hangisinin diğerine baskın çıkacağı ve onu arkasından sürükleyeceği bilinemez. Eğer iyilik tercih edilirse faydacılığın hatasına düşülür; vazife tercih edilirse bu ilkenin belirsiz, bulanık ve karanlık olduğunu bir kere daha söyleyeceğiz.

Nihayet, bir toplumda ahlâk ideali şayet o toplumun istekleriyle sınırlandırılırsa, sosyal vazifeye itaati isteyecek şekilde kendini belirlerse, bundan ferdin vicdanını körleştiren uysallık ahlâkı (conformisme) doğar. Zaten bir toplumda hareket eden bir hayli eğilim, bir hayli irade vardır. Bunlardan bir tarafı tutmak lâzımdır. Bunlardan birine katılmak lâzımdır. İşte fert, kendi vicdanında bunlardan birisi arasında tercih yaptığında, ahlâk başlamaktadır.

F. Rauch'un kurduğu "namuslu adam" ahlâkı da, bu sosyolojik ahlâkın akılcı (*rationalist*) istikamette geliştirilmesinden ibarettir. "Namuslu adam"a göre, vazifesini yapmak için gözlerini kapamak yeterli olacaktır. Çünkü vazife, toplum tarafından ona verilmiş işin adıdır. "Namuslu adam, hareketinin mahiyeti üzerinde düşünüp taşınmadan önce karar verir, harekete geçer ve işini yapar" (4). Sosyolojik ahlâkta olduğu gibi burada da insan iradesi hür ve muhtar değildir; o, grubun iradesine, birtakım başka fertlerin kararlarına bağımlıdır. Hareketin hür bir şekilde açılıp yayılması, sadece sosyal fayda ile sınırlanmıştır. Şu inkâr edilemez bir gerçektir ki, ahlâkî çevre olarak toplumda ferdî iradeler daha güçlü olan başka iradeler tarafından istismar edilirler. Neticede, namuslu adam ahlâkı, sosyolojik ahlâkta olduğu gibi insanı uysallığa, kör bir itaate sürüklemektedir.

4 F. Rauh, *L'experience morale*, p. 7.

3. Sorumluluk idealinden isyan ahlâkına

Biz ise, ahlâk meselesinin merkezine sorumluluk kavramını koyuyoruz. Bütün ahlâk doktrinleri sorumluluğu menfî açıdan ele aldılar, yani şu veya bu kötü fiilin gerçekleşmesinden doğan sorumluluktan bahsettiler. Onlara göre sorumluluk, kendimizi korumaya yarayan kuvvettir. Bir hareket sebebi değildir. Bizim anlayışımızla mesele yön değiştirmekte ve sorumluluk müsbet hale gelmektedir; o böylece hareketin bizzat sebebi olmaktadır. Bu tarzda bir sorumluluk anlayışının kaynağı, şuurdadır. Şuur, sorumluluk karşısında harekete geçmemekten dolayı kendisini suçlar. Tamamiyle bir iç hali ve sadece pasiflik olan vicdan azabı duygusuyla da bizim sorumluluk anlayışımızın hiçbir benzerliği yoktur. Çünkü, vicdan azabı ahlâkî davranış sahibinde hiçbir yapıcı unsur yaratmaz. -O, sebepten çok netice olsa gerek- Bizim sorumluluğumuz, evrensel olmaya can atan şuurun tabiatından ayrılmaz. Hareketi evrensel nizama iten, insanî endişedir Tıpkı hareket gibi, düşünce de bu endişeden doğmaktadır. Bu evrensel sorumluluk, ruhî hayatımızı teşkil eden bir inanç hayatı içerisinde ortaya çıkmaktadır. Endişe ile beslenen ruhî hayat, kendisini doğuran endişeyi de daimî surette artırır. Sorumluluk, düşünme faaliyetini doğurur ve insan düşündükçe, yapacağı hareket karşısında kendini daha sorumlu hisseder. O halde, kaynağı itibariyle düşünce hayatı ahlâkî hayattan doğmuştur. İçgüdü, menfaat, sempati, saadet, iyilik ve vazife... bunların hepsi de insanî duygular olduğu kadar pasifliği de ifade ederler. Oysa ahlâk, bütün bunların ötesinde ve üstünde yer alır. Ahlâkın alanını tanımak için, biri diğerine baskın çıkıyormuş gibi gözüken bu duyguların tahlilini yapmak, hiçbir şekilde yeterli değildir. Sonlu olanda asla durmayıp, daima sonsuzluğa uzanan hareketin bizzat kendisinin derinlemesine tahlili gerekir. Sonsuzluk iradesi, hiç şüphesiz, ahlâk sistemlerinin koymuş oldukları nice sözde ahlâk ilkesiyle engellendi. Fayda, mutluluk, içgüdü, toplum... bunların hepsi de insa-

nın kurtulması gereken, insanî esaret şekilleridir. Hayatın bütün kuvvetleri hareket edenin içinde ve dışındaki bu çarpışmaya sarfedildiği ölçüde ahlâklıdır. Çarpışmanın sonunda insan, kainatı dolduran hayalleri küçümseme noktasına ulaşır ve kendisini kainattan daha büyük hisseder. Kendisinin ve Sonsuz'a, yani Allah'a uzanan hareketinin dışında var olan herşey artık hayalden ve vehimden ibarettir. Bu, hâl, kendi birliğine kavuşmak için bir çeşit din değiştirmedir. Böylece kemale eren benlik, birliğin yolu üzerine çıkan her engele karşı koyar. Bu mücadeleden isyan hareketi, şu sözde ifadesini bulan tam bir ahlâkî hareket fışkırır: "Hakikat benim: Ene'l Hakk."

BİRİNCİ KISIM

HÜRRİYET PROBLEMİ

Bu araştırmanın konusunu teşkil edecek olan isyan, insan hareketinde hürriyetin varlığını gerektirir. Aslına bakılırsa, isyan bu hürriyetin habercisidir. Eğer uysalların yanında isyancılar da varsa ve bazı ruh dünyasının kahramanları kendilerini isyankâr olmakla suçlayan insan yığınlarının aksine ıstırabı istirahate tercih ediyorlarsa, insan hareketlerindeki bu çelişki, toplum içinde bile akıntıya karşı göğüs geren fertlerin, esaretin yanısıra hürriyetin bulunduğunun en açık delilidir. Kalabalıklar, bu isyancıları her çağda körükörüne suçlamışlardır. Onları ölüme mahkûm etmiş, ateşe ve darağacına yollamışlardır. Bütün bu mahkûmiyetler, insanlık tarihi boyunca bu kahramanlığın bir ruhtan diğerine geçmesini sağlayan şevki artırmaktan başka bir işe yaramamıştır. Bu isyancılar, kendi darağaçlarını ebediyyen konuşan hürriyet abideleri hâline getirmediler mi? Bazı uysallık vaizleri onları görerek; "Toplum düzenine niye karşı gelmeli, ne diye akıntıya karşı çıkmalı?" şeklinde soracaklardır. Bu asilerin ta içinden gelen bir ses onlara şunu ilham etmiştir: İnsanı esaretten kurtararak bizzat insan kılmak gerekir; insanın kendi dünyasını kendi inançlarıyla kurması daha iyidir; tek kelimeyle ruhun yücelmesi, insanın Yüce Varlık'a kadar ulaşmak için yükselmesi ve gerçek anlamda kendini onda tanıması lâzımdır. En azından, determinizm taraftarlarına şunu ispat etmek istiyoruz: Şa-

yet kendi hareketleri tabiat ve toplum tarafından tayin edilmiş olsa bile, isyancıların hareketinde determinizmin izaha güç yetiremeyeceği bir şey vardır. Gerçi, bazı uysallık nazariyecileri kendi hayatlarında isyan örnekleri vermişlerdir. Meselâ, bir Spinoza hem Yahudi, hem Hıristiyan cemaatine başkaldırmakta, hem de toplum muhabbeti ve uysallığı öğütlemekte; böylece hür hareketi inkâr etmektedir. Bu çalışmanın birinci kısmında böylesi bir isyancının düşüncesini -bir başkasınınkiyle birlikte- kendi pratiği ve isyanından ayırarak incelemekle yetineceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. SPİNOZA'YA GÖRE HÜRRİYET

1. İrade üzerine düşünceler ve Allah ile âlemin birliği

Spinoza doktrini incelendiği zaman mesele şu soruya indirgenebilir: Mutlak anlamda hür bir irade var mıdır; yoksa irade, anlayış yeteneğinden başka birşey değil midir? Bu soruya Spinoza'nın verdiği cevap şöyledir: Ruhta bir tek yetenek vardır, o da zekâdır. Aslında, zihinde tam mânasıyla birbirinden farklı yetenekler yoktur. Zihin, düşünme gücü (zekâ) anlamına gelir. Bu görüş, onun Ethik' (Ahlâk felsefesi)inin ikinci kısmının sonunda özetlenmiştir: "İradeyle anlayış yeteneği bir ve ayni şeydir" (1). Bu önerme Ethik'de geometrik ve çözümleyici bir akıl yürütme yoluyla çıkarılmakta ve kitabın ilk cümlesine bağlanmaktadır. Spinoza'nın fikir seyrini göstermek için, orada zikredilen gerekçeyi tekrar ele alacağız ve felsefî bir açıdan onun takip ettiği yolu tersinden yürüyeceğiz, yani bir önermeden, ondan önce gelen ve ona temel teşkil eden önermeye geçeceğiz.

Gerçekte Spinoza'ya göre irade, kendi kendini tek başına tayin etme gücü olan mutlak ve hür bir yetenek değildir. Bu, ayni ad al-

1 Spinoza, *Ethique*, partie II, Corol. de la prop. XLIX.

tında bütün özel dilekleri kucaklayan ortak bir terimdir. Bir başka deyişle, taşların dışında taşlık olmadığı gibi, özel dileklerin dışında da irade yoktur (2). O halde irade, yardımıyla kendisini oluşturduğumuz özel dileklerden ayrılması mümkün olmayan metafizik bir varlıktır. Bu, aklın vücut verdiği bir şeydir. Özel dileklere gelince, onlar fikirlere tekabül ederler; zira arzu, aşk, vs. ne olursa olsun, kendisinden önce herhangi bir fikre dayanmayan hiçbir düşünce tarzı yoktur: Hiçbir şekilde tasavvur edilemeyen birşey, nasıl arzu edilebilir veya sevilebilir? (3)

"Fikirler ancak fikirlerle, hareketler de hareketlerle açıklanabilir. Vücutumuza doğrudan doğruya etki ettiğimiz inancı, vücutun hareketleriyle ruhun fikirleri arasında karşılıklı tam bir bağlantı bulunmasından ileri gelmektedir(4). O halde, ruhta hiçbir dilek yoktur ki, bir fikre bağlı bulunmasın. Bir aldanma sonucudur ki, bir fikri tanıyan anlayış yeteneğinden yargılayan irade ayrılmaktadır. Her fikir, hiçbir sun'i yolla kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir tasdik ihtiva eder. Her fikir bir tasdikler yığınıdır. Bu tasdikler ona vücut verirken tanıma ve yargılama fiilleri birbiriyle aynidir: "Zekâ ile irade, iki ayrı varoluş tarzı olarak birbirinden ayrı iki şey olamazlar; bunlar, tek ve ayni şeyi oluştururlar,o da ruhtur" (5). "Böylece, hür bir vücut hareketi yaptığımıza inandığımız zaman, bu inançta çifte cehaletten kaynaklanan çifte hatayı özetlemiş oluruz: Ruhumuzda bu hareketi ifade eden fikrin kendi kendisine yettiğini tasavvur ederiz. hâlbuki bu fikir, bir başka fikirler manzumesine bağlıdır; hareketin kendiliğinden yapıldığını zannederiz, oysa başka hareketler manzumesine bağlıdır. Keyfî olarak onları meydana getirenlerden ayrılmış bu iki hâl arasında sun'i bir bağ tesis ederiz: Cehaletimizden gelen belirsizlik, dileğimizin belirsizliği hâline ge-

2 *Id., ibid.*, partie II, scholie de la propos XLVIII.

3 Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 1923, p. 94.

4 Victor Delboss, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, 1893, p.87.

5 Brunschvicg, *Spinoza et ses contemp.*, 1923, p. 95.

lir. Ruhun kararı ile vücutun hareketinin tek ve ayni şey olduğu doğrudur; onun düşünceyle bağlantısını kurduğumuz zaman karar diyoruz, dışarıya aksetmesi açısından baktığımız zaman da buna hareket adını veriyoruz" (6).

Bu açıklamalar şu önermede özetlenmektedir: "Ruhda fikir, fikir olarak doğduğu müddetçe, onun ihtiva ettiğinden başka dilek veya tasdik ve inkâr yoktur" (7).

İnsana kayıtsız hürriyet (cüz'î irade) atfedildiği zaman bundan, insanın tek başına kendi iradesiyle ve bağımsız olarak şu veya bu hareketi yapabilme gücüne sahip olması anlaşılır. Keza, insanın belirleyici bir sebebe dayanmaksızın kendi hâllerinin bazılarını yaratabilme yeteneğine sahip olduğu kabul edilir. Kendimizde, yargılarımızın ve hareketlerimizin akışını kesintiye uğratabilecek veya değiştirecek bir gücün varlığını hissettiğimiz iddia edilmektedir. Hareketimizden önce ortaya çıkan ihtimallerin tasavvuru, zaten seçimimizin tamamen hür bir şekilde yapıldığının delili değil midir? Şayet hürriyet bedenî hareketlerin sırasını ve yönünü kendiliğinden belirlemeseydi, ancak hayalî bir güç olurdu, çünkü bedenin hareketleri, düşüncenin sonucudur. O halde büyük ölçüde yaşayan ve düşünen ferdiyetimizin yaratıcısıyız. Fakat bu sadece bir yanılgıdır; zira bizi harekete iten eğilimler sadece kendi gücümüzle değil, ayni zamanda dışımızdaki şeylerin etkisiyle de ortaya çıkar. Cehaletin ve gururun verdiği körlükle, bütün tabiatın bize sağladığı desteğin farkında değiliz (8). *Ethik*'deki önerme buna işaret ediyor: "Ruhta asla mutlak veya hür irade yoktur, fakat insan ruhu bir sebep tarafından şunu veya bunu istemeye azmettirilmiştir, bu sebep de bir başka sebep tarafından belirlenmiştir, ve bu da başka bir sebep tarafından... böylece sonsuza kadar gider" (9).

6 Delboss, *Le prob. moral dans la philos. de Spinoza*, pp. 88-89.

7 Spinoza, *Ethique*, part. II., prop. XLIX.

8 Delboss, *Le prob. moral dans la philosophie de Spinoza*, pp. 80 à 85.

9 Spinoza, *Ethique*, part II, prop. XLVIII.

Bizi harekete sevkeden eğilimler etkin sebep değil, edilgin sebeplerdir. "İradeyi hür sebep olarak değil, ancak zarurî sebep olarak adlandırmak mümkündür Sadece Allah sebep yaratan sebep, yani etkin sebeptir, "Hareket hususunda sonlu veya sonsuz bir anlayış yeteneği, Allah'ın sıfatlarıyla tavırlarını kavramak zorundadır, başka hiçbir şeyi değil" (11). Ve etkin sebep olan Allah, bir irade hürriyetiyle hareket etmez... Hareket, sükûnet ve diğer bütün tabiî olaylarda görüldüğü gibi irade ve zekâ da Allah'ın mahiyetinde vardır (12). "Allah ile âlemin birliği" olmaksızın ne Allah'ı âlemin yaratıcısı olarak ne de âlemi Allah'ın eseri olarak anlamak mümkündür; ayni şekilde Allah cevheri'nden Allah'ın varlığını, Allah'ın varlığından da O'nun sıfatlarının ve tavırlarının (*modes*) sonsuzluğu fikrini çıkarmamız zorunlu olmaktadır. Allah, kendi cevherinin gereği, âlem de kendi sebebi dolayısıyla, zorunlu olarak vardır, bu sebep Allah'tır (13). Bu münasebet sonucudur ki, Tabiat Allah'da, Allah da Tabiat'da hareket hâlindedir. "Allah, sadece tabiatın zorunluluklarıyla hareket eder ve hiç kimse tarafından baskı altında tutulamaz" (14). Bundan dolayı hür bir sebep olarak sadece Allah'ı adlandırabiliriz. Çünkü, hür varlığı Spinoza şöyle tarif etmektedir: "Hür varlık diye, sadece kendi mahiyetinin zorunlu kanunlarıyla var olan ve hareketleri yalnız kendisi tarafından belirlenmiş şeye diyorum" (15).

Zorunluluk, anlaşılabilir olmanın, anlaşılabilir olma da gerçekliğin şartıdır. Eğer kendisine uyarak her cüz'i (tikel) fikrin cevher fikrine bağlandığı ve yine her cüz'i varlık hâlinin bir kozmik sistemin bütünlüğüne bağlandığı değişmez bir nizam yoksa, ferdî tavırlarla (mode) mutlak tavırlar arasında da bir münasebet yoktur;

10 *Ethique*, part. I, prop. XXXII.
11 *Ethique*, part. I, prop. XXX.
12 *Ethique*, part. I, coroll. de la prop. XXXII.
13 *Brunschvicg, Spinoza et ses contemp.*, p.78.
14 *Ethique*, part. I, prop. XVII.
15 *Ethique*, part. I, définition VII.

sonluyla sonsuz arasındaki münasebet dolayısıyla eğer sonlu, belirli bir ölçüde sonsuzluk kapasitesine sahip değilse, varlığı anlaşılamaz. Tavır geçici bir veri, hayal gücünün bir yardımcı eseridir, akıl onu ancak her türlü somut gerçekliğin kaynağı olan ebediyete ve sonsuzluğa bağlamak üzere hareket noktası kabul eder" (16). Âlemin gerçekliği, kendi sebebine götürür ki, o sebep Allah'tır. "Var olan herşey Allah'da vardır ve Allah olmadan hiçbirşey ne vardır, ne de tasavvur edilebilir" (17). "Böylece, kaynakları sonsuzluk olduğu için tavırlar (*modes*) bir sıfata (*attribut*) bağlanmışlardır; keza, bir sonsuzluğa sahip oldukları için sıfatlar da bir cevhere (substance) bağlanmışlardır... Ve madem ki cevher, sonsuz derecede sonsuzdur, hiçbir şey onun dışında değildir... Her varlık cevhere aittir... Her varlık cevherdedir, cevher ise kendi kendisindedir; o, her varlığın içindedir" (18). "Var oluş cevherin mahiyetine aittir" (19).

Mutlak sonsuz varlık olan Allah, cevherdir; çünkü, eğer cevher olmasaydı kendisinden başka bir varlık tarafından tasavvur edilmiş olacaktı. Bu ise Allah'ın tanımına ters düşecekti: "Allah'dan, herbiri sonsuz ve ebedî cevheri ifade eden sonsuz sıfatlardan mürekkep, mutlak sonsuz varlığı, yani cevheri kastediyorum" (20). "Cevher sonsuzdur, zira sonsuzluk "sonsuz varlık"ın tanımından zorunlu olarak çıktığı için, var oluşun kendisidir. Sonsuzluk, varlığın en müşahhas şeklidir. O, kendini yaratma gücünü daima kendi kendisine özdeş biçimde ve bitmez, tükenmez bir halde en iyi ortaya koyandır" (21). "Eşyanın mahiyetinde, diyor, mutlak sonsuz ve yegâne bir cevher mevcuttur" (22). Ve Spinoza cevheri şöyle tanımlıyor: "O, kendi kendisine var olan ve tasavvur edilen;

16 Brunschvicg, *Spinoza et ses contemp.*, p. 72.
17 *Ethique*, part. I, prop. XV.
18 Brunschvicg, *Spinoza et ses contemp.*, p. 73.
19 *Ethique*, part. I, prop. VII.
20 *Ethique*, part. I, prop. VI.
21 Brunschvicg, *Spinoza et ses contemp.*, p. 58.
22 *Ethique*, part. I, Schol. de la prop. X.

yani, tasavvurun şekillenmesi için başka bir varlığın yardım ve tasavvuruna muhtaç olmayan şeydir" (23). İspat edildi ki, Allah kendiliğinden vardır (bizatihidir), başka hiçbir şey ile tanınmağa muhtaç değildir; o halde I. aksiyoma göre: "Var olan her şey, ya kendiliğinden vardır, ya da başka bir şeyde vardır" (24). Demek ki Allah'ın tarifi ile cevherin tarifi aynidir. Allah, yegâne cevherdir: "Kendi kendisinin sebebi sözünden, özü (zâtı) varlığını ihtiva eden şeyi, başka bir deyimle, mahiyeti ancak var olarak bilinen şeyi kastediyorum" (25).

Allah'la eşdeğer tutulan tabiat, varlığının yegâne sebebini Allah'da bulur. İnsanın hareketleri, ilâhi varlığın zorunluluğuna bağlanmıştır. Hareketlerimizin niteliği, Allah tarafından belirlenmiştir. Bütün hareketlerimiz yalnızca ilâhi hareketten kaynaklanmaktadır.

Böylece, Spinoza sisteminde kayıtsız hürriyet kuruntusu ortadan kaldırılmış bulunuyor. "Bizim kayıtsız hürriyete olan inancımız, iki sebebe dayanmaktadır: Şuurunda olduğumuz arzularımızın hem kendilerini meydana getiren hem de onların gerçekleşmesine müsaade eden dış sebepleri bilmemek..." (26).

2. Hürriyetin anlamı ve anlaşılır olandan huzura

Kendi sistemi içerisinde her çeşit kayıtsız hürriyet kuruntusunu reddetmiş olduktan sonra Spinoza gerçek hürriyeti şöyle tanımlıyor: "Hürriyet, tam olarak kayıtsız hürriyetin karşıtı olan şeydir. Bu, insanın kendisi için en yüksek derecede ve en büyük kendiliğinden oluşla birleşmiş en mükemmel tayin edilmişliği ifade eder. Şüphesiz ki, hareketlerimizin dış sebeplerle belirlenmesi, hareket

23 *Ethique*, part. I, déf. III.

24 *Ethique*, part. I, axiome I.

25 *Ethique*, part. I, déf. I.

26 Delbos, *Le prob. moral dans Spinoza*, p. 86.

kabiliyetimizi azaltır; fakat bizim için sadece dış belirleyiciler değil, ayni zamanda iç belirleyiciler de vardır. Böyle olunca, hareketimiz bizzat kendimiz tarafından belirlendiği zaman hürüz, demektir; bu çeşit belirlenme, hareketimizin sebepsiz olduğu anlamına değil, bütün bu sebeplere kendi içimizde sahip olduğumuz anlamına gelir" (27). Hürriyet ilkesini bu iç belirleme şeklinde algılamak gerekir. Ve hürriyetimizin gelişmesi, dış tesirlerin gücünü iç tesirlerin gücüne indirgemekten ibarettir.

Sonuç olarak hürriyetin kaynağı, bizzat hareketin kendisindedir; bununla her varlık kendi öz varoluşunu teşkil eder (28). Her varlığın sahip olduğu hürriyetin devam ve kuvveti, kendi varlığının özüne (zâtına) olan münasebetiyle ölçülür. Eğer, Allah mutlak hür varlık ise bu, sonsuz varlık olduğundan, yani özü ebediyen var oluşunu ihtiva etmesinden ileri gelmektedir. İnsan hem hür hem de esir olabilir, çünkü bir yandan belirlenmiş bir özün, diğer yandan da sadece kendi özünden gelmeyen bir varoluşun sahibidir. Onun hürriyeti, varlığını ve oluş tarzlarını izah eden ve kuşatan, sebep ve etkenleri benimsemeye muvaffak olduğu ölçüde gelişecektir (29). "Dış olaylar, bizde tam fikirler hâline geldiği nispette, hür oluruz. Ve madem ki, Allah fikri fikirlerin Fikri'dir, bizi sadece O hür kılabilir ve kurtuluşa götürür" (30). "İnsanın gücü tamamiyle sınırlanmıştır ve dış tesirlerin gücü, bizim kuvvetlerimize sonsuz derecede üstündür, bundan dolayı, dışımızdaki şeyleri emrimiz altına almak için mutlak gücümüz yoktur. Bununla birlikte, nizamına boyun eğdiğimiz tabiatın sadece bir parçasıyız. Eğer bu şeyleri açık ve seçik bir şekilde anlarsak, varlığımızın zekâ diye tanımlanan yanı, yani en iyi tarafımız huzur duyacak ve huzurlu kalmak için gayret edecek. Çünkü, şuurunda olduğumuz müddetçe, zarurî olmayan hiçbir şeyi arzu edemeyiz ve mutlak huzuru ancak hakikatte bulabiliriz;

27 *Id., ibid.*, p. 94.

28 *Id., ibid.*, part. I, chap. IV.

29 *Id., ibid.*, p. 95.

30 *Ethique*, part. IV. schol, de la prop. XLVIII.

ve işte anlamış olduğumuz için, benliğimizin en iyi tarafının gayreti, bütün tabiatla uyum hâlindedir" (31). Böylece, ruhun hürriyeti, zorunluluğun apaçık bilinmesinden ibarettir. "Varlığın zorunluluğu hakkındaki bilgimiz daha açık ve gerçek bir şekilde tasavvur ettiğimiz bu özel konulara uygun geldiği ölçüde, ruhun kendi tutkuları üzerindeki kuvveti artar" (32). Bilge kişinin daha fazla ruhî hürriyete sahip olmasının sebebi, hareketlerinin zorunluluğu hakkında diğer insanlara nispetle daha açık bilgiye sahip olmasıdır. O, böylesine hür olduğu için, ruhunda cahilin bilmediği bir huzur vardır. Huzurun sebebi, Hakikat'in (Allah'ın) bilgisinde mevcuttur.

31 *Ethique*, part. IV, append., chap. XXXII.

32 *Ethique*, part. V, schol. de la prop. VI.

II. SPİNOZA DOKTRİNİNİN TENKİDİ

1. Kurtuluş meselesi ve tabiatın anlaşılabilirliği

Spinoza, kurtuluş meselesinin çözümünü arıyor. İnsan, ebedî mutluluğa nasıl ulaşabilir? Ona göre ebedî mutluluk ruh huzurunda, mükemmel bir sükûnette bulunur. İnsan, tabiatı itibariyle endişeli ve dolayısıyla mutsuz bir varlıktır Bu endişenin kaynağı nedir? Tabiat bize sükûnet sunmaktadır. Onda nizam ve âhenk vardır. Orada hâkim olan kanunlar, mükemmel olarak anlaşılabilir niteliktedir. İnsan kendi ruhundaki huzursuzluğu tabiata taşır. Bu ruh huzursuzluğunu ortadan kaldırmak için, tabiatta müşâhede ettiğimiz kusursuz anlaşılabilirliğin insan ruhuna da sokulması gerekir. Burada da ayni tabiat kanunlarının hüküm sürmesi gerekir. Bu gerçekten de böyledir. Fakat biz bunu bilmiyoruz ve ruhdaki huzursuzluk da buradan geliyor. Cehaletimizin ve kibrimizin, gururumuzun sonucu, saf bir kuruntuyla kendimizi hür zannediyor, ve tabiat nizamının dışına koyuyoruz. İnsanın sefaleti de bu noktada başlıyor. Böyle olunca, sonunda kendilerine tâbi olmak gayesiyle, çareyi tabiat kanunlarının tam olarak bilinmesinde aramak gerekiyor. Bu, ilâhî birliğe çevrilmiş eşsiz bir nizamdır. Nizamın olması için, tabiat olaylarının kesin bir şekilde belirlenmiş olması gerekir. O halde, insan tabiatın bir parçası olduğuna göre, tabiattaki gibi insanda da kesin bir determinizm vardır. Kurtuluş ve sükûnete ulaşmak için ruhî

olayları da tabiat olaylarıyla ayni plânda düşünmek ve ruhun kanunlarıyla birlikte orada hüküm süren kesin determinizmi tanımak kâfi gelecektir. Ahlâkî alanda, ilmî metotlardan farklı bir metot bulunamaz ve ilimler arasında en doğru olanı, tabiat olaylarının geometrik ve kesin formüllerini vereni, bize model olacaktır. Matematik ilimler, özellikle geometri ahlâka metotunu verecektir. Böyle olunca, Spinoza ruhî olaylar için matematik mekanizmin geçerliliğini kabul etmektedir. yani, nihâî sebeplerin araştırılması bir yana bırakılacak, insanın ahlâkî hayatı da geometrik şekillerin özellikleri gibi incelenecektir. Böylece ebedî mutluluğa ulaşılacaktır.

Tek bir cevher, yani ilâhî Cevher kabul etmek suretiyle Spinoza insan hareketlerini de kâinattaki bütün varlıklar gibi buna bağlamaktadır. Bütün varlıklar gibi, bütün hareketler de bu ilâhî cevherden gelmektedir; aynen, bir geometrik şeklin özelliklerinin bizzat bu şekilden çıkartılması münasebetinde olduğu gibi... İnsanın hareketini mükemmelleştirmesi için hem kesin olarak tayin edilmiş, hem kendisi de tayin edici olan bu cevher birliğini tanıması yeterlidir. Bu ise tabiatta hüküm süren kanunların bilinmesinden ibarettir.

XVIII. Yüzyılda "aydınlanma felsefesi" denilen felsefe, daha sonra pozitivizmin doğuşunu hazırlayan ansiklopedistlerle birlikte bu entellektüalist (zihinci) hareketi takip etti. Gerçekte, Goethe'nin asrı zekâ ile pozitif bilimin asrı oldu.

Ahlâkın gelişmesi için Spinoza gibi H. Taine de anlayış yeteneğinde reform teklif ediyor. Bu ancak pozitif bilimlerin ve deney metotunun gelişmesi ile mümkündür. "Deneyin dayandığı ilke, kâinatta hiçbir şeyin bu katı determinizmden kurtulamayacağı ilkesidir. Bilimin tanıdığı şekliyle, evren canlı bir geometridir" (33). Ahlâkî hakikate gelince, o ancak ilmî hakikatten hareketle araştırılmalıdır. Çünkü, ahlâkî hakikat bunun ya sonuç yahut gayesidir... Buna göre ahlâkın konusu kötülük ve fazileti ortaya çıkarmak değil, bun-

33. V. Delbos, *Le Prob. moral dans l'histoire du Spinozisme*, pp. 501, 503.

ların hangi şartlarda gözüktüklerini tespit etmektir (34). Onun ulaştığı sonuç şu: "Hayatı bilim yönetmelidir" (35). "Kendiliğinden yegâne gerçeklik olduğu gibi, bizde de yegâne gerçek olan şey, zekâ ile anlaşılabilendir" (36).

2. Hareketin gerçekliğinden hareket hürriyetine

Bilimlerin bizi somut gerçeklikle yüzyüze getirdikleri ve bize onun sırrını verebilecekleri doğru mudur? Kavramcılara (conceptualiste) göre bilimin görevi, tabiatı düzenlemektir. Bu ifadeden zorunlu olarak şu çıkıyor: Aklî bir hakikati bilim yaratıyor. Fakat aklî olan tamamiyle ruhî değildir; tam anlamıyla gerçek de değildir. Bilim, pragmatisttir. Gayesi tabiat olaylarıyla bizim aramızda uyum sağlayarak, onların unsurları üzerinde hâkimiyet tesis etmek ve bizi "tabiatın hükümranlığı"na yükseltmektir. Fakat bu pragmatizmde sözü edilen hangi harekettir? H. Poincaré'ye göre bilim bize bir çeşit uygunluk sağlamaya çalışır. Bilimdeki postüla ve hipotezler zihnin çalışması için uygundurlar. İlmî çalışmada zihin, dâima daha basit unsurlara yönelir. Filozof L. Roy'ya göre de ilmî zekâ, kullanılmaya elverişli sonuçları araştırır. Ve o, bu gayeye ulaşmak için, gerçekliği (realiteyi) parçalara ayırır. Onu, duyulur verilerden hareketle ve ondan yararlanmak gayesiyle şemalaştırır, soyut çerçeveler içine yerleştirir. Gerçeklikten âlet yapmaya yeltenir. Her ilmî disiplinin kendine has bir uygulaması, bir teknik faaliyeti vardır. Böylece, gerçeklikten uzaklaşmış olan bilimler, duyumdaki birliği kaybetmişlerdir. Her bilimin kullandığı metotlar arasındaki farklılık da gösteriyor ki, bilimlerin kendi aralarında da bir bütünlük yoktur. Demek ki, ilmî bilgi dünyası gerçeğe gündelik, bayağı

34 Id., ibid., pp. 508, 512.
35 Id., ibid., p. 518.
36 Id., ibid., p. 527.

bilginin dünyasından daha yakın değildir. Bilim, bize gerçek hakkında fikir vermekten uzak olduğu kadar, insanın hakikati olan ahlâkı tanıma konusunda da yetersiz kalmaktadır. İnsan bilimi, tabiat bilimlerine kıyasla farklı bir ilkeden hareket eder. Tabiat bilimlerinin, düzenli, tarafımızdan gözlenebilir ve deneye bağlı olaylarına karşılık, insan bilimi insan hareketlerinin evrensel oluşundan yola çıkacaktır. Az önce görüldüğü üzere, zekânın evrensel olanı tanıma yeteneği yoktur; ve o sadece gerçekliğin bütünlüğünden çıkarılmış özel olan şeye uzanabilir. Keza, o somut gerçekliği asla tanıyamaz ve ancak soyut olana nüfuz edebilir. İnsanî hareketin iki temel özelliği ise, somut ve evrensel olmaktır. Hareket gerçekliğini tanımak, hareketin ilmini yapmak için bir düşünce metotu yok mudur? Burada tekrar anlatılmasına ihtiyaç duyulmayacak bir ölçüde sezgiden (intuition) bahsedenler oldu. Bu, doğrudan ve vasıtasız bir tanıma yoludur. Tabir caizse bu, bir iç aydınlanması hâlinde ulaşılan bütünün görünüşüdür. Gerçekte sezgi, bir somut zekâ şeklidir, bir "duygu hamlesi"dir. Evrensel bir metot yaratmaz, hareketi aydınlatır, fakat onun arkasından gider. O, insanı arkasından sürüklemekten çok, insan onu sürükler. Sezgi, insanın bütünü değildir, ondan ayrılmış bir parçadır. Düşüncenin bütün şekillerinin olduğu gibi hareketin de hizmetindedir. Spinoza'nın hatası şu noktadaydı: Varlık'ın kaynağı olarak tek bir cevheri kabul etmek ve insanın bütün hareketlerini bu zekâ varlığından çıkarmak. Bizim yaptığımız şey, hareketin ve zekânın farklı cinsten şeyler olduğunu ortaya koymaktır. O halde, zekâ insanın bir kısmı olduğuna göre, insan hareketinin bilimini yapabilmemiz için, bize insanın bütününü veren bir başka ilke lâzımdır. Biz bu ilkeyi, hareketin kendisinde buluyoruz. Zira insana sadece hareket rehberlik edebilir, sadece hareket insan varlığının bütününe sahip olabilir, onu kavrayabilir, tek kelimeyle insan olan insanın girebileceği sonsuzluğa sadece o dalabilir. Şâyet burada bir cevherden bahsedilebilirse, hareket, "insanın cevheri"dir. Düşünce ondan ayrılmış bir parçadır ve "nasıl ki, düşüncenin gelişmesi hareketin gelişmesini gerektiriyor ve belirliyorsa, hareketin

gelişmesi de düşüncenin gelişmesini sağlar" (37). Düşünce hareketten doğar, hareketten beslenir, ama yeni hareketler için yeni zeminler keşfetmek üzere hareketten daha ötelere uzanır. Hareketi önden ve arkadan kuşatır. Ortaya çıkan harekete gelince; o, düşünceyi sonsuz bir şekilde aşar. Düşünce, kendisinden önce gelen hareketle, daha sonra ortaya çıkacak olan hareket arasında bir vasıtadır. Bilmem, Spinoza'nın her türlü düşüncenin yerine koyduğu tahlilci veya geometrik düşüncenin hareketin müşahhas gerçekliğini aydınlatmaktan uzak olduğunu ilâve etmeye gerek var mıdır? Hareketin kendisi de zekidir. Ondan sonra gelen aklın yaptığı şey, gerçekte, hareketin unsurlarını tahlil etmek, veya işine gelirse onu doğrudan bir bakışla ve kendi bütünlüğü içerisinde kavramaktan başka bir şey değildir. Akıl asla daha uzağa gidemeyecek ve insanı asla kendiliğinden harekete geçiremeyecektir. "Aklın mükemmel kullanılışından meydana gelen bilginin yanı sıra ve onun da üstünde, tanıdığı şeyle mahiyeti ayni (*connaturalité*) olmasından gelen içsel bir bilgi vardır" (38).

Hareket hürdür. Talihsiz bir şekilde hareketin inkârına yeltenildiği gibi, hürriyetin de inkârına yeltenilmektedir. Çünkü, gerçekten hareket etmek, hür olmaktır. İnsan, hareketiyle tabiatın determinizmine karşı çıkar. Hareket etmeyi istemek, tabiatta bir şeyi değiştirebileceğine kani olmak, varlığın kendiliğinden oluşuna karşın direnmek demektir. Hürriyet, hareketin ortaya koyduğu bir olgudur. Spinoza, insanı hem de kendi zekâsıyla birlikte tabiatın bir unsuru hâline getirmek istemektedir. İnsanın hür ve evrensel hareketini inkâr ederek, tam esaretini tarif etmekten öteye yaptığı bir şey yoktur. Evrensel olmak için, hareket, içteki merak ve sıkıntının meyvası olmalıdır ve her hareket insanda daha büyük merak ve sıkıntı, yani endişe meydana getirir. Spinoza'nın arzu ettiği huzur ve sükûn, insan hareketinin mahiyetine aykırıdır.

37 Maurice Blondel, Le Procès de l'intelligence, p. 18.
38 *Id., ibid.*, p. 268.

İKİNCİ BÖLÜM

I. SEZGİ VE HÜRRİYET

Kayıtsız hürriyet (cüz'i irade)in ve determinizmin yanılgısı

Henri Bergson, determinizmi Spinoza'nın yaptığı gibi varlığın mutlak hâlinde zekâ ile tanınabileceğine dayanarak çıkarmayacak, aksine Spinoza'ya sonsuzluktan ibaret olan bir tek anda dinlenmek için süreyi (*durée*) hesaba katmadığından dolayı kabahat bulacaktır (39). Bergson, determinizm iddiası kadar, kayıtsız hürriyetin de tam bir yanılgı içinde olduğunu gösterecektir. Bu şekilde ortada mesele kalmıyor. Gerçekte, her harekete geçişimizde, hürriyetimizin sezgisine sahip oluruz.

Bergson'un düşüncesini bütün inceliğiyle kavramaya çalışarak, hürriyet görüşünü özet hâlinde göz önüne sereceğiz. Daha sonra da, hürriyetin, hareketin yanısıra aksettirdiği ve aslında katı determinizmine sıkıca bağlı olduğu bir gölge gibi, hareket anında ortaya çıkan sade bir sezgiye indirgenemeyeceğini göstermeye çalışacağız.

Bergson, Spinoza gibi metafizik bir görüşe dayanmıyor. Ona göre, insan hürriyetinin incelenmesi bir felsefî sistemin uzantısı de-

39 Bergson, *Les donnes immédiates de la conscience*, 1928. p. 159.

ğildir. Eğer hürriyeti psikolojik olarak araştırmaya yer varsa bunu ruhî olayın tahlili çerçevesinde yapmaya çalışacaktır.

O, ruhî hâllerin saf ve bir takım büyüklüklere indirgenemez nitelikler olduğu noktasından yola çıkıyor. İç hâlleri, mekâna ait büyüklüklerin ölçülmesi gibi ölçülemezler. Keza şuur hâlleri de nesnelerin mekânda tasavvur edilmesi gibi tasavvur edilemezler. Çünkü, bu hâllerdeki değişmeler mekânda değil, saf süre içerisinde meydana gelirler. Genellikle, iç hâllerimizi büyüklükler olarak almak suretiyle tam bir karıştırma sonucu, süre kavramının içerisine mekânı da sokmuş oluruz (40): "Şâyet, her defa yoğunluklara büyüklük diyebilseydik, şuurun algıladığı gerçek süre, yoğunluk dediğimiz büyüklükler sırasına konmuş olacaktı; doğrusu, bu bir nicelik değildir ve ölçülmeye kalkışıldığında farkına varmadan onun yerine mekân konulmuş olur" (41). Gerçek anlamda sürenin ne birbiriyle özdeş, ne de biri diğerinin dışında anları vardır; (42) bu içsel bir çokluk ve sürekli bir oluştur. Sürenin farklı anları birbirinin dışında değildir; onlar birbirlerine eklenemezler. Sürenin bir cinsten olmayan anları birbiri içine girmiş durumdadır. Benliğimizde "ardarda geliş, bir kaynaşma ve tertibi ifade eder" (43). Demek oluyor ki, şuur hâllerinin uzamlı hâle gelmiş (*spatialisé*) sembollerini bizzat bu hâllerin yerine koymak suretiyle onların yeniden inşa edilebildiğini zannediyoruz. İşte kayıtsız hürriyet ve determinizmin yanıldığı nokta burasıdır. Bu karıştırmadan yola çıkan çağrışımcılık akımı iddia ediyor ki, bir hareketin bütün şartları, meydana gelmeden önce verilmiş olduğu için, hareket bu şartlar tarafından tayin edilmiş bulunuyor. Ve kayıtsız hürriyet yanılgısı, şu postülayı tasdike varıyor: Seçmiş olmadan önce, başka türlü de seçebilirdik. Yanılgı, oluş hâlindeki hareket üzerinde durmak yerine, her

40 *Id., ibid.*, p. 55.
41 *Id., ibid.*, p. 81.
42 *Id., ibid.*, p. 91.
43 *Id., ibid.*, p. 97.

iki halde de olup bitmeyen hareketi ele almaktan ileri geliyor; bazılarının gerekçesi, bu hareketin sadece mümkün olması ve diğer bazılarınınki ise önceden tayin edilmiş bulunmasıdır. Mekânda birbirine eklenmiş olan iki çizgi veya iki yol tasavvur ediyoruz. Ve biz, hareketi onların birleştikleri noktaya yerleştiriyoruz. Hareket, bu hatların kâh birinde, kâh öbüründe mekanik bir şekilde gidip geliyor. Eğer benlik bu iki yoldan birini tercih etmişse bu, tereddüt etmiş, düşünüp taşınmış olmasındandır. Şu halde öbür yolu da tercih etmiş olabilirdi. Kayıtsız hürriyetin doğuşu böyledir. Deterministler ise buna şöyle cevap vereceklerdir: Benlik bu iki yoldan birisini herhangi bir sebebi olduğu için seçer ve öbür yolu da seçmesinin ayni şekilde mümkün olduğu belirtilirken, bu sebep gözardı edilmektedir (44).

Gerçekte, zamana böyle mekânda şekil verilmesi, semboliktir; zaman, mekân gibi tasavvur edilemez; gerçek süre saf bir oluştur ve bu oluşun birbiri içine giren muhtelif anları, birbirinin dışında olarak tasavvur edilemezler. Kayıtsız hürriyet savunucuları şöyle akıl yürütürler: "Yol henüz çizilmemiştir, o halde herhangi bir yöne gidilebilir." Ancak onlar da hareket tamamlandıktan sonra yoldan bahsedilebileceğini unutuyorlar; fakat yol o zaman çizilmiş olacak. İşte o anda, artık başka bir yola sapmak imkânından bahsedilemezdi. Diğer yandan deterministler de, "Yol böyle çizildi, şu halde onun mümkün olan istikameti herhangi bir istikamet değil, fakat bu onun kendi istikametiydi" diyorlar. Ama yol çizilmeden önce ne mümkün istikamet vardı, ne de imkânsız olan; zira, henüz yol söz konusu değildi (45).

Meseleye hakikî açıdan, yani tamamlanmakta olan hareket açısından baktığımız zaman hareket ve determinizmin ortaya çıkardığı yanılgı kendiliğinden kaybolmaktadır.

Tamamlanmış hareketleri bir yana bırakalım ve gelecekteki

44 *Id., ibid.*, p. 137.
45 *Id., ibid.*, p. 139.

hareketlere bakalım; determinizme göre mesele "hareketi hazırlayan bütün şartları bilen bir üstün zekânın, bunlardan çıkacak bir kararı isabetle önceden bildirip bildiremiyeceğidir" (46). "Mesele, Pierre adlı bir kişiyle ayni devirde veya birkaç yüzyıl önce yaşayan Paul adlı bir filozofun, Pierre'in içinde yaşadığı bütün hareket şartlarını bilmek suretiyle kesinlikle Pierre'in yaptığı seçimi önceden söyleyip söyleyemeyeceğidir" (47).

Burada Bergson, eserinin başında formüle ettiği bir yargıdan yola çıkıyor: Psikolojik hâller, mekânın ölçülmesi gibi dışardan ölçülemeyen yoğunluklardır. Şu halde onları tasavvur etmek de mümkün değildir. Bunlar sadece yaşanabilen ve hissedilebilen niteliklerdir. Oysa, hareketin bütün şartlarını vermek, hareketin kendisini vermektir. Örneğimizde, Pierre'in bütün hareket şartlarını Paul'ün bilmesi demek, Pierre'le ayni şekilde, ayni süre içerisinde yaşadığını ve hissettiğini kabul etmek demektir; böyle olmasaydı, onun şahit olduğu olaylara şâhit olmayacaktı; çünkü, ayni süre bir daha geri gelmez ve tekrar edilmez; o zaman, Pierre ile Paul adında iki kişi de kalmaz, ortada hareket eden sadece Pierre kalır. İnsan hareketlerinin şartları tamamen hazır olunca, onu yaşamaya yaklaşılır ve böylece artık, önceden görüp tahmin etmenin değil, fakat sadece hareket etmenin söz konusu olduğu, yapılmakta olan harekete ulaşılır (48). Bergson'un ifadesiyle, deterministlerin hareketi önceden görme iddiasının başında iki büyük yanılgı vardır. Birisi, şuur hâllerinin taşıdığı nitelik ve yoğunluğu bilmemekten, diğeri ise "şuurdaki somut gerçekliğin ve dinamik gelişmenin yerine, bu gelişmenin sona ermiş maddi sembolünün konulmasından ibarettir"; bu iki yanılgı bir üçüncüsünü de beraberinde getirir, bu da saf sürenin yerine onun mekândaki sembolünün konulmasıdır (49).

46 *Id., ibid.*, p. 140.
47 *Id., ibid.*, p. 141.
48 *Id., ibid.*, p. 144.
49 *Id., ibid.*, p. 145.

Determinizmin, artık sebeplilik (*causalité*) kanununu yardıma çağırmaktan başka yapacağı bir şey yoktur; bu kanunun özeti şudur: ayni sebepler, ayni sonuçları doğururlar. Fakat ruhî hayatta ayni sebep birçok defa ortaya çıkmaz ki... Zira "bizim süre anlayışımız, derin psikolojik olgulardaki esaslı cins başkalığı ve iki olgu arasındaki tam bir benzerliğin imkânsızlığını kabule varıyordu; çünkü bunlar, bir tarihin iki muhtelif anını teşkil ederler" (50). "Bu durum psikolojik unsurların kendi şahsiyetlerini ve kendine özel hayatlarını unutmak olurdu" (51).

Aslında sebeplilik, sübjektif bir bağıntı gibi, yani iki olayın ardarda gelişi şeklinde anlaşılıyor, oysa ki birincisi verilir verilmez diğerinin farkına varılıyor. Sebep, doğrudan doğruya kendi sonucunu doğuruyor. Bunlar arasında sübjektif bir çağrışım ilişkisi vardır. Bilgin, sürekli olarak hayalinde, sebebi kendi sonucuna yaklaştırıyor. O zaman sebeplilik, bir özdeşlik ilişkisine yaklaşıyor. Bu son ilke şunu ifade etmektedir: "Düşünülen şey, onun üzerinde düşünüldüğü anda düşünülmüştür"(53). Özdeşlik ilkesi, "geleceği şimdiki zamana değil, şimdiyi şimdiki zamana bağlamaktadır" (54). Onun mutlak zorunluluğu bundan ileri gelmektedir. Fizik dünyasındaki olayların ardarda gelişinde zaman gözden uzak tutulabilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu olaylar için zaman yoktur, zaman şuur için vardır. İşte bundan dolayı, fizik olaylarında bir özdeşlik ilişkisine son derece benzeyen bir sebeplilik ilişkisinden bahsedilebilir. Fakat ruhî olaylar söz konusu olduğu zaman, sürenin hareketini ortadan kaldırmak mümkün değildir. O, yaşanmadan yeri doldurulamaz. Şuurdaki her anın kendi başına bir değeri vardır. Her psikolojik olayın ortaya çıkışı, kendi sebebini kendi içinde taşımaktadır. Bir ruhî olayın bünyesinde, sebep sonuçtan ayırdedile-

50 *Id., ibid.*, p. 152.
51 *Id., ibid.*, p. 153.
52 *Id., ibid.*, p. 155.
53 *Id., ibid.*, p. 158.
54 *Id., ibid.*, p. 158.

mez. Ruhî hayat sürekli bir oluş hâlinde bulunduğundan, sebeple sonuç birbirinden ayrılmayacak şekilde birbirine bağlıdır, onun muhtelif anlarını ayırdetmek mümkün değildir. Ruhî olaylardaki sebep-sonuç zinciri, düzensiz düşüncenin bir yanılgısıdır (55).

Şimdi, eğer benlik, süre içerisinde bir oluş ise onun hür bir güç olduğunu mu kabul etmeli? Bu ise bizi, hürriyetin kabulüne götürecektir. Fakat tabiattan aktarılmış olan bu güç fikri, zorunluluk fikriyle belirleyici varlık fikrini de beraberinde getirir. Oysa, "şuur, gelecekteki fiillerin mutlak olarak belirlenmesini ne tasdik eder, ne de anlar" (56). Burada ancak hür bir kendiliğinden oluştan bahsedilebilir. "İçteki sebeplilik ilişkisi, tamamiyle dinamik bir ilişkidir" (57).

O halde, hürriyeti tarife çalışalım. Bu, "somut benliğin, kendi yaptığı hareketle olan ilişkisidir. Apaçık hür olduğumuz için, bu ilişkinin tarifi imkânsızdır" (58). Şuurun kendiliğinden oluşu tarif edilmeye kalkışıldığında, kendiliğinden oluş etkisizlik hâlinde kaybolur ve bütün hürriyet tarifleri determinizme hak verir (59).

55 *Id., ibid.*, p. 159-163.
56 *Id., ibid.*, p. 165.
57 *Id., ibid.*, p. 167.
58 *Id., ibid.*, p. 167.
59 *Id., ibid.*, p. 168.

II. BERGSON GÖRÜŞÜNÜN TENKİDİ

Kendiliğinden oluş, yaratma, oluş ve şuur

Bergsoncu anlayışta hürriyet, "etkisizlik" den (60) ayırt edilen, "hür" (61) bir kendiliğinden oluşa indirgenmiş bulunuyor. Hürriyet, işlenen hareketin kendisinde değil, fakat "belirli bir inceliğinde (nuance) veya niteliğinde" (62) bulunmaktadır. Onu, "bu hareketin, henüz var olmayanla veya olabilecek olanla ilişkisinde" aramak gerekir. Hürriyetimizin farkına bu kendiliğinden oluştan doğan sezgi sayesinde varıyoruz. Nasıl ki sezgi kendini meydana getiren unsurları şuurun tanımlamasına elvermeyen doğrudan bir tanıma şekli ise, hürriyetin tanımı da şuurun nezdinde öylece mümkün değildir. Hürriyet tarifimizi engelleyen şey şudur: Onun bağlı olduğu sebepliliği bilemiyoruz ve sebepten sonuca geçişi kavrayamıyoruz. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, bir ruhî olayda sebep sonuçtan ayrılmıyor. Şuurdaki her olay, meydana çıkmasıyla kendi sebebini yine kendi içerisinde taşır. Şuur olaylarının kendilerine has özellikleri vardır. Olayları birbiri içine giren ve her biri tekrar meydana gelemeyecek şekilde ancak bir kere ortaya çıkan şuur, bir ayrı -cinstenliktir ve bu şuurda, ayni sebep ayni sonucu bir daha as-

60 *Id., ibid.*, p. 168.
61 *Id., ibid.*, p. 165.
62 *Id., ibid.*, p. 140.

la ortaya koyamaz (63). Bu devamlı oluş içerisinde, kavranılamaz bir sebeplilik vardır ve bu yüzden esrarını korur. Bu sebeplilikte, "sonuç sebep içerisinde ancak bir kere bulunur. Belki de peşinden karşılığı olan bir hareket gelmiyecek şekilde, sonuç sebebin içinde sırf imkân hâlinde ve bulanık bir tasavvur olarak bulunur" (64). Ruh dünyasında böyle bir sebepliliğin varlığını bize haber veren, şuurdaki yaratıcılıktır. "Eğer gerçek bir psikolojik sebeplilik varsa onun fizikî sebeplilikten ayırdedilmesi gerekir, çünkü fizikî sebeplilik bir andan arkadan gelen diğer ana geçişte yeni hiçbir şeyin yaratılmadığı demek olduğu halde, aksine psikolojik sebeplilik, daha öncekilerde var olmayan bir şeyin bizatihî hareket tarafından yaratılmasını ifade ediyor. Hareket ederken, yaratıcı hürriyetin sezgisindeyiz; fakat bu hürriyetin, bütünün hareketle olan birliğinin dışından çevrilen bir şematik görüşler silsilesiyle şuurun basit olan bütünden ayırdığı şu veya bu hâllerde bulunduğunu iddia etmek, boşunadır. Hürriyeti sezgi 'plânı'nda aramak gerekir" (65). Bizim hürriyetimizi sağlayan yaratma işi, çok olgun bir meyvenin ağaçtan düşmesine benzer (66). Bu âdeta bir kendiliğinden yaratılış, bizzat hareketin kendisini yaratmasıdır. Nasıl olgunlaştığını bilmediğimiz meyvenin ağaçtan kopmasıyla bu hâlinden haberdar oluşumuz gibi... Tıpkı bunun gibi hareket de şuurun eseridir, fakat şuurun onu nasıl meydana getirdiğini bilmiyoruz, hareket bizzat kendi tezâhürüyle kendini ortaya koyar. Bergson, hareketin bir "ayrı-cinsten süre" içerisinde ve şuurun derin tabakalarında hazırlandığını söylemekten hoşlanmaktadır. Bizzat bu terimlerle o, hiçbir şuurun nüfuz etmediği hayat alanını anlatmaktadır. İçerisinde beklenen hiçbir unsurun tekrar bulunmadığı, daha önce hiçbir şuurun aydınlatmadığı bir süre, hayatın esrarlı akışından başka bir şey değildir; bu hayatın

63 *Id., ibid.*, p. 179.

64 *Id., ibid.*, pp. 161-162.

65 *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1903, pp. 102-103, Communication de M. BERGSON a la séance du 26 février 1903.

66 Bergson; Le données. imm. p. 135.

bizde ilerleyişidir. "Şuurun derin tabakaları" terimi hayatı işaret ediyor. Şüphesiz, şuur hayata vurulmuş aşıdır. Hayatın bir çeşit âhenkle istikamet almasıdır. Fakat hayatla şuur arasında cins başkalığı vardır. Bazı anlarda olsun açık olan şuura hiç dokunmaksızın saf süre içerisinde ve şuurun derinliklerinde hazırlanan bir hareket, hayatın idare ettiği makina hareketidir. Bergson bu itirazı kabul etmiyecektir. Diyecektir ki, hürriyetimizin farkına vardığımız nadir anlar vardır. Bunlar bizzat benliğimize girmek istediğimiz anlardır (67). Benliğimizi nadiren kavradığımız içindir ki, biz de nadiren hür oluruz (68). Hürriyetin lehine olan bu delil, sonunda hürriyeti inkâra götürecek şekilde, onu tarifsiz biçimde zayıflatmaktan başka bir işe yaramaz. Zira, Bergson'un ifadesine göre, asla etkimiz olmaksızın hayatın içimizde akıp gidişini dinliyoruz. Hata şudur, diyecek Bergson, biz hayatın içindeyiz ve bazı belirli anları benliğin somut oluşumundan ayırmak istediğiniz anda onu mekâna yansıtıyorsunuz ve benliğin hür faaliyetinin yerine şuurlu bir makina hareketi koyuyorsunuz (69). Zira, "ruhî hâllerimiz bu şekilde birbirinden ayrılmak suretiyle katılaşacaklar; böylece billurlaşmış olan fikirlerimizle dışa yansıyan davranışlarımız arasında sürekli çağrışımlar oluşacaktır; ve gitgide, şuurumuz sinirlerimizin refleks hareketleri kazanışını taklit ederek makina hareketi hürriyeti kapatıp gizleyecektir" (70). Şuurun bütününden ayrılmış olan ve bir harekete vücut veren bir düşünce veya niyet, Bergson'a göre şuurun bir makina hareketidir; zira burda bir zorunluluk vardır. Böyle olunca o ne niyeti kabul ediyor, ne de düşünceyi; geriye saf bir kendiliğinden oluşla yapılan hareket kalıyor. Bergson, şuuru bütünüyle inkâr eden bir makina hareketini savunmak istediğini kabul etmiyor; "Bununla birlikte, tamamı, çaba duygusu dediğimiz bizce kendine özel (sui generis) şekli alan, güçlükle duyulabilir vasıtalar düşünce

67 *Id., ibid.*, p. 184.
68 *Id., ibid.*, p. 178.
69 *Id., ibid.*, p. 184.
70 *Id., ibid.*, p. 182.

ile hareket arasında yer tutmaktadır. Düşünceden çabaya, çabadan harekete geçiş öylesine sürekli oluyor ki, düşüncenin ve çabanın nerede bittiğini, hareketin nerede başladığını söylememiz mümkün olmuyor" (71). Bu tarife göre, hareketi uygulamadan önce bir tasarı hâlinde olan ve hareketin doğuşuna sahip olan bir düşünce yoktur, sadece tezahür olgusu vardır. Bergson tarafından böyle tarif edilen çaba, hareketle bağlantılı olduğu için, hayatın çabasıdır ve otomatik hareketlerde gözüken kas çabasıdır. Hareket için saik yoktur, o saf süre içinde ortaya çıkar, demek, şuuru süre yanılgısı içinde uyutmak ve bizzat kendimizi süre hâline getirmektir. Bergson diyor ki, gerçekte meselenin anahtarını "süre fikrinin dikkatli bir tahlilinde" (72) aramak lâzımdır. Benlik fikrini bir yana bırakmak gerekir. Bu bizce makinaya benzemek ve makina olduğunun da farkında olmamaktır. Zira, süre bir benlik değildir, doğrusunu söylemek gerekirse bir benlik yaratamaz. Kendi tanımından hareketle, benlik ile onu harekete geçiren duygular çok belirli şeyler değildir ve bu yüzden bütün işleyiş süreci boyunca kendi kendileriyle özdeş kalmazlar. "Hakikat şudur ki, benlik sadece ilk duyguyu duyduğu için ikinci duygu ortaya çıktığında biraz değişikliğe uğrar: Her muhakeme ânında, benlik değişir ve onu harekete geçiren her iki duyguyu da değişikliğe uğratır" (73). Bergson'un ifadesine göre, sürekli değişen benlik, "birbiri içine giren, birbirini güçlendiren ve tabiî bir evrimle hür bir harekete ulaşan hâllerin dinamik olarak birbiri ardından gelişinden başka bir şey değildir" (74). Bu tabiî evrimde bir hürriyetten bahsedilemez. Dinamik bir seri içerisinde artık benlik yoktur, çünkü ayni sebepten dolayı o artık bir önceki benlik değildir. Eğer o, makinalaştığının farkında değilse, bu, kendi şuurunda da olmayışından dolayıdır. Zira, makinalaştığının farkında olmak, hürriyet şuurunu gerektirir; bu şuur olunca da insan

71 *Id., ibid.*, p. 161.
72 *Id., ibid.*, p. 183.
73 *Id., ibid.*, p. 131.
74 *Id., ibid.*, p. 131.

bazı anlarda hürriyete sahip olmadığını ve kendi kendisine ait olmadığını bilir. Bergson, benliğin oluşumunu, yuvarlandıkça sürekli büyüyüp cesamet kazanan bir çığ gibi tasvir etmektedir. Fakat benliğimiz bir kar yığınına benzemez, onun özünde bir çekirdek vardır ki, merkezden dışa doğru yayılarak bu yığına kendi birlik rengini vurur; öylesine ki, hep ayni benlikle diler ve hep ayni izlenimlere duyarlık gösteririz. Ve açık bir şekilde şuura faaliyette ve atalette kişilik kazandıran ayni renk, ayni birliktir. Bu birliği inkâr etmek, iradeyi, şahsiyeti inkâr etmektir. Karakteri, şuuru ve hatta benliğin kendisini inkâr etmektir. Bergson'un kullandığı bir örneğe dönmek için sanat eserini ele alalım. O, yaratışın her ânında sanat eserinde gizli bulunan tek niyetin tasdikine olayların yardımını her istediği zaman sanatkâra hâkim olan bu niyetteki birliği göstermektedir. Niyet ve kararda birlik, karakterdeki birlik ve şahsın kendisindeki birlik bütün tercihlerimize yön veren gelecekteki muhtemel yolları açmak suretiyle mukadderatımızı hazırlayan bir benliğin olduğunu ispat etmektedir. Ve falanca kişinin, falanca şartlar karşısında tercihini falanca şekilde yapacağını önceden tahmin etmek her zaman mümkündür. Seçilen unsurların önemi yoktur. Değişmez benliğin olduğunu ispatlamak için bir kişinin tercihine tesir eden niyet birliğini görmek kâfidir. İhtiras birliğini yaratan, "kalbin sebepleri"yle "aklın sebepleri"ni karşı karşıya getiren odur. Ferdiyetimizin bütün geçmişini, mekâna ve zamana yayılmış olan ilk "benlik"imiz gerçekleştirecektir. Biz onu atalarımızdan alıyoruz. Acaba, irsî benliğimizin unsurları onlarda mı hazırlandı, bunlar atalarımızda mı belirlendi? Böyle olduğunu zannetmiyoruz. İrsî benlikten kendi benliğime geçerken organizma kendi rolünü oynar. Ve kendi benliğimizin doğuşu, bir nevî hakikî bir yaratılıştır. Doğuş yoluyla, bir şuurdan diğerine, bir vücuttan diğerine geçişte, sinir sistemi ve hücrelerin uğradığı değişiklikleri, kesin bir hükme varacak ve irsiyet kanunlarını tespit edecek kadar bilmiyoruz. Ne kadar değişiklik olursa o kadar da yaratma olacağı bir gerçektir. Fakat ilmimiz bunun sırrını kavramakta aczini itiraf etmektedir. Ümit edebilir miyiz

ki, bir gün uzvî yapının bütün kanunları ortaya konmuş olacak; biyoloji ilmi falanca hayatî hücreye vücut veren, falanca sinir sistemini belirleyen örgülerin tabiatını tanıyacaktır ve böylelikle şuurun bütün gelişimi boyunca asla köklerini koparmadığı uzvî hayatın bağrındaki ruhî hayatın izlerini az çok kavramamızı sağlayacaktır'?

Eğer her taraftan gelip kişiliğin potasında eriyen ve karışan, bütün farklı unsurların varoluşundan önce bulunan bir benlik varsa, bütün bu unsurlar arasında seçim yapan bir benlik varsa, onun ilk hareketi ya kendini dış şartların belirlemesine terketmek ve böylece kendi determinizminin şuuruna sahip olmak olacak ya da hürriyetini kazanacaktır. Şuurda yaratma olduğundan dolayı, Bergson determinizmi asla kabul etmeyecektir. Hürriyet bir olgudur. Onu asla yakından tanımak istemeden, hürriyetin varlığına inanmak gerekir. Zira ne zaman ki hürriyet tarif edilmek istenir, o anda daha katı bir determinizmin içine düşülür. "Hürriyetin her tarifi determinizme hak verir" (75) diyecektir.

Biz ise körükörüne bir tasdik ile yetinmeyeceğiz. Ne pahasına olursa olsun hürriyetin gerçek mahiyetini tanımaya çalışacağız.

75 *Id., ibid.*, p. 168.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÜRRİYET NEDİR?

Tayin edici hürriyetten tayin edilmiş hürriyete

Zihincilik (*intellectualisme*) ile deneycilik (*empirisme*) arasındaki tartışmadan hürriyet problemi hâlledilmemiş olarak çıkıyor. Gerek hürriyeti bir gurur ve cehalet yanılgısı olarak ele alan Spinoza ve gerekse onu bir saf süre belirsizliği içinde mütâlaa ederek basit bir kendiliğinden oluşa indirgeyen Bergson, yani her ikisi de -Bergson kabul etmese bile- ayni determinizme varıyorlar. Tekçi (monist) zihincilik ile kökten deneycilik, ayni çıkmazda çırpınıyorlar. Bu işin içinden nasıl çıkılacak?

Determinizm ile hürriyet, aslında birbirine bağlı iki terimdir. Birisi olmadan diğerini tarif etmek mümkün değildir. Hürriyeti ortadan kaldırırsanız hayatta bir kendiliğinden oluş, davranışlarda da bir makinalaşma hâli kalır. Determinizmi yok ederseniz geriye kolayca makina hareketlerine indirgenebilecek kayıtsız bir hürriyet kalır. Determinizmin yardımı olmaksızın hürriyetin kendi başına anlaşılması mümkün değildir. Gerçekten, hürriyet bir güç ise, yöneleceği istikameti kendi belirlemesi gerekir. Yok eğer bir güç değilse makina hareketlerine indirgenir.

Determinizm olmadan hürriyet kavranılamaz ve bu gerçek an-

lamda imkânsızdır. Hürriyet, dıştaki determinizmin yerine benliğin determinizmini, bir iç determinizmini koymaktan ibarettir. Ve iç determinizmin gücü, hürriyetimizin de gücünü gösterir. Hareketimizi belirleyen etkiler, tarafımızdan seçilmiş, kararlaştırılmış ve bir bakıma tayin edilmişlerdir. Mesele, açık bir şekilde benliğin hür olup olmadığını, tercih ve tayinlerinde hür bulunup bulunmadığını veya Spinoza'nın kabul ettiği gibi, asla gerçekliğin bilgisini aşmaksızın onun sadece idrak eden bir âlet olup olmadığını bilmektir. İmkânlar şuuru göstermektedir ki, şuurda zaten bir hürriyet imkânı bulunmaktadır. Acaba bu imkânlar şuuru, bizim zorunlu olarak var olanı bilmeyişimizden mi ileri geliyor? Bu, ortadan kaldırılması gereken bir cehalet midir? Bu şuuru ortadan kaldırmak, yaratma olgusunu yok etmek demektir. Aslında, yaratma bir gerçekliktir ve bütün gerçeklik, yaratma olgusundan çıkmıştır. Fakat şuurda sadece bir hürriyet imkânı mevcuttur. Hürriyette ise bir imkânlar çokluğu vardır. Bu çokluk hareketin birliğine ulaşınca, hürriyet zorunlu olarak ortaya çıkar (76). Düşünceyi meydana getiren unsurlar kendi aralarında ve her biri bir bütün ile çelişkili bir çokluk oluştururlar. Düşünceyi yaratan bu çokluktur işte. Bu çoklukta dilek özsuyu ağaç gövdesinde nasıl yol alırsa, öyle yol alır. Bu özsuyu, sadece gövdeyi beslemek üzere, dalların geri kalanını ihmal eder. Böylece, unsurların çokluğunun yerini gövdenin birliği alır. Düşüncenin birliği hareket olmak ister. Bu, er veya geç olacaktır. Ve hareket bir defa ortaya çıktımı, her yana dal budak salan bir ağaç gibi dağılır. Hareket ağacı dallarını Okyanus ötesine kadar uzatabilir. Hareketin dallarından her birisi, yeni bir hareketi hazırlar. Meyvelerini ve çiçeklerini bütün kâinata yayan hareketin gücünü gerçekten anlamak için onu yönelişteki birliğine indirgemek gerekir. İşte hareket hâlindeki zekâ, gerçek zekâ budur (77). O, hareketten doğmuştur ve yeni bir hareketi hazırlar. Hareket, "niyetten uygulamaya bir geçiştir

76 Maurice Blondel, L'action (1893), p. 112.
77 *Id., ibid.*, pp. 112-115.

"(78). Ve "niyet ancak harekete geçtiği nispette samîmi ve tamdır" (79). Fakat niyet bütün hareketi kucaklayamaz. Hareketten düşünceye, düşünceden harekete geçişte sürekli bir yaratılış vardır. Düşüncenin hürriyeti hareket tarafından hem tayin edilmiş, hem de aşılmıştır. Bu tayin edilmiş bir hürriyettir. Hareketin hürriyeti ise tayin edicidir. İşte bu anlamdadır ki, "hareket insanın cevheri" denmektedir. O, bu insanı bir yandan meydana getirirken, bir yandan da sürekli tayin eder. "İstenmiş bir hareketin anlamsız olacağını" (80), bizi az veya çok değiştirmeyeceğini söylemek, asla mümkün değildir. "Hareket sayesinde ruh vücut, vücut da ruh bulur, buradaki cevher bağı harekettir" (81). İnsan ancak hareketten sonra gerçekten hür olur. Çünkü hareket bizi değiştirmiştir, insan hareketten evvel ne ise yine o değildir ve sahip olduğu güçlerin gerçek ölçüsünü bilince, kendisini daha iyi tanır. İnsan, kendi kendisini tanımaya ancak kendi hareketi içinde ulaşır. Hürriyet problemi bile hareket içinde ve hareketle birlikte kendini ortaya koyucudur. Belli bir ölçüde ve bazı şartlarda mümkün olacak nazarî bir hürriyet yaratmaya çalışmıyoruz. Hürriyet bir spekülasyonun, saf bir nazariyenin meyvesi değildir; o, hareketin tam ortasında ve hareket tarafından ortaya konuyor. Hareketin hürriyet problemini ortaya çıkardığını söylemek, onu kendinde taşıdığını söylemektir. Bu hürriyetin değerini ve mahiyetini, kaynağını ve var oluş sebebini açıklamak düşünceye kalmıştır. Hareket ederken insan hürriyeti, insanı "yeni bir hayat şekline doğru" (82) götürmelidir. Hür olmak, bir hareketten sonra yeniden doğmak demektir; bir yolun sonunda yeni bir yola girmek, eşyayı değiştirmek ve kendi eliyle kendini değiştirmek demektir. Böylece, eski şekli yıkarak elde edilen mânadan yeni bir şe-

78 *Id., ibid.*, p. 117.
79 *Id., ibid.*, p. 128.
80 *Id., ibid.*, p. 179.
81 *Id., ibid.*, p. 186.
82 *Id., ibid.*, p. 356.

kil yapmaktır (83). İnsan kendi pasifliği içinde bile, yani dışardan izlenimler alış şekliyle dahi hürdür. Zira, dışardan izlenimler almış olmak, bir nevî hareket etmektir. İzlenimler olmadan harekete geçilemez. Harekette geniş bir izlenim payı, ne kadar iradî olsa da tam bir belirlenme hâli vardır. Ve işte bundan dolayı hareket zekî ve aydınlatıcıdır. Bu dışardan izlenimler alma olmasaydı hareket kör kalırdı. Hareket, hür bir şekilde ve kat'î olarak tayin edilmiştir. Bu, zekî ve iradî bir zorunluluktur. Şüphesiz ki ruhî yoğunluğun gücü mekândaki büyüklükler gibi ölçülebilir değildir. Fakat bu sebepten onun hakkında hiç şuurumuz yok mudur? Eğer ortaya çıkarsa, falanca sebebin bendeki filanca hareketi tayin edebildiği halde filan sebebin bu hareketi tayin edemeyişinin farkında değil miyiz? Böylece insan, izlenimler alışını kendisi belirleyebilir. Geleceğe ait hareketlerin şuurda bir ölçüsü, deyim yerindeyse bir hesabı yok mudur? İhtimallerden hareketle, ruhda oluşan yargı, hareketlerin belirlenmesi değil midir? Her ne kadar, bazan imkânların tercihi basit bir hesaba sığmasa da, ruh kendini kendi yargılarıyla yaratır. İnsanın hareketinde hiçbir şey tesadüfe bağlanmaz. Sadece bunun hesabına yetişemeyiz. İyi tanıdığımız bir kişinin hareketinde hiçbir şey bizim için şaşırtıcı değildir. Fakat bu tanıdığımız kimsenin ortaya çıkacak falanca şartta hangi ölçü dahilinde hareket edebileceğini, falanca tercihte kendi çabasının hangi yoğunlukta olabileceğini asla söyleyemeyiz. Zira, hareket ortaya çıkarken her türlü ölçüyü aşar; o, sonsuza gidebilir, gitmek isteyebilir. Fakat kimin bu tarzda hareket edebileceğini kestirebiliriz. Böylece, şuur bunalımları, ani sıçramalara yol açan iç çatışmaları, hatta ihtida (din değiştirme) hadiseleri, önceden belirlenmişlerdir; hepsi de şu veya bu şekilde beklenen hadiselerdir; yeter ki şartlar meydana gelsin. Deterministlerin yanılgısı burdan doğmaktadır. Falanca kişinin önceden, falanca tarzda hareket etmek üzere belirlenmiş olduğunu söyleyerek tartışmayı bu noktadan başlatırlar. Evet, belirlenmişti. Fakat neden di-

83 *Id., ibid.*, partie 4, 11.

ye soruyoruz? Neden bir Spinoza'nın davranışı Yahudi ve Hıristiyan cemaatına karşı isyan edecek şekilde belirlenmişti de, farzedelim hemen hemen ayni şartlarda yaşamış olan başka birisinin davranışı onunki gibi belirlenmemişti? Burada, basit bir tayin işine sığmayan bir şeyler vardır. Deyim yerindeyse, insanın yaratıcı kişiliğini meydana getiren cevheri mutlak olarak hürdür; hareketleri bu cevher tarafından belirlenmiştir. İnsanın hareketleri kendi yaratmalarıdır. Ve bu yaratmalar, kendini meydana getiren unsurları kavranılamayan, saf bir orijinal sentez nazariyesiyle de açıklanamazlar. Bu görüş, insanî hareketleri birbirlerinden ve insanları da kendi aralarında ayırt eden büyük mesafeyi izah etmekten uzaktır. Yaratma, Bergson'un iddia ettiği gibi, saf bir kendiliğinden oluşun, süre içerisindeki bir oluşumun meyvesi değildir. Şiddetli bir hareket ile, görünüşte bu harekete sebep olan dış şartlar arasında çoğu zaman ortaya çıkan nispetsizlik hesap edilsin. Bergson, saf süreyi bir sıçrama tahtası olarak kullanıyor. Hareket eden benliğin bütün unsurlarını bilmediğimizi, sürekli bir oluşum içinde bulunduğundan dolayı benliğin kendisini tanıyamadığımızı, söylemektedir. O zaman, kişilik değişmeleri, ihtida (din değiştirme) buhranları hakkında ne denilecektir? Bu hâllerde kişilik, artık süre içerisindeki bir oluşumun sonucu değildir; aksine o, geçmişiyle, kendi hayat hikayesiyle zıtlaşmaktadır, önceki şahsiyetine karşı isyan etmektedir. Saf süre yaratıcı değildir, dolayısıyla îman değiştirici bir güce de sahip değildir. Hareketlerimizi evrensel nizama yerleştirmek için, bizzat kendimizden başka şeyi istememiz gerekir. Böyle olunca, evrensel olma hareketin tabiî nizamıdır. Süre içerisinde saf bir oluşum, bizi her an kendimize, kendi dar çemberimize daha sıkı bir şekilde bağlamaktan başka bir işe yaramaz. Bu bencillik harekete yabancıdır. Aksine insan, onun sonsuz varlığında erimek üzere kendini onda kaybetmek üzere yokluğa atılır. Nihayet irade sonsuzu, âlemin tamamını kucaklamak için meydana çıkar. İnsan bizzat ferdiyetinden, kendi benliğinin unsurlarından soyunmadan, asla kendisinden daha uzağa gidemiyecek ve kendinin dışına çıkamayacaktır. O hal-

de gerçekten hareket etmek, bir çeşit kendisinin dışına çıkmak, bizzat kendisine karşı gelmek demektir. Hareketiyle insan, kendinden başkası olmak için bizzat kendisine karşı isyan eder. "Ferdî irade ancak, arasıra kaybolup göründüğü sonsuz bir karmaşıklık içinde kendini yeniden bulabilir. Böylece, içerisinde geçmekte olduğu sonsuz ve karanlık mesafeler hakkında hayatın bize verdiği bir duyguyla, hareket ahlâkı diyebileceğimiz bir nitelik kazanıyor" (84). Burada, ferde nazaran hareketin bir çeşit aşkınlığı vardır. Zira kendinden dışarı çıkmak, orada yine kendini bulmak, âlemin sonsuz varlığı ile kendi varlığını birleştirmek üzere evrensel nizama doğru yol almak demektir. "Birliğine daha çok kavuşmak için asla tek başına kalmak istemeyen" (85) irade, evrensel olmaya can atar.

Bu birinci kısımdan hangi sonucu çıkaracağız? Spinoza'nın hürriyet nazariyesini, kendi sisteminin geometrik çerçevesinden çıkararak gözler önüne serdik. Bu anlayışla, her şeyin cevher içinde verilmiş olduğu, artık hareketin dünyasına hiçbir şeyin ilâve edilemiyeceği, insanın hareketinde artık dışardan tamamlanabilecek hiçbir şeyin bulunmadığı, kabul edilecektir; gerçekte hâl böyle olsaydı bütün insan hareketleri sıkı sıkıya belirlenmiş olacaktı ve hiçbir şey bu zorunluluktan kurtulamıyacaktı; dünya ise, tek hedefi mükemmel bir hâle varmak ve o halde ebedî kalmak olan sonsuz bir çark durumuna gelecekti. Bu zorunlulukla bağdaşmayan diğer her çeşit açıklama, yarı yolda kalmaya mahkûmdur. Hürriyetin her çeşit açıklamasının gerisinde, bu hürriyeti mümkün kılan ve gerçekten onu belirleyen bir unsur saklıdır. Fakat insan hürriyeti bir olgudur. O, âlemdeki yaratıcılık olayında kendini gösteriyor. Bergson bu fikirden hareketle hürriyetin varlığını ispat etmek istiyordu. Fakat ne zaman ki onu tarif etmeye çalışıyor, o takdirde daha katı bir determinizmin kucağına atılmış görünüyor. Onun gözünde, determinizmi tanımamak için, hürriyeti sürekli bir kendiliğinden oluş

84 *Id., ibid.*, p. 280.
85 *Id., ibid.*, p. 252.

şeklinde tarifsiz bırakmak daha iyidir. Aslında, saf süre fikri kaçamaktır. Ne zaman ki bir şey saf süre içinde tanınmaya çalışılır, kaçınılmaz bir şekilde determinizme ulaşılır. Hiç yoktan yaratılış, herhangi bir sentezin sonucu olamazdı. Her sentez, kendi unsurlarıyla orantılı olarak ve belli bir şekilde anlaşılır mahiyette kalmak zorundadır. İki damla sudan bir okyanus meydana getirilemez. Harekette, bir sentezden başka bir şey vardır. Hareket, varlık ile orantılı değildir. Hareketi mümkün kılmak için elde ettiğimiz hürriyet, basit bir olayın boyutunu aşar. Bu, bizim varlığımıza ilâve olunmuş, yüce bir Varlık'tır ki, O'nsuz hareketi gerçek anlamda tanıyamıyacaktık; keza bütün ve hür dileği elde edemiyecektik. Bu yüce varlık, canlı bünyede daha baştan hayat endişesi hâlinde ortaya çıkmaktadır. En küçüğünden en büyüğüne kadar, -ister sosyal bir ihtilâl, ister bir ihtida (din değiştirme) hareketi olsun- her hareket, bizim varlığımızın bu Yüce Varlık'la elbirliğinden doğmaktadır.

"Hareket, insanla Allah'ın bir terkibidir; ne yalnız Allah, ne yalnız insan onu değiştirebilir, meydana getirebilir veya ne de yok edebilir. İnsanın tabiî hâli değişmemektir. Ve değişmemek ise onun mukadderatının çaresiz ölümüdür" (86).

Böyle olunca insanın hareketi, "eşyayı değiştirmek ve kendi elleriyle kendini değiştirmek" olacaktır. İşte bu, gerçek anlamda varlıklar âlemine ve kendi benliğine karşı isyan etmek değil midir?

Hareket, bir isyandır. Bu, bizdeki Allah'ın bize karşı isyanıdır. Hiç isyan etmemiş olan, hiçbir zaman hareket etmemiş demektir. Her hür hareket, bir isyandır. İsyana varmak için, hürriyeti tanımakla işe başladık. Araştıracağımız şey, bizi bu isyana ulaştıran süreçtir; böylece sonunda isyanın gerçek mahiyetini ortaya koyacağız

Bu sürecin araştırmasına girmeden önce, insanın neye karşı isyan ettiğini, başka deyimle esaretinin ne olduğunu tanımak faydalı ve lüzumlu olacaktır.

86 *Id., ibid.*, pp. 371-372.

İKİNCİ KISIM

İNSANIN ESİRLİĞİ

BİRİNCİ BÖLÜM

HAZZIN ANLAMI

Hür hareketin, gerçek hareketin şartı, evrensel bir şekilde istenmiş olmaktır. Bir hareketin böyle istenmiş olması için, daha sonra bu tarzda istenmek üzere, önceden inkâr edilmiş, karşı konulmuş ve reddedilmiş olması lâzımdır. İrade, kendi hürriyetini kazanmadan önce, hatta onu kazanmak üzere esir olmaktadır; tam olarak kendini istemeden önce, esirliği istemektedir. Bize göre esirlik, iradenin özel bir nesneye bağlanması anlamına gelmektedir; o böylece tatmin olacak ve bizzat bu tatminle harab olacaktır. İrade kendi harap edilişini istememek için yokluğu istemek zorundadır, yani o, hiçbir özel nesneyi istemeyecektir, fakat bütün bir özel nesneler dünyasında dolaştıktan sonra yine kendinde ve bizzat kendisi için kalacak ve kendi kendisini isteyecektir. İşte harekette menfaat gütmezlik denen şey budur. İnsan, hareketi sayesinde elde edilmiş şu veya bu nesneye değil de, bizzat kendi hareketine bağlanmalıdır. Bu, aslında da böyledir, gerçek mutluluk iradesi olamaz. Hayat

kendisi için istenmez; o, hareket için bir vasıtadan başka bir şey değildir. Bu problem, çoğu zaman şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Hayat yaşamış olmak zaruretine değer mi? Ve her seferinde bu, bir sahte problem olarak bir tarafa bırakılır. İnsan hareket ederken kendi kendisine bu soruyu sormaz, bu probleme bir çözüm aramaz. Eğer buna çözüm aranırsa o, hareketin alanında bulunacaktır. Epikurosçularda bu mesele yanlış konulmuş bulunmaktadır. Aristippos'dan sonra Epikuros da ayni şeyi söyleyecektir: "Haz, bütün varlıklar için gaye olsa gerektir; zira her canlı daha doğar doğmaz akıl işe karışmadan tabiatı gereği haz almaktan hoşlanır, acıya karşı da isyan eder" (1). Gaye "bedenen acı çekmemek ve ruhen sarsılmamış olmaktır... Biz herşeyi acı çekmemek ve ruhî sükûnu bozmamak gayesiyle yapmaktayız" (2). Bu fikir, bir tabiat kanunu ile çelişmektedir. Çünkü tabiat, her canlı varlığa üstün gaye olarak haz duymayı değil, kendi şeklinin, kendi özel türünün mükemmelliğini vermiştir. Bütün hayvan türleri, kendi şekillerini gerçekleştirmek gayesiyle yarışırlar. İşte ilk evrensel biyoloji kanunu budur. O halde bunun sonucu şu olacaktır: Tabiat, her canlı varlıkta hazzı hareket tâbi kılar. Fakat mutluluk ahlâkı (eudémonisme) bu kanunu tersine çevirmektedir. Onun savunduğu ilke, hayatın kanunu ile çelişmektedir. Mutluluk ahlâkı en yüksek İyi'yi "acı ve ıstırap yokluğunda, kendinde sükûn ve istirahatte" bulacaktır (3). Böylece problem, daha hayat alanında ortadan kalkmıştır. Oysa hayat, kendi kendisi için istenmiş ve faydasız olduğundan dolayı reddedilmiş değildir. Burada mesele hareketin alanına taşınmaktadır. Hareket, hayata yardımdan başka bir şeydir. İspatı şudur ki o, hayatı aşmaktadır. Büyük fedakârlığa katlanmanın dışında, her hareket kendi içinde bir fedâkârlıktır. Çünkü o, basit bir hesabı da aşar. İnsan, hür bir zorunlulukla hareket eder. Yani, onun mutlaka hareket etmesi

1 J. M. Guyau, *La morale* d'Epicure, 1904, p. 21.

2 *Id., ibid.*, p. 52.

3 *Id., ibid.*, p. 52.

gerekir; bunu sadece daha uzaklara gitmek ve hareket âlemindeki belki diğerlerinin önüne geçmek için yapması zorunludur. Bu hareket etme mecburiyeti belki de hayat tarafından kabul ettirilmiştir. Fakat bununla beraber hareket doğunca, hayatın dar ufkunu aşmaktadır. Hayat, sadece hareketi mümkün kılan maddedir. Haz, hayatta yıpranan unsurun bir tamir edicisi olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda meşrûdur, hatta zorunludur. Fakat hazzı hareketin gayesi yapmak, harekete sonsuza doğru hür bir gelişme hızı vermek yerine, onu daha başladığı noktada durdurmak demektir; bu, hareketin bizzat kendi kaynağında yok edilmesi olacaktır. Hayat neş'emizin kaynağıdır. Bu, çok bayağı bir harekettir. Bu zevk ve neş'e, hayata bağlı kaldığı müddetçe verimli olamaz. Ve tatmin, sonunda onu yok etmekten, onda pişmanlık duymaktan başka bir şeye yaramaz. Zevk ve neş'e hayattan çıkar, hayata yaptığı bu yardım yüzünden varlıkta bir zavallılık, bir güçsüzlük hâline gelir; bu, insanın zaafıdır. Her tatmin ardında çaresiz bir pişmanlık bırakır. Şehvet hayatının aşırı kullanılmasından devâsız bir keder doğar. Refah kendi ardından çoğu zaman iradeye bir güçsüzlük getirir. Haz, gerçek bir şekilde istenmiş değildir; o daha çok bir irade noksanlığının eseridir. Hayat, hareket etmek için gerekli imkânları bulamayınca kendi üzerine döner. Ve kendi kendisinin bir paraziti gibi kendi cevherinden beslenir. Tecrübenin bize öğrettiği bütün şey odur ki, arzuyu korumak faydalıdır, çünkü arzu hareket etme iradesini beslediği için daha verimli hâle gelir. Freudcülük'ün iyice gösterdiği gibi, yüceltme (*sublimation*) anlamında şekil değiştirmiş olan hayat temayülleri, ruhî zenginlik ve kompleksle yüklenir. Hayat endişesinin artması, hareketi ancak daha uzaklara götürür ve düşünceyi yeni medeniyet şekilleri aramaya sevkeder.

Artık, faziletle mutluluk arasında bir münasebet olup olmadığını sormağa lüzum yoktur. Kendisinin ve deyim yerindeyse kâinatın hâkimi olmak için hareket iradesini sonsuza kadar uzatmak gerekir. Orada, mutluluk ve yüksek fazilet tek şey hâline gelir. Mutluluk, saf ve basit bir zevk ve fazilet de şahsiyetimle ilgisiz ve be-

nim dışımda bir iyiliğe ulaşma gayesi taşıyan bir fedakârlık olarak kabul edildikçe, bu iki kavram arasında münasebet kurmak için hiçbir sebep yoktur. Zira bu durumda bu iki kavram birbirine yabancı kalır. Ayrı-cinsten hadiselerdir. Kant, hem Epikuroscuların hem de Stoacıların gözünden kaçan bu ayrı - cinstenliği izah etmiştir (4). Hareket mükâfat istemez. Ruhun kurtuluşu, insanın iyi hareketinin bedeli olarak elde edilmiş bir armağan değildir. "O halde hareketini varlığın sonsuzluğuna fırlatarak ayni sonsuzluktan gelecek cevabı beklemek gerekir. Hareket, sonsuzluğun bir çağrısı, bir yankısıdır: Oradan gelir, oraya gider" (5). Vazife, kendisinden daha içerdeki bu sonsuzluğun çağrısı şeklinde ortaya çıkmadığı müddetçe insanı asla harekete geçiremez. Acı kadar haz da hareketin emrinde bulunur. Bunlar "sadece hareketin fazla gelişmeleridir; eğilimlerin faaliyetine bağlanmak mecburiyetinde kalan pasif hâllerdir"(6). Böyle olunca, hazzın insan hareketlerinin gayesi olarak kabul edilmesi, hayatın pasifliği içerisinde onun faaliyetini kaybetmek demektir. Bu ise hareket açısından bir gerilemedir. Pasifliğin bu itirafı, tuhaf bir şekilde bulaşıcıdır. Zira, hareketin yolu üzerinde hayat her an için tetiktedir. Hazdan doğan ahlâk bozucu gizli unsur, kendi zorunlu sonucu olarak, hareketin ölümüne sebep olur.

Başlangıçta, tabiat hazzı bir gaye olarak değil, hayat enerjisinin bir telâfisi, bir tamiri olarak istedi. Fakat haz, yine hayatın gelişmesine bir ayakbağı oldu. Hayatî hazzın pasifliği içerisinden doğan şuur, onu aşmak zorunda kaldı. Ne zaman ki şuur hazdan bezgin düşecek, o zaman onunla zıtlaşmak ve ona karşı isyan etmek için ondan yakasını kurtaracaktır. Böyle olunca, haz bile, harekete gereken enerjiyi sağlayan hayat kaynağı hâline gelir. Bu tarzda îman değiştirmeye kendini hazırlayan Pascal'ın sefih hayatı mazur görülmelidir, su bulanmadan durulmaz. Böylece, ilkel tabiatımız-

4 Kant, *Critique de la raison pratique*, trad: Picavet, livre II, ch. II, pp. 200-207.

5 M. Blondel, *L'action*, p. 282.

6 J. Paliard, *İntuition et réflexion*, 1925, pp. 24 et 27.

dan kaynaklanan bu esirlikten zaman zaman istifade ederek ancak kurtuluşumuzu bulacağız.

Hazza ait bu ilk esirlikten sonra esirliğin iki şekli daha doğmuştur ki bunlar, dayanışma ve hâkimiyettir. Bunlar da başlangıçta istenmişlerdir; hayat tarafından istenmiş iki engeldirler, hayatı niteleyen bir kendiliğinden oluşun meyveleridirler.

Bu ayakbağları veya engellerin mahiyeti neden ibarettir ve bunlar karşısında hangi tutum bize hürriyetimizi bağışlayacaktır? Bu çalışmanın devamı bu meseleyi aydınlatmaya çalışacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

DAYANIŞMA

İnsanî dayanışma bir olgudur. Bu insanın kendi başına yaşıyamıyacağı için kaçamadığı bir kaderidir. Çünkü sade kendi elinin emeği ile insan yaşayamaz. Gruptan koptuğu zaman tehlikelerle, hatta ölümle karşı karşıyadır. En azından iradesini kendi içine, bizzat kendi istediği şey için hapsettiği zaman, insanın varlık sebebi artık ortadan kalkmıştır, daha doğrusu o artık var bile değildir. Zira, evrensel bir âlemde dileği ne ise insan odur. Onun ilk hareketi, belli bir tarzda kendisini aşmak, bir tür kendi kendisini inkâr etmektir.

Dayanışmanın iki şeklini, daha doğru söyleyişle iki derecesini ifade etmiş bulunuyoruz. Birinci safhada insan yaşamak için, başkalarıyla dayanışmayı hareket etmek gayesiyle kabul eder; bu pasif, boyun eğilen ve razı olunan bir dayanışmadır. İkincisinde ise insan, başkaları için, yeni güçlerle yeni dayanaklar meydana getirmek suretiyle dayanışmayı yaratmış olur. İnsan esir doğar; kendi hareketini yaratmak suretiyle hürriyetini kazanır, bu da başka varlıkların kaderini bu harekete bağlamak içindir.

Birinci şekil, yani dayanışmanın birinci derecesini göz önüne alanlar, onu ferdin kendisine boyun eğmeye mecbur olduğu bir gerçeklik olarak kabul ederler. Bunlar, ferdin dayanışmayı istemek ve

onu bir olgu olarak yaratmak hususundaki aslî rolünü hesaba katmaksızın ferde sağladığı yararları ve yüklediği vazifeleri dikkate alırlar. Fakat onlar unutuyorlar ki, dayanışma bir gerçeklik olmadan ve gerçekleşmeden önce ferdin bir idealidir; ferdî hareketin genişleyip yayılmasıdır.

Ama dayanışma bir kere fert tarafından yaratıldı mı, kendini ona kabul ettirmek için zorlar. O, kendi içinde, kendi aslına uygun şekilde incelenmesi gereken bir gerçekliktir. Bourgeois'ya göre dayanışma, adaletin temelidir. İnsanlar arasında, adaleti tesis etmeyen, fakat sosyal dayanışmaya temel olması gereken bir ilk ve tabiî dayanışma vardır. Bu dayanışmanın sosyal dayanışmayı, yani aklın ürünü olan bir adaleti tesis gayesi güden dayanışmayı nasıl meydana getirebildiğini araştırmak lâzımdır. Bu sosyal dayanışma, biyolojik bir karşılıklı bağlılık olgusundan öte ahlâkî bir işbirliği, emek beraberliğidir. Bir olgu olarak karşımıza çıkan bu ilk dayanışma bir dayanışma vazifesi hâline gelmelidir. Çatışma ve yarışma birlik ve barış hâline gelmelidir. "Tabiattaki haksızlığın yerine sosyal adalet olgusunu" koymalıyız (7).

Sosyal sözleşme, bu adaleti kurabilir. "Bu, bütün insanların katıldığı ve sosyal hizmetlerin karşılıklı olarak yapılmasında adaletin yerine getirilmesini konu alan karmaşık bir sözleşmedir" (8). Ve bu sözleşme, "güç veya otorite hâkimiyeti yerine, irade ile sınırlandırılmış hürriyet hâkimiyetinin konulması" (9) şeklinde tanımlanmaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, başlangıçta hürriyet yoktur, dayanışma adaletten önce geldiği gibi, hürriyetten de önce gelir. "Dayanışma olgusu hesaba katılmaksızın ne hürriyet ne de adalet tanımlanabilir" (10). Ferdin hürriyeti gayedir; yani "hak iddia edenler, sosyal yükümlülüklerini yerine getirdikleri takdirde hakla-

7 Léon Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, 1902, pp. 9, 13, 16, 17, 36.
8 *Id., ibid.*, p. 46.
9 *Id., ibid.*, p. 47.
10 *Id., ibid.*, p. 42.

rını kazanırlar" (11).

Bourgeois'nın iddiasına göre, dayanışma fert için hem bir mecburiyet hem de bir vazifedir. Ferdin kaçamadığı bir mecburiyet ve yerine getirilmeksizin adaletin mümkün olmadığı bir vazife. Fert, başkalarının verdikleri hizmetten yararlanmak için toplum sözleşmesine rıza gösterecek ve diğer insanlarla dayanışma içerisine girecektir. Bourgeois, sosyal dayanışmayı da sadece vazife yönüyle incelemektedir; fakat bu, vazifeyi yerine getirme konusundaki bütün hürriyeti ortadan kaldırmaktadır. Böylelikle, insanlar arasında bir zorunluluk olan tabiî dayanışma, sosyal dayanışma içinde ortaya çıkmaktadır. Gerçekte, bu sonuncusu, yani sosyal dayanışma, ilk dayanışmadan yani tabiî dayanışmadan daha az mukadder değildir. O, bize göre, bu tabiî dayanışmanın bir uzantısıdır ve zorunlu olarak boyun eğilmiş bir dayanışma çeşididir. Bu, zorunlu bir kötülüktür. Bu dayanışma sisteminde fert bir bakıma, iki kere esirdir. Önce, daha mutlu bir hayat gayesiyle, zevklerinin ve ihtiyaçlarının baskısı altında diğer insanlarla dayanışma içerisine girdiği için esirdir. Doğrusunu söylemek gerekirse, fert bu duruma farkında olmadan itilmiştir; zevklerini ve tabiî içgüdülerini geliştireceği bir ortamı bizzat bulabileceği dayanışma ile yalnız kalma arasında seçim yapacak şekilde hür olmadan önce dayanışmaya girmiştir. O halde bu dayanışmanın kabulü, ferdin ilk esirliğinin itirafıdır; yani fert burada kendi tabiatına karşı esirdir. Ondan sonra da, topluma karşı vazifelerini benimsemek suretiyle ikinci bir defa esir olmaktadır. Zira, dayanışma içindeki bir dünyada, herkes herkese karşı borçludur. Fert, sahip olduğu haklara karşılık yüklenmiş olduğu vazifelerle borçlarını öder.

Fakat öte yandan, toplum ferdi kendi dayanışma sistemine sokmak için onu iki kere tehdit etmektedir. Önce, toplum kendi dışına çıkmak isteyen ferde karşı silâhlanmış durumdadır. Bununla, bazılarını davranışlarıyla sadece başkalarına kötü örnek olup toplu-

11 *Id., ibid.*, p. 45.

mun zayıflamasına yol açacakları gerekçesiyle mahkûm eder. İkinci olarak, başka insanlar üzerinde serbestçe hareket etmek istediği zaman da ferdin hürriyetini toplum tehdit eder; çünkü böylece, ferdin hürriyeti genişlemekte ve zorunlu olarak kendi ferdiyetinin sınırlarını aşmaktadır. Fert, kendi hürriyetini gerçekleştirmek için bile, başkalarıyla dayanışmanın yüklediği vazifeleri yapmak zorundadır. Ferdin hürriyeti ancak bu anlamda ve karşılıklı işbirliği içerisinde (toplum hâlinde) mümkündür. İnsanın, başkalarını kazanmak için kendisinden fedakârlık yapması gerekir. Toplumu kazanmak, hareketlerin evrenini kazanmak için insan kendi kendisini feda etmelidir.

Fert için dayanışma şeklindeki esirlik hem kader hem zorunludur. Dayanışma, genel olarak iş bölümü şeklinde ortaya çıkar. Bouglé'ye göre işbölümü, sadece mübadele alanıyla sınırlı değil, onun alanı daha da geniştir. "İş bölümü, hatta fertlerin kelimenin tam anlamıyla mübadeleyi bilmedikleri alanda bile vardır... tamamiyle sosyal bir kurum olarak ortaya çıkar ve bir anlamda fertten önce mevcuttur" (12). Gerçekte, Durkheim'e göre iş bölümü sosyal hayatın bütün fonksiyonlarını kucaklar. O, iktisadî, ziraî, sınaî ve ticarî alanlarla sınırlı değildir. "Siyasî, idarî, adlî işler gitgide uzmanlıklar hâlinde birbirinden ayrılmaktadır. Bu, bilim ve sanat faaliyetleri için de böyledir" (13). Durkheim, iki dayanışma şeklini birbirinden ayırdeder. Birinci dayanışma şekli, eskiden fertleri bir yandan karşılıklı yardımlaşmalarla birbirine bağlarken diğer yandan da onları tecrit ediyor, birbirinden koparıyordu. Bu, "mekanik" adı verilebilen bir dayanışma idi. "Organik" bir dayanışma, işbölümünden doğmuştur. Bu sonuncusu, "ferdî şahsiyete doğrudan bağlantılı olarak artar", oysa birincisi bunun tersine artıyordu, yani fert şahsiyet kazandıkça eksiliyordu. Organik dayanışma, "vicdanlar üzerinde bile etkili olur ve başkalarının yardımıyla bir bütünlük ilkesi

12 Bouglé, *Qu'est-ce que la sociologie*? Les formes de la division du travail.

13 Durkheim, *De la division du travail social*, introduction p. 2.

yaratır" (14). Bizim görüşümüze göre, sosyal işleyişin gitgide artan karmaşıklığına paralel olarak gerçekleştirilen bu birlik ve bütünlük, fert üzerinde giderek ağırlaşan bir baskı oluşturur. Ferdin, grubuna karşı vazifeleri bu karmaşıklıkla orantılı olarak artar. Bugünkü toplumlarda her fert hemen hemen bütün topluluğa tâbidir. Bu baskı altında, fert hürriyeti ciddî bir şekilde tehdit altında bulunmaktadır. Bu baskı, Durkheim'in zannettiği gibi "ferdin kendi vazifesi ile ahenk içinde bulunmayışından" (15) değil, belki ferdin vazifesinin belli bir ölçüde kendi iradesi dışında bir irade tarafından tayin edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu "genel irade" denilen kendisininkine yabancı irade, ferdî iradeyi ortadan kaldırmaktadır. Bu genel iradeyi temsil eden kurumlar, ferdî hürriyet tarafından oluşturuldukları halde, ayni hürriyete onu baskı altında tutmak için karşı çıkarlar ve böylece onun hareketini tehdit ederler.

İş bölümündeki bu aşırı karmaşıklık, fertlerin vicdanında sosyal faydadan uzaklaşma duygusu ve basit hayata doğru bir dönüş arzusu uyandırır. Baskıcı güçlerin sayısının arttığı demokrasinin istismarı, tek kişinin gerçekten despot olabileceği monarşiye doğru bir özlem meydana getirir ve fert kendini, aslında bir kişiye karşı birçok kişiye karşı olduğundan daha hür hisseder.

İş bölümünden doğan bu baskı, tamamiyle ferde yüklenmektedir. Durkheim'in zannettiği gibi, sosyal adını verdiği bir olguyu belirleyebilecek bir başka baskı şekli mevcut değildir. Eğer, hayatının her alanında fert kendisini baskı altında hissediyorsa bu, hayatının bütün fonksiyonlarının yabancı eller, çoğu zaman kendisininkine zıt olan iradeler tarafından paylaşılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Onun mukadderatı, başkalarının hükmüyle belirlenmektedir. Bu baskının yanında, ferdin kendi iradesiyle boyun eğeceği az çok esrarengiz bir başka baskıya yer olmayacaktır (16). Vazife ancak

14 *Id., ibid.*, Liv. I, ch. III.

15 *Id., ibid.*, Liv. III, ch. II, parag. I.

16 Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, ch. I, définition du fait social.

iyilikle beraber olur; çünkü, yerine getirilmesi beraberinde bir iyilik vaadi taşır.

Dayanışmanın iki fena sonucu vardır: O, bir taraftan ferdin hürriyetine tecavüz eder, diğer yandan da asalak yaşamaya zemin hazırlar. Bir yandan, tehdit altında bulunan irade despotlar emrindeki güçlü iradelerin hizmetine girmek için kendi kendisini yok eder ve müşterek çabaya kendi elleriyle katkıda bulunmaksızın hayatını devam ettirmek için daha önceden yolu açılmış bulur. Bu insanın insan tarafından istismar edilmesidir; ve diğer yandan da mademki baskı bütün sosyal yapıyı etkiliyor, mademki o her taraftan gelebiliyor, o zaman toplumun bir bölümü üzerinde iktidarı ele geçiren fert, hâkimiyetini bütün sosyal yapı üzerinde yaygınlaştırabilir ve onu tehdit edebilir. İşte bir toplumun bütün maddî ve mânevî güçlerinin bir veya birkaç kişi tarafından istismar edildiği despotluğun kaynağı buradadır. Kendi kurduğu bir dayanışma sistemi içinde, insanlık kendi kendini tahrip ediyor. Dayanışmacı hareket, ancak menfaat dışı iradelere bağlandığı takdirde verimlidir. Fakat her şeyin ötesinde, dayanışma fert için bir vakıadır; ferde kendisini zorla kabul ettiren bir gerçekliktir. İnsanın, onun elinden kurtulmasının mümkün olmadığını görmüş bulunuyoruz. Peki, dayanışmacı hareketten kurtulamıyorsak, onu istemek mi lâzımdır; ve eğer öyleyse onu hangi şekilde istemek gerekir?

Bu soruya herkes kendi hareketiyle cevap verir. Hareket, kendini tamamlamak için evrensel âleme can atar. Fertten kâinata, bütün varlıklar hareketin geçmek zorunda olduğu ara basamaklardır. Böylece dayanışma, hareketteki bu zorunluluk dolayısıyla istenmiş olmaktadır. Toplum fert tarafından istenmiştir ve onun başlangıç tarihi de ferdî iradenin yeryüzünde görünüşünün tarihidir. Ferdî iradenin ilk hareketi, kendi kendisinin tasdiki için başkasını istemektir; ve medeniyet geliştikçe, ferdî irade gitgide daha karmaşık hâle gelen bir yapı içerisinde yayılır. Fert üzerindeki baskı da gittikçe ağırlaşır. Bu baskıya tahammül edebilmek için, ferdin kendi güçlerini artırmaya ihtiyacı vardır. Toplumdaki sosyal karmaşıklık engin

boyutlara ulaşıyorsa, ferdiyetin de kendi haklarını ele geçirmek için o nispette arttığını söylemek gerekir. "Modern vatandaşı ilk zamanın vatandaşından ayıran şey, şahsî bağımsızlık kaygısıdır. Hürriyetçilik, milli toplumların hayat şartı gibi gözüküyor" (17).

Şahsî bağımsızlık, asla toplumdan kopma anlamına gelmez. Bu, ferdin gitgide karmaşık hâle gelen bir toplum yapısı üzerindeki etkisine işaret eder. Gerçekte, ferdin sosyal yapının parçasını teşkil etmesinden ziyade, toplum ferdin bir parçasıdır. Bu anlamda, bizim toplumda olmamızdan çok, o bizim herbirimizin içinde bulunmaktadır.

Ferdiyetin, bütün sosyal yapıyı kucaklayacak kadar genişlemesi, kaçınılmaz olarak ferdî sorumluluğun ayni ölçüde genişlemesini gerektirir. Sosyolojik araştırmalar göstermiştir ki, sorumluluk başlangıçta ortak idi; yani, ferdin değil bütün grubun üzerindeydi. Sosyal harekette ferdiyetin payı öylesine belirsizdir ki, hemen hemen hiç farkına varılmıyordu. Toplumdan ferde geçiş, sosyolojik bir kanunu ortaya koydu. Sorumluluk, gerçekte gitgide ferdileşmektedir (18). Bundan dolayı o hiç de azalmamaktadır. Tam tersine, ferdin vicdanına toplumun bütün ağırlığı yüklenmektedir. Sosyal dayanışmadan ferdiyet daha çok zenginleşmiş, karmaşık hâle gelmiş, sade kendi kişiliğinden daha geniş bir alana yayılmış olarak çıkmaktadır.

Sosyoloji ilmi, dayanışmayı ferdin boyun eğmek zorunda kaldığı bir gerçeklik olarak tanımak suretiyle, sadece bir dayanışma olgusu kabul etmektedir. Böylece o, dayanışmaya vücut veren ve incelenmesinde esas kısmını teşkil eden hareketi ihmal etmektedir. Gerçekten insan, evvelâ önceki nesillerin hareketiyle hazırlanmış olan olgu dayanışmayı tanır. İnsan bu tür dayanışmanın mirasçısı durumundadır. İradî güçlerini onunla besler ve bu uçsuz bucaksız esere eklenen kendi hareketi de onu genişletir ve yeniden canlandı-

17 Bouglé, *Du sage antique au citoyen moderne*, 1922, p. 204.

18 Paul Fauconnet, *La responsabilité*, 1920, ch. VIII, p. 330.

rır. Sosyoloji, dayanışma olgusunu insanın hayat şartı olarak ele alır. Geriye her dayanışmacı hareketi, şu veya bu tarzda dayanışmayı yaratan bu hareketin mahiyetini incelemeye çalışmak kalıyor. Bu, insan iradesinin ve ferdî hareketinin araştırılmasıdır.

Dayanışmayı, ferdî hareketin önüne dikilen bir engel olarak gösterdik. Dayanışma, bizzat bu hareket tarafından meydana getirilmiştir. İnsan, dayanışmayı istemekle kendi esirliğini de istedi. Sanki âlemi kucaklamak için, onun ezici yükünün altına kollarını uzattı. O, toplumun her tarafına ellerini uzatacak ve oradan yansıyan her türlü hareketten kendini sorumlu sayacaktır. Ve insan, gücü nispetinde, sosyal hareket sisteminin bütününden kendi hareketini yapmaya çalışacaktır. Onun hürriyeti, ancak kendisi için giderek genişleyen bir sorumluluk yarattığı ölçüde mümkün olacak ve gerçekleşebilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÂKİMİYET

Hâkimiyet, dayanışmanın devamı ve zorunlu tamamlayıcısıdır. Dayanışma hareketinin mümkün olabilmesi için, ferdî iradelerin birbirine yaklaşması, belli bir tarzda birleşmesi, fertlerin kendi özlemlerinde uyum sağlamaları gerekir. Ferdî iradeleri birleştirmek ve harekete geçirmekle yükümlü olan bir güç, devletin yapısını oluşturur. Bu gücün mahiyeti ne olmalıdır? Rousseau, "bağlılığa giren herkesin kişiliğini ve mallarını müşterek gücün bütünüyle koruyan ve kollayan bir topluluk şekli" bulmaya çalışmıştı. "Bu topluluk şekli sayesinde herbir ferdin herkesle birleşerek ve bununla birlikte ancak kendi kendisine itaat ederek eskisi kadar hür kalacağı" (19) düşünülmüştü.

Biz şimdilik, istenmiş veya boyun eğilmiş hâkimiyetin kaçınılmaz sonucu olabilen ve gerçekte böyle olan despotluğun araştırılmasını bir yana bırakıyor, hâkimiyete vücut veren hareketi ele alıyoruz. Daha sonra da, bu hareketin esirliği nasıl beraberinde getirdiğini göreceğiz.

Rousseau, her ferdin hürriyetini koruyabileceği sosyal sözleşmeyi teklif etmektedir. Sözleşme, "ferdin herkes için şartlarının eşit durumda bulunduğu topluluğa bütün haklarını topyekûn devretme-

19 J. J. Rousseau, *Du contrat social*, éd. Ed. Dreyfus, p. 31, livr. I, ch. VI.

si" demektir.(20).

Muhakkak ki sözleşme, toplumu meydana getiren fertler tarafından yapılmış değildir. Belki onlara teklif edilmiş bulunmaktadır. Fertler, dayanışma içerisinde yaşamak için ister istemez buna boyun eğerler. Yani, fertlerin kendi haklarını devrettikleri topluluk, gerçekte mevcut değildir. Sosyal sözleşme sunî bir tasavvurdur. Hâkimiyet, ferde kendini zorla kabul ettiren bir güçtür. Fert, dayanışma içerisinde kalmak için buna razı olur. O, dayanışmayı istediği gibi, hürriyeti pahasına hâkimiyeti de istemektedir. Bunun nasıl olduğunu görelim.

Göstermek istediğimiz şey, fert hürriyetinin hiçbir hükümet şeklinde, hatta demokraside bile korunamayacağıdır. Demokrasiye, "halk hükümeti" denilmiştir. Fakat bu adlandırma doğru değildir. Hükümet daima, kendi iradesini kullanan bir kişinin veya bir grubun hâkimiyetine dayanır.

Kuvvetler ayrılığı yoluyla, zorbalığın hükümetten uzaklaştırılabileceği ümit ediliyordu. Montesquieu, güya bütün vatandaşlara hürriyet verecek olan bir kuvvetler ayırımı tablosunu tasavvur etmişti (21). Fakat şu açıktır ki, bir demokraside bir kuvvetler ayrılığı ile hiçbir şey değişmez. Zira, kuvvetler birbirinden ayrı ve bağımsız kalırsa artık devletin işleri yürümez. Şayet, aksine kuvvetler uyumlu ve işbirliği hâlinde çalışırlarsa, o zaman da ayrı olmaları zorbalıklarından hiçbir şey kaybettirmez. Montesquieu'nun kendi teorisine karşı yaptığı itiraz budur. O, kendi itirazına, "Devletin her türlü yolsuzluğuna çare bulmanın imkânsız olduğu" ve "kuvvetler ayrılığı ilkesinin bunu sağlayacak güç ve etkinlikte olmadığı" şeklinde cevaplar veriyordu. Montesquieu'nün unuttuğu şey, devletin bütün sosyal bünyeyi, kendini kuran fertlerin her birisine karşı kullanacak şekilde istismar edebileceğidir. Zira, devlet tarafından temsil edilen genel irade, ferdî iradelerin devletin eline terkedilmesi anlamına gelir. Zorba hâline gelen devlet, bu iradeler topluluğunu

20 *Id., ibid.*, p. 32.

21 Montesquieu, *Esprit des lois, de la séparation des pouvoirs*.

kendisine muhalif olan fert veya fertlerin karşısına diker. Böylece, devletin zorbalığı karşısında kalan fert, devlet tarafından temsil edilen toplumun bütünüyle çarpışmaktadır.

İşte burada, temsil teorisinin hatası ortaya çıkıyor. Fert, kendininkine eşit olmayan ve üzerinde hiçbir yetkiye sahip olmadığı bir güç tarafından temsil edilemez. Genel irade, ferdî iradeleri tehdit etmektedir. Aslına bakılırsa, fert devlette temsil edilmiş değildir; aksine o bütün haklarını devlete devretmiştir. Ve devrettiği andan itibaren de artık hürriyeti yoktur; Rousseau'nun deyimiyle, o artık son bulmuştur. Bir toplumun genel menfaati, fertlerin iradesine tam olarak tekabül etmez. Bu, fertlere zorla kabul ettirilmiş ve onlardan uyulması istenen bir iradedir. Fert, buna mümkün olduğu nispette boyun eğer, hem de bu baskıyı dengeleyecek bir iyilik vaadi karşılığında. Bu denge bozulduğunda ve devletin iradesi genel iyilik için bir tehdit hâline geldiği zaman, zorbalık patlak verir. Esasen bu zorbalık belirli bir ölçüde daima vardır. Zorbalık, ferdî iradenin temsil edilemeyişinden, genel irade denilen şeyin ferde yabancı olmasından, mahiyetinin ferdî iradeden farklı olmasından ileri gelmektedir. Kanunun kaynağı hâlk değildir. Aslında, ferdin veya grubun temsilcisi olmaz. Olsa olsa hâlka, sosyal bünyeden ve fertlerden istediklerine, onlara yüklediklerine karşılık bir takım menfaatler sağlayan yetkili kimseler vardır. Bu, birbirinden net olarak ayrılmış iki tür irade arasında yapılmış zımnî bir anlaşma, bir sözleşmedir. Böyle olunca, sanki kendi haklarından vazgeçen bütün fertler devlet emrine girerler ve devlet de organları bir takım kurumlardan oluşan bir sosyal yardım kurumu hâline gelir.

İçerisinde bulunduğu toplum büyüdüğü nispette devletin gücü de artar. Ayni ölçüde, gitgide devletin elinde oyuncak hâline gelen fertler de güçlerini ve önemlerini kaybederler. Spencer bunu şöyle işaret etmişti: "İdarecilerin gücünün artması nispetinde idare edilen tarafın direniş gücü azalır" (22). Devletin ne kadar çeşitli memuri-

22 Herbert Spencer, *L'individu contre l'Etat*, trad. Gerschel, 1892, p. 43.

yeti varsa, o kadar da mevki hazırlanmıştır. Hayatını buna bağlayan kişi, yaşamak ve mutlu olmak zaruretiyle, emin bir şekilde ve uygun adımla ilerlemek için, idare edenlerle uyum içerisinde bulunmak zorundadır. Böylece devlet hâlktan kopar ve ona karşı gelir.

Spencer, "sosyalizmin her türü, bünyesinde esirlik taşır" (23) diyordu. Esir, "kendi yararına çalışacak yerde, baskı ile başka birilerinin arzularını tatmine çalışan" (24) kimsedir. Ve demokratik rejim, efendilerin sayısını artırmaktan başka bir şey getirmez. Spencer'e göre, "bugünün siyasetinin büyük hurafesi, parlamentoların ilâhî hakkını tanımaktır." Kilisede taç giyme törenlerinde dökülen "mukaddes su, bazı tedbirler alınmadan bir tek kişinin başından alınıp, gerek takdis edicilere, gerekse buyruk sahibi yüzlerce başa birlikte dağıtıldı" (25). Ona göre, gerçek liberalizmin görevi, "meclislerin gücünü sınırlamak" (26) olacaktır.

Bize göre, devlet gücünün artması, sosyal karmaşıklığın bir sonucudur. Devlet, sosyal yapı genişleyip daha karmaşık hâle geldikçe, o nispette hem bağımsız hem de baskıcı olur. Spencer bunu kabul ediyor. Böyle olunca, devletin kuvvetlerini nasıl sınırlandırabileceğiz? Sosyal dayanışmada istismarcılar, maddî-mânevî sömürülerinde kanun himayesini temin için devletle işbirliği yaparlar. Böylece devletin karşısında fert iki kere köledir. Evvelâ, diğer bütün fertlerle birlikte kanuna, kendisinin olmayan bir iradeye boyun eğmesinden dolayı; sonra da, sosyal dayanışma gereği diğer bütün fertlere boyun eğmesinden dolayı. Onun hareketi iki kere tehdit altında ve iki kere engellenmiştir. Devletle dayanışma, her bir ferdin herkes tarafından istismarı anlamına gelen kanunla taçlandırılması ve silahlanması olur. Ferdin sosyalleşmesi, onun şahsiyetiyle hürriyetinin ilk yarayı alması demektir. Gerçekten, devlet kurumlarında

23 *Id., ibid.*, p. 50.
24 *Id., ibid.*, pp. 50-51.
25 *Id., ibid.*, p. 116.
26 *Id., ibid.*, p. 158.

verilen eğitim, hatta ailevî eğitim ferde başkaları gibi hareket ve düşünme alışkanlığı kazandırır. Bu eğitimin gayesi, mümkün olduğu ölçüde ferdin şahsiyetini ortadan kaldırmaktır. Devlet bir istismar makinasıdır. Bu, kaçınılmaz bir kötülüktür. Ondan vazgeçmek istenilebilir mi? Anarşistlerle birlikte ferdin, devletin dışında, devletsiz, ferdî sözleşmeler yaparak yaşayabileceği ve hatta böyle yaşaması gerektiği söylenebilir mi? En azından Ahîler gibi, "devletin zorbalığı"nın dışında kalarak (27) ferdin ahlâkî hâkimiyetinin, kendisine kardeş kabul ettiği kişilerle birlikte kurduğu ferdî münasebetlerde bulunabileceğini iddia etmek mümkün müdür? Gönül isterdi ki, ferdî münasebetler sevgi üzerine kurulmuş olsun. Fakat bu yetmiyor; devletin lüzumunu ortadan kaldırmıyor. Gerçekte, ne olgu olarak, ne de hak olarak devletten vazgeçilebilir. Vazgeçmek istenemez, istenmemelidir de. O, ortadan kaldırılamaz. Onu ortadan kaldırmak için önce dayanışmayı ortadan kaldırmak lâzımdır; zira hâkimiyet, dayanışmanın zorunlu bir uzantısı ve tamamlayıcısıdır. Dayanışmayı meydana getiren her hareket, zorunlu olarak hâkimiyeti kurmaya yöneliktir. Âleme yayılan ferdî hareket, kaçınılmaz bir şekilde dayanışmaya yönelir ve ayni sebepten dolayı, hâkimiyeti beraberinde getirir. Fertlerin dayanışmasında, işler ancak bir yargıç veya hakem (bilirkişi) aracılığıyla yürür. Devlet, işte bu yargıç veya hakemdir.

Devletin, sadece emniyeti sağlayan bir âsayiş hizmetine indirgenmesi mümkün müdür? Bu âsayiş kuvveti, fertleri silahla donatarak, bir gün hâlkı meydana getiren diğer fertlerin karşısında ayaklanacak bir kuvvet hâline gelebilir.

Fakat hem devlet var olsun ve hem de başka türlü olsun isteniyor. Onun var oluş sebebi, bir asalağınki gibi değildir. O, basit bir âsayiş kuvveti de değildir. Fert, devleti sadece kendisini başka fert-

27 Ahîlik, İslam tasavvufundan çıkmış ve XIV. yy. da Anadolu'da yayılmış bir tarikattır. Merkezi Bursa olan ahiliğe göre devlet, tahakküm ve zorbalıktan doğmuştur. İnsanın ahlâkî hayatının gayesi, diğer insanlarla kardeşlik içerisinde yaşamak üzere ondan kurtuluşta aranmalıdır.

lerin saldırılarına karşı koruyan bir güç olarak istemiyor. Fakat o, devleti kendi hareketi ile diğer fertlerin hareketi arasında vasıta olan bir düşünce olduğu için istiyor. Devlet, adaleti sadece hâkim kılmakla kalmamalı, onu bilhassa öğretmelidir de. Devlet, dayanışma hareketinin şuuru olmalıdır. Devletin üstüne aldığı vazife, insanî ve evrenseldir. Onun görevi, ferdî hareketin verimini toplamak ve evrensel olabilmek için ona yeterli güç ve enerjiyi sağlamaktan ibarettir. İnsanlığın mustarip olduğu polis devleti veya zorba-devlet, sadece bir asalaktır; istismar eden ve istismarı öğreten bir kuvvettir. Söz konusu olan, ferdin bu esirlikten kurtulmasıdır; ve bunu da tam ve gerçek olarak hâkimiyeti isteyerek, onu bizzat kendi ferdiyetinde kurmak suretiyle gerçekleştirmesidir. Ferdin, yalnız kendi hareketleri çerçevesinde ortaya çıkan dayanışmacı hareketlerden kendisini sorumlu sayması kâfi değildir. Dayanışmadan hâkimiyete geçmesi için bir adım daha atması lâzımdır. Onun aklının, vicdanının erişebileceği bütün hareketlerden kendini sorumlu tutmalı ve onlar üzerinde hâkimiyetini kurmak istemelidir. Bizzat kendi hareketleri üzerinde hâkimiyetini kurmalıdır. İşte ferdin esirlikten kurtuluşu, böyle evrensel bir sorumluluk ideali içerisinde gerçekleşmiş olacaktır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

SORUMLULUK İDEALİ

İnsandaki hareket etme sorumluluğu insan tabiatına karşı, dayanışmaya ve hâkimiyete karşı esirlikten doğar. Hayat, şu veya bu şekilde istenmiş olduğu için bu engeller, kendi hareketiyle aşılmak üzere yine bizzat insan tarafından yaratılmıştır. İnsan, toplumun dışına çıkamaz, çıkmak da istemez. Onun dışına çıkmak, kendi iradesine aykırıdır. Ve insanın sorumluluğu, her hareketten sonra biraz daha büyüyen kendi iradesine bir dönüştür. Bu duygu onun hareket gücünün ölçüsüdür. Bu, hareketten çıkmış olan, daha yapacak çok şey olduğunu telkin eden bir ses gibidir. Bu ses, arzudan vazife, vazifeden yüce görev ve ne pahasına olursa olsun insanın yakasını bir türlü kurtaramadığı bir mecburiyet çıkaracak şekilde gitgide emredici hâle gelir.

Sorumluluğun ideal vasfı, ahlâkçılar tarafından gerektiği şekilde incelenmemiştir. Onlar sorumluluğu, çoğu zaman kanun ve müeyyide ile ortaya çıkan, objektif, hukukî bir olgu şeklinde ele almışlardır. Sorumluluk nazariyeleri şu soruya verilen cevaptan hareketle ortaya çıkmışlardır: İnsan, kendi hareketinin kötü sonuçlarından dolayı cezalandırılmaya müstehak mıdır, değil midir? İnsanın hürriyetini kabul eden görüşler, onun cezalandırılmasını haklı görmekte, bunu inkâr edenler ise ayni şekilde cezalandırmanın haklılığını da reddetmektedirler. Felsefî görüşler, hukukçuların görüşlerinden

sanıldığı kadar uzak değildir. Hukukçular fiillerin toplum nizamını ilgilendiren sonuçlarından yola çıkmışlardır; ahlâkçılar ise fiilin kendisinden yola çıkmış ve onun ahlâkî şahıs ile münasebetini incelemeye çalışmışlardır. Bunlardan bir kısmı sonuçlarına inecek, diğer bir kısmı da kaynağına çıkacak şekilde her iki taraf hareketten yola koyulmakta ve hepsi de insanın kendi hareketlerinden sorumlu tutulup tutulamayacağını ispatlamaya çalışmakta, hepsi de hareketten doğan bizatihi sorumluluk olgusunu tespit etmeye uğraşmaktadırlar. Öyle zannediyoruz ki, bu yolda yürüyen ahlâkçılar, kendi faaliyet alanlarının dışına çıkmaktadırlar. Spinoza sisteminde bütün varlıklar ve onların bütün cevherleri (*essence*) tek bir cevhere, yani diğer bütün cevherleri belirleyen ve kendi kendisini de bizzat belirleyen ilâhî cevhere (*zâta*) bağlı olduklarından ve insanın hareketi de mutlak bir şekilde Allah tarafından belirlenmiş olduğundan onun sorumluluğuna hiçbir yer yoktur. Hürriyeti bir olgu olarak kabul eden Bergsoncu görüşte ise, sorumluluğun ortadan kalktığına hayretle şahit olmaktayız. Apaçıktır ki, Bergson için ortada böyle bir problem yoktur. Çünkü sorumluluk sezgiye (*intuition*) dayanmamaktadır. Böyle olunca da, ona Bergsoncu doktrinde yer yoktur. Mademki, hareket bir kendiliğinden yaratmadır, o halde benlik adı verilen şey de hareket tarafından şekillendirilen heykel gibi bir şeydir. Bu düşünceyi yorumlamak için denilebilir ki, biz yokuz, sadece hareket vardır. O halde hareket var ve onun dışında hareket eden yoktur. Yaratma var, fakat yaratıcı yoktur. Ahlâkî sorumluluk problemi, akıl yürütmede olduğu gibi sezgi içinde meydana çıkmamaktadır.

Spinozacı ve Bergsoncu görüşlerden sonra ahlâkî sorumluluk problemini hâlletmek için üçüncü bir yol düşünülebilir (1). Bu, Lévy-Bruhl'ün, çağdaş düşünüşün büyük bir kısmının ifadesi olan görüşüdür. Buna göre, ahlâkî sorumluluk fikri, "ıstırap ile ceza fikirlerinin eski çağlardan kalma çağrışımının" (2) bir kalıntısıdır.

1 Gerçi bu görüş zaman bakımından Bergson'unkinden daha öncedir.

2 Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, 1884, p. 171.

Hâlâ sorumluluk, bazan bu şekilde, yani "irade ile kendi belirlemeleri arasındaki içten bir münasebet çerçevesinde" ve bazan da "fillerle onların sonuçları arasındaki münasebetler" (3) açısından tasavvur edilmektedir. Giderek, fiillerle irade arasında bir çeşit sebep-sonuç ilişkisi ifade eden bu birinci anlayış, yerini sorumluluğun kanunî anlayışı olan ikincisine terkederek ortadan kalkmaktadır. "Bugün, diyor, kanunî sorumluluk kavramı her türlü sübjektif ve ahlâkî unsuru reddetmek istemektedir. ahlâkî sorumluluk kavramı bir esrara perdesine bürünerek kaybolmakta ve her olumlu tasavvuru reddetmektedir. Böylece bu iki şey birbirinden ayrılmaktadır (4). Bu kanunî sorumluluk kavramı hareket ile onun hoş olan veya olmayan sonuçları arasındaki bağımlılık olgusunun, tamamiyle objektif dayanışma olgusunun kabulünden kaynaklanmaktadır (5). Bu nazariye, sorumluluğu cezaya ve cezaî müeyyideye indirgemektedir. Ahlâkî sorumluluk meselesi, Levy-Bruhl'de, Bergson'da olduğundan daha fazla önem arzetmez. Ahlâkî sorumluluğu inkâra varan eğilimleri az çok özetleyen bu doktrinler karşısında, insanı iyi veya kötü hareketlerinden sorumlu sayacak kadar hür kabul eden bir dizi nazariye vardır. Bu sonuncular, insanın şu veya bu şekilde hareket etmekte veya etmemekte serbest olduğunu ileri sürerler. Mademki insan, hareketinin getirebileceği kötü sonuçları önceden tahmin edebilmektedir, öyleyse cezalandırılmaya müstehaktır. Ceza, kötü hareketi bir telâfi ve tamirdir veya bazan da onun doğurduğu bir intikamdır.

Nihayet bir de tamamiyle sübjektif bir sorumluluk anlayışı vardır ki bu, kötü hareketten sonra ortaya çıkan vicdan azabı duygusuna bağlanmaktadır.

Şimdi, sorumluluk unsurlarını araştırmak üzere bütün bu doktrinlerin içerisinde bulunan verileri tahlil etmek isteyecek olursak

3 *Id., ibid.*, p. 172.
4 *Id., ibid.*, p. 172.
5 *Id., ibid.*, p. 30.

görülür ki, bu nazariyeler ya bir sosyal zorlama ile sözleşmeden doğan tamir karışımını veya hareketten sonra ortaya çıkan bir duyguyu, yani vicdan azabı duygusunu ihtiva etmektedirler; bir duygu ki, hareketten sonra kendi güçsüzlüğünü bizzat o azabı yaşayan kimseye kabul ettirmekte ve iradeye kendi istediği gibi davranamıyacağını basit bir şekilde ifade etmektedir.

Bir zorlama veya telâfi fikrinde, bir intikam veya şahsî güçsüzlük duygusunda tam anlamıyla ahlâkî olan, yani insan iradesini ilgilendiren ne vardır acaba? Aslında ahlâkçıların yapmaya çalıştıkları şey, sadece kanunî sorumluluğun meşruluğunu araştırmak ve kendilerine göre cezanın haklı ve ahlâkî oluşunu ispata çalışmaktan ibarettir. Fakat Guyau'nun dediği gibi (6), ceza, haksız harekete yeni bir haksızlık daha eklemekten başka bir şey yapmaz. Ceza, gelecekteki sosyal güveni muhafaza etmek amacıyla önceden bir tehdit veya bizzat cezayı hak eden kimse için bir eğitim şekli olabilir. Bunun hiçbir ahlâkî içeriği yoktur. Sosyal zorlama, ferdin eğitimi, sözleşmeden doğan tamir, bütün bunlar ahlâkın dışında (*amoral*) ve tamamiyle kanunî ve hukukî şeylerdir. Böylece, ahlâkî sorumluluk hukukî sorumlulukla karıştırılmış olmakta ve bu sonuca ulaşan ahlâkçılar Lévy-Bruhl'ün yanında yer almaktadırlar. Ahlâkî sorumluluk meselesi, bu asırlık tartışmalardan hâlledilmemiş olarak çıkmaktadır. Gerçekte, böyle bir kanunî sorumluluğu tam anlamıyla ahlâkî sorumluluktan ayırt etmek lâzımdır. Birincisi, yani kanunî sorumluluk, özel olarak ahlâkî olan hiçbir unsur ihtiva etmez. Benim kaçamadığım ve bana şu veya bu şekilde zorla kabul ettirilmiş olan, hareketimi her taraftan baskı altına alan bir sözleşmeyi ihlâl etmem asla ahlâksızlık sayılamaz. Zira, bu kesinlikle ferdin kendi iradesine karşı gelmesi değildir; bu hareketi, onun esir oluşunu ifade etmiyor. Ferdin eğitimi basit şekilde şunu ifade eder: Böyle hareketler yapmaması için ya iradesini zayıflatmak, yahut da onda da-

6 Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1896, p. 202.

7 Paul Fauconnet, *La responsabilité*, p. 392.

yanışma duygularını artırmak. Burada, ferdin kendi vicdanıyla hiçbir ilgisi olmayan bir toplumu koruma duygusu vardır. İşte ahlâkçılar, hürriyet fikrinden yola çıkarak sosyal alanda hukukçuların yanında yer almakta ve bu zor işlerinde onlara cesaret vermektedirler. Vicdan azabı gibi, fiilden sonra gelen tamamiyle derûnî bir sorumluluk duygusu, daha önce söylediğimiz gibi, sadece iradenin ahlâkî harekete gücü olmadığını gösterir. Böyle bir duygu, kelimenin tam mânasıyla ahlâkî sorumluluğu kurmada toplumu koruma fikrinden daha çok muktedir değildir. Bu sonuncusunun, az önce reddettiklerimizden ayrıldığı yer neresidir?

Ahlâkî denilebilecek bir sorumluluk, kendi gerçeğini bizzat bu gerçeği yaşayanın şuurunda bulmalıdır; onun hakkında başkaları tarafından verilen bir hükmün sonucu olmamalıdır. Böylelikle ahlâkî sorumluluk bir fiilin bir yargıç tarafından takdiri demek olan hukukî sorumluluktan açık bir şekilde ayrılmaktadır. Ahlâkî sorumluluk, asla hareketin şeklinden doğmaz. Bir suç ahlâkî olabilir ve bunu işleyen kimse kendi şuuru tarafından onu yerine getirmemekten dolayı sorumlu tutulabilir. Onun suç olan hareketi hürriyetini tasdik etmek suretiyle ahlâkîliğine cevaz verebilir. Sorumluluk, eğer burada bir kesin emirden bahsedilebilirse, insanı esirliğe karşı harekete geçiren bir kesin emirdir. Hareketten öncedir ve her hareketten sonra da artar. Sorumlu olan iradedir. İnsan iradesinin gücü, sorumluluğunun ölçüsüdür. Zira sorumluluk, hür iradenin belirleyicisidir. Hürriyetimizi belirleyen, onu zorunlu kılan, hürriyetimizi asla inkâr edilemez hâle koyan unsur budur. Bize sorumluluk şeklinde nüfuz eden hürriyet, hareketlerimizde bize hakim olur, bizi eyleme geçirtir, bizi bizzat onu istemeye mahkûm edecek şekilde suçlar. Hareketten önce sorumluyuz, fakat ancak hareket ederken hür oluruz. Sorumluluk, hürriyetimizi bizzat kendimizden çıkarmak suretiyle yaratan şeydir. Sadece sorumlu olduğumuz için hürüz. Bu şekilde "hürriyet sorumluluğun şartı değil, belki onun sonucu olmaktadır. İnsanın sorumluluğunun sebebi, onun hür olması ve isteklerinin mantıkça belirlenmemiş olması değildir. O, belki de

sorumlu olduğu için kendini hür sayar" (7). Bu, sorumluluğun hürriyetten önce geldiği kanaati, bizim fikrimize tamamıyle uygun değildir. Çünkü, burada da sorumluluk kavramı hareketten önce olmakla beraber, hukuk alanından alınmıştır ve sadece şu veya bu tarzda davranmak üzere bir hürriyet duygusuna yol açmaktadır. O, bir engelleme, şeklen bir yasaklama şuurundan kaynaklanmaktadır. Oysa ki biz, meselenin şeklini değiştirdik. Ve bize göre sorumluluk, hareket için bir kesin emir hâline geldi. Hareketten sonra gelen bir müeyyide fikri, ahlâkî alanın dışında kalır. Ahlâkî sorumluluğun gerçek mahiyeti nedir? Bu meseleyi çözmek için sorumluluk şuurunun tenkitçi bir tahlilini yapmak gerekir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SORUMLULUK ŞUURUNUN TAHLİLİ

1. Sorumluluk İradesi

Sorumluluk bize, hayatî endişenin devamı gibi gözüküyor. Hareketin sebebi olarak Guyau, hayatın verimlilik ve etrafa yayılmaya temayülünü buluyor (8). Ona göre vazife, "diğer bütün güçlerden daha üstün nitelikte olan, belirli bir iç kuvvetin şuuruna" (9) götürür. Bu mânada ahlâksızlık, "derûnî bir eksilme ve sakatlanma" (10) olmaktadır. ahlâkî yükümlülük, "mümkün, fakat zorunlu olmayan bir hareket fikriyle" (11) birlikte bulunur. Zira, hayatın yayılması, tamamiyle kendiliğinden oluşan bir şeydir. Bu kendi kendine oluşur. Yayılan hayatın artması, hareket olma eğilimindedir. Bu teoride hareket, hemen hemen Bergson'un anladığı gibi, saf bir kendiliğinden oluş şeklinde kabul edilmiştir. Guyau'daki yayılmacı kendiliğinden oluş, Bergson'da yaratıcı kendiliğinden oluştur. Bizim, hareket saiki olarak kabul ettiğimiz endişe anlayışımızla Guyau'nun hayatî yayılma fikri arasında ortaya çıkan bir fark vardır.

8 Guyau, Morale sans obligation ni sanction, p. 95.
9 *Id., ibid.*, p. 106.
10 *Id., ibid.*, p. 108.
11 *Id., ibid.*, p. 121.

Gelişmek suretiyle hareket hâline gelen endişe zekî ve hürdür. Endişe, kör bir kendiliğinden oluş olmak şöyle dursun, bizde bir şuur hâlidir veya daha iyi bir ifadeyle, bir kararlılık iradesidir. Bizde bulunan bu irade, onun istediği gibi hareket etmediğimiz takdirde bizi sorumlu kılar ve hatta bizi zorlar. Çoğu zaman hayatî menfaatlerden bağımsız olarak, hayatın gelişmesinin aksi istikametinde davranılmasının izahı buradadır. Hayatın normal gelişmesine karşı bir eğilim olan, onun gereklerini asla anlamayan ihtiras ve hayatı çiğneyen, ona karşı duran fedakârlık, hayatın kendiliğinden yayılması olarak kabul edilemezler. Yayılma ile endişe arasında şu esaslı fark vardır: Birincisi, şuurda hiçbir içsel baskı, hiçbir hareket hürriyeti meydana getirmezken ikincisi, tam tersine, fert için bir baskı unsurudur ve onu hürriyete götürür. Hayatî yayılma teorisinde "gayeler, kişinin kendi şuuruna varmasının alışılmış itici sebepleridir... Gayeliliğin alanı, sebepliliğin alanı ile iç içe girmiştir" (12). Gaye, sebep ve hareket ile de birbirine karışmaktadır. Biz, keza şunu da kabul ediyoruz ki, hareketin sebebi hareketin kendisindedir, fakat bu bir kendiliğinden oluş değildir; aksine bu bizde bir zorunluluktur. Ve bizden kaynaklanmak suretiyle hareketi zorunlu kılan da odur. Böylece bize göre sorumluluk, kendiliğinden oluşa indirgenemeyen sebeplilik bağı sayesinde ancak anlaşılabilir ve gerçek bir değer kazanır. Hayatın yayılması, şuurda bir gevşemeye tekabül eden sevinci doğurur. Aksine, endişenin sebep olduğu hareket, insanın ahlâkî hayatında bir gerilime tekabül eder. Bu gerilim, aşılacak engeller hakkında bir düşünce, sorumluluğumuz konusunda da bir şuurdur. Bizi harekete geçirebilecek olan da sadece bu şuurdur. Bu gerilim, ıstıraba kadar varan bir acıya, gerçek bir can sıkıntısına (angoisse) tekabül eder. Velilerin yaptığı egzersizlerde, vücutuna çile çektirilmekte, kendinde her türlü acı meydana getirilmektedir; bunların gayesi kendi varlığına baskı yaparak hareket sorumluluğunu doğuran acıyla endişeyi meydana getirmektir. Böylece acıy-

12 *Id., ibid.*, p. 87.

la yoğrulmak, kendi pasifliğini yaratmak, kendi pasifliğinde bile hür olmak demektir. Acının pasifliğinin sîneye çekilmesi hür ve yaratıcıdır. Acı bize kendisini organik unsurlarla karışmış olarak gösterir. Vücutla bağlantısı olmayan acı yoktur. Bu bizim, bütün canlı vücuttan canlı hücreden ve vücutun iç organlardan aldığımız bir izlenimdir. Bu, canlı vücutta somutlaşmış olan benliğin, hissedilen olaylara karşı koymasıdır. Demek oluyor ki ıstırap, şuurda bütün canlı vücuttan sızarak hürriyeti müjdeleyen bir mücadeledir. Hareket bu mücadeleden zaferle çıkacaktır. Ahlâkîliği saf bir bilgiye, fazileti de bilime indirgeyen rasyonalizmin hatası burada ortaya çıkmaktadır. Eflâtun'a göre iyilik, hakikat ile özdeştir. Gerçek ve en büyük fazilet, her türlü düşüncenin dışında, kendi kendine var olan mutlak gerçekliğin tanınmasıdır. Hareket ile bilginin karıştırılmasına, -belki de derin bir psikolojinin henüz bulunmayışından dolayı- Spinoza'da rastlanmaktadır. Spinoza, bütün insan hareketlerini yegâne sebep olarak bizzat kendisi tarafından belirlenmiş olan ilâhî cevherin birliğine bağlarken, bizi bu belirlenmiş sebebin arkasında hiçbir tayin edici olmaksızın harekete geçen ve onu da belirleyen bir sebebi araştırmaya davet eder. Onun anladığı şekliyle mükemmel bilgi olan ilâhî cevher, mükemmel hareket olan böylesine bir cevhere zorunlu olarak bağlanmaya çalışılacaktır.

Stoa'lılarda ise ahlâklılık, kendi kendinden ayrılmaktan ibarettir; bu, bir hareket meydana getirmek değil, ulaşılan bağımsızlığın şuuruna varmak demektir. Fazilet, hiçbir müşahhas gerçekliği olmayan bir saf şekildir. Böylesine bir faziletin değeri bir yana, onun varlığı bile şüphelidir. Zira, hareketin kendinden ayrılan tasarısının hiçbir ahlâkî gerçekliği yoktur. Fikir, fikir olarak bir varsayımdır; onun irade ile, hareket hürriyeti ile hiçbir ilgisi yoktur. Saf niyet diye bir şey yoktur. Hareketin niyeti, bizzat harekete bağlı bulunmaktadır. Kant'ın hatası, iyi niyetten hareket iradesine geçmek istemesidir. Onun şartsız, yani kategorik emir anlayışı, bir zihin dünyasının iradeye çağrıda bulunmasıdır; lakin bu çağrının sonu ancak bir çıkmazla sonuçlanabilir. Bizim anlayışımıza göre, benliğin dış

olaylara bir karşı koyması olan ve bir ıstırap şeklinde ifadesini bulan sorumluluk, az önce reddettiğimiz görüşün tersine, içgüdülerdeki kargaşaya, saf bir heyecana indirgenebilir mi? Renouvier'nin gözünde hür hareket, sadece bunalım anlarında, zihin bulanıklığında ortaya çıkmakta idi. Bize göre ise aksine, hürriyet, benliğin karanlıklaşmasının ötesinde ıstırap yoluyla canlı vücutun ta derinliklerine kadar yayılan bir içsel ışıktır. Kendi varlığını aydın görüşle ortaya koymayı gölgeleyecek olan bu baş dönmesi veya bulanıklık, bütün varlıkta hareket hürriyetini ortadan kaldırmak suretiyle beraberinde ancak kendini unutmayı, kendisini inkârı getirebilir. O halde bu inkâr, kendine karşı harekette, kendi nefsine karşı samimiyetsizliğe yol açar. Böylece şuur hayatındaki bir baş dönmesi, hareketi ölüme, olmak istediğini olmamaya mahkûm etmek suretiyle ahlâksızlığa götürebilir. Pişmanlık duygusu kendimize karşı, irademize karşı hareket etme samimiyetsizliğimizin ispatıdır. "Pişmanlık, diyordu Fouillée, duyarlılık ve irade alanında farkına varılınca gerçekleşen şiddetli heyecan ve duygu yükü bir fikir kuvvetidir" (13). Şayet bize, sadece başarısızlığa uğrayan hareket hakkında bir bilgi verseydi, şayet kendimize karşı samimiyetsizliğimizin teyidi olan bu bilgi kendiliğinden bir başarısız hareket daha katmasaydı, şayet hiç değilse ilk samimiyetsizliği mazur göstermek için en azından bir sebep arayışına girmeseydi, pişmanlık bu şekliyle faydalı bir duygu olacaktı.

Doğrusunu söylemek gerekirse, kötülük iradesi yoktur. Ahlâksızlık, iradî hareketin yok edilmesi, kişinin kendi kendini inkârıdır. Tam anlamıyla kendine sahip olmak imkânsızdır, denilecek. Bir yandan atalarımız bizi bulunduğumuz hâle hazırladılar, öte yandan eğitim bizi şekillendirdi; ve nihayet sosyal hayat bizi baskı altına aldı. Demek ki gerçekte, tam ve hakikî benlik yoktur. Benlik denilen şey, bir karışımdır veya her türlü etkinin bir sonucudur. Ve fert, başkalarından köklü bir şekilde ayrılmaz. Gerçekte ilk bakışta göz-

13 Alfred Fouillée, Morale des idées-forces, p. 301.

lenen şey budur, fakat ferdin ideali asla bu saf ve sade gözleme kendini uydurmak değildir. Aksine bu ideal, ataların ve toplumun hareketinden kendine bir sorumluluk çıkarmaktadır. Atalarımız bizden sorumlu değildirler, belki yarattıkları eserin mirasına konmak suretiyle onlardan sorumlu olmak isteyen bizleriz. Sosyal hareketin, dayanışma hareketinin sorumluluğunu bizzat taşımaya tâlip olan fert, toplumu ister ve yaratır. Esirlikten kurtulmak için sade kendi ferdiyeti yetmez; başkasına da el uzatacaktır. Aslında, insanın kendi kurtuluşu yoktur, bulunduğu esirlikten evrensel hareket kurtarılmak istenir. İnsan, sadece kendi esirliğinden mustarip değildir; o herkesin esirliğinden ıstırap duyar. Hareketi genişledikçe, evrensel hâle gelecek şekilde ferdiyetini de genişletir. Toplumsal sorumluluk, bu fikrin tersini savunur. O, bir grubun üyeleri arasında paylaştırmak suretiyle ferdin sorumluluğunu azaltmaya yönelir. Böylece, fert üzerindeki sosyal baskının ağırlığı daha az olur ve katlanılabilir hâle gelir. Mademki birbirimizle dayanışma içerisinde yaşıyoruz, kendi hareketlerimizden ferden sorumlu olmamız tabiîdir. Bu anlayış, fert için kendi ferdiyetini feda etmek ve uysallığı benimsemek pahasına bir teselli ve ayni zamanda bir korunmadır. Zira, mademki benim hareketimden başkaları da sorumlu olacaklar, öyleyse benim de müşterek arzuya, müşterek iradeye uygun olarak hareket etmem gerekir. Bu ise, koruma vaad ederek ferdiyetin sakatlanması, inkâr edilmesi demektir. Eşitlik taraftarlarının iddiası şu delile dayanmaktadır: Eşitliğin gerçekleşmesi için ferdiyetin ve onun verimli hareketinin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Gerek komünizm, gerekse devletçilik, kendi hareketi içerisinde eritmek gayesiyle insanın ferdiyetini gaspeden zümre eğilimleridir. Sorumluluğu ortadan kaldırılmakla veya azaltılmakla, fert de ortadan kalkar. Hareketinin sebebi kendini eriten topluma bağlandığından, onun, efendisinin iradesine boyun eğmekten başka yapacağı bir şey de yoktur. Aslında fert, aksine, kendi hareketinin genişlemesi olarak dayanışmayı istemek suretiyle toplumu istemiş ve yaratmıştır. Şayet, sonunda bu toplumun kölesi olmuşsa, onun ideali, daha iyi bir

toplum isteyerek ve kendini toplum tarafından konulmuş sınırları aşmakta sorumlu sayarak, böylece hürriyeti ile ferdiyetini genişletmek gayesiyle bu kölelikten, esirlikten kurtulmaktır. Nitekim toplum, varlığını ve evrimini böylesi fertlere borçludur: Buradan, yeri gelince bu fikri haklı çıkarmaya yarayacak mutlu bir sonuç çıkarılabilir. Dünyanın bir yerinde bir medeniyet kurmuş olan bir hâlk, onu daima, bütün gücüyle, hatta fertlerinin hayatı pahasına savunmuştur. Tarihleri bu yere, bu toprağa bağlı olan bu hâlkın çocukları, onu savunmakla kalmayıp ona hayat vermişlerdir; tarihleriyle birlikte bu tarihi geliştirecek ve şereflendirecek şekilde hareket etme borcunu da devralmışlardır. Vücuttaki mikroplar gibi asalak olarak faydalanmak üzere bir gün bu topraklara gelen yabancılar, kendilerine ait olmayan bir eserden asla sorumlu olmadıkları için onu çöküntü ve yıkıma götürmüşlerdir. İşte böylece, eski medeniyetler hep ayni tarzda yıkılmışlardır. Hep yabancı müdahalelerle yıkılan Mısır, Mezopotamya ve Grek medeniyetlerinin yıkılış sebebi, şayet derinlemesine araştırılacak olursa bu medeniyetleri kuranların vicdanlarındaki sorumluluk duygusunun yok olmasıdır. Bu medeniyetler, fertlerin kendilerine ait olan bu eserleri daima canlı tutma endişesi sayesinde ayakta duruyordu. Bakışımızı modern çağlara uzatmak üzere, Anadolu'ya çevirelim. Balkanlardan bu ülkenin topraklarına Anadolu çocuklarını sömürmek için gelen Slavlar, onların vicdanlarını zayıflatmakla ve köreltmekle, onların eseri olan bu ülke ve tarih önündeki sorumluluklarını yok etmekle işe başladılar. İşte bu şekildedir ki, bu Slav çocukları Anadolu medeniyetini gerileme ve yıkıma götürmek istemişlerdir. Bu ülke işte bunlardan dolayı son yüzyıllarda ciddî bir tehdit altında kalmıştır. Medeniyetleri canlandıran ve onların yaşamaya devam etmelerini sağlayan tarihî geleneğin kurtarıcı rolü burada ortaya çıkmaktadır. Evrensel nizamı hedef almak suretiyle medeniyetlerin olduğu kadar vicdanların da koruyucusu hâline gelen bir sorumluluk iradesi vardır. Ölümsüzlük ideali, belki de, insanın hayatına kendi gerçek değerini veren bu iradenin ebediyete doğru uzanması değil midir?

2. Adalet ve merhamet

İdeal değerini kazanan sorumluluk anlayışımızla adalet ve merhamet meselesine yakınlaşmış bulunuyoruz. Gerçekten, bu şekilde tarif edilmiş bir sorumluluğun adalet ve merhamet ile münasebeti nedir ve bu anlayış adalet ile merhametten hangi bakımdan ayrılmaktadır?

Adalet, eşitlik ve karşılıklılık ilkesine dayanır. Bu ilke de dayanışmadan doğar. Dayanışmayı meydana getiren sözleşmeye göre, şartlar bütün fertler için aynidir. Böyle olunca adalet, sadece sosyal nizamı güvenlik altına alma endişesi taşıyan ve üzerinde uzlaşma sağlanmış bu sözleşmeye uymayı ifade etmektedir. adaletin kendisinde bir icra yeteneği yoktur. İyi kurulmuş bir dayanışmanın şartı olması sebebiyle eşitlik, kendi varlığını sağlamak için adalete başvurur. Burada adalet, gerçek bir hareket değil, fakat bütün fertlerin menfaatini gözeten bir hesaptır. Adaleti kanun teminat altına alır. Lâkin şeklî bir adalet ve saf, sade bir eşitlik, insanın vicdanına karşıdır. Kanun, ahlâka ve "adâlete aykırı" olabilir. Bu "adâlete aykırı" sözünün üzerinde duralım. Bu demektir ki, şeklî adalet, gerçek adalet değildir. Zayıfın kuvvetliden dilendiği adaletin ötesinde, yani dağıtılıp verilen adaletin ötesinde onu tesis eden, hatta sade ve basit bir eşitliğin sınırlarını da aşan bir hareket vardır. Zira adalet, kanun tarafından tesis edilmez. Kanun, adaleti fertlere dağıtır. Aslında en güçlülerin elinde bir araç olan kanun, adaletsiz ve despot olabilir, hatta böyle olmayı isteyebilir de. Eğer, adalet diye bir şey varsa insanlık bunu, evrensel sorumluluk iradesine sahip olanlarla birlikte, kendi nefislerinin esiri olarak diğer fertleri istismar etmeye çalışan hükümdar ve zorbalara bıkıp usanmadan karşı çıkanlara borçludur. Demek oluyor ki, yalnızca adalet olgusunun kendisini değil, fakat ayni zamanda onu kuran hareketi göz önüne almak gerekir. Bu hareket, bazan eşitliği aşmakla kalmaz, adaleti de aşar. O, ahlâkî suçların doğmasına, sözde iyiliklerin ve şeklen adil olan ha-

reketlerin reddine yol açabilir. Bu hareket basit bir hesabı aşar ve ferdin vicdanına cevap veren bir esneklik kazanır. Kısacası, katı ve şeklî bir adaletin ötesinde ve üstünde onu kuran, hatta aşan bir sorumluluk iradesinin hareketi vardır.

Ahlâkî hakikat karşısında Sokrat'ın sorumluluğu, kendi vicdanı açısından sitenin çiğnenmesi gereken kanunları ve adaletine karşı onu isyana sevketmişti. Adaleti kuran ve kanunların adaletini çiğneyen bu sorumluluğun mahiyeti acaba tam olarak nedir? Acaba bu, insanda doğuştan gelen bir merhamet hareketi midir? Spencer, adalet duygusunun kaynağını, hayatın işleyişini bozan harekete karşı bir çeşit içgüdüsel karşı koymada bulmaktadır (14). Bu ise henüz hayatın bile merhametten medet umması değil midir? Spencer, bununla adaletin alanını sınırlandırmış, merhametin alanını ise genişletmiştir. Gerçekten de, merhamet hareketi adalet olgusundan çok daha geniştir. Merhamet, insanda önceden bulunan bir içgüdüdür; bu bencil bir şekilde hayvanlarda da bulunur. Pascal'ın ifadesine göre, merhamet insanda "tabiat üstü" hâle gelir. Pascal, ruhlara bedenin üstünde ve merhamete de ruhların üstünde değer verir ve her şeyin ötesinde merhameti, insanın kendi kendisini sonsuz bir şekilde aşmasını sağlayacak bir cevher olarak görür (15). Pascal'ın fikrinden hareketle, biz sorumluluğu içgüdülerden kaynaklanan, hayata bağlı, bencil veyahut da diğergâm bir merhamet olarak, bir duygu hareketi olarak değil, fakat tutku ve hareket hâline gelmiş bir merhamet, zekî ve evrensel bir merhamet, evrensel bir şuur hâline gelmiş bir merhamet olarak kabul edeceğiz.

Adaleti ortaya çıkaran ve savunan işte bu düşüncedir. Bu düşünce, duygunun bütün hususiyetlerinden ve bütün merhamet hareketlerinden üstündür. O, merhametten daha geniştir. Merhamet, sorumluluğun hazırlayıcı, cüz'i, süreksiz ve az çok pasif olan şeklidir. Devletin gerçek var oluş sebebi, sadece adaleti yerine getirmek

14 Spencer, *Justice*, trad. Costelot, 1893, p. 29.
15 Pascal, *Les pensées*, éd. Gazier, 1907, p. 220.

değildir. Devletin, merhameti ve en geniş şekliyle sorumluluğu yaratması gerekir. Bu fonksiyonu en iyi şekilde yerine getirebilen devlet şekilleri ise mutlakiyet ve oligarşidir. Bir toplumda inkılâp, ancak şuurlarda sorumluluk iradesi yaratabilirse, mümkün ve feyizli olabilir. Her inkılâp, ruhî bir değişim tarafından hazırlanmalıdır. Sosyal inkılâp, ilkel tabiatını değiştirmiş ve harekete hazır hâle gelmiş ferdî şuurların eserinden başka bir şey değildir.

O halde, kendi konusu ile özdeşleşen, bütünüyle kişiye ait oluşunun tasdikine ulaşmak için hareket hâline gelen bir düşünüş tarzı vardır. Bu, gerçek ve müşahhas varlık içerisinde evrensel olabilen bir düşünce tarzıdır. Biz buna "inanç" diyoruz.

DÖRDÜNCÜ KISIM

TAKLİT VE İNANÇ

Harekete nispetle düşünce, çanağın dibinde kalan tortu gibi bir şey midir? Yoksa gerçekleşen hareket üzerine bir yeniden dönüş veyahut da hareket için bir kontrol müdür?

Düşünceyi hareketin bir tortusu durumuna düşürmek veya ona hareketin kontrolü için basit bir fonksiyon atfetmek şöyle dursun, tam tersine, biz onun insan hareketinin bir devamı olduğuna inanıyoruz. O, hareketten, hem de ondan ayrılmaksızın doğmaktadır. Aslında insanın hareketi, düşünülmüş olmadan önce ve ayrıca düşünülmüş olmaksızın zekîdir. Onun aydınlığı, henüz kendisinin işlemiş olmadığı bölgelere derinliğine dalmak için bizzat kendisinden daha uzaklara yayılır. Hareketin ötesine yayılan bu aydınlık, er veya geç hareketi çağıracaktır. Ve gerçekleşen hareket, daha uzaklara yeni ışıklar gönderecektir. Görülüyor ki böylece zekâ, hareketten kat'iyyen ayrı değildir. İşte bizim "sorumluluk yoluyla bilme" diyeceğimiz şey, zekânın harekete bağımlı oluşundandır. Bu, ferdin şuurunu, bilinen konu üzerinde harekete geçmesi için burkan endişedir. İnsanın bilgisi, kendi mahiyeti gereği ona sorumluluk yükler. Bu tarzda bilinen varlık, âdeta onu bilen süjeye aittir. Bu anlayış çerçevesinde bilgi, bir sahip olmadır. Keza, ayni sebepten, varlık (obje) benliğin bir parçası olması hasebiyle, onun daha iyi tasdikine yaramaktadır. Bilgi hadisesinde birinin ve diğerinin rolleri göz

önüne alınınca artık bilgi problemi bize göre, sadece bir süje (benlik) ile bir obje (eşya,varlık) arasındaki karşılıklı münasebet tartışmasından ibaret değildir. Biz kendimize "bilmek nedir?" diye soracağız. Zira şuurun düşünce hareketinin dışında kalan basit bir münasebet, bilginin aslî mahiyeti hakkında bize hiçbir şey öğretmiyecektir. Deneycilerin (empiristlerin) ve zihincilerin (entellektüalistlerin) hatası işte buradadır. Şuurun, objenin içinde yansıdığı bir ayna gibi olduğunu zanneden deneycilik bilgi olgusunu asla açıklayamaz. Ve bir çeşit a priori (deney öncesi) bilgiye, bir zekâ varsayımına sığınan zihincilik de onu daha iyi izah edememektedir. Deneycilere diyeceğimiz şudur ki, bilgi obje değildir ve objenin bir aynada yansıması kendine özel (*sui generis*) hiçbir hadiseyi meydana getirmez; akılcılara (rasyonalistlere) diyeceğimiz de şudur ki, bilgi zihnin basit bir inşası (konstrüksiyonu) değildir ve onu tasdik eden obje, bilginin tamamiyle dışında bulunmaz. Bu, düşüncenin bir türlü özümsemesi (*assimilation*), eşyayı kendinin kılması, bir çeşit zihin işlemidir. Ve hareketin bir şuuru olduğu gibi, düşüncenin de bir hareketi vardır. Bu karşılıklı bir münasebet hâli değildir. Bu bir iradî fiil, hakikî bir harekettir. Düşüncenin bu hareketinde biz, muhtelif bilme şekillerine tekâbül eden birkaç basamağı birbirinden ayırdedeceğiz (1). Bu hareket, bir nevi, objenin süje tarafından kendine maledilmesi ve onun tarafından özümsenmesiyle kesin bir şekle ulaşacaktır. Bu, inanç adını vereceğimiz hakikî, gerçek bilgidir. İnanç, taklit yoluyla yayılır. Çoğu zaman ya bilginin hazırlayıcı şekillerinden birinin ya da taklidinin gerçek anlamda bilgi olduğu zannedilir. Şimdi biz bilginin muhtelif şekillerinin, inanç ile onun taklidinin neden ibaret olduğunu görmeye çalışacağız.

1 Düşünce-hareket münasebeti, Maurice Blondel tarafından Ocak-Haziran 1906 yıllarında, "Felsefî araştırmanın hareket noktası" başlığı altında *Annales de Philosophie Chrétienne*'da neşredilmiş iki makalede derinlemesine incelenmiştir. Ayni yazarın La société d'études philosophiques de Marseille'de yazdığı bir mektupta da düşünce hareketinin üç basamağı (süjenin objede özümsenmesi, ikincisi objeden soyutlanma ve ayırdedilme ve son olarak da benliğin objeye sahip olması) özet şekilde belirtilmiştir. Bu mektup adı geçen kuruluşun yayın organı olan derginin 1929 Aralık ayı 2-3. sayılarında (s.84-87) yayınlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNANCI HAZIRLAYICI BİLGİ ŞEKİLLERİ

Düşüncenin iki şekli inancı hazırlar. Birinci basamakta düşünce, zihnin obje tarafından özümsenmesini ifade eder. Bu, süje ile objenin kaynaşması demek olan ilkel bir duyumdur. İkinci basamak süje ile objenin birbirinden ayrılmasına tekâbül eder. Bu ise, düşüncede açıklık ve seçikliktir. Bilginin bu görünüşü içerisinde, süje ile obje arasında âdeta birbirine karşı bir bağımsızlık, bir ilgisizlik vardır. Zihin, objesinden ayrılarak, onu daha açık ve aydınlık bir şekilde incelemek üzere onun karşısına geçer. Düşüncenin arka arkaya gelen bu iki safhası inanç hareketini hazırlar. İnancın incelenmesine daha sonra geçmek üzere, düşüncenin bu iki şekline has özellikleri açıklayacağız.

1. Sezgili Düşünce (Pensée intuitive)

İzlenim ve Duygulanma Hâli (İmpression et affectivité): Bilginin en basit unsuru bir izlenimdir. İzlenim, aslında objenin bilgisinden önce gelir ve onu mümkün kılar. İzlenim, eşyanın görüntüsünün beynimize yansımasıdır. Eşyanın görüntüsü beynimiz üzerinde etki ettiği içindir ki, izlenim bir duygulanma hâlidir. İzlenim refleks ve eğilim farklılıklarının bir terkibidir. O, büyümenin tasdikini, canlı varlığın ve hayatın âhenkli bir şekilde gelişmesinin tezahürü-

nü özünde taşır. Paliard'ın ifadesine göre, refleks ve eğilimler manzûmesi, büyüyerek gelişen hayatın bağrında "duygulu bir âhenk" meydana getirir (2). Hayalin ve zekânın temeli olan, zekâ ile hayale karışmamış bir saf duygulanma hâli vardır. Hayatın oluşumu veya kendiliğinden gelişip büyümesi, canlıda bir çeşit şuur-altına dönüşen bir duygulanma hâlini sürekli olarak tanzim eder. Duygulanma hâli, görünüşte bir kendiliğinden oluştur. Bu hâl aslında, beyinde kendi kendisinin farkında olmayan, izlenim şeklinde vücut kazanmak suretiyle zımnen (implicite) oluşan bir faaliyetin orada ifade bulmasıdır. Zira izlenim, hayatî eğilimlerin birleştirilmesi konusunda bir gücün varlığını bulanık halde özetler ve baştan kabul eder. Bu birleştirme, izlenim içerisinde anlık bir oluşumdur. Onun sürekliliği, duyumu yaratır.

Duyum ve Doğrudan Veri: Hayatın kendiliğinden oluşumu içerisinde bir ânı durdurmak, objenin duyumunu almak ve böylece zekânın eşiğine ayak basmaktır. Duyumun kendisi tamamiyle zihnî unsurlara bulaşmıştır; fakat kaynağı itibariyle zekâ ürünü değildir. Daha ziyâde zekâ, hemen oluşumundan sonra onu kullanmak ve ruhî hayatın üst katlarına çıkarmak üzere duyumu kucaklar. Duyumun, izlenim anını takip eden bir saflık aşaması vardır. Şu an için, duyumun içinde zekânın işleyişini bir tarafa bırakmak suretiyle kendi aslî saflığı dahilinde duyumu inceleyeceğiz.

Duyum, duygulanma hâlinden düşünme faaliyetine geçiştir. Ruhî hayatta duyum anı telkin anına benzer. Duyum ifade edilemez. O, hayatın objeye doğru bir çeşit gerilimi ve uzanmasıdır. İşte bu gerilimdedir ki, hayat düşünceye açılır. Duyum, hayatın gelişmesinden şuurun faaliyetine geçişi sağlar. Ona ne düşünce karışmıştır, ne de tamamiyle belirsizdir; ne şuurdur, ne de saf hayatiyettir. Ona düşünce karışmadığı ve dolayısıyla apaçık olmadığı için şuurdan ayrılıyor. O, kaçamak bir gölge gibi bir anlık olmayışı, aksine bir süreklilik, anın durması ve hayatın bizzat kendi üzerine

2 J. Paliard, *İntuition et réflexion*, ch. I.

katlanması ile izlenimden ayrılır. Hayatın gelişmesinin durması veya sabit hâle gelmesi, o ana kadar şuuraltında duran iradî bir faaliyetin uyanmasına yol açar. O, dış dünyadaki eşya üzerinde karar kılmak suretiyle kendi kendisini istemektedir. Duyum belirli bir kaynaşmayı, hayatın şuuraltı iradesinin nesnelerle bir karışımını, objelere yönelik bir çeşit gerginliği ifade etmektedir. Duyumdaki bu iradî faaliyet yokluğu, sadece görünüştedir. Duyumdaki bu irade pasifliği, ancak canlı varlık üzerinde rol sahibi olan bir iradenin âdeta gizli bir faaliyeti şeklinde açıklanabilir. İşte duyum, bu faaliyetin objede son bulmasıdır. Canlı varlıktaki çaba duygusu veya bu hareketle birlikte bulunan gerginlik hissi, hayatın içinde oluşmuş bir niyetin mevcut olduğunu gösterir. Lâkin canlı varlıktaki bir iradenin şuuru, obje içerisinde tamamiyle yayılmış bir şekilde saklı bulunmaktadır. Bu, duyum hadisesinin meydana geldiği andır. Duyum, süjeyle objenin -şuurla eşyanın- karışımıdır. Bu, şuurda bir karışıklıktır. Bir çeşit kendinden geçme hâline tekâbül eden bu anda, şuurda iradenin duyulara hükmeden obje tarafından kenara itildiğini, ortadan kaldırıldığını zannetmekteyiz. Aslında bu, sadece şuurun hareketi için bir hazırlıktır ve âdeta, daha ilerde iradî olarak hâkim ve etkili olmak üzere eşyanın akışını takip etmek demektir. Duyumun gizli iradesi, şuurun açık hareketini hazırlar. Böylece, gayret veya irade, daha duyumun kendisinde görülür. Duyum, doğrudan doğruya verilmiş değildir. "Her kim ki doğrudan veriyi olduğu gibi kavramaya çalışır, şuur hayatı basitliği içinde bir dizi sarsıntıya uğrar: Bu sarsıntılardan her biri, bir hükme yol açma yeteneğinde olması dolayısıyla, bir olgu teşkil eder. Fakat bu olgunun dış görünüşünden başka bir muhtevâsı yoktur, yani onun hiçbiri diğerinin varlığını hissettirmeye ve belirlemeye yetmez; herbiri kendi başınadır ve tekdir. Dış görünüşünden ancak ayrı-cinstenliği çıkarılabilir; sadece veriye bakarak bunun ne olduğu anlaşılamazdı" (3). Duyumun doğrudan doğruya olduğu yanılgısı, süjenin objey-

3 Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 1897, p. 122.

le kaynaşmasından, objenin tasdiki için süjenin bir çeşit kendini unutmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında duyum, objeye yönelik bir gerilim veya bir niyetle belli olan irade hareketini ifade etmektedir.

Kendiliğinden Oluş ve Sezgi: E. Husserl'de objeye (eşyaya) yönelik bir gerilim veya bir niyet fikri bulunmaktadır. Niyet, sübjektif bir hâl, bir şuur hâlidir. Bu bir sezgidir. Bize göre sezgi, ilk düşüncedir. O duyum ile özdeştir. Fakat gerçekte duyum, zihnî unsurlara tamamiyle karışmış olarak bize verilir. Sezgi faaliyeti, bu saf olmayan duyumu kaynaktaki saflılığına, aslî hakikatine indirgemekten ibarettir. Sezginin sadeliği de buradan gelir. Sezgiyle ilgili araştırmalarda iradî hareket ile kendiliğinden oluş arasındaki ikilik genellikle göze çarpmaktadır. Bu ikilik nereden geliyor? Zekâ faaliyetinin sezgide iş gören bir otomatikliği yaratmasının sonucu mudur? A. Spaier'ye göre, "her iradî faaliyet, kazanılmış otomatizmalara dayanmaktadır" (4). Bergson, sezgide sadece bir saf kendiliğinden oluş görür (5). Sezginin doğrudan verisine ulaşmak için, sübjektif unsurların saflığını elde etmek kâfidir. Spaier, ilmî faaliyetin dayandığı ve soyutlama yoluyla harekete geçen düşünücü (*réflexif*) şuurla, duyuma dayanan ve düşünceden (*réflexion*) önce gelen sezgici (*intuitif*) şuuru birbirine karıştırmaktadır. Zekâ tarafından yaratılan bir çeşit otomatizma, bilim adamının ve teknisyenin faaliyetini yönetmektedir. Daha önce duyum konusunda söylediğimiz gibi, sezgide gizli olarak harekete geçen bir irade vardır. Bergsoncu sezgideki sözümona kendiliğinden (*spontané*) oluş, sadece görünüştedir. Biz duyumu, süjenin bilinecek olan objeye doğru bir gerilimi, onların birbiriyle kaynaşması ve karışımı olarak tarif ettik. Bu, objeyle kaynaşmak suretiyle onda kendini kaybeden süjedir. Karışık olmayan duyum, bize sezgiyi verir.

4 Albert Spaier, *La pensée concrète*, 1927, p. 246.

5 Bergson sezginin şu tanımını verir: "Kendisine has ve bundan dolayı izah edilemez unsurlarla birleşmemizi sağlamak için, insanı eşyanın içine nüfuz etmeye sevkeden bir tür zihnî sempati".

Ve mademki böyle bir duyum gerçekte yoktur, bütün duyu verileri zekâ ile karışıktır ve saf olmaktan çıkmıştır; o halde sıradan duyumun içerisinde sezgi bulunmamaktadır; onun varlığı için duyu verilerini, onların kaynağındaki saflıklarına indirgeyecek bir çaba gerekmektedir. Aslında bu çaba, duyumun verisini zekânın etkisinden korumak üzere ona karşı kullanılmaktadır. Sezgici zihinlerde kendilerini zekânın yanıltıcı büyüsüne, genelliğine ve kişiliksizliğine karşı savunmaya yönelik bir maharet vardır. Bu direnç, sezginin çabasını ifade eder. Zekânın duyum alanını işgal etmesine izin vermeksizin sezgi yoluyla bilmek mümkündür. Kendiliğinden oluş yanılgısı, bu duyumun süjenin objede yayılması şeklinde algılanmasından ileri geliyor. "Pek çok sayıda psikolojik tahlili bir araya getirenler"in ve karşılaştıranların (6) nezdinde sezgi çabası bir alışkanlık görünümü kazanabilir. Bunun için derûnî gerçeklikle içli dışlı uzun bir arkadaşlık gerekir. Diğer insanların gözlerine örtülü duran bu gerçeklik ile bu dostluk, ona sahip olan kimseye bir üstünlük duygusu telkin eder. Sezen kişi, kendisinin bir imtiyazlı, bir sırra ermiş ve aydın olduğunu hisseder. Gerçekte, sezginin aydınlığı, onun hissedilebilir bir derûnî aydınlanma olmasından ileri gelmektedir. Burada derûnî aydınlanma, ruhun saflığı ve hürlüğü, kazanılmış alışkanlıklarından sıyrılması, hayatın menfaatlerinden ve etkilerinden kurtulması ve nihayet düşüncenin varsayımlarından, akıl yürütme öncüllerinden arınması anlamına gelmektedir. Fakat sezgideki bu belirli aydınlığı mistik düşünceyle asla karıştırmamak lâzımdır: "İnsan, mistik vecd hâlinde beklediğinin gerçekleşmesini, endişelerinin gayesini ve ruhunun kesin huzurunu bulur. Bu hâllerden her birinde çok güçlü eğilimler tatmin edilir; hayatta önemli değişiklikler meydana gelir ve onun yansımaları da pek derin olur. Fakat bu durumda insanı saran bu duyguların kalitesi, daha fazla değilse de sezginin muhtevası kadar, o insanın ahlâkî (ethik) yapısına da bağlıdır" (7). Yukarıda tarif edilen ve sezgiyle karıştırılan

6 Bergson, *Introduction à la métaphisique*, revue de métaph. et. 1903, p.36.

7 Spaier, *La pensée concrète*, p. 277.

mistik aydınlanma hâli, sezginin üstünde bulunur ve onunla kıyaslanabilmesi için sezginin alanını aşan bir irade hareketinin gücünü gerektirir. İnanç ve mistik îman konusunda ondan bahsedeceğiz. Sezgi benliğin âlemdeki varlıklar ile karıştırılması olduğu halde, mistik düşünce aksine, varlıklar âlemini kaplayan benliğe ait birlik içerisinde eşyayı bir görüştür. Mistik aydınlanma, bilinecek varlık olan Allah'a ruhî yoldan kavuşma demektir. Sezgide hiçbir problem çıkmaksızın elde edilen çözümler, şuurda derûnî şimşekler hâlinde fışkırırlar ve ruhu içten sarsarlar. Renouvier'nin zannettiği gibi onda, ihtirasla peşinden gidilen bir irade yoktur. Bu şimşeklerin hızı, obje ile süjenin, bilinecek olan ile bilen varlığın birleştirilmesini hedefleyen bir sentez olduğu yanılgısını veriyor. (Sezginin doğrudan doğruya olduğu hakkındaki yanılgının kaynaklarından biri işte buradadır.) Aslında bu, daha önce söylediğimiz gibi bir karışımdır veya bir başka ifadeyle kaynaşmadır, fakat sezgide meydana gelen hakikî bir sentez değildir. Sezgili hareketinde şuur, bilinecek şeyin hâlini alır. Bergsoncu sezgi, ruhî olanın gerçeğe bir çeşit uyum sağlaması olduğu içindir ki, düşüncenin varlıkla özdeşleştirilmesi şeklinde nitelendirilmektedir. Ruhî olanın gerçekle bir çeşit kaynaşması demek olan sezginin bu şekilde anlaşılması, işte buradadır. Her ne kadar hayatın gelişmesinde bir ilk hareketi, varlığa yönelik bir gerilim şeklinde gözüken bir hareketi gerektiriyorsa da, düşüncenin bir pasifliği olan sezgi, bu kaynaşmanın eseridir. Zaten sezgi, duygulanma hâlleriyle dopdoludur.

Sanat ve Sezgi: Sezgili düşünce, her şeyden önce, bir estetik düşünüştür. Çünkü o, duyumun her çeşit gayelilik ve menfaatten arındırılması; keza o, duyumu hayatın gizli iradesine boyun eğdirmek için onda her türlü aydın iradenin, yok edilmesidir. Bir varlığa doğru yönelme, sadece hayatın gelişmesinde rol oynayan gizli bir iradenin bulunduğunu tasdik eder. Böylece eğer, duyum bize her türlü menfaatden ve gayelilik fikrinden arındırılmış olarak verilmiş olsaydı, dünya hakkındaki ilk bilgimiz sezgili nitelikte olacaktı. Bergson da bu fikri ayni şekilde ifade etmedi mi? "Şayet gerçeklik

diyor, duyularımıza ve şuurumuza doğrudan doğruya gelip çarpsaydı, varlıklar ve bizzat kendimizle doğrudan doğruya ilişki kurabilseydik, zannediyorum ki sanat gereksiz olacaktı, veya daha ziyâde hepimiz sanatkâr olacaktık; zira, o zaman ruhumuz tabiatla birleşmiş olarak sürekli sarsılacaktı" (8). Bu ilk bilgi estetik nitelikte olacaktı ve duygulanma hâliyle kendini gösterecekti. Bununla beraber bu, verilmiş ilk bilgi değildir. Sadece bazı insanlar bu psikolojik tahlil yeteneğiyle donatılmışlardır. Bize göre bu tahlil, duyumu ilk hakikatine indirgemektedir. İşte bu sebeptendir ki, sanatkârın kullandığı duyumlar bu anlamda gerçek dışı olan, olağan duyumlardan farklıdır. Yine ayni sebeptendir ki, sanatkâr az veya çok kuvvetli bir duyarlılığa sahip olan insandan ayrıdır. O, başka bir âleme mensuptur. Sanatkâr, bir bakıma, sıradan hassasiyete sahip insana yabancı duyumlarla oynar. Hiçbir menfaat fikri, onun duyumlarının mutlak saflığı ile bağdaşmaz; hakikî sanat, kesinlikle menfaat dışıdır. Ve esas itibariyle sanat, sanat içindir. Biz onu, belirli bir mistik eğilime yaklaştıracağız; fakat kendisine dışardan yüklenilmiş hiçbir gayelilik bulunmaksızın, o daima ne ise o olarak kalacaktır. Eğer o, mistik nitelikte de olsa, yine sanat olarak kalacak; biz, "mistik sanat" veya "sanat mistik niteliktedir" diyeceğiz. Sanatkâr şekli bizzat o şeklin kendisi için tanır. Fakat bu saf şekle sevdalı bağlılıkta, bir inancın, gerçek bir îmanın, ebedî varlığı bir bekleyiş tavrının, sezginin de ta içinde bulunan ve sanatkârın sezgisine temel teşkil edip ona açıklık getirecek olan bir eğilimin ifadesini buluyoruz. Böylelikle sezgi, mistik îmana bir atılıştan sonra gelecek ve bu îman üzerine dayanmış olacaktır. Bu şekilde, "benlik niçin ve nasıl olur da tabiata uzanır ve orada kaynayıp yayılır; sanatkâr nasıl saf ve katıksız duyumlara sahip olabilir?" meselesi çözülmüş olacak; belki sanatkârın dahi yabancısı olduğu esrar, örtüsünü üstünden atacaktır. Gerçekte sezginin kendisinde, onun derinliklerinde bulunan ve onu açıklayan mistik bir îman vardır. Bundan

8 Bergson, *Le rire*, 1916, p. 153-154.

daha sonra bahsedeceğiz. Şimdilik işaret etmek yeterlidir. Biz yine sezgiye dönelim.

Sezgi diyorduk, saflaştırılmış bir duyumdur. Bundan, hiçbir şeyin sanat eserinden daha gerçekçi, daha hakikî olmadığını söylemek cesaretini elde ediyoruz. "Sanat, diyor Bergson, şüphesiz ki gerçekliğin sadece daha doğrudan bir keşfidir" (9). O, özünde gerçekçidir; ilk işi bizi gerçek olan şeye götürmektir. Fakat gerçek olanı tanıdıktan sonra, onun başka şey olmasını, arzularımıza uygun olmasını isteyecektir. İşte haklı olarak, bu sebepten sanat, sanat değerini tanır ve sanat idealist olduğu için sanattır. Fakat idealist olduğu zaman bile, özellikle idealist olduğunda, gerçeklik dünyasından alınmış unsurlarla bezenmeyi ve beslenmeyi asla bırakmaz. O halde, sanatkârın bir olan gerçekliği ifade için kullandığı bu hüner, bu muhtelif metotlar nereden geliyor? Sanatın hüneri, bizi saf gerçeklikle doğrudan temasa geçirmeye yönelik bir usûldür. Sıradan duyumlar içerisinde iken bu gerçeklikten haberdar değiliz. Her hüner ve her sanat usulü, tabir caizse, bizi hakîkî gerçekliğin bazı parçalarını kavrayabileceğimiz saf duyumlar kazanabileceğimiz, bir havaya sokmaktan ibarettir. Sanatkâr bu iş için, yani içinde bulunduğu hâli ifade için tamamiyle menfaat ve gayelilik fikirlerine bulanmış olan bizim dilimizi kullanmak mecburiyetindedir. Böyle olunca o, bizim için bu gerçekliği ifade eden ayni kelime ve kalıpları değil, lâkin bize nakletmek istediklerini işaret eden birtakım sembolleri kullanır. Böylece bizim dilimizde bile, o bizi kendi gerçeklik alanına taşır ve bizi kendi bozulmuş gerçeklik âlemimizden koparır. Bu şekilde sembolizmin hakkını teslim ediyoruz. Bu anlamda her sanat sembolisttir. Sembol, bir işarettir; sanatta ifadesini bulan gerçekliğe îmada bulunmaktır. Sembollerin hareketiyle sezgiler kazanırız ve sanatkârın kendisi gibi tabiatla içten bir münasebet kurarız. Sezgiyi duymak, tabiatın bize nüfuz etmesidir. Tabiat oklarıyla delik deşik olduğunu söylerken Rodin'in kastettiği budur

9 *Id., ibid.*, p.161.

(10). Sanat, kaynağı itibariyle, benliğin veya daha çok bu benliği oluşturacak olan gizli eğilimlerin tabiat içerisinde dağılıp yayılması veya tabiat tarafından ele geçirilmesidir. İşte bu yolladır ki sanatkâr, tabiat varlıklarının kendine nüfuz etmelerine razı olacaktır. Herşeyden evvel sanatkârane bir hâl olan sezgi, âdeta bizi, tabiatın ruhumuz üzerinde hareketine hazırlayıcı bir metottur. Tabiat ruhu ele geçirir ve ruhî temayüllerin oluşumu, tabiat varlıklarının oluşuna uyum gösterir. En derin ve karanlık eğilimlerimiz, tabiat tarafından işgal edilmek ve onunla bir çeşit ebedî beraberlik oluşturmak üzere ortaya çıkarılır. Derûnî melodinin sırrı burada bulunur; ve bunun içindir ki, sanatkâr kendini diğer insanlardan daha iyi tanır ve daha iyi tahlil eder; bu sebeptendir ki, sanat eseri ifade ettiği hayat tahlilinin derinliği ile bizleri hayrete garkeder.

Bizim, estetik adını verdiğimiz tabiatla birlikte olma hâli, ruhun devamlı yüklenen hayat endişesinden kurtuluşu, bir çeşit mutlak sükûnettir. "Her şiir, bir başka âleme açılmış penceredir" diyor Edgar Poe, bu anlamda sanat bir kurtuluş, ebediyete bir sığınmadır. Görevi bizi değiştirmek, bize geçici olarak benliğimizi unutturmaktır. Öyle geliyor ki, hiç değilse kaynağı itibariyle onun varlık sebebi, ruhun bu kurtuluşunda aranmalıdır. Sanat eseri, bizi bütünüyle gerçekliğe yaymak suretiyle bir nevî özetler ve bütün varlığımızın kurtuluşunu sağlar.

Kendini unutturan bu kurtuluş ile sanatkâr, tabiatın hayatını yaşar; o, aşırı bir tavır rahatlığı içerisinde, yaratıcılığı hayatın esas fonksiyonu yapan derin bir kendiliğinden oluş izlenimi içerisinde varlıklarda yaşar. Tahlilci, zihniyetin hüner ve -sanatkârane bir işdiye adlandırdığı sanat faaliyeti sanatkâr için hakîkî bir kendiliğinden oluştur.

Lamartine, sanatkârdaki bu tabiî duyguyu şöyle ifade eder:

Şakıyordum dostlarım, insanın soluklanışı gibi,

10 Rodin, *Entretiens réunis par Paul Gsell*, 1911.

Rüzgârın iç çekişi, kuşların sızlanışı gibi,
Suyun akarken hep, uğuldanışı gibi...

Bizim estetik bilgi dediğimiz, tabiatın duyular yoluyla bu ilk görünüşü veya bilgisi, sanatın bütününü vermez; sadece sanatkârın kendi dünyasında ilk kanat çırpışını açıklar. Sezgi, tabiattaki eşyanın çokluğu içerisinde hakikî bir îman hâline gelmek üzere inanca ulaşacaktır. Yani benliğin tabiat tarafından ele geçirilmesi hâli tersine çevrilecek, benlik tabiatı kavrayacak ve tabiat benlikte tanınacaktır. Bundan sonraki bölümde ele alacağımız inanç hayatı bu konudadır. Daha önce de söyledik, sezgi var olmak için bile inanç hareketini gerektirir. Gerçekten, tabiatın sırrına vâkıf olmak için benlik önce tabiat güçlerine boyun eğer.

Sezgiden inanca geçmeden evvel, ayni zamanda sezgiyi ve inancı canlandırıp zenginleştiren, onlara açıklık ve kesinlik kazandıran mantıkî (*discursive*) veya metodlu bilgiyi ele alacağız.

2. Mantıkî düşünce (Penseé discursive)

Sezgi ve Zekâ Hareketi (Intuition et intellection): Sezgi, kesinleşmek ve açıklanmak için en sonunda ifadenin ve soyut zekânın icaplarına uyum sağlamaya muhtaçtır. Sanat ancak bir teknik ve bir bilim yardımıyla mümkün ve nakledilebilir hâle gelir. Bu bilim ve bu zekâ mahareti duyumun içerisinde zaten bulunmaktadır. Duyum zekâ ile iç içedir. Bu mânada duyulabilir veriler, olabildiği kadar aklın inşasıdırlar. Sezgi, duyumu bozan aklı duyumun içerisinden ayıklamaktan ibaretti. Fakat sanatkâr açıklık ve ifade ihtiyacını karşılamak için özel bir metota başvurur.

Zekâ hareketinde, soyutlama ve ayırdetme yoluyla etki etmek üzere süje objeden ayrılır. Bu tavır, ruhî hayat için vazgeçilmez bir hâldir. Zira, benliğin ve onun inançlarının evrenselleşmesini mümkün kılacak olan ifadedir.

Metodlu Düşünce: Bu evrenselleşmenin ötesinde soyut zekâ bize hareket ile varlıklar arasında bağlantı kurmayı sağlayan unsuru temin eder. Eşya ile onun geçirdiği değişiklikler arasında her türlü münasebet ve mukayese fikrini mümkün kılan mantıktır. Bunu da tarafsız, herkes için geçerli bir yargıyla ifade eder. Mantık, insanın bilgisi üzerine kurulur fakat kendisi bu bilgiden başka bir şeydir. Düşünme kategorilere girmez ve doğrusunu söylemek gerekirse somut düşünme için kategoriler yoktur. Kant'ın kategorileri (nicelik, nitelik, münasebet ve modalite), her çeşit hareketten ayıklanmış, soyut münasebetleri ifade eder. Oysa bilgi başka bir şeydir; o, nesneler arasında basit bir münasebet olmaktan çok, benliğin evrendeki varlıklar üzerinde etki etmesidir.

Sebeplilik Yoluyla Bilgi: Tabiattaki nesneler üzerinde görülen değişme olayı, bize bu nesneler arasında bir sebeplilik fikrini düşündürür. Böyle olunca, zihinde bir alışkanlık oluşur ve bunun arkasından bir nesneye diğeriyle olan münasebeti çerçevesinde bakılır. Sebeplilik, düşüncenin hareket sebebidir. "Duyulur algılarımızın her bir anını birbirine bağlamak suretiyle sebeplilik, bilgi açısından düşüncenin devamlılığını sağlar; öyle ki, düşüncenin kendisi geçici parıltılar hâlinde savrulup gitmemek için, konusu olan nesneye kendi devamlılığının niteliklerini veriyor" (11). "İşte böylece, duyulur algılar arasında "objektif bir devamlılık" meydana gelir.

Deney ve Bilim: Zihin, sebeplilik fikrinden bilime yükselir. Bilimin görevi, tabiatı tanzim etmek ve onda akla uygun münasebetler kurmaktır. Bilim, tabiatın şemalar hâline konulmasıdır; böylece duyulur verilerin nizamını sağlar. Duyumun verilerini düzenlemek ve şemalar hâline koymak için bilim onları "katı" ve "ölü" şekiller hâline getirir ve deneyin emrine verir. Deney, canlı gerçekliğin ancak bu katı ve ölü şekilleriyle iş görebilir.

11 Paliard, *Intuition et réflexion*, p. 134.

Bilim gayecidir. Gidiş istikameti insanlığın yarınına bağlıdır. Her ilmî disiplinin kendine has ve konusu tarafından belirlenmiş olan bir uygulaması vardır. Bilim, duyumun verilerini tanzim etmek suretiyle onları kesin bir ifade şekline bağlar. Onun evrenselliği burada aranmalıdır. İşleyişi, büyük ölçüde otomatizma veya mekanik faaliyete yakındır.

Fikir ve Zekâ Hareketi: Pratik veya hayatî bir amaca yönelmiş fikirlerin ard arda gelmesinden ibaret olan zekâ hareketinde zihnin işleyişi, münasebet yargısı üzerine kurulur. Bir fikir, yine bir yargının sonucudur. O, bir düşünce işlemini, düşüncenin kendisini değil, fakat zihnin somutlaşmış bir şeklini ifade eder. Zihnî işleyiş, fikri yaratır. Düşünce, bu yapının üstünde yer alır; o, düşünen benliğin kişiliğini yaratan inançlarımızın hayatıdır.

Aydıngörüş ve Kesinlik: Geçmişteki ve gayri şahsî deneylerin sonucu olmalarından dolayı fikir ve yargı akla sükûnet ve huzur verirler. Descartes'in açık ve seçik (doğuştan) fikirleri ile Spinoza'nın üçüncü türden olan (deduktif ve sezgili) bilgisi, doğruluklarını kesin olarak kabul ettiğimiz yegâne bilgilerdir.

Kesin olmak, zihindeki şüpheyi ortadan kaldırmaktır. Şüphe, biraz şahsî bir şeydir, bir nevî benliği ilgilendiren bir şeydir. ilmî kesinlikte ise aksine, evrensel ve bundan dolayı şahsî olmayan bir apaçıklık vardır.

Bir kere daha söyleyelim, bilgi, kendi içinde şahsîdir ve o, hiçbir şekilde evrensel apaçıklıktan doğmaz. Bu, bir benliğin eşya üzerindeki etki ve hareketidir. Bilim, kurulmuş formüller ve yerleşik münasebetler şeklindeki bir beşerî bilginin sadece neticelerini kullanır. Aydın görüşlü insanın üstünde, hareket ederken düşünen, bizzat düşüncesi gerçek hareket olan, inanan insan vardır. Fakat inancın alanını asla sınırlandırmamak gerekir. İnanç, belirli bir ölçüde bilimin dünyasına da girer ve belki sezgi bile ancak inanç sayesinde mümkün ve tam olur.

Şimdi de düşüncenin hakikî şekli olan inancı ele alacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

İNANÇ NEDİR?

1. İnanç ve bilgi

Kartezyen felsefenin açık ve seçik fikirleriyle Kant'ın kategorilerinin gerisinde, bu fikir ve kategorilere üstün, onları hazırlayan ve düşüncemizin eşyanın gerçekliği üzerindeki etkisi olan inanç hareketi vardır.

Benliğin eşya ile kaynaşması yoluyla objeler hakkında duyum elde ediyorduk. Ve bizim gözümüzde sezgi duyumun yabancı unsurlardan arındırılmasından ibaretti. İnançta ise duyum elde edilmesine yarıyan usul tersine çevrilir. Bu defa benlik, onlara âdeta hâkim ve içten sahip olmak için objeler üzerine etki yapıyor. İnsanların inançlarının olması için sezgilerinin, yani arıtılmış duyumlarının olması gerekir.

İnanç, bir kaynaşmanın, zıddıdır. Fakat o, saf ve basit bir ayırt ediş de değildir. Bu başkasında yaşarken, ayni zamanda tamamiyle kendisi olmaktır, daha ziyade başka varlıkları bizzat kendisinde yaşatmaktır. O, varlıkların benlikde özümsenmesi, benlik tarafından benimsenmesi, o "birlik içinde ayrılık"tır. İnanç, somut ve birleştiricidir. O, faaldir ve ancak hareket ederken gerçekleşir; bu, bir hareket hâlindeki bilgidir.

İnancı bu şekilde anlamak, onu başkalarının şahitliğine katılma, başkalarının sözüne güvenme şeklinde anlamaktan çok uzaktır. Ollé-Laprune, inancı şahitlik ve otoriteden hareketle açıklamaktadır. "Şahâdet zinciri ne kadar uzun olursa olsun, daima bir ilk olgu bilgisine bağlanmaktadır. Söylediğinize katılıyorum, çünkü size güveniyorum, çünkü sadece eşyanın kendisine değil, mademki o benim ulaşabileceğim yerde değildir, fakat size, sadece size ve sizin şahâdetinize bağlanan tasdikime güveniyorum, ki tasdik bir îman hareketidir. Burada sözkonusu olan gerçek mânada bilgi değil, fakat inançtır. Bu demektir ki, sebebi sonuçlarından hareketle ve sonuçlarında görmek, kendisinin meydana getirdiği ve onu özünde taşıyan şeyde görmektir ve bu, kelimenin tam anlamıyla bilmektir; lâkin, bir objeyi sadece sözlerden hareketle ve varlığını tasdik eden sözlerde görmek, artık ne görmektir ne de gerçek anlamda bilmektir, bu inanmaktır, zira eşyayı kendisiyle hiçbir organik bağı olmayan bir aracı vasıtasıyla kavramaktır" (12). Îmanın sebebi ve onu doğurucu olan şey, şahitlik otoritesinin güvenirliğidir. "Konuşan inanılmayı hakeder, ona inanmağa sevkeden daha ziyade söylediği değil, yetkisidir" (13).

Entelektüalistler (zihinciler), bilgi ile inanç arasındaki bu ayrımın akla aykırı gelebileceği ve düşüncenin inanca sırt çevirebileceği itirazında bulunurlar.

Biz hiçbir şekilde bilginin alanını inancın alanından ayırmıyoruz.

Bizim anlayışımız, gerçekte inancı bilgi ile özdeşleştiren, fakat onu bir alışkanlık duygusu diye tanıyan pragmatizmin görüşünden de ayrılır. Pragmatizme göre inanç, beklentimizin konusunu belirleyen bir bilgi sistemidir ve en çok itibar ettiğimiz içsel güçlerimizin beklentisine hitap eder. Bir fikir, inanç dünyamıza etkili olmayı başardığı ölçüde gerçektir. İnancı hakikat yapan, onun pra-

12 Léon Ollé-Laprune, *De la certidude morale*, 1892, p. 85.
13 *Id., ibid.*, p. 94.

tikteki başarısıdır. Pratikte en faydalı olan varsayımı seçmek iradenin işidir. Bizden bağımsız olarak var olan bir hakikat yoktur. Hakikat bizim menfaatimize bağlıdır.

Böylece pragmatistler nezdinde bir fikir irade tarafından seçilmiş veya yaratılmış bir inançtan başka bir şey değildir. İrade inanca içkin değildir; onun rolü sadece pratik bir fayda gayesiyle inancı seçmektir (14). Bize göreyse aksine, iradenin inanca içkinliği vardır, yani onlar sürekli beraberdir. Üstelik inanç, hiçbir gayeye bağlanamaz. İnanç kendi kendisine yeter. Gayesi bir hareket doğurmak değildir. Sadece harekete geçen bir güç değil, fakat bizzat kendisi hakikî bir harekettir. Benliğin eşya üzerinde bir hareketi olmaksızın ne benlik mevcut olur ne de eşya. Benliğin hareketi duyum olayında bir gerilim ve yöneliş şeklinde zaten mevcuttu. İnanç, bu hareketi en üst derecede ve gayet açık bir şekilde ihtiva eder. Onları bizim anlayışımızdan ayıran incelikleri göstermek için bazı inanç anlayışlarını inceleyeceğiz.

2. Pascal'da inanç ve onunla bizim anlayış farkımız

Pascal'a göre, üç çeşit inanma yolu vardır: Akıl, alışkanlık ve ilham.

Aklın kabulünde orta yolu arayıp bulmak lâzımdır. Aklın rolünü ne abartmalı ne de küçümsemelidir. Pascal hem dogmacıları (dogmatiste) hem de şüphecileri suçlamaktadır (15). "İnsanı büyük yapan düşüncesidir." Gerektiği yerde şüphe etmeyi, gerektiği yerde güven vermeyi ve gerektiği yerde de tabi olmayı bilmek lâzımdır; hata, karşı hakikatin tamamiyle inkâr edilmesinde yatmaktadır.

Fakat akıl, hakikati tanımanın tek yolu değildir. "Biz, hakikati sadece akıl yoluyla değil, ayni zamanda kalb yoluyla da tanırız; biz,

14 William James, *La volonté de croire*, ch. I.

15 De la Valette Monbrun, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, 1914, p. 189

işte ilk prensipleri bu şekilde tanıyoruz ve bu konuda hiçbir payı olmayan akıl yürütmenin bu prensiplere hücum etmek istemesi boşunadır" (16).

Pascal, mantıkî akıl yürütmenin geçerliliğini tanımaktadır. Fakat ona göre bu "geometri zihniyeti", katı ve kolaylıkla şekli değişmeyen görüşe sahiptir. " Aklın nihai hareketi, kendi gücünü aşan bir yığın şey olduğunu kabul etmektir" (17).

Kalb, Pascal'ın "ince düşünce" (*l'esprit de finesse*) – kalb gözü*, "içgüdü" veya "duygu" diye de adlandırdığı yeteneğe sahiptir. Bununla beraber onu duyarlıkla karıştırmamak gerekir. Kalb veya ince düşünce hem zekâ, hem irade hem de duygudur. O bize en açık bilgileri, en yüksek görüşleri, en kesin kanaatleri verir (18). "Kalbin, aklın hiç tanımadığı, kendisine ait sebepleri (delilleri) vardır. "Fakat Pascal, kalbe büyük bir pay ayırmasına rağmen, aslında aklı asla fedâ etmemiştir. Akıl, ruhun bütününü içine alan "duygu"ya yol açmalıdır. "Her akıl yürütmemiz duyguya boyun eğmekten ibarettir," (19) bu da bazı açılardan yine akıldır (20).

Pascal'a göre inanmanın ikinci yolu, örf ve âdettir. Onun gözünde örf, dinin uygulanmasıdır. İnsanı insan yapan kısmen de olsa alışkanlıklarıdır. Ayni fikir sürekli bir şekilde zihinde canlandırılmaya devam edilirse, onun sonunda akıldan kalbe geçeceği ve duyguya dönüşeceği kanaatindedir. İşte böylece alışkanlık bir inanma yolu olur (21). Lâkin örf ve âdetin boyun eğmeğe değer olabilmesi için aklın peşinden gelmesi gerekir (22). Örf ve âdet, "kafa

16 Les Pensées, *édit. Brunschvig*, p. 459.

17 De la Valette Monbrun, ibid., p. 192.

* Hilmi Ziya Ülken, Pascal'ın "L'esprit de finesse" dediği bu yeteneğine Gazâli'nin "kalb gözü"ne karşılık olduğu ve bunu Ramon Martini kanalıyla Gazâli'den öğrendiği kanaatindedir. Bk. *Felsefeye Giriş I*, s.75 (Çev.).

19 Les Pensées, id., İbid., p. 457.

18 *Id., ibid.*, p. 193.

20 De La Valette, *Maine de Brian, critique et disciple de Pascal*, p. 202.

21 *Id., ibid.*, p. 203.

22 *Id., ibid.*, p. 206.

yormaksızın zihnin sürüklediği otomatı, kendine itaat ettirir." Farkına varmadan zekâdan ve tutkulardan gelen engelleri ortadan kaldırır. Alışkanlık, bütün inanma güçlerimizi eline geçirir ve bizi en güçlü akıllardan daha ziyade ikna eder (23).

Pascal'a göre, inanmanın üçüncü yolu ve en etkilisi ilhamdır. İlhamdan tabiat-üstü kurtarıcı lûtuf kastedilmektedir. Bu bir "ilâhî lûtuf"dur. İnayetiyle Allah bizi inanmağa sevkeder (24). İlâhî lûtuf, tabiat-üstü bir yardım olarak, tabiatımızın zaafından oluşan duygunun insan kalbinde açtığı boşluğu gelip doldurur.

Pascal'da inanç, ahlâkî ve dînî hakikatlere yükselme yoludur. Pascal meseleye bilgi açısından değil, hakikat açısından bakıyor. Birbiri üstüne konulmuş üç gruba ayırdığı hakikatten yola çıkıyor. O, bedenin, aklın ve dinin hakikatlerini birbirinden ayırıyor. Bu üç grup hakikatin herbiri arasında bir uçurum vardır. Diğerlerine üstün hakikat olan dine, inanç yoluyla yükselinir. Bu noktaya gelince, artık inancın değerini ve genel anlamda bilginin üstün şekli olarak sağlamlığını araştırmaz; fakat sadece iç hayatımızın çok dar bir alanını, yani ahlâkî ve dînî hayatı ilgilendiren bir inancın etkinliğini ispat etmeğe çalışır. Bize göre inanç, aksine, düşüncenin temelindedir. İnanmaksızın, kelimenin tam anlamıyla düşünmek olmaz. Pascal'ın kalb ve akıl arasında ortaya koyduğu fark, bizim inanmak ve metotlu olarak akıl yürütme arasında ortaya koyduğumuz fark ile ayni cinsten değildir. Her ne kadar kalbde akla büyük bir yer ayırmış olsa bile, onları birbirinden farklı göstermek ve birbiriyle çatıştırmaktan geri kalmamaktadır. Bize göre inanç, düşüncenin tamamıdır; bilginin her sahasında bulunur, hakikî yani şahsa ait bilginin mahiyetini oluşturan odur; o başka varlıklar üzerine insanın hareketinden doğan hadisedir. İnancın hareket noktası tabiat-üstü âlem değildir, belki oraya sonuçta ulaşır, fakat kökleri beşerî dünyada, insanın hareketindedir.

Örf ve âdet, bir inancın kaynağı olamaz, olsa olsa onu uygula-

23 *Id., ibid.*, p. 206.
24 *Id., ibid.*, p. 210.

manın bir yolu olur. İlâhî lûtfa gelince, o belki insan iradesini tamamlar, belki de insan için vazgeçilmezdir; fakat inançlarımızın kaynağı söz konusu olunca onlara gerçek değerini kazandıran iradenin veya ferdî hareketin burada oynadığı rolü ispat etmemiz gerekir.

3. Kant'da inanma ve bilme

İnanmak ile bilmek arasındaki ayrım Kant'da da vardır. O da inancı bilginin üstüne ve ayrı bir alana, ahlâkî hakikatler alanına yerleştirir. Teorik saf akıl, sadece tecrübî olaylara uygulanabilir, pratiğin alanına gelince engellenir. İşte bu noktada saf akıl yerini pratik akla bırakır. Bu, inancın alanıdır. "Yerine inancı koymak için bilgiyi ortadan kaldırmağa mecbur oldum" (25). Aklı teorik alandan pratiğin alanına yükseltmek için, iradenin müdahale etmesi gerekir. İnanmak, akıl için bir vazifedir, bu teorik bir bilgi değildir; aksine teorik aklın hakikatlerini tanımak mecburiyeti yoktur. Hürriyet ahlâkî bir konudur ve ahlâkî hakikatlerde inancın lüzumu, hürriyetin mahiyetinden kaynaklanır.

Böylece, Kant'da pratik akıl bir bilgi olarak değil, belki bir vazife olarak ortaya konulur. Sadece olayların (fenomenlerin) bilgisi mümkündür (26). Fakat pratik akıl bizi duyulur-ötesinde gerçekliklere inandırır. Duyulur-ötesinin bilgisi edinilemez; ancak pratikten ve pratik için doğan ve asla bilim karakteri kazanamayacak olan inançlar edinilir (27).

Kant, birini diğerinden tamamiyle ayırmakla beraber saf aklı pratik akla tâbi kılıyor. Pratik akıl, teorik akla üstün ve ondan önce bulunduğundan haklı olarak ona etki eder (28). Şu halde inanç bilgiden üstün olacaktır. Fakat acaba, saf aklın dışına konulduğu zaman inanç, başkalarının şahitliğine şu veya bu şekilde bir katılım

25 Kant, *La critique de la raison pure*, trad. Barni, p. 28.

26 *Crit. de la raison pure*, analytique des prencipes, ch. III.

27 *Critique du Jugement*, p. 87

28 *Critique de la raison pratique*, part. I, liv. II, ch II, sect. 3.

ve başkalarına güven tarzında herhangi bir bilginin sınırlarını aşar mı? Kant'ın düşüncesi, hiç de böyle değildir. Ona göre inanç, duyulara verilmemiş fakat zihne verilmiş olan bazı hakikatleri gerektirmektedir. Onun bilmek ile inanmak arasında koymuş olduğu ayrım, mutlak değildir. Birinden diğerine geçiş mümkündür. "Demek ki, onun inanç adını verdiği şey, ancak varlığı bilinen, hatta geri kalandan ayırdedici mahiyeti yeterince bilinen, fakat bütün derinliklerine nüfuz edilmeyen bir bilgidir" (29). Kant, duyulur-ötesi gerçekliğin kabulünün esasını tabiatta aramaktadır (30). Pascal'da olduğu gibi onda da, inancın, bilginin dışında sebepleri vardır. Pascal'da bu sebepler, kalbten, örften ve ilhamdan kaynaklanır. Kant için bu inancın kaynağı, bir vazifenin kategorik şekli altında vicdana kendini kabul ettiren ahlâk kanunudur. Fakat akıl inanca sırtını çevirmez, inançla bağlantılı ve inanca tâbi olarak bulunur. Böylece Kantcı anlayışa göre inanç, bir ölçüde akla yaklaşır. Fakat ayni zamanda o, düşünceyi somut bütünlüğü içerisinde açıklamak için gerekli olan şeyi kendinde arıyacak olan bir anlayıştan uzak bir şekilde, zihnin duyulur-ötesine bir iştiraki olarak kalmağa devam eder.

4. Fichte'ye göre inanma iradesi

Fichte'nin düşüncesi bizim aradığımız anlayışa daha yakındır. Ona göre şuurumuzun konusu olan dünya, pratik benliğin hareketinin ürünüdür (31). Gerçeklik, eşya üzerinde düşünüşümüzden doğmuştur. Fichte, düşünme faaliyetindeki üç safhayı birbirinden ayırıyor; bilgilerimizin başlangıç noktası, "bir irade, şuur altında ve üretici bir faaliyet"tir. İkinci safhada, "bu faaliyet sonucu hâsıl olan ve kendiliğinden şuura yol açan darbe, yani benlik-olmayan" (non-moi)dır. Son safhada ise, "böylece ortaya çıkan benlik-olmayan

29 Ollé-Laprune, *De la certude morale*, p. 168.

30 *Id., ibid.*, p. 211.

31 Xavier Léon, *La philosophie de Fichte*, 1902, p.188.

üzerindeki düşünce başlar; bu düşünme faaliyeti dünya hakkındaki bilgimizi kucaklarken düşünülmüş şuur olan kendi hakkındaki şuuru da hâsıl eder" (32)

Böylece, irade düşünme hareketinin kaynağında bulunur. Hareket varlığı açığa çıkarır. Diğer her türlü hareketten daha tamam olan, tamamiyle daha beşerî olan ahlâkî hareket, gerçekliği, hareket eden varlığın gerçekliğini diğer bütün hareketlerden daha iyi açığa çıkarır (33). Bu içsel hareket benliğe bir kanaat olarak ilham olur. Fichte'nin inanç dediği işte budur. Eşyaya gerçeklik veren de odur. İnançlarımızın alanı bilimin alanından köklü şekilde ayrılır. "Benim kanaatlerim" diyor, akıl yürütmeye kapalı bir alan içerisinde oluşur, bu kanaatlerin benden akıl yürütmeyle koparılamayacak kadar, akıl yürütmeyle sarsılamayacak kadar derin kökleri vardır. Düşünme şeklim, görüş tarzım, hepsi de şahsıma aittir: Onlar söz konusu olunca tek işim sadece benlikle demektir. Şayet iradem doğru ise, kararlı bir şekilde iyiliğe yönelmişse şüphesiz hakikat zekâma doğacaktır. Aksine irademi iyi kullanmazsam, sadece zekâ ile yaşamak iddiasında bulunursam, muhakkak ki bu şekilde kazanacağım her şey, soyutlamalar boşluğundaki birkaç inceliği harekete geçirme gayretkeşliğinden başka bir şey olmayacaktır" (34). Böyle olunca, "inancına karşı baskın çıkacak" her sahte bilimi tasfiye etmek kolay olacaktır. Hakikati meydana koymak işi, sadece düşüncenin kendine ait bir hususiyet değildir. "İnançla bağlantısı olmayan, sadece bilime dayanan her hareket, ayni sebepten dolayı mecburen noksan ve aldatıcıdır. Her hakikat vicdandan çıkar" (35) diyor. Vicdan ise iradeye bağlıdır. Bu bir isteme hürriyetidir. "İnandığım şeye, inanmağa mecbur olduğum için değil, inanmayı istediğim için inanıyorum" (36). Bütün beşerî bilgi, bu inanç iradesi te-

32 *Id., ibid.*,. p. 188.

33 Ollé-Laprune, De la certitude morale, p. 208.

34 *Id., ibid.*, pp. 177-178.

35 *Id., ibid.*, p. 178.

36 *Id., ibid.*, p. 179.

meli üzerine kurulur. Ve zekânın bütün kabulleri inanca dayanır (37). Fichte, bu içgüdüsel inancın ve duygunun hususiyetlerini, bu iradî ve hür inanca dayandırır (38).

Görüldüğü gibi Fichte'de de inanç, bilginin bütün alanlarına hâkimdir. Fakat kaynağı itibariyle o, ahlâkî hakikatler âleminden doğmaktadır. İnanca aklın inkârıyla veya ithamıyla ulaşır. Bir içgüdü gibi bizi eşyanın gerçekliğine inanmaya sevkeden irade hareketi, bir hamlede bizi duyulur-ötesi gerçekliğe yükseltir. Bu sınırsız bir iradedir. Fertte, tamamen subjektif ve şahsî bir şekilde bulunur. Böylece Fichte, bilgi olgusunda her ne kadar irade hareketine geniş bir pay ayırır ve inancı düşüncenin bütün alanına yayarsa da, inancı aklın ilkesini veren bir şey olarak izah etmekten uzak bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, duyulur ve duyulur-ötesi hakikatleri, ahlâkî hakikatlerle bilim hakikatlerini ayni plânda açıklamaktan uzaktadır.

5. Hamilton'a göre inanç

Hamilton'da inanç, "aklın ilk şartı" olmaktadır ve "inancın temeli" akıl değildir (39). İnanç, temelini oluşturduğu bilgiden önce gelen bir kanaattir (40). O halde, o bilgiye üstün olan bir otoritedir; ilk olgudur ve bilgi ondan gelmektedir: Bilgi inanca dayanır. Tabiî inançlar bütün bilgimizin yegâne güvenceleridir. Bilgi, tabiî inancın aşağısında olan bir kesinlik temelidir (41). Her bilgi bize göredir ve sonsuz ile mutlak hakkında hiçbir bilgi sahibi olamayız... Oysa bilinemez olan eşya hakkında en tam ve en iyi şekilde yerleşmiş kesinliğe sahip olabiliriz ve bu kesinlik, bilgimizin haki-

37 *Id., ibid.*, p. 180.
38 *Id., ibid.*, p. 210.
39 Stuart Mill, *La philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, 1869, p. 70.
40 *Id., ibid.*, p. 69.
41 *Id., ibid.*, p. 71.

katleri hakkında sahip olduğumuz kesinlikle sadece eş değerde veya onlardan üstün değil, ayni zamanda o bilgiyle ayni mahiyettedir (42). Yalnız, inancın etki alanı bilginin etki alanını bile aşar. Öncüllere inanırız ve ondan çıkan sonuçları ise bilgi ile tanırız. Şuurun ilk olguları, "bilgi şeklinde olmaktan ziyade inanç şeklinde verilmişler"dir: "Son tahlilde şuur, veya başka deyimle, ilk tecrübemiz bir îman hareketidir" (43). Gündelik dilde inanç bilgiden ayırt edilirken, bilgiden noksansız yani tam bir kanaat, inançtan da dar çerçeveli ve eksik bir kanaat kastedilmektedir. Fakat Hamilton için inançlar, sezgiden kaynaklanırlar ve gerek ona bağlı olanlarla gerek ondan türeyenler, birlikte bilgimizi meydana getirirler (44).

İnanç, bizzat şuurun yapısına girer. Hafıza, geçmişe inancı gerektirir. "Geçmişin doğrudan bir bilgisi olmaktan çok uzak olan hafıza, olsa olsa sadece onun hakkındaki dolaylı bir bilgidir. O, hiç de geçmişin bir bilgisi değil, şimdinin bir bilgisi ve fakat geçmişin bir inancıdır" (45). Böylece biz, bir inancın şuuruna, geçmiş bir olaya, uzaktaki bir gerçekliğe ve keza Sonsuz ile Mutlak'ın varlığının şuuruna sahibiz. Bu inanç konularının şuuruna, uzak şeylerin şuuruna, geçmiş olayın şuuruna, Sonsuz ile Mutlak'ın şuuruna sahibiz (46).

"İnanç, bilgiyi zorunlu olarak ihtiva eder; inancın herhangi bir şuuru veya bilgisi ve dolayısiyle inancın konusunun herhangi bir şuuru veya bilgisi olmaksızın inanamayız" (47). Görüldüğü üzere Hamilton, bilgiyle inancı birbirine karıştırıyor. İnanç konuları, bilginin konusu hâline geliyor. "İnandığımız ve bildiğimiz şeyden ayni derecede kesin yargı elde edebiliriz" (48) diyor. Bu karışıklığa

42 *Id., ibid.*, p. 71-72.
43 *Id., ibid.*, p. 72.
44 *Id., ibid.*, p. 73.
45 *Id., ibid.*, p. 130.
46 *Id., ibid.*, p. 140.
47 *Id., ibid.*, p. 142.
48 *Id., ibid.*, p. 141.

rağmen bilgiyle inancı ayırmaktan da geri durmuyor. "Bilginin içten bir tanıma üzerine, inancın ise duygu üzerine kurulu birer kesinlik" olduğu noktasında onları birbirinden ayırt ediyor. "Birisi açık ve objektif, diğeri karanlık ve subjektiftir. Her hâlükârda, onlardan herbirisi diğerine muhtaçtır. Bir kesinliğe, bu iki unsurdan birinin veya ötekinin baskın çıkmasına göre bilgi yahut inanç adı verilmektedir" (49). Kesin olarak bildiğimiz her şeyde, bir bilgi unsuru ile paralel olarak bir inanç unsuru vardır. Bütün kesin yargılarımız, hem içsel bir tanımadan hem de bir duygudan gelir, onların hem objektiflikleri hem de subjektiflikleri vardır. "Bildiğimiz şeyin tamamına inanmalıyız ve inandığımız şeyin tamamını da bilmeliyiz" (50) diyor Hamilton. Son tahlilde, bilgi ile inanç birleşiyorlar: Bir şeye inanç, o şeyin bilgisini mutlaka gerektirmektedir.

Hüküm teorisinde Hamilton, inancın payını "hükmün öznesi ile yüklemi olan kavramlar"ın ayrılmaz bir parçası olarak görüyor (51), yani, onu hükmün kendisiyle değil, hükmü teşkil eden kavramlardan ayrılmaz olarak kabul ediyor.

Biz Hamilton'ın teorisiyle, inancı aklın ilkesi hâline getiren bir anlayışa, hâlâ tabiat-üstünün bir metafiziği olarak kalan Fichte'nin görüşüne kıyasla, daha çok yaklaştık. İnanç anlayışımızı ortaya koymadan önce, Hamilton teorisiyle bizim anlayışımızı birbirine yaklaştıran ve birbirinden ayıran hususları işaret etmek istiyoruz.

Hamilton'ın teorisini bizim kabul edebileceğimiz inancın psikolojik anlayışına yaklaştıran şey, inancı "aklın ilk şartı" kılması ve aklı inanca bağlama fikridir. O, bilginin ilkelerini bir "îman hareketi"ne indirgemektedir. Ona göre bilgi inançtan doğar. İşte, gerçek bilgiyi gerçek ve tümel bir inanç hâline getirmekten ibaret olan bizim anlayışımızdan onun ayrıldığı nokta burasıdır. Hamilton'a göre inanç, kendisinden yargılarımızın kavramları çıkarılan eşyanın

49 *Id., ibid.*, p. 143.
50 *Id., ibid.*, p. 143.
51 *Id., ibid.*, p. 397.

gerçekliğini kabul etmektir. İnancın yanısıra eşyanın bilgisine sahip oluyoruz. İnanç ile bilgi birbirinden farklıdırlar; onlar kendi bütünlüğü içinde bilgiyi oluşturmak üzere birbirlerini tamamlarlar. İnanç, "içsel bilgiye dayanan bir kesinlik" olarak bilgiden ayrılan bir "duygu"dur. Birincisi bilginin subjektif, ikincisi ise objektif yanını teşkil eder. Hamilton için bir şey hakkındaki bilgi, zihnî fonksiyonlarla inancın işbirliği sonucu ortaya çıkar; bu, düşüncenin iki unsurunun bir araya gelmesinden ibarettir. Bu anlayışa göre bilgi, bir karma hadisedir. Her bilgide, ileriki safhalarda gidermeğe çalışacağımız bir ikilik olduğu söylenebilir.

6. Gerçek bilgi olarak inanç

Bize göre inanç, benliğin eşya üzerindeki hareket ve etkisidir. O, gerçek, tam ve yaşanmış bilgidir. Bu, benliğin eşyaya sahip olması, onunla birleşmesidir. İnanç, benliğin eşyanın hayatına alelâde bir katılması değil, o bizzat eşyaya sahip olmaktır; eşyanın hayatının benlikte, yani insanda yaşamasıdır. Hakikî bir bilgi, şahsî ve taklit edilmemiş bir bilgi, işte inanç budur. İnançta ferdî iradenin payı, normalde zannedildiğinden çok daha büyüktür. İnsan hakikate beden ve ruh olarak, ancak "varlığın bütünü" ile gidebilir (52). Bu tecrübe bütün benliği, "bütün varlığı" ilgilendirir. Muhtelif tanıma şekilleri, fertleri birbirinden ayıran farklılıklardan gelir. Her bir ferdin bir obje veya bir hareket üzerindeki hükmü, herkesin kendi kişiliğine ve kendi şahsî tarihine bağlıdır. İnsan bilgisinde hüküm, bir defaya mahsus oluşmuş bir kavramdan daha geniş bir pay sahibidir, denilebilir. Bir objenin (nesnenin) gözlenmesi, bizi bu obje üzerinde daha önce yapılmış deneye davet eder; böyle olunca, o andaki tasdikimiz gerçek bir bilgi değildir, fakat evvelki tecrübenin bir mukayesesi ve mekanik bir tekrarıdır. Esas faaliyetiyle

52 Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, 1923, p. 72.

bilim, evrensel bir mekanizme indirgenmiş olmakta değil midir?

Bizim inanç adını verdiğimiz gerçek bilgi, benliğin eşya ile temasında var oluşun delilidir. Bu, iradenin tabiat ve kendi mukadderatı önündeki imtihanıdır. İnsan, kendi hareketi tarafından bizzat kendi üzerine yöneltilmiş hükmü kendi düşüncesinde bulur ve yine düşüncesi sayesindedir ki, hareketini ve dolayısıyle bizzat kendisini değiştirmek için harekete geçebilir. Düşünce hareketi, zorunlu olarak bir ıstırabı da beraberinde getirir. Onsuz ne hür bir hareket, ne de hakikî düşünce vardır. Istırap hakikatin habercisidir. "Bir şeyin ıstırabını çekmiyen onu ne tanır ne de sever" (53).

İnanç, şuurda asla bir karıştırma veya müphem bir bilgi değildir. Keza, o, objelerin birbirinden ayırt edilmesini sağlıyan bir aydın görüş de değil, fakat içinde varlıkların birliğinin gerçekleştiği bir aydınlıktır. İnanç, varlıkları birbirine bağlıyan içsel münasebetlerin keşfedilmesidir; benliğin varlıklarla birleşmesi ve "birlik içinde bile ayrılık"tır.

Benliğin hareketi, hatırlama olgusunda bile elle tutulur bir şekilde vardır. Zira, her algı bir ön algıyı veya tam bir kavrayışı, yani mevcut algının gerçekliğine bir inancı gerektirir. Eşya ile algımız arasında vasıta olan ve onun algılanmasını mümkün kılan bu inançtır. Dış gerçekliğin tasavvuru, onun geçmişte veya hâlihazır var oluşuna gelecekte ise sadece mümkün veya arzulanabilir var oluşuna inançtan başka bir şey değildir. Demek ki, gerçeklik hükmü benden, varlığını gerçeklik olarak kabul eden bir inancı istemektedir. Akılyürütme hareketine gelince, burada şahsî niyet veya inanç, yaratıcı ve yapıcı olmaktadır. Bu, orta terimin yaratılmasıyla olmaktadır ki, aslında akılyürütme şahsın, şahsî inancın eseridir. Bu şekilde hakikat, zihnin gayeli yürüyüşü içerisinde ortaya koyduğu bir terkiptir (54). "Hata ve hakikat, sadece inançlarımızın tabiî oluşu-

53 Blondel, *L'action*, p. 381.

54 Bu düşünce, J. Segond'un "La raissonnement et l'activité intetionnelle de l'esprit" adlı makalesinde incelenmiş bulunuyor.

munda gitgide gelişen derece farkıdır" (55). İnanmak, "objektif ve zorunlu sebepler olmaksızın" tasdik etmek değildir; bu sadece dış sebepler yoluyla tasdik etmek değildir; keza bu, "iradede canı isterse anlayış yeteneğini aşabilecek bir gücün tanınması değildir; inanmak belki derûnî sebepleri canlandırmaktır" (56). Bize göre inanç, bizzat bu sebeplerin içerisinde bulunmaktadır, bu sebepler olmaksızın bilgi olmazdı, zira bilen olmazdı. Böyle anlaşılınca, inanmak bazı imkânları kabul etmek veya onlardan şüphe etmekten ibaret değildir, belki muhtemelin veya mümkünün sınırlarını aşarak bütün varlığımızı sürükleyen en sağlam gerçekliğin alanına girmektir. Zaten, bütün varlığı sürüklediği ve insan varlığını kendi hareketiyle eş değerde kılmak suretiyle tamamladığı içindir ki, inanç ruhî içtenliktir. İnançlarımız bizimle eş değerdedir; bizim ta kendimizdir. Bir kişinin inanç düzeninin bozulması, beraberinde bütün kişiliğinin parçalanmasını da getirir. Şahsiyet bozukluklarının ortaya koyduğu şey budur. Bütün ruh hastalıklarında, çözülmesi zihin fonksiyonlarının anormal gelişmesine yol açan bir esas unsur vardır; ruhî hayatın bütünlüğünü ancak inanç unsuru sağlayabilir. Akıl hastalıklarında olduğu gibi, derin şuur bunalımlarında da inançların baskıya ve sarsıntıya uğradığı görülmektedir; içsel tecrübenin olguları bunları göstermektedir. Main de Biran'ın *Şahsî Günlük*'ünde çok titiz bir şekilde gözlemlediği benlikteki bozulmalar; benliğin inançların tabiî düzenini tehdit eden dış çevre, diğer insanlar ve hatta tabiat etkilerine karşı mücadelesinin safhalarını ortaya koymaktadır. İnanç hakkındaki incelememizi bitirirken, sanatın konusunun da bir inanç verisi olduğunu ilâve edelim. Sanatkârın bilgisi, kesintisiz, derinleştirilmiş, zenginleştirilmiş ve bununla birlikte tekelci bir inançtır, çokluk içindeki eşyaya hakikî bir îmandır. Bir sezgi estetiği, estetik olarak kendi kendini açıklayamaz. Sezgi, olsa olsa duyumların çokluğu arasında seçilerek sanatkâra verilmiş bir işarettir. Asla kendi-

55 İd., İbid.
56 Blondel, *Ollé-Laprune*, pp. 68-69.

liğinden doğmuş değildir; belki şuursuz bir şekilde de olsa, bütün varlık gerilimine ulaşmak gayesiyle arayıştır. Bu araştırma, en hür ve görünüşte en samimi ilhamı tayin eder. Bu araştırmanın itici gücünü oluşturan unsur, sanatkârın hâkim ve köklü inancıdır. Böylelikle sezgi inanca tâbi oluyor, onsuz olmuyor. Sanatkâr, bir inançtan hareket eder ve inanç ne kadar derinse sezgi de o kadar verimlidir. Fakat nadir insanların sezgi yeteneği oluşu, sadece bu insanların şahsî ve az çok derin inançlarının olmasından değil, ayni zamanda onların saf, bozulmamış ve katıksız duyum elde etmek gayesiyle yabancı unsurlarla karışmış sıradan duyumları arındırmağa muktedir olmalarındandır.

Biz, inançla henüz sanatın içinde değiliz, onu bulmak için îmanın alanına girmek lâzımdır. O konuya geçmeden önce, inançlarımızın taklidini ve sosyal ortamda yayılışını inceleyeceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNANCIN TAKLİDİ

Eğer inanç iletilebilir olmasaydı ve doğduğu fertte ebediyyen kapalı kalsaydı ne insan toplumu olurdu, ne de medeniyet. Bütün insanlığımız, inanabilme yeteneğine sahip birkaç ferdin tarihinden ibaret olacaktı. İnsanlığın, kendiliğinden inanç sahibi olamayan kısmı, bu takdirde başkalarınca ne tanınmak ne de anlaşılmaksızın, kendi inançlarını bizatihi ve sırf kendileri için yaşayacak olan "değer yaratıcıları" tarafından neredeyse farkedilmeden kalacaklardı.

Taklit, ruh dünyasına bir mûcize gibi girer; toplumu ve medeniyeti o meydana getirir. Ayni zamanda, insanın evrensel olmasını, iradesini ruhlarda ebediyete kadar devam ettirebilmesini sağlar. İnancın evrensel yaygınlığı, ancak taklit yoluyla mümkündür. Gerçekte, taklit edilen şey bir inançtır. "Taklidi yapılan şey, diyor G. Tarde, daima bir fikir veya bir istek, bir hüküm veya bir niyettir; belirli bir ölçüde inanç ve arzu ifadesini bu şeyde bulur. Keza bu şey, bir dilin kelimelerinin bütün ruhu, bir dinin duaları, bir devletin irade unsurları, bir kanunun maddeleri, bir ahlâkın vazifeleri, bir sanayinin faaliyetleriyle bir sanatın usûllerinin özüdür" (57). Dediğimiz gibi, toplumu doğuran inanç hareketidir. "Kendi aralarında birbirini güçlendiren veya sınırlandıran inançların âhenkleri veya zıt-

57 Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, 1895, p. 157.

laşmaları sayesinde toplumlar kurulmaktadır, onların kuruluş şekilleri özellikle böyledir. Arzuların ve ihtiyaçların yarışma ve rekâbetleri sayesinde toplumlar işler haldedir. Esas itibariyle, dînî ve ahlâkî, ayni zamanda hukukî, siyasî, hatta dil ile ilgili inançlar, toplumun şekil verilebilir güçleridir. İktisadî ve estetik ihtiyaçlar ise, toplumların işletici güçleridir" (58). Acaba taklit, bizzat inancın tabiatına mı bağlıdır? Bir inancı taklit etmek, bir başkası gibi inanmak mânasına gelir. İnsan veya daha ziyade insanlık, kendi inançlarını yaşayan bazı kahramanlar gibi inanmaya davet edilmiştir ve insanlığın vicdanı onların inançlarıyla beslenir. Bu daveti kendi dışında hiçbir şey izah etmez. "Niçin velîlerin böyle taklitçileri vardır ve niçin iyilik ehli büyük adamlar kalabalıkları peşlerinden sürüklemişlerdir? Onlar hiçbir şey talep etmezler, lâkin her şeyi elde ederler. Onların zorlamaya ihtiyaçları yoktur; mevcûdiyetleri yeter; varlıkları bir davettir" (59).

İnanç, bir çağrı gibi taklit edilmek ve şuurlarda sürüp gitmek ister. Bu çağrının işitilmesi ve cevap bulması için bizzat taklit eden bu şuurların, belli bir nispette inançlara, inancın tohumlarına, tek kelimeyle başkaları gibi inanmak isteyen bir iradeye sahip olmaları gerekir. Taklidin insanları birbirine inanç ilişkileriyle bağlamasından önce ve bunun mümkün olabilmesi için, insanların ta derinlerde gizli bir inanma iradesiyle birleşmiş olmaları lâzımdır. Demek ki, taklit, bizzat taklit edilen inanca bağlı olduğu kadar, inanç iradesine de tâbidir. Bu mânada denilebilir ki, inançsız taklit olmaz.

G. Tarde, taklidi evrensel tekrar fikriyle açıklamaktadır. Dünyada fizikî, biyolojik, astronomik vs. alanlarda, her yerde tekrar vardır. Tekrar, âleme hâkimdir. Taklit, bu evrensel tekrarın sadece özel bir hâlidir. O, "toplumlarda, canlı varlıklardaki soyaçekim veya cansız cisimlerdeki dalgalanmaya benzer bir rol oynar" (60).

58 *Id., İbid.*, pp. 158-159.
59 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 29-30.
60 Gabriel Tarde, *Les lois del'imitation*, p. 12.

Toplum dünyasında tekrar, fizikî ve biyolojik dünyadan farklı bir oluşum gösterir. Toplumlarda davranışlar, zaman ve mekân açısından çok büyük aralıklarla tekrarlanabilirler. "Taklit, aralıklı bir oluşumdur" diyor (61). Fakat insanlar arasındaki taklit sade bir tekrara indirgenebilir mi? Bütün hadiseleri açıklayan bu tekrar, kendi kendisini açıklayamamaktadır. Bize ise, Tarde'a göründüğü kadar karanlık değildir. İnsanlık dünyasına girilir girilmez, tıpkı madde ve hayat alanlarında hüküm süren tekrara benzer bir mekânik tekrardan bahsedilemez. Zira, burada irade, kişiden kaynaklanan bütün hadiselere hâkimdir. O, apaçık bir şekilde insana veya en azından insanlığa ait ve onda her an etkisini yaşatıcıdır. Tarde'a göre "sosyal hayatı teşkil eden, bir çeşit kişiden kişiye telkindir" (62). Böylece o, "sosyal insanı gerçek bir uyurgezer olarak" (63) kabul ediyor; buradan hipnotizmayla benzerlik doğuyor. "Sosyal hâl de hipnotik hâl gibi sadece rüyanın bir şeklidir, yönlendirilmiş bir rüya ve hareket hâlinde bir rüya. Telkin edilmiş fikirlere sahip olmak ve onları kendiliğinden olup bitmiş zannetmek: İşte, uyurgezere ve ayni zamanda sosyal insana has olan yanılgı budur" (64). Nihayet, sosyal insan manyetizmaya tutulmuş insana benzemekte, emredicisinin her buyruğunu yerine getirmektedir; ona körükörüne itaat etmektedir (65). Şayet, sosyal varlık değişebiliyorsa, bu onun "tabiî, duyarlı ve dışardaki tabiata olduğu kadar kendine yabancı olan toplulukların etkilerine açık" (66) oluşundandır. Onun bu görüşlerine nazaran, sosyal insan kendiliğinden değişikliğe uğrayamaz. Her türlü değişiklik ve gelişme, ona toplumu sürükleyen bazı fertlerin iradesi tarafından sağlanmaktadır. Bu durumda sosyal insan, âdeta bir uyurgezer gibi davranacaktı. Böyle bir görüş, insan tabiatının

61 *Id., ibid.*, p. 37.
62 *Id., ibid.*, p. 82.
63 *Id., ibid.*, p. 83.
64 *Id., ibid.*, p. 83.
65 *Id., ibid.*, p. 85.
66 *Id., ibid.*, p. 86.

evrensel hüviyetini kabul eden bir psikoloji tarafından benimsenmiyecektir. Zira bu durumda, insanları inanma kabiliyetinde olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayırmak gerekecekti ve bir zümreden diğerine geçiş de kapalı olacaktı. Fakat o zaman bu inançlı insanların kitleler tarafından takip edilmek üzere nasıl anlaşılabilecekleri bilinmemektedir. Zira, insanlığı peşinden sürükleyebilecek olan şey, derin sebepler olmaksızın saf bir itibardan ibaret olamaz. Bergson'un gayet yerinde söylediği gibi bu büyük inançlı adamlar, istemeseler, insanlığın ruhu üzerinde etkili olmasalar bile, insanlık onların iç zenginliğini keşfeder, onları arar bulur. O halde insanlıkta baştan beri onların ruhundan bir şey bulunmaktadır. Böylece insanda taklit belirli bir ölçüde istenmiştir ve tekrar ise fert tarafından istenmiş bir inancın tekrarı olmaktadır. Keza söylemek gerekir ki, güçlü inançlar zayıf inançlar tarafından taklit edilmiştir. Bir inancın taklit edilmesi için, ya benzeri bir temayüle veya böyle bir eğilimin dileğine tekâbül etmesi gerekir. "Değer yaratıcıları", cemaatleri peşlerinden sürükleyebilmek için önce kalabalığın ihtiyaçlarından ilham almayı, muhtelif sesleri kendi tasarılarının birliğine indirgemek gayesiyle, ondan gelen bütün sesleri dinlemek ve bu şekilde yansıtmak üzere onun üstüne eğilmeyi bilmediler mi? Ortaya koymak istediğimiz şey şudur: Nasıl ki fertte oluşmak için inanç, kaynağında bir taklidi öngörür, taklidin kendisinde de inanç vardır. Büyük inanç adamları örnek adamlara hayranlık duymakla, yani kendilerine örnek olan kimseleri taklitle işe başladılar. Onların harekete geçmeleri için küçük bir kıvılcım gerekir. Şüphesiz, "önceden hazır olanlar için bir işaret yeter." Fakat işte bu işaret gereklidir. O halde, inançta taklit ve taklitte de inanç vardır.

Bu, bütün taklit hâllerinde böyle midir? Genel olarak, üç çeşit taklit olgusu birbirinden ayırt edilir. Taklidin bir ilk şekli vardır ki, bir kavmin düşünüş tarzında, tarihinde, hâlkın psikolojisinde ortaya çıkar. Muhtelif ailelerden, muhtelif bölgelerden gelen, muhtelif davranışları ve görüşleri olan bir grup insan, bir mecliste toplânır. Bu mecliste bir adam konuşur ve oy birliği hâlinde, ayni tarzda dü-

şünen bir insan grubu oluşturmayı başarır. Onlar, biraz önce farklı idiler, fakat şimdi birbirlerine benzemektedirler. Bu insanlar, onlara kendi düşüncesini telkin eden kimsenin inancını taklit etmişlerdir.

Taklidin bir ikinci şekli, bir toplumdaki insanlar arasında yeme, giyinme ve konuşma tarzında gündelik olarak gözlenen örnekleridir. Bu taklit şekli âdetleri doğurur. Bir toplumda yaşayan insanlar, birbirlerini taklit ederler.

Taklidin üçüncü şekli içerisinde, bir kimseden diğerine sirayet yoluyla geçen bazı yarı-şuurlu veya tamamiyle şuursuz davranışlar sayılmaktadır. İnsan istemeden güler, çünkü başkalarının gülmelerini işitmektedir.

Taklidin birinci şekli sosyal dinamik, yani toplumun ve toplum kurumlarının şekillenmesi ve gelişmesi diye adlandırılan hususu açıklamaktadır. Toplumun özünü teşkil eden şey, ferdî inançların taklit yoluyla yayılmasıdır. Bu taklidin, bir hipnotizma hâliyle hangi konuda bir benzerliği olabilir? Şuna dikkat etmek gerekir ki, burada söz konusu olan herhangi bir ruhî unsur değil, taklit edilen bir inançtır. Bu demektir ki, burada taklidi yapanlar açısından belli bir ölçüde inanmak söz konusudur. Taklit, bir inancın yansımasıdır. Muhakkak ki inanç, çoğunlukla, taklitçilerde uzun süre canlı kalabilecek kadar güçlü değildir. Ekserî halde, yerini konformizm'e (uysallığa) bırakır ve oluşumdan hemen sonra kenara çekilir. Bazan da olur ki, taklitçisinde sürüp gider ve gelişir; taklitçisinin kişiliğinden kaynaklanan bir değişikliğe uğrar, işte inancın zenginliği bundan ileri gelir. Durkheim'e göre, madem ki taklitçide husûle gelen bu yeni durum daha önceki hâllerin hiçbirine benzememektedir, o halde burada taklit de yoktur. Bize göre ise gerçekte taklit vardır ve bu, az çok taklit edenin inançlarına tekâbül eden belirli bir inancın taklididir; ve bu inanç taklitçinin kişiliğinden kaynaklanan değişikliklere uğrar. Bu artık bir hipnotizma olayı değildir. Keza bu, Durkheim'in dediği gibi bir sır da değildir.

Taklidin ikinci şekli, yine sosyal statik adını vereceğimiz şeyi, yani bir grubun hâli hazırdaki teessüs etmiş, oturmuş şeklini açıklamaktadır. Eğer âdet taklit edilmişse bu, uygulanma zaruretinden dolayıdır ve bu çoğu zaman da düşünülmeksizin olmaktadır. Her ne kadar, bütün olguyu açıklamıyorsa da, burada uysallığın payı daha büyüktür. İnanç burada belki de hiçbir rol oynamaz. Zira, artık burada tam anlamıyla insanî bir fikir veya hareketten söz edilemez. det, daha ziyâde hayatın bazı zaruretlerini ifade eder. Ve işte bu uysallıktır.

Nihayet gülmenin taklidi, konumuzu hiç ilgilendirmeyen ruhî ve fizyolojik bir izahı gerektirmektedir. Bizi ilgilendiren ilk iki durumda hem inanç, hem de taklit unsuru vardır. Hangisi öncedir? Muhtemelen ikisi birlikte bulunurlar. Bir inanç, ifadesini bulur bulmaz, doğurduğu muhitte bir taklit eğilimine yol açar. Diğer bir yandan, insanlıkta taklitçilik kör bir uysallığa kadar varabilir, ve çoğu zaman olan şey budur. Bir taklit davranışının kaynağında bir inancın bulunduğunu farzetmek zorunludur. Uysallık onu bazan devam ettirir, çoğu zaman da toplum içerisinde yok eder. İnancın bu gözden düşmesi, ona ilk verimliliğini, feyzini kazandırmak gayesiyle buhranlara ve kaçınılmaz isyanlara yol açar. Böylece teşekkül eden ve bir inancın taklidiyle yaşayan sosyal kurum, onu her zaman da canlı şekilde muhafaza edemeyen insanların eline teslim edilmiş bulunan bu inancın yıkıcısı hâline gelir; ve inançları yıkan kurum, beşerî hareketlerin ve düşüncenin bir istismar merkezi olur. Kurum içinde ferde düşen görev, kurumu yaratıcı ruhun sorumluluk şuuruna taşımaktır.

Çalışmamız şunu ispatlamış olmalıdır ki, sosyal hayat taklidin ve ferdî inancın yayılmasının mahsulüdür. İnsanın inancı da kendi hareketi gibi, mahiyeti itibariyle âleme yayılmaya meyillidir. Taklit, sadece toplumu değil, bütün insanlığı meydana getiriyor. Keza bize göre, kollektif tasavvurlar ferdî inançların taklidi yoluyla genelleştirilmiş ve yayılmış bazı şekillerine indirgenebilir.

Böylece sosyolojizm hakkında onun, inanç hayatının, ferdin derûnî hayatının bir inkârından doğmuş olduğunu söyleyeceğimiz bir noktaya ulaşıyoruz. Ferdin sorumlu düşüncesini koymak lâzım gelen her yere sosyolojizm, ferdin koruyucusu hatta bazan despotu olarak toplumu yerleştirmektedir. Fert, korunmuş olmak için kendi varlığını inkâr etti ve toplumun zorbalığını doğrudan doğruya bizzat üzerinde hissetmiş oldu. Sosyolojizm, düşüncenin bir hastalığı, zaafı ve gerileyişidir. Kendisiyle teselli bulunan bir yanılgının meyvesi olan sosyolojizm, ruhlardaki buhranı ağırlaştırmaktan başka bir işe yaramaz. Biz böylelikle, sosyal uysallıktan (konformizm) kurtulmak için bir çarenin bulunduğunu da gösterdik; bu çare, fert için kendi kendisine dönmek ve gerçekten kendisinin ne olduğunu tanımaktan ibarettir. O halde kendi kendimizi tanıma çabasına devam edelim. İnanç hakkındaki çalışmamızı îmana doğru ilerleteceğiz, böylece isyana varmış olacağız.

BEŞİNCİ KISIM

MİSTİK ÎMAN

İnancı takip edecek olan bu kısmın başlangıcında, önce "îman" ve "mistik" terimlerinden ne anladığımızı, daha sonra da bunları ruhî hayatta nereye kadar vardırdığımızı açıklamamız gerekiyor.

Bize göre îman, her şeyden önce insandaki bir inancın devamı ve uzantısı demektir. İnancı, benliğin tanınacak objeye sahip olması ve onun özümsenmesinden, süje ile objenin birliğinden ibaret olan bilginin üstün şekli olarak tarif ettik. İnançla îman arasında bir mahiyet farkı değil, sadece bir derece farkı vardır. Bir inancın bir îman hâline gelebilmesi için, insanın ruhunda süreklilik kazanması ve hayatına da hâkim olması gerekir. Bir îman, ruhun alanını tek başına kaplamak üzere, bütün diğerlerini boğarak veya az-çok onları gözden düşürerek gelişen bir inançtır. Îman basit bir inançtan, işte bu, ruhu tek başına kaplama özelliğiyle ayrılır. Varlığın sahip olduğu bütün kuvvetlerle kendisinden başka birine kendini teslim etmesi anlamında îman, aşkla aynidir.

Îman, niçin mistik âleme atılır? İki sebepten. Çünkü önce onun hayat bulduğu varlıkta benliğin kendi üzerine dönüşü, kendini arayışı ve ruhî faaliyetin yine düşünceye ulaşmasından dolayıdır. Esasında îman, kendi kendini tanımayı gerektirir. Bir varlığı tanımaktan kendi kendini tanımaya nasıl geçilir? İnançta benliğin varlığa

sahip olması îmanda son bulur ki, bu, elinde kalan tek varlığın benliğin kendisine sonsuz derecede yaklaştırılmasıyla olur. İnançların inancı olan ve en içten birleşmesinde bile kendisine sahip olan benlik'den daima farklı duran bu yegâne varlık, onunla bir olmanın çabası içerisinde, hayalde veya hakikatte, kurtuluşa ermek için benliğin kendisine sığındığı zorunlu bir varlıktır. Kendini tanıma, bu "onunla bir olma" gayretinin sonucudur. Bu aynileşme, asla benliğin konusuna karşı pasifliğini gerektirmez. Aksine, benlik kendi konusunu yaratır ve ruh bütün gücüyle kendi yarattığı modelle aynileşme gayreti gösterir. Âlemin varlıkları arkasında gizlenen ve ruhun kendisine benzemeye çalıştığı bu yegâne hayal nedir acaba? Her îman tecrübesinde ortaya çıkan, büyük çapta dînî bir tavırdır. İtiraf edilsin veya edilmesin, her çeşit estetik ve keza dinî îman şekilleri altındaki bu "yegâne zorunlu", kendi varlığımız için aranan zorunlu varlıktır.

Îmanın mistik bir özellik arzetmesinin ikinci sebebi, onun aklın alışılmış sınırlarını aşması, bundan da öte, bizzat aklı bir maveranın eşiğine kadar sürüklemesi, düşünen aklın ışığını gölgeleyen ve boğan çok büyük bir iç aydınlanma sağlamayı başarmasıdır.

Bizim anladığımız mânadaki îmanın mistikliği, bir îmancılık (fideizm)dan uzaktır ve onunla hiçbir ilişkisi yoktur. Meselâ, Newman'da îmancılık, önce "bir tavır, sonra bir doktrin, daha sonra da bir psikoloji" (1) olmak için kalbin bir ihtiyacı olarak ortaya çıkmaktadır. Newman'daki îman, "bir inançtan çok bir güvendir" (2) , diyor Baudin. Fakat bu, asla başkalarının otoritesine güven değildir. Çünkü güven, "bir hakikat üzerine" değil (3) , bir fikir üzerine kurulur; bu, kalbin, kişisel duygunun sebepsiz olarak tasdikine güven duymaktır. "Îmanın akıldışılığı (*irrationalité*) kendi konusunun

1 E. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman*, p. 33.

2 *Id., ibid.*, p.66.

3 Newman, *Grammaire de l'assentiment*, p. 148, trad. : Mme Gostan, Paris 1907.

4 E. Baudin, *La philosophie de la foi*, etc., p. 71.

akıldışılığına çok yakından bağlantılıdır" (4). Böyle olunca, akıl ile îman birbirine zıddır. "Îman, bir sezgi ve hareket yeteneği olarak bir tahlil ve saf nazariye yeteneği olan aklın zıddıdır. O, akılla ayni ispat metotlarına sahip değildir. Akıl âzami açıklık istediği zaman, îman asgarîsi ile yetindiği için bunlar birbirlerine karşıttır" (5). Ayni şekilde Brémond da öyle yazmaktadır: "Îman ile akıl arasındaki temel fark, birinin (aklın) ötekisinden daha müşkülpesent olması, birisinin (îmanın) yetindiği delillerle diğerinin yetinmek istememesi ve yetinememesidir. Aradaki bu fark, birinin şu veya bu çözümü kabul etmeğe hiçbir ön hazırlığı olmaksızın meseleye yaklaşırken, diğerinin, tam tersine, özel birtakım şeyleri elde ettikten sonra inanılması istenen hakikatleri kabule tamamiyle hazır olmasından kaynaklanmaktadır" (6). Bu tanıma göre îman, inanmak için önceden bir hazırlığı gerektirir. Aksine, bizim îman hakkındaki mistik anlayışımız hiç bir esrarı gerektirmez; o, kesinlikle bir ihtiyaç olarak değil, fakat insanın bütün varlığı ile, ruhu ve bedeni ile zekâsı ve hareketi ile ulaştığı bir sonuç olarak ortaya çıkar. Biz, Newman gibi, daha sonra örneklerini rasyonalist psikolojide bulmak üzere önce bir tabiat-üstü felsefesinden hareketle yola çıkmıyoruz, çünkü sonunda bu psikolojiye karşı çıkacağız; tam tersine yine psikolojiye dayanarak, bizi soyut, mükemmel olmıyan ve eksik aklın belirlediği sınırları zekâ ve cesaretle aşan bir felsefeye yükselmek amacıyla, hayat suyunu insanın hareketinden alan somut bir psikolojiden yola çıkıyoruz. Daha önce tanımladığımız gibi inanç, gerçek hakkındaki en mükemmel bilgidir. Zira onu kucaklar. Bir kere daha ifade edelim, sezgi gerçeklik hakkındaki bilgi için sadece bir hareket noktasıdır ve ilim bu bilginin kaynağı olmak şöyle dursun, onu varsayar, zenginleştirir ve bu gerçeklik hakkındaki faydacı hareketimizi sadece mümkün kılar. Her ilmin öncüleri ilme yabancıdır. İnançta akıldışı hiçbir şey yoktur. O, aklın en yüksek hareketi-

5 *Id., ibid.*, p. 24.

6 H. Brémond, *La psychologie de la foi chez Newman*, p. 125.

dir. İmana varan inanç mistik bir karakter kazanır. Mistik bilgi, temel birliği içerisinde ikiz bir bilgi ihtiva eder. O, hem insanın kendi hakkındaki bilgisidir, hem de varlıkların çokluğu içerisinde bile amaçlanmış somut bir ötenin, yani "zorunlu biricik"in bilgisidir. Bir ve ayni ruh hâli içerisinde hem yüce Varlık'ın hem kendi kendisinin görünüşü, işte mistik bilgi budur. Bu mistik bilgi, "karanlığa gaibten verilen habere..., içimizin bir tür uzaktan görünüş oyununa değil, belki ruhî hayatın ve içsel aydınlığın son derece müspet bir şekilde belirlenmiş ve son derece metotlu bir şekilde belirlenebilir bir tarzına aittir; yani mistik bilgi, zekâya bağlı ve zekâya sahip eğilimlerin önceden ve karşılıklı olarak kullanılışını, çok şuurlu ve şahsi bir dileği gerektirmektedir. O, aklı ve îmanı tam bir mükemmellik derecesine sürükler ve bu mertebede Allah'ın eşsiz bir hareketi sayesinde şahsi hayatımızın tasarlanmış şekilleri üstün bir denge içerisinde son bulurlar; o Allah ki, bununla birlikte tabiat-üstü olabilmek için ne tabiata karşıdır ne de sınırlandırılması ve açıklanması gerekli bir anlamda tabiatsız olur" (7). Mistik bilgide ne esrar ne de karanlık vardır. "Solgunlaşır ve uzaklaşır gibi olan, görünebilir güneşimizin parıltısı, alışılagelmiş fikirlerimizin ışığıdır" (8). Mistik bilgi, bütün "hissetme ve hareket etme" güçlerimizi sonuna kadar kullanır. O, "tabiatla beraberlik- connaturalité" (9) taşıyan ve insanın bütün varlığını ilgilendiren bir bilgidir. O, müminin îmanında olduğu gibi sanatkârın sezgisinde de mevcuttur. Biz îmanı, bir tek-fikircilik (*mono-idéisme*) ile vasıflandırdık. İman, mistik olmak için, onun "zenginleştirici bir düşünce üstüne ulaşması" (10) bir an için şuurun sezgici ve istidlâlci faaliyetini aşması da gerekir.

Biz, mistik îmanı sanat ile dinin alanlarına kadar yaydık. Ger-

7 M. Blondel, *Qu'est-ce que la mystique?*, 1929, p. 9.
8 *Id.*, *ibid.*, p. 10.
9 *Id.*, *ibid.*, p. 32.
10 *Id.*, *ibid.*, p. 68.

çekten, îmandaki bu mistiklik dinde ortaya çıktığı kadar, belki de ona bir hazırlık veya çok defa ona ulaşamadığı halde dine doğru bir atılış hâlinde, sanat hayatının en yüksek şekilleri içerisinde de gözükmektedir. Nasıl ki dinî îmana "Bir olan"a îman adını veriyorsak, vasıtalarıyla bu estetik îmanına ulaştığımız varlıkların çokluk olmalarından dolayı bu tür îmana da "çokluğa îman" diyeceğiz. Zaten her ikisi de, farkında olunmasa bile haklı olarak hareketlerimizin gayesini aramak zorunda olduğumuz "Yegâne Zorunlu Varlık"a ulaşmak istemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ESTETİK ÎMAN

Niyetimiz, kesinlikle estetizm içerisinde bir îmana ulaşmak değildir. Belki de bunu inkâra varacağız. Burada her şeyden önce göstermek istediğimiz şey, sanatın yüksek faaliyetinde bir îmanın olduğu ve sanatkârın çoğunlukla farkında olmaksızın mistik bir hayatı hedeflediğidir. Biz özel olarak ve yalnızca dinî veya mistik adı verilen sanattan bahsedecek değiliz. Her sanat faaliyeti, dünyadaki şekillere, din dışı (*profane*) şeylere bir çeşit tapınmadır. Sanatkâr, bu din dışı şeylerden geçerek sözünü ettiğimiz mistik îmana varır. Bu plastik şekiller arasından geçerek ruhun bu mistik yükselişi, bizi sanatın kendi süreci içerisindeki birkaç safhayı birbirinden ayırmağa sevketmektedir.

1. Sezginin tabiatından gelen yetersizlik

Önceki bahislerde, sanatın alanına geçebilmek için sezgiden yola çıkmıştık. Ve inanç konusunda, sezginin kendi kendisini açıklamağa kâfi gelmeyeceğini söyledik. Gerçekten, neden hepimizin sezgileri yoktur? Neden sadece sanatkâr, bize normal hayatımızda tuhaf görünen bir menfaatgütmezlik hâline sahip bulunmaktadır? Ona bu duygu alma iradesi nereden gelmektedir? "Şekil için şekil",

"sanat için sanat", bu formüller, şekillerine verilen anlam içinde hiç bir şey ifade etmezler. Biz sanata tam bir kendiliğinden oluşla ulaşmış değiliz. Kendimizi biraz daha yakından dinleyelim; şayet sanatkâr isek, varlıkta bir duygu almanın, şekil için şekli kabul etmeğe yönelik içsel ve derin bir eğilimin, şekil için şekli aramağa önceden bir hazırlığın olduğunu göreceğiz. Biz okuyucular veya dinleyiciler, bir tesadüfle karşılaştığımız bir sanat eseri karşısında titremekteyiz. Fakat sanatkâr, eserini yaratan heyecanı tesadüfen bulmuş değildir. Bu heyecan bu hâliyle onun tarafından istenmiş ve aranıp bulunmuştur; bu demektir ki, kendisinde sanattan önce gelen bazı şeyler, sanat aşkından önce bulunan bir aşk vardır. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Sanat eşyada değil, insandadır. Sanatın özü, kesinlikle eşyanın insan tarafından görünüşünde, yani bir sezgide değil, belki insanın ta kendisinde, iradesinin derin ve tabir caizse aşkın hareketinde barınmaktadır. Bir muhtevası olmaksızın sezgi boştur, saf hâline indirgenmiş bir duyumdur, daha başka bir şey değildir. Şayet o tek başına sanatı verseydi, sanat, boşluğu dolduran bunca şekillerin basit bir oyunu olacaktı. Bu ise derin mânası olmayan şekilleri yeniden yan yana koymak üzere kesip biçmekle yetinen, saf şekille oyalanan sanat, aşağı yukarı sahte veya sunî sanat denilen şeydir. Fakat hakikî sanatkâr sanatta başka bir şey arar; eşyanın kendi üzerinde kurtarıcı etkisi olduğuna inanır. Bu bir çeşit büyü veya bir hakikî îmandır ki, akılla ilgisi olmayan şekillerle etkisini yapar. Sanatkâr, onların her birinden kurtuluşunu istemek üzere, tabiattaki nesneleri canlandırmağa çalışır. Bu kurtuluş iradesi, sanatkârın işinden önce gelen bu itiraf, bizi sezgiden îmana geçirir ve sezginin kendisinde, insan kalbinde onu canlandıran mistik bir îmanın varlığını kabul eder.

2. Sanatta îmanın kurtarıcı ikiliği

Îman, varlık ve düşüncenin bütün kuvvetleriyle kendi konusu-

nu kucaklıyan benliğin, kabarıp büyümesi hâlidir. İnsanın engellenmiş, karşı çıkılmış ve hapsedilmiş iradî kuvvetlerinin büyümesinde benlik ön plâna çıkar; eşya, benliğin etkisi için sadece bir saikten, karşı çıkılmış ve kendine yabancılaşmış iradenin içinde yansıdığı bir aynadan ibaret kalır. İrade kendi başına eksik, kusurlu ve kendine karşı samimiyetsizdir. O önce bütün kâinatı ister, bir sıçrayışta onu aşarak kendini tamamlayacak olan tabiat-üstünü ister. İrade, varlığın sînesinde her yerde kendini tamamlayabilecek olan yegâne şeyi arayacaktır. O zaman tam bir yanılgı sonucu, sanki kendini mükemmel olmayan durumdan kurtarabilecek tek varlık imiş gibi bir varlığa bağlanacaktır. Bu kurtarıcı vehimden, insanın bütün iradî kuvvetleriyle kendinden başkasına sığınması demek olan aşk doğar. Başka bir deyişle aşk, benliğin kendi konusu hâline girerek mahiyet değiştirmesi (*conversion*)dir. Konu olan varlık onu aldatmaktan ve bizzat kendisinin ayni şekilde eksik ve güçsüz bir varlık olduğunu bildirmekten geri kalmayacaktır. Nihayet kendi yanılgısının farkına varan sanatkâr, artık belli bir konuya değil, lâkin kendisine bir oyunbaz, bir aylak veya fuzulî ve mânasız unsurları birbirine karıştırmak suretiyle eğlenen bir büyücü rolü oynatan bir hayaller karmaşığına bel bağlıyacaktır; o, artık sevgilisinden kavuşmasını değil sade hayalini isteyecektir. Fakat sanatkâr, eskiden varlıklara bel bağlıyordu, şimdi de kendi yarattığı hayallere bel bağlamaktadır; böylece, açık olarak farkına varır ki, bütün iradî kuvvetleriyle bir boşluğa asılıp kalmıştır. Böyle olunca sanatın konusu, varlıkla yokluk arasında bir seçim hâline geliyor ve sanatın gerçek dünyası, âdeta yokluğun eşdeğeri oluyor. Bu yokluk, bir Mikel-Anj, Rousseau veya bir Byron'un derin ıstırabının kaynağı olmuştur. Paul Valéry, sanatkârdaki "hayatın kendisinden başka özü olmayan ve canlının aydıngörüşünden başka ikinci bir sebebi bulunmayan" bu can sıkıntısı ve bu derûnî boşluğun tecrübesine işaret etmiştir. "Bu mutlak can sıkıntısı, tek başına kendisini, açık olarak aynada seyreden çıplak hayattan başka bir şey değildir" (11). Yokluk, ancak ru-

11 Paul Valéry, *Eupalions*, p. 35.

hu ezen bir iradeye nispetle var olan bir şeydir. Bu iradenin ağır yükü altında bunalan ruh, tabiata koşuyor, diğer insanlara koşuyor, lâkin ne oradan ne buradan, bu mustarip çağrısına hiçbir cevap alamıyor. O zaman ruh, tabiatı itham ediyor, insanları itham ediyor. Baudelaire'de ve Mallarmé'de şiir tabiata küfür savurmaktır. Mikel-Anj ise "dehşetinden sarardığı hâlde" insanların hayatını düşünmekten asla kurtulamadı. Böylece sanatkâr, üst üste yığılmış ve ağırlaşmış irade kuvvetlerinin bir çeşit izdüşümü hâlinde varlıklar dünyasının her tarafına aşkı koyduktan sonra, birlik olunca îmanını belirleyen irade kuvvetlerinin bütünüyle harab oluşlarını, dünya varlıklarının, yani bitmemiş, noksan varlıkların uçurumunda harab oluşlarını seyreder. En fazla açılmış olan içsel melodi, aşk ile ölüm arasında bir gidip bir gelme hâlini alır. "Wagner'de sanatkârın sanki bütün kâinatı içine işlemiş gibi hissettiği beşerî ıstırabın bütün dramı, *Parsifal*'de Kundry'nin aşk içinde kurban gidişinde ve kalbinin ardınca gittiği sadeliğin mutlak feragatinde hâllini buluyor" (12). "Karanlıkların çocuğu" Mikel-Anj —o kendisine bu adı veriyor- derin ıstırabını şöyle tarif ediyor: "Karanlık düşünceleri kendimde biriktirmekte ve inlemekteyim" (13). Keza şöyle diyor: "Hiçbir düşüncem yoktur ki, üzerine ölüm kazınmış olmasın" (14). Her aşkın mukadder sonucuna ulaşır gibi ulaştığı karanlıklardan ve ölümden kurtulmak için, boşuna mı çabalayacaktır? Buna verdiği cevap şudur: "Her şey karanlığın kucağında huzur bulur. Yalnız başıma, geceleyin beni ıstırap ayakta tutar. Toprağa uzanmış olarak kendimi yer bitiririm" (15). Bu (sanatkâr), kendisine şifa gibi ölümün de yaklaşamıyacağı bir hastadır. O, ebedî ölümün bağrında sonsuzluğa olan aşkının daimî olarak kaybolup gittiği iç lirizmine gömülür. Daha açık olarak diyebiliriz ki, onda aşk var olan gerçekliğin her zaman gözüken yüzü ise, ölüm de öteki yüzüdür.

12 J. Segond, *L'esthétique du sentiment*, 1927, p. 143.

13 Emile Ludwige, *Trois titans*, trad. : G. Bernard, 1931, p. 121.

14 *Id., ibid.*, p. 121.

15 *Id., ibid.*, p. 121.

Segond'un dehânın bütün alanına yaydığı sözleri biz rahatlıkla sanatkâra da uygulayacağız: "Dâhinin, ne şahsî dünyasının ve iç lirizminin dışına çıkması mümkündür, ne de orada huzur bulması ve yerleşmesi... Buna rağmen orada kendi dilediği gibi bulunmak zarureti buna, kendi hastalığına sığınmaktan, kendi ıstırabını ve kendi kendini teskin için çehresini değiştirdiği ruh hastalığını kabullenmekten, bitip tükenmek bilmeyen sefaletini kendi kendini aşan sahip olma coşkusuna dönüştürmekten, zaman ve harabiyet gibi düşünceleri ideal plânında bertaraf edip ebediyete sığınmaktan başka çaresi yoktur" (16). Yalnız, şunu ilâve edelim ki, onun ebediyet âlemine girebilmesi için daha çok şey lâzımdır. Buraya kadar, sanatın zannedildiği gibi, doğrudan doğruya da olsa, gerçekliğin basit bir görünüşünden ibaret olmadığını göstermeğe çalıştık. Sezgi, bize eşyanın bir çeşit katıksız görünüşünü temin eder. Yaptığı bütün iş, bizim, tabiattaki eşyaya karşı o ana kadar atfettiğimiz gayeci araştırmaları bertaraf etmektir. Gayeci yanılgımızın kaybolmasından sonra ve hem de eşyanın kendisinde sezgi bir boşluk bırakır ki, sanat bu boşluktan doğar. İşte bütün mesele buradadır. Gerçekte, bir yokluğun ancak bir varlığın beklentisine göre bir mânası vardır. Sanatın yokluğu ise, ancak hâkim olmak suretiyle belirleyen bir îman karşısında kendini gösterir. Sanat, varlığımız içerisinde dağılmış bir îmanın bunalımlarını biraraya getirir ve onları, özlemini duydukları bir gerçekliğe doğru bir bütünlük içerisinde yöneltir. Bu îman, bize başkasından ve tabiattan gelecek olan bir kurtuluşa îmandır. Bununla beraber, tabiat ve insanlar bize ihanet etmişlerdir. Bizzat bu güçsüzlüğün farkına varmakla kurtuluş isteğimiz de sonsuz bir şekilde artmaktadır. Bu îman iradesi yok edilemez. Sanatkâr, bu iç dünyasındaki kargaşasından hiç kurtuluşa eremiyecek midir? Sanatkâr, daima bir hayal sayıklaması gibi bizzat kendinde açılan bu manzaranın ebedî kölesi olarak mı kalacaktır? O, sanki kurtuluşunu aramak üzere, belirsiz şekilde genişleyen bir uçurum-

16 J. Segond, *Le problème du génie*, 1930, p.277.

da sığınak arar gibi sanata koştu. Bununla birlikte, geriye bir yol kalıyor, o da, bu sona varmış olanları bu yanıltıcı kurtuluş yolundan çıkarıp onları hakikî kurtuluşun eşiğine götürebilecek bir yoldur. Bu, mistikliğin yoludur ki, bizim savunmak istediğimiz teze göre sanatçıyı büyük sanatın alanına götürecektir.

3. Aldatıcı kurtuluş ve selamet yolu

Sanat mistikliği nedir? Hangi hususta, en yüksek konumdaki sanatkâr Allah mistiğine benzemektedir?

Buraya kadar, sanatın sanatkârdaki inançların imtiyazlı gelişmesi olan hakikî îmanı ifade ettiğini göstermeye çalıştık. Böylece sanat, bir inanç psikolojisinin yerine konmuş oluyor. Ve biz, sanatkâra nazaran, bir ölçüde sanatkârın îman hâline dönüşmüş inançlarını taklit etmekten başka bir şey yapmıyoruz.

Şimdi, dinî mistikliğin eşiğine kadar yükselmek gayesiyle, bu îmanın ifade ettiği mistikliği göstereceğiz.

Sanatta, bizimkinden biraz farklı bir mistiklik anlayışı vardır. Bu, Edgar Poe'nun anlayışıdır. Ona göre, "(şiirin) bizi sürüklediği ve duyularımızla farkına varamadığımız, ancak temaşa ile tanıdığımız varlıkta, mevcut yaşayışımızın ötesine geçen, ebedî olan bir şey vardır. Orada, hayatımızın ölümle nihayetlenmediğine dair sade bir alâmet değil, belki hissî bir teminat vardır. Tam olarak tanımlayamayacağımız, fakat hissettiğimiz ölümsüzlük vaadi, işte şiirin ihtiva ettiği ve bize armağan ettiği şey; o bizi, mistik hayatın ta içine sokar" (17). Edgar Poe'da şiir, "ebedî ve aşkın olana" bağlanmak üzere "yaşadığımız hayatın sınırlarını ve güçsüzlüklerini aşan bir aşk" olmaktadır (18). Böyle bir aşkta, "artık dış görünüşleriyle kendisini ifade eden bir sahte hassasiyet değil, fakat gerçekten derin, kendi kendisinin şuurunu kazanan bir şefkat, bir hüzün söz ko-

17 J. Segond, *L'esthétique du sentiment*, pp. 72-73.
18 *Id., ibid.*,, p. 73.

nusudur (19). Poe'nun gözünde şiir, bir çeşit oyundur. "Bir zekâ oyunu, basit bir oyun değil, fakat ruhun bütün gücüyle oynadığı gerçekten ruhî bir oyundur" (20).

Poe'nun anlayışından hareketle, J. Segond sanatın mistikliği ile dinin mistikliği veya daha doğrusu, estetik hayatla dinî hayat arasında bir "karşılıklılık" (*correspondence*) veya "denklik" (*équivalence*) fikrine ulaşır (21). Segond'a göre, sanatta "bir mistik tavır vardır... ki, bir ruh oyunu hâlinde ifadesini bulur; hatta bu, ruh oyununun ta kendisidir" ve "en saf kaynağındaki dinin kendisiyle" denktir (22). Sanatın özü dinden farklıdır. Sanatkârın dindar olma mecburiyeti yoktur. Saint François d'Assise ve Paul Claudel gibi dinî mistikliğe gönül vermiş büyük sanatkârlar olduğu gibi (23), Lucretius ve Goethe gibi din dışı ve hatta "kelimenin tam mânasıyla küfürde olan" (24) çok büyük sanatkârlar da vardır. Bundan dolayı Segond; "saf şiir yoluyla kendini ifade eden ruh güçleriyle, doğrudan dinî hayatın güçleri arasında sadece benzerlik" (25) bulunduğu sonucuna varmaktadır. "Biz sanatta daha fazla şey bulunduğunu, sanat mistiğinin din mistiğine daha yakın olduğunu sanıyoruz. O hâlde, rahatlıkla Rahip Brémond'un görüşüne yakın bir görüş noktasında durmaktan hoşlanacağız.

Ona göre, dua-şiir, sanattaki mistikliğe izah getirmektedir. Onun gözünde, mistik tecrübeye ışık tutacak olan şiirsel tecrübe değil, tam tersine şiirin "gerçek tabiatını" ortaya çıkarabilecek olan bu mistik tecrübedir. "Shelley'nin tecrübesi Jean de la Croix'nın tecrübesini iyi anlamama yardım etmiyor, lâkin tam tersine Jean de la Croix'nın tecrübesi Shelley'nin tecrübesindeki esrarı biraz arala-

19 *Id., ibid.*, p. 77.
20 *Id., ibid.*, p. 80.
21 *Id., ibid.*, p. 74.
22 *Id., ibid.*, p. 83.
23 *Id., ibid.*, p. 82.
24 *Id., ibid.*, p. 74.
25. *Id., ibid.*, p. 83.

mama yardım ediyor" (26) demektedir. R. P. de Guibert'in ifadesiyle, bizi şiire olduğu kadar mistik hayata da yükselten şey, "iç hayatımızın tabiatüstü karakteri"dir (27). Kendini konu alan ilham biçimindeki şiir, bir esrar silsilesine nüfuz etmemizi sağlamak suretiyle bizi, çoğu zaman farkında olmaksızın ve bize rağmen bizi saran, varlığıyla içimize işliyen, "bizatihi görülmez, tarife sığmaz, varlıklar Varlığı'nın bize göstereceği, ifade edilemez bir tecrübenin içine sokar" (28). Böylelikle, dua yoluyla mistiklerin Allah karşısında bulunuş (*présence*) fikrine ulaşmış olduk. Bütün mesele, bu mevcudiyet hâlinin, özünde dinî mistikliği karakterize eden hâl ile özdeş olup olmadığını bilmekten ibaret kalıyor. Bu mesele üzerinde bir yargıya varabilmek için estetik hayatın, ruhu Allah'ın huzuruna götüren olaylar sıralanması (*phénoménologie*) ile benzerliği olan bir mistik olaylar sıralanması arzedip etmediğini anlamak gerekecektir. Sanatkârın en yüksek faaliyetinde, dinî mistiklikte görülen hâdiselere benzeyen birtakım hâdiselerle karşılaşmayı ümid etmekteyiz. Bunlar, meselâ, ilahî lutuf veya mağfiret (*grace*), sesli ve sessiz dua, ahlâkî temizlik, çile çekme (*ascése*) içsel bunalımlar, "kendi"nden geçiş, duyulur ve hayalî temâşa, vecd hâli (*extase*) vs. dir (29).

Mistik mağfiret konusunda R. Bastide'in şahitliğini kaydedebiliriz: "Varlık, her türlü düşünceden, her türlü bayağı heyecandan kendisini soyutlar; alışılagelen varlığını sürdürmeyi bırakır. Fakat bu yüzden, mutlak bir şuursuzlukla kendini kaybetmez. Başka heyecanlar, başka düşünceler ortaya çıkar; ne var ki, mistik, bunları artık kendisinin saymaz; onlar, kendisine yabancı gibi gözükürler. Mistik, onların etkisini kendi dışından alır. Artık mistik, kendisi değildir; başka şeydir. Tanrılaştığını söyler.

26 H. Brémond, *Prière et poésie*, 1926, p. 87.

27 *Id., ibid.*, p. 87.

28 *Id., ibid.*, p. 111.

29 Mistik hayatın fenomenolojisine ait bu şemayı, J. Maréchal'in *Mistiklerin Ruh Halleri Üzerine İnceleme* adlı eserinden almış bulunuyoruz, p. 188.

Schopenhauer, M. Blondel, Delacroix gibi bazıları estetik sezgide, tabiatın temaşasında, Rousseau'nun Hülyalar'ında, Maine de Brian'ın, Amiel'in Günlükleri'nde tasvir ettikleri gibi buna benzer bir ruh hâlini bulduklarını zannetmişlerdir" (30). Duaya gelince, şiirde onun özdeşini bulan bir anlayışla (Brémond'unkiyle), duada şiirin dengini bulan anlayışı (Segond'unkini) görmüş bulunuyoruz. Gerçekte, Alfred de Musset şiirini ilâhî söze verilmiş bir cevap olarak kabul etmekte değil midir? "Tanrı konuşuyor, O'na cevap verilmesi gerekir" (31) diyordu. Şayet sanat eseri sesli duaya özdeş bulunuyorsa, sanatkârdaki hazırlık safhası bazan bütün hayatı dolduran bir sessiz dua temrini icabettirmektedir. Ahlâkî temizlik, Poe'nun anlayışında olduğu gibi, ruha "derin bir şefkat" temin eden bu duanın sonucudur.

Peki, sanatkâr hangi hususta mistik çilekeş dindara benzemektedir?

"Çilecilik (riyazet) bir usuldür, bir mücadeledir; çilekeş bir atlettir" (32). Çile ehlinin ulaşmak istediği gaye, bir inanç idealidir. "İnsanda ikilik bulunduğuna dair inanca dayanmayan çilecilik olamaz" (33). Burada, bedenî hayat ile ruhî hayat ikiliği söz konusudur. Birisi bencil tutkuları ifade eder, diğeri kendisinden kopup geldiği uluhiyete özlem duyar. Demek ki çile çekme; mistiğin bu yolda yürüyüşüne engel teşkil eden bütün bedenî ve iradî güçleri yıkarak ruhu ilâhî varlıkla birleştirmesinin yoludur. Mikel-Anj'da, açık olarak hiçbir dinî-mistik niyetin bulunduğunu iddia edemeyiz; en azından meslekî hayatının başında böyledir, fakat onun sanat faaliyetiyle çile ehlinin faaliyeti arasında derin bir benzerlik olduğunu da belirtmenin uygun olacağını zannediyoruz. Bu faaliyetin belirgin tarafı, her şeyden önce, insanın gücünü aşan, zaten isteyerek de

30 Roger Bastide, *Les Problèmes de la vie mystique*, 1931, pp. 11-12.

31 Musset, *Poésies, Tristesse.*

32 Roger Bastide, Les Problèmes, etc., p. 50.

33 *Id., ibid.,*

kendi hayatını "bir kürek mahkûmunun hayatına" (34) çeviren bir çalışma veya çalışma hazırlığı olmasıdır; o, bu çalışma düzeni içerisinde bazan "yemeğe ve uyumağa bile zaman ayıramıyordu" (35). Genç yaşta pek çok hastalıktan mustaripti, fakat "hiçbir doktorun kendisini tedavi etmesine de müsaade etmiyordu" (36). Bu çileye hazırlık, onda daha sonra bizzat kendinden nefrete kadar vardı. Ölmek istiyordu. "Fakat ölememektedir. Onda, daha fazla ıstırap çekmek için her gün yeniden doğan korkunç bir yaşama gücü vardır... Hareketten kopmak ona yasaktır" (37). İradenin, aşk ve ölüm arasındaki gidiş gelişini işaret etmiştik. O, kendisini bu dünyanın varlıklarına karşı duyulan aşk içinde esir hissediyordu. "Ölüme susamışlığı, ölümde bu çıldırtıcı esaretin sonunu görmesinden dolayı idi" (38). Mısralarından birinde şöyle yazıyor: "Ölümü doğumundan hemen sonra gelenin talihi en güzel talihtir" (39). Onun yaptığı bütün heykeller, diyor Rodin, öyle bir sıkıntının eseridir ki, sanki kendi kendilerini yok etmek isterler. Bütün heykelleri, içlerinde barınan ümitsizliğin çok kesif baskısına boyun eğecekmiş gibi gözükürler. Buonarotti ihtiyarladığı zaman, onları gerçekten kırdığı olmuştur. Artık, sanat onu tatmin etmiyordu. O, sonsuzluğu istiyordu (40). Bu yokluk iradesi, bu ihtiraslı ölüm arayışı ile "var olmak istemeyen" (41) ebedî hayata yeniden doğmak üzere boş ve geçici arzularla kirlenmiş varlığını yok etmek isteyen genç Jean de la Croix'nın "manastır hayatı iradesi" arasında çarpıcı bir benzerlik yok mudur? Bütün mistiklerin tecrübesi işte buradadır. Çile ehlinde görülen ruh hastalıkları çoğunlukla sanatçılarda görülenlerle ayni

34 Romain Rolland, *Vie de Michel-Ange*, 1913, p. 20.
35 *Id., ibid.*, p. 21.
36 *Id., ibid.*, p. 23.
37 *Id., ibid.*, p. 29.
38 *Id., ibid.*, p. 30.
39 A. Rodin, *L'art, Entretiens réunis par Paul Gsell*, 1911, p. 284.
40 *Id., ibid.*, p. 284.
41 Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, 1931, p. 91.

özellikleri arzeder. Böyle olunca, Mikel-Anj'daki vesveseler, şüphe ve can sıkıntıları onun kılık değiştirmiş mistikliğinin sonucudur. "Bir kuruntulu, bir şüpheci, bir sıkıntılı mistik adayı işte budur" (42). "Deliliğin bir yüceltilmesi gibi görülen mistisizmin" (43) bir uygulaması, yine ayni dehada bulunmayacak mıdır? Bu hastalığı tayin eden sebep, birinde ne ise diğerinde de odur: Bu sebep, iradenin zahirî dünyada bağlı olduğu varlıklardan kopmadır; sanatkârda sadece zahirî ve aldatıcı olan bu bağlılık, mistik çilekeşte belirgin bir kopuştur. İradenin temel belirlemelerinin dayandığı varlıklardan kopuş, bu sebepten dolayı, ruhta ve hatta bedende bile derin bunalımlara yol açar. Hastalığı belirleyen daima mistiklik olmuştur, mistikliği belirleyen hastalık değil.

Temaşaya gelince, o hem sanatkârda, hem de mistikde görülür. Onu, Hz. Muhammed'de olduğu kadar, Mevlâna'da da canlı buluruz; çünkü Mevlâna bir mistiktir, fakat ciddi bir estetik hayat ortaya koyan bir mistiktir. Keza, Ahmed Yesevî ile Yunus Emre gibi Anadolu mutasavvıfları, tamamiyle mistik olan faaliyetlerinde bu mistik faaliyete yardım eden bir estetik hayat karışımı sergilediler. Böylece, estetik heyecan oyunu ile mistik hayatın Tarif Edilemez'ini kaynaştırmışlardır; gerçekte bu bir oyundur ve gayesi bu dünyanın varlıklarına ve olaylarına zahirî ve geçici teslimiyetleri dahilinde iradenin ortadan kaldırılmasıdır. Bir Saint Jean de la Croix'nın mistik temaşası da böylesine şairâne ve edebî bir şekilde ifade edilmemiş midir? Daha önce de söyledik, mistiklerdeki temaşanın gayesi, iradeyi ortadan kaldırmaktır. Saint Jean de la Croix'da "karanlık gece" ile ifadesini bulan karanlıklar sembolü, dikkat çekicidir. Şayet karanlıklar kelimesiyle "tabiî ve tabiat- üstü zevklerimize bağlılık, normal varlığımızın ölümü, kalbimizin en gizli köşelerinin keşfedilmesi, ilâhî ışığın esrarlı görünüşü" gibi birbirinden son derece farklı şeyleri anlatıyorsa bunun sebebi; "verimli olan ka-

42 Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, 1931, p. 140.
43 *Id., ibid.*, p. 144.

ranlıkların bile hâlâ sefaletimizi söylüyor" (44) olmasıdır. "Tabiî âlemde olduğu kadar tabiat-üstü âlemde de" (45) mutlak vazgeçişten ibaret olan bu ilk karanlık tecrübedir. Gece sembolüyle "hem mantıkî hem de lirik bir sentez içerisinde karanlık ve loşluk kavramları uyumlu hâle getirilmektedir" (46).

Demek ki, De la Croix tabiî ve tabiat-üstü nizamın karşısında, bağlılıktan mutlak vazgeçişe geçmeyi ifade etmek için gece sembolünü kullanıyor.

Gece sembolizminin mânası, Allah'ın varlığında selâmet bulan ruhun kurtuluşudur. "Gece, zahirî varlığın hakikî varlıkta yok edilmesini ifade eder, sadece dış görünüşünü göz önüne alırsak eşya, varlıklar ve düşünceler yoktur ve gece bizi kurtarır" (47).

Saint Jean'da, zıt iradelerin, birbirlerini yıkmak ve sonunda yok olmak üzere bir içsel mücadelesine sahne olan mistik karanlıklar, daha önce de gördüğümüz gibi, Mikel-Anj'da ayni şekilde ortaya çıkıyor. Mistik karanlıklarda tek bir irade gerçektir; çatışma hâlindeki iradelerin tamamını kucaklar, bu ölüm iradesidir. Bu irade Mikel-Anj'ın bütün hayatına hükmetmedi mi? Rabbini şuurlu bir şekilde aramayı bir türlü bilemeyen bu mustarip insanda, "karanlık tecrübe", "kurtarıcı gece"nin gelişi olan antitez, asla gerçekleşmemiştir.

Şimdi de vecd (*extase*) fenomenini ele alalım. Mistik vecdde olduğu gibi sanatkârın vecdinde de her türlü arzuya karşı bir kayıtsızlık vardır. Bu, budist mistikliğin ilk safhasıdır. Mistik hayatın ikinci safhasının temel özelliği, zihnî hayatın ortadan kalkmasıdır (48). Hissî hayatla birlikte "ruh da emsalsiz bir sevinç hâli yaşar." Bir üçüncü safhada ruh bu sevinçten de kurtulacaktır. Nihayet, "or-

44 Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, p. 303.
45 *Id., ibid.*,
46 *Id., ibid.*, p. 305.
47 *Id., ibid.*, p. 315.
48 Roger Bastide, *Les Problèmes de la vie mystique*, p. 33.

ganik izlenim duygusu" (seneztezi) "varlığın sağırlaşmış şuuru" ortadan kalkacaktır. "Kayıtsızlık duygusuna varıncaya kadar her şey kaybolmuştur. Bu, mutlak kaygısızlık hâli, veya ölmeden önce ölmektir" (49). Hint Yogacılığının bu tarifi, Beethoven gibi bir sanatkârda da gözlenmiş olan, harfiyyen dış dünyaya ve kendi kendine kayıtsızlığa uymaktadır. Romain Rolland, bu sanatkârda bir "gönül gözüyle, gözsüz, hem bütün vücutla ve bütün ruhla görüşün" söz konusu olduğunu işaret etmiştir. Birden sokak ortasında, bir gezintinin veya bir konuşmanın yarı yerinde ani bir fikir aklına geldiğinde, "kendinden taşıyor", kendi hakimiyetinden çıkıyor, o fikre ait hâle geliyor, o fikrî tamamiyle ele geçirinceye kadar onu bırakmıyor. Hiçbir şey onu oyalamaz oluyor. Beethoven'in kendisi bu bitmez tükenmez kovalamacayı sayıklama biçiminde şöyle anlatıyor: "Fikrin peşinden gidiyorum, sıkıştırıyorum, kaçtığını ve kaynaşan kalabalıkta kaybolduğunu görüyorum. Yeni bir ihtirasla tekrar yakalıyorum, bir daha ondan ayrılmıyorum. Bir vecd spazmı içinde onu her makama uygun olarak çoğaltmam gerekiyor. Bu, ruh üzerinde bir hipnoz, bir yoga etkisi yapıyor. Hintli yoga gibi, bir kere ona erdin mi yürürken, konuşurken ve çalışırken, günlük hayatın bütün etkinliklerinde onu beraberinde götürüyorsun. O, derimizin altında. Derimizin altına zerkedilmiş bir esans gibi" (50). Bununla beraber şu farkı kaydetmek gerekir ki, hintli yoga'nın vecdinin gayesi, ferdî ruhun evrensel Ruh olan Atmanla özdeşleşmesidir (51). "Oysa ki sanatkâr, bu vecd içerisinde her ne kadar her varlığa, her harekete, hatta kaybolup giden kendi benliğine de kayıtsız kalıyorsa da, özel bir duyarlılık hâli ile özdeşleşmiş bulunmaktadır. Sanatkârla yoganın vecdindeki müşterek taraf, tecrübî bir inkâr edicilikle aşkın (transcendante) bir pasifliğin terkibi olmasıdır" (52) ; bu keza, "ruhun aşk tarafından Mutlak Varlık'a doğru yoğun bir şekil-

49 *Id., ibid.*, p. 33.

50 Romain Rolland, Beethoven, 1928, pp. 301-302.

51 J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystique*, p. 146.

52 *Id., ibid.*, pp. 242, 236.

de cezbedilmesidir" (53) ; bu sanatkârın özlemini duyduğu fakat asla ulaşamayacağı bir mutlak varlıktır.

Vecd, dinî mistikliğin esas fenomeni değildir. O, sadece Tanrı'nın bizde hazır oluş (*présence divin*) durumuna erişmek için sadece bir yoldan ibarettir. Bu hazır oluşta mistisizm, ruhun Allah'la birleşmesinin gerçekleştiği hedefe ulaşır. Gerçi bu, ayrılıkta beraber olma çerçevesinde birleşmedir. "Allah, ruhu birleşmek üzere yükselttiği zaman, der Sainte Thérèse, O'nun hakikî bilgeliği ruhuna daha iyi işlemek gayesiyle olanca gücüyle tabiî hareketi askıya alır. Böylece, Allah'la bir kaldığı müddetçe ne görür, ne işitir, ne anlar..." "Ve ilâhî hazır oluş, "asla bir görüş yoluyla değil, fakat kendinde kalan ve sadece Allah'ın verebildiği bir kesinlik şeklinde" ona ilham olunmuştur" (54). Ruh, "bu temaşa mertebesinde hiçbir şeyi ne tasdik eder, ne inkâr eder, ne atfeder, ne bertaraf eder, fakat tam bir huzur içerisinde Allah'ı görür (Alvarez de Paz)" (55). Vecd arayanın gayesi, birleşme hâlinde bizde hazır oluşudur. Buraya kadar mistiğin yolundaki sanatkârı izledik. Sanatkârı, son noktaya ulaştığında, mistikliğin esas hareketi olan ilâhî birleşmeyi (vuslatı) gerçekleştirme hususunda yetersiz bulmaktayız; öylesine güçsüz bir durumdadır ki, onun durumu mistik birleşmeyle büyük tezatlar arzetmektedir. En üstün mertebesinde sanat, bir güçsüzlük iradesi gibi görünmektedir; o iradelerin sonsuzluğunu kucaklıyan bir irade olarak, gerçekten güçlü, gerçekten istenmiş hâle gelebilmek için tek bir şeye, yüce İrade'ye muhtaç olan iradelerin, eksik, kaybolmuş iradelerin yokluğunda ezilmiş bulunmaktadır. Sanatkârın sesi, bu çağrıyı gerçekleştirir; bu Yüce İrade'yi elde etmek için O'na uyum sağlaması ve bunun için de bir lütuf hareketiyle bütün eksik kalmış iradeleri reddetmesi gerekir; yani sanatkâr mistiklik dünyasına gerçekten girebilmek için sanat tutkusunu kesinlikle içinden

53 *Id., ibid.*, pp. 242, 236.
54 *Id., ibid.*, p. 159.
55 *Id., ibid.*, p. 160.

atmalıdır, belki de onu nihâî birleşmenin eşiğine kadar götüren, bir çeşit "muhayyile hezeyanı"ndan kurtulmalıdır. Ruhun Allah'la mistik birleşmede bulduğu şey mükemmel bir sükûnettir; fakat bu, kesinlikle yaşama sevincindeki, bir diğer sevinci bekleyen geçici bir sevinçteki sükûnet değildir; bu, her türlü endişenin kendisinde son bulduğu bir sükûnettir, tıpkı nehirlerin döküldüğü sakin ve uçsuz bucaksız deniz gibi bir sükûnet ki, orada her türlü endişenin daha ötesinde hiçbirşey beklemeksizin nihayet bulur. Bu ideal, fakat bununla birlikte hissedilmiş ve geçici olarak yaşanmış sükûnet, ruha bu sükûnlu arayışın sürekli büyüyen endişesini telkin etmektedir. Mikel-Anj, bütün endişeli hayatı boyunca sükûneti, ruhî huzuru arayıp durmuştur. Bir mistik huzura ulaşan bu endişenin onun eserinde nasıl ifade edildiğini göstermek için bu eseri süratle gözden geçireceğiz.

Önce, Sixtine kilisesine girelim. Sadece İgnudi'lere bakacak olursak, bu küçük kadın kafalı, sevinçleriyle yıldızların ve dünyanın yaradılışını çevreleyen delikanlılar, sanki ıstırap çekmemek için düşüncesiz ve ruhsuzdurlar. Ayaklarındaki prangaların farkında bile değildirler, sayısız jestlerinden yaşama sevinci taşmaktadır. Düşünce taşımayan bu sevinç, yaradılış eserinin sonuna kadar devam edecek midir? Arkada, peygamberler bunu doğrular görünmüyorlar. Ve en sondaki, aslında, iskelesinden inan Mikel-Anj'ı temsil eden Eremya peygamber, kutsal tarihten çıkarılan bu çile ehli, olgun yaşa ermiş bu vecd ehli adam, yaşayan delikanlıların sevincine, genç yaratığın kaderine ağlamaktadır.

Floransa'da Mikel-Anj, Medici'ler kilisesine girecektir. Oraya, ölüm iradesi şekli altında, sadece mezarlara değil, ayni zamanda heykellere, her iki (gün ve gece, şafak ve akşam karanlığı) gruba, kilisenin mimarisine, ölümün getirdiği yoklukla boşalmış duran odalarına yine kendi keder ve sıkıntısını dolduracaktır. Üzerlerinden geçen bir hareketle ayaklarıyla bağlı bulunan Sixtine tavanındaki İgnuduslar gibi, Louvre'un kurtuluşlarını bekliyen köleleri gi-

bi, bağlı bulundukları ağır mermer bloktan kopmağa çabalayarak ebediyette bir sığınak arar gibidirler. Buraya kadar şunu söyleyebiliriz ki, Mikel-Anj'ın her eserinde kurtulmağa çalışan bir köle vardır. Ve, şu yahut bu şekilde temsil edilen hep Mikel-Anj'dır, hep kendisidir.

Kendini dine adamış Mikel-Anj, bize kurtuluşunun ümidini sunmaktadır. Meryem'in, önünde can çekişen İsa'yı tuttuğu çarmıhtan indirme heykelini yapıyor. Tamamiyle iki ruhu temsil etmek üzere, iki gölge gibi titreyen iki vücut. Şekil başarısız, teknik başarısız, insan başarısız; acaba böyle kusurlu, başarısız, sakat varlıklar aracılığıyla ruhuna kurtuluşu müjdeleyen varlığı mı temsil etmek istiyordu? Yine son eseri de, Floransa kubbesinde bulunan bir çarmıhtan indirme konusu oldu. Burada da bir kere daha, ıstıraptan kurtulmuş olarak, hayal kırıklığına uğramış ve bitmemiş iradelerden, ıstırap tutkusundan kopan Mikel-Anj, peygamberin esrarengiz perdesi altında yenik düşen uluhiyetin vücudunu kucaklamaktadır. Son iki çarmıhtan indirmede her türlü hayal eseri yıkılmış, her türlü irade yok edilmiştir.

Bu bölümü bitirirken, sanatkârla mistik arasındaki benzerlikleri ve ayrılıkları daha iyi değerlendirmek üzere, yukardan beri söyleyip geldiklerimizi özetlemeğe gayret edelim. Sanatkârda, tamamiyle mistik bir fenomenolojinin varlığını ortaya koymağa çalıştık. Ve bununla birlikte, ne zaman ki, sanatkârın mistikliğinde bir eksikliği kaydetmek lazım geldi, o noktada duraklamak zorunda kaldık. Yetersiz lütuf, kabul edilmemiş dua, mükemmel olmayan temizlik, yarı samimî temaşa ve coşkunluk ve nihayet ilâhî mevcudiyetin eksikliği, bütün bu noksanlıkların sebebi tektir; sanatkârın, Üstün İrade'ye, tayin edici İrade'ye boyun eğmek amacıyla, benliğinden ve eşyaya bağlılık iradelerinden vazgeçme hususunda gösterdiği gittikçe büyüyen imkansızlığıdır. Böylece P. de Grand Maison'la birlikte biz de "şairin çalışmasının, mistik faaliyetin tabiî ve din-dışı (dine yabancı) bir taslağı olduğunu" kabul etmek durumun-

da kalıyoruz. "Şair, -Brémond'un fikri de budur- yolun sonuna varamamış (başarısız) bir mistiktir" (56). Yalnız, "din-dışı" ve "tabiî" terimlerini kullanmaktan kaçınalım. Zira, sanatın bizi dini mistikliğin eşiğine kadar götürebileceğini, fakat oraya sokamayacağını yukarıda gösterdik. Şayet, örnek olarak Mikel-Anj'ı ve Beethoven'i aldıksa, bunları özellikle manidar sanatçılar olarak kabul etmiş olmamızdandır; birincisi ayni zamanda dinî mistikliğe de ulaşmıştır. Ve mistik bir esere örnek olarak da heykeltraşlığı, bir sanatkârın kullandığı en sert maddeyi kullanan bu sanatı seçtik. Zaten, şunu da işaret etmek gerekir ki, sanat bize mistik bir hayatın tercümesini verebilir; mistiklik ruhtadır, bu bir yaşantı, bir içsel tecrübedir. Din mistiği, kendi iç hâlinin her türlü ifadesinden, her türlü tercümesinden kendi iradesiyle vazgeçer; zorunlu olarak noksan olan ifadeyi mahkûm eder. Mistikliğin iki dünyası arasındaki fark şudur: Evvela sanatkârın îmanı, görünüşü itibariyle, çokluğa, eksik olana, yetersiz olana bir îman, tabir caizse yalancı bir îmandır; oysa dindar çile ehlinin îmanı Bir olana, iradelerin yöneldiği yegâne İrade'ye îmandır. İkinci olarak, din mistiği bir metot uygular ve gayesine ulaşmak için şuurunu ve iradî hareketini ortaya koyar. Sanatkâr, kendi mistikliğine içinden gelen ancak kendisinin de bilemediği bir saikin itmesiyle varır.

Özetle, ortaya koymak istediğimiz şey, bir yandan sanatkârın, estet'in kendi kendisine yetmediği, bir başka hayata, dini hayata can attığı, sanatın da bir fantazi, bir hayal oyunu olmak şöyle dursun bir selamet arayışından ibaret olduğudur. Sanatkâr da kendi tarzında bir çile ehlidir; hatta en din-dışı sayılan şeylerle oynayan, hem kendisi hakkında muayyen bir bilgi sahibi olmayı, hem de Allah hakkında mükemmel olmayan bir bilgiyi hedefleyen bir çeşit çilekeştir. Diğer yandan, bizim dâvamız, inançlarımızdan doğmuş bir îman olarak addedilen sanatın, kendi bilgilerimizin uzantısından başka bir şey olmadığını kabul etmekten ibarettir. Bundan dolayı,

56. Henri Brémond, *Prière et posie*, p. 208.

estetik problemi sıkı sıkıya ve esas itibariyle bilgi problemine bağlıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNÎ ÎMAN

Sanatta, insanın varlığını belirleyen diğer pek çok irade arasında istisnaî olarak gelişmiş bir îman iradesinin varlığını kabul etmiş bulunuyoruz. Gerçekte sanat, hayal gücümün kucaklayabildiği bütün hayat şekillerini yaşama iradesinden ibarettir; bir başka ifadeyle o benim irademin bir hareketi, bütün hareket iradelerinin benlikde özümsenmesi amacıyla tasavvur hâline dönüşmesi demek olan harekettir. Sanat, sonlu âlemde ebediyyen tatmin bulamıyacak olan hareket iradesinin, sonsuzluk hülyâsında tatmin aramak için hayalgücüne dönüşmesidir. Bu, iradenin kendi kendine, tek başına yetmeyişidir. Sanat, diyoruz yine, tabiat-üstünün tabiatta, Bir olanın çokluk âleminde aranması, yolumuzu saptıran, genellikle sonuçsuz kalan, iradeyi kendi kendisiyle çeliştiren, hatalı bir arayıştır. Bu çelişki durumundan kurtulmak için iradeye bir tek yol görünmektedir; Bir olanın iradesine boyun eğecek, hayal gücünün düşünü yıkmak suretiyle aydınlıklar Aydınlığı'na çevirecektir. Kâinatı bütünüyle çevreleyen hayalgücünün isteyerek ortadan kaldırıldığı her yerde dinin doğduğunu ve yeniden hayat bulduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte sanat, bizde hayatın her an artmasından doğan iradeyle birlikte mevcuttur. Bu sebeptendir ki, mistiğin egzersizi, bir yandan ruh hayatını ortadan kaldırmağa yönelik bedenî hayatın büyümesine karşı tepki göstermekten, öte yandan da yeni doğan iradî

güçleri sürekli şekilde ilâhî irade olan hakikî kaynaklarına indirgeyen bir dönüştürme faaliyetinden ibarettir; mistik, sanatkâr gibi hayalgücüne bile başvurmaksızın, her türlü çile çekme egzersizleri uğrunda iradî güçlerini kendinde dileyici olan Varlığı istemek için kullanır.

Bununla birlikte sanatla din arasındaki bir ardardalık bağıntısı gerçekten kurulabilir. Fakat din mistiği, kendi yolunda yürümeğe ve iradî güçlerini hayalgücünün yolundan gitmesine izin vermeksizin üstün irade istikametinde yönlendirmeğe alıştığı için hem gelişmesi esnasında hem de bilinen kaynağında mistiklik, ekseriya sanattan vazgeçmektir.

Bu bölümde niyetimiz, birinci safhada dinin bir îman meselesi olduğunu ve dinî kurumların Allah'ın birliği inancına dayandıklarını göstermektir.

(Burada, elbette söz konusu olan, dinler tarihinde tek Allah inancının doğuşundan İslâmiyet'e kadar gelen dinlerdir. Ruhculuk (animizm), tabiatcılık (naturizm), totemcilik gibi ilkel dinler bizim gözümüzde, Bir olan zorunlu varlığa îmandan ibaret olan dinin üstün şekline ulaşmak için bir hazırlık devresi olarak telakki edilecektir.)

İkinci safhada, dinin dayandığı îmanın mistik îman olduğunu, mistikliğin de dinin kaynağı olduğunu göstermeye çalışacağız. Mistisizmi açıklayan dinî ibâdet değil, müminin ibadetini açıklayan mistisizmdir.

1. Bilgilerimizin uzantısı olarak dinî îman

İki temel özellik estetik îmanı ifade ettiği gibi, dinî îmanı da izah eder. Evvelâ Bir olana îman, inançlarımızın, gerçek ve yaşanmış bilgilerimizin uzantısından doğar; bu îman, düşünce faaliyetinin taçlandırılmasıdır. Daha sonra aklı alışılmış sınırlarının ötesine

götürür. İmanımız hiçbir mucizeyi gerektirmez. O hâlde söz konusu olan, bilgilerimizin tabiat-üstü âlemde tabiî olarak devam etmesidir. Hakikî bilgilerimizdeki îmanın birliğine yaklaşma temayülünün, tabii inançlarımızın tabiat-üstü âlemde tamamlanmasının harekete geçirici sebebi, iradenin kendi kendine yetmeyişi, Allahsız insanın bizzat kendine karşı samimiyetsiz olmasıdır. İrade, kendini istemek için kendi içinde, kendi vasıtasıyla, kendine rağmen isteyen yegâne iradeyi araştırmak ihtiyacını duyuyor. İradenin bu hareketiyle din, mahiyeti itibariyle kendisi ve Allah hakkında bilgi ihtiva etmesinden dolayı mistikliğin alanına girer. Psikolojik olarak din mistiklikten doğmuştur.

2. Mistiklik ile din arasındaki ilişkiler

Bu mesele daha önce ortaya konmuştu. Mistiklik ile din kıyaslanınca önce gelen birincisidir. Blondel, Massignon, Bastide bunu daha önce göstermişlerdi. "Hemen hemen bütün cemaatler, diyor Bastide, bir mistik hamlenin somutlaştırılmasından doğmuşlardır: Budizm, kutsal ağacın altında kurtarıcı vecde ermiş bulunan bir kimsenin telkinlerinin ardından gitti; İslâmiyet, Hz. Muhammed'e bir melek tarafından ulaştırılan bir vahiyden çıkmıştır; Hıristiyanlık da bütün mistik hadiseler alayıyla birlikte Hz. İsa'nın Havâriler'in yanına inişindeki ruh akışından doğdu" (57). Ve ne zaman din katılaşmış ve cansız şekillere boyun eğer, mistiklik tekrar ortaya çıkar. Bu anlamda "mistiklik dini en üstün kemâl derecesine çıkarmak, bir velîlik hayatı yaşamak için kahramanca bir denemedir. Böylece, mistiklik her dinin hem temelinde hem zirvesindedir" (58). Delacroix, "Eski Roma dinleri gibi bazı dinlerde mistiklik bulunmadığını" (59) belirtir. Bizim tarifimize göre mistiklik sade-

57 Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, p. 12.

58 *Id., ibid.*, p.13.

59 Henri Delacroix, *La religion et la foi*, 1922, p. 276.

ce tek Allahlı dinlerde bulunur ve bizzat dinî îman tek bir Allah'ın mevcudiyetine îman şeklinde vardır. Diğer bütün çok tanrılı dinler gibi Roma dini de, bizim inancımıza göre, ancak dinin üstün şekli olan mistik-dinî hayata bir hazırlayıcı nitelikte sayılabilir. Mistikliğin ve keza dinin özü, ruhun Allah'la özdeşleşmesi, farklılıkta bile aynileşmesidir. Allah'ın huzuru hâline ulaşmak için mistiğin de müminin de takip ettiği yol müşterektir. Bir dinin merasimleri mistikliğinden kaynaklanan fiillerdir; bunlar yumuşatılmış ve herkesin yapabileceği hâle getirilmiş birtakım fiiller... İslâm dininde dua ve oruç, çile çekme fiilleriyle ayni şekli arzeder ve onlarla ayni gayeyi taşır, mümini ilâhî huzur hâline hazırlar. Zaten dinî âyinlerle mistik çilekeşlik arasında ayni nitelikleri taşıyan geçiş merasimleri vardır; bunlar hep ayni gayeye yöneliktirler. Gece namazları, adak oruçları, sürekli dualar, vs. bunlardandır. Ruhun Allah'la birleşmesi, bir dinî şahsiyet değiştirmenin (*conversion*) mükâfatıdır. "Gerçekte her din, bir şahsiyet değişikliğinin devamı gibi gözükür" (60). Fakat "bu şahsiyet değiştirmede" mistik daha uzağa gider ve üstelik" oraya mükâşefe ve kendinden geçme gibi olağanüstü ve şaşırtıcı hâller yaşanan bir yoldan gider, o içsel bir güç tarafından sürüklenmiştir..." (61).

Velîler ve peygamberler büyük mistiklerdir. Mistikler, vicdan âleminin inkılâpçılarıdır. "Ahd-i Atîk'de, ahlâk dünyasının bu kâşiflerine peygamber deniyordu. Bunların bugünkü devamı mistiklerimizdir" (62). Dinde mistik hâller istisnaîdirler ve "inananların büyük çoğunluğunda ilâhî aşk bu derecede hararet ve inhisarcılık arzetmekten uzaktır. Hatta bu müstesna hâlleriyle tabiatın yön değiştirmeleri değil, belki yükselişleri oluyor. Nasıl ki dâhiler entelektüel hayatın "insan-üstü" tipleri iseler mistikler de ahlâki hayatın "insan-üstü" varlıklarıdır" (63).

60 Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, p. 123.
61 *Id., ibid.*, pp. 123-124.
62 Maurice Blondel, *Qu'est-ce que la mystique*, p. 106.
63 *Id., ibid.*, p. 107.

3. İslâmda mistik eğilim ve Anadolu sûfîliğinin gücü

Buraya kadar bütün dinlerin, en azından gelişmiş olanlarının temelinde mistikliğin bulunduğunu görmüş oluyoruz.

Uzun süre iddia edilenin aksine İslâm da bunun dışında değildir. Yakın zamanda ortaya kondu ki, Hz. Muhammed'in mistik bir tefekkürüne doğan İslâm dininin kendisi, güçlü bir mistik eğilim arzeder (64). Bu mesele burada hayatî bir önem taşımaktadır. Zira kaynağı bakımından en gelişmiş din, bütün dinlerin en sonu olan din söz konusudur. İslâm mistikliği Kur'an'dan doğmuştur. Massignon hakkaniyetle kabul etmektedir ki, "Kur'an'da mistikliğin gerçek tohumları, yabancı bir etkileşmeye ihtiyaç göstermeksizin kendi kendine gelişmeye elverişli nüveler hâlinde bulunmaktadır" (65). Keza, "İslâmî mistikliğin, başlangıcında ve gelişme seyrinde sürekli ezbere okunan, üzerinde derin derin düşünülen ve uygulanan Kur'an'dan kaynaklandığını" (66) ayni düşünür ifade etmektedir. Massignon, çok dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde pek çok Kur'an âyetinin bize derin bir mistikliğin ilhamlarını verdiği verdiğini göstermektedir (67). İslâmın peygamberi Hz. Muhammed'in kendisi de samimî ve sürekli bir zühd hayatı yaşamak suretiyle "Allah'ının tutkun bir âşıkı" oldu. Onun, sefahate ve dünyevî hayata düşkünlüğü yolundaki hikâyeler, Hicret'in ikinci asrında Muhaddisûn okulu tarafından uydurulmuştur" (68). "O hâlde, peşin olarak ruhbanlığın değil, kötü ruhbanların suçlanması söz konusudur; Kur'an'da bu münzevî din hayatının sadece Yahudilerle Hristiyan-

64 Louis Massignon bu tezi, "Hallâc'ın İhtirası" ve "İslâm Mistikliğindeki Teknik Terimlerin Kaynakları" adlı muhteşem eserlerde savundu.

65 Louis Massignon, *La passion d'Al- Hallâj*, 1921, p. 480.

66 Louis Massignon, *Les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1921, p. 84.

67 *Id., ibid.*, pp. 117-118.

68 *Id., ibid.*, pp. 121-122.

lara münhasır olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur" (69). Kur'an, ilâhî hikmete erişmek için mümine oruç tutmasını, az uyumasını, dua etmesini, tek kelimeyle disiplinli olarak zühd hayatı yaşamasını emretmektedir (70). O, "insanı Allah'la birleştirebilecek olan bir ibadet temelini esas almaktadır (71). Hatta, mistik bir müslüman olan Hallâc'a göre, "Yaradan'la yaradılan (insan) arasında ve insan ruhu ile bedeni arasında köklü bir zıtlık yoktur, hatta kuvve hâlinde bir yakınlık vardır. Zıtlık ancak insanın bedenî sefaleti ile Allah'ın duygulardan münezzeh oluşu arasındadır" (72). Ruh bir kere bedenî arzulardan sıyrılınca insan uluhiyete yaklaşır. O zaman o, "her şeyin kendisine boyun eğdiği" kimse hâline gelir. Artık, Allah'ın buyruğunu gerçekleştiren şeyden başka bir şey istemez; böyle olunca, onun her hareketi Allah'ın hareketi ve her buyruğu da Allah'ın buyruğudur" (73). Mistiğin ulaşma gayesi güttüğü bu hikmet (bilgelik), Hallâc için "insanı hâlden hâle sokan bir ruhî gerçeklik, bir ilâhî cevher"dir (74). Ona göre bu gerçekliğin bilgisi, "Allah ile ruhun birbirini tanıdıkları" bir "müşterek aşk hamlesi" içerisinde elde edilir (75). Gerçekte Hallâc'ın doktrini Kur'an'a dayanmaktadır. "Düşüncesinin bütün hamlesi Kur'an'ın her şeyden el çektiren bir yalnızlıkta, ağır, derin, coşkulu, pratik olarak derin murakabesinden çıkmaktadır. Hz. Muhammed'in bizzat yapmış olması gerektiği gibi, peygamberin bizzat yaşadığı zihnî tecrübeyi tekrarlamak suretiyle, yani önce Allah'ın sözlerinin kalbindeki yankılanmasını dinleyerek işe başlamıştır" (76). Fakat kabul etmek gerekir ki, Hallâc'ın doktrini kendinden önceki İslâm mistikleri tara-

69 *Id., ibid.*, p. 123.
70 Massignon, *La passion d'Al-Hallâj*, pp. 501-502.
71 *Id., ibid.*, p. 504.
72 *Id., ibid.*, p. 527.
73 *Id., ibid.*, p. 515.
74 *Id., ibid.*, p. 546.
75 *Id., ibid.*, p. 547.
76 *Id., ibid.*, p. 465.

fından hazırlanmıştır (77). Gerçekte, İslâm'da Hz. Muhammed'den Hallâc'a kadar olan üç asır boyunca sadece Kur'an ilhamıyla yaşıyan bir mistikler silsilesi vardır ve bunlar Hicret'in üçüncü asrından sonra yaşayan mistiklere ve özellikle Anadolu sûfîlerine bu ihyâ edici güçlerini nakletmişlerdir. Arap sûfîleri gibi bu sonuncular da bizzat Hz. Muhammed tarafından ortaya konan bu doktrine dayanmaktadırlar. Her iki grup da Kur'an'ın nasslarına (dogma) bağlıdırlar. İslâm âleminde sûfîliğin tesiri engin bir hâlde yayılmıştır. Bu doktrin asırlar boyunca İslâm toplumuna kudretini vermiş ve onun birliğini temin etmiştir. O, sadece nazarî (spekülatif) bir ilim ve derin bir düşünüş olmaktan ibaret kalmamış, fakat ayni zamanda bir âdetler sistemi olmuş (78), insanın pratik hayatı için davranış şekilleri ve hareket düsturları temin etmiştir. Anadolu hâlkı içerisinde, hatta alt tabakalarda bile yayılmış bulunan sistemin adalet ideali, bütün modern tarih boyunca onu istismar edici olanların düşmanlığına karşı bu milletin kudretini ayakta tutmuştur. Sûfîliğin geleneği ve birleştirici gücü, Anadolu tarihinin yorulmak bilmez devamlılığını sağlamıştır.

Bu asrın Gandhi gibi "katıksız bir Hind dervişi" tarafından öğütlenen, "şahsî ruhun ölümsüzlüğü" esasına dayandırılmış ve cahil hâlka bile hitap edebilecek şekilde oruç tutma ve kurban erdemleri ile kendini ruhî âlemin bir çeşit 'kutsal cihad'ına adamayı telkin eden doktrini, böylesi bir Hinduizm'in bir dinî ideale, bir İslâmî mistikliğe ne kadar yaklaştığını ortaya koymaktadır" (79). Bizim nazarımızda kendi içgüdülerine olduğu kadar, işgalci yabancı barbarlığa karşı da başkaldıran Gandhi, bu noktada, ferdin hür hareketini engelleyen nefsine ve yine hür hareketin yeryüzünde yayılmasını engelleyen güç ve devlet kuvvetlerine karşı savaşını yönetmiş olan Hz. Muhammed'in cihad idealine gerçekten yaklaşmakta-

77 Massignon, Les origines du lexique technique, p. 279.
78 *Id., ibid.*, p. 7.
79 *Id., ibid.*, pp. 69-70.

dır. Açık şekilde, bu çile çekme mücadelesinden vazgeçilmesinden dolayıdır ki, İslâm'da çözülme ve gerileme başlamıştır. İslâm âleminde "sosyal çöküşün dahilî belirtileri Hicret'in dördüncü asrından itibaren ortaya çıkmıştır ve asırlarca devam eden bu çöküş, bütün askerî ve iktisadî olaylarla birlikte İslâm cemaatinin bugünkü dağınıklığının gerçek sebebi olmuştur. Oysa cemaatin kurtuluşu için ilk müslümanlar, çile dolduranlar, mistikler başta olmak üzere, bir olan Allah'ın adıyla yalnız sınırlarda değil hem de devlet merkezinde, yalnız kâfirler arasında değil, ayni zamanda kendi kalblerinin derinliğinde Hasan'la, İbn Vâsi ile, Atabe ve Şakîk ile, İbn Hanbel ve Hallâc ile kutsal cihad ilan ederek çarpışmışlardı" (80).

Bize göre, Anadolu çocuğunun vicdanıyla tarihini içine düşmüş bulunduğu girdaptan kurtarabilecek yegâne çare, insan kalbinde ve memleket içerisinde ilan edilecek bu mukaddes cihaddır. Bu kurtuluş çaresini, yani ruhî rönesansı gerçekleştirecek olan tek kuvvet, Hz. Muhammed'den Hallâc'a kadar uzanan, üç asırlık gelenek tarafından yeniden başlatılıp canlandırılacak olan mistiklik dini olacaktır. Bu kuvvet, fertlerde benlik şuurunu doğuracak ve tarihlerinin sorumluluğunu üzerine aldıracaktır. Ancak böylelikle, pek derin buhranlarla sarsılmış olan bu medeniyetin ve bu bahtsız cemaatin istikbâli kurtarılacaktır. Maddî sahada olduğu kadar manevî sahada, iktisat, ahlâk, aile, millet sahalarındaki buhranlar da, ferdi kendi varlığının üstüne yükselten dinî-mistik hareketin sonsuz feyzi içerisinde hâlledilmiş olacaktır. Dinî hareket, insanın öteki hareketlerinden başka, onlardan bağımsız değildir, onların hepsinde de barınır. Ne kadar bayağı olursa olsun, hiçbir hareket yoktur ki, içerisine ilâhî varlık konulmuş olmasın, hiçbir hareket yoktur ki, bir tapınma doğurmasın. Hareketlerinin her birinde içsel bir sonsuzluğun bulunduğu yolundaki müphem duygu, insanı bu ilâhî varlığı bütün hayatı içerisine yaymaya sürüklüyor. Dinî hareket, kendi başına öbürlerinden ayrı bir hareket değildir. Öbür hareketlerin hepsi-

80 *Id., ibid.*, p. 286.

ni kucaklamaya uzanır" (81).

Böylece, "duygunun dini meydana getirmeye kâfi olduğunu ve emirlerle ibâdetlerin duyguyu sarıp kucaklayan bir sembolden başka bir şey olmaması gerektiğini" iddia eden bir din felsefesi anlayışından ne kadar uzak olduğumuz görülmektedir. "Bu, -duyguyu temel alan görüş- Schleiermacher'den bu yana moda olan bir nazariyedir" (82). Din, sübjektif bir duygu hâline indirgenebilir bir şey olmak şöyle dursun, o, kendisini teşkil eden öz itibariyle bizim hareketlerimize Allah'ın bir yardımıdır; çünkü Allah'ın hareketi bizim hareketimizden ayrılmaz. İlâhî irade aile, millet, medeniyet isteyen ferdin bütün hareketlerinde, hatta dine en yabancı harekette bile sonsuzluk endişesi şeklinde mevcuttur. "Allah, düşüncelerimle hareketimin yapmacık bir aksedişi ve uzanışı gibi bir şey olmak şöyle dursun, düşündüğüm ve yaptığım şeyin tam ortasında bulunuyor; ben O'nun çevresinde dolaşıyorum, düşünceden harekete veya hareketten düşünceye geçmek için, benden yine bana gitmek için, her an O'na başvuruyorum" (83).

81 Maurice Blondel, *L'action*, pp. 308-309.

82 H. Delacroix, *La religion et la foi*, p. 407.

83 Maurice Blondel, *L'action*, p. 346.

ALTINCI KISIM

ÎMANDAN İSYANA

İradeyi, Birlik'e îmanın araştırılmasına iten şey, onun olaylar dünyasındaki kendi kendine yetersizliğidir. Hareket, îmanda kendini tamamlamağa çalışır; bu, onun kendini bütünlemeye doğru, bir özlemidir. Aslında, oraya kesin bir şekilde asla ulaşılamaz, bu birlik özleminin gücü daima artacak ve endişesi sürekli büyüyecektir. "Allah'ın yeterince bilindiğine hükmedildiği anda o, artık hiç bilinemez olur" (1).

İrade, Allah'ı istemeden önce ve henüz onu arzu etmeksizin, herşeyi tabiatta aramayı denedi. Kendi hareketi kendi yetersizliğini sonsuz derecede artırdı. O zaman yokluk gözlerinin önünde sonsuz genişlikte yayıldı, "hareketin içine konulunca kâinat onu dolduramaz; hedefe yaklaşmak, arzudan uzaklaşmaktır ve rasladığı bütün zâhirî tatminleri bir hamlede aşan irade, sonra kendisini daha derin bir boşluk karşısında bulur" (2). Bu iç çatışması içerisinde irade, tabiat-üstü varlığa bağlanır. O andan itibaren tabiî hareketin kendi kendini aşkınlığını, tabiat-üstü hareketin tabiat âleminde hazır oluşunu görürüz.

Tabiat âleminden gelen şeyi reddetmek, olaylar âleminin kay-

1 Maurice Blondel, *L'action*, p. 351.

2 *Id., ibid.*, p. 328.

nağındaki iradeyi kabul etmemektir, bu ayni zamanda tabiat-üstünü ve Allah'ı kabul etmemektir, tabiat içerisinde kendi kendini inkâr etmek ve kendisiyle birlikte Allah'ı yok etmek demektir. O olmaksızın tabiatın varlığı eksik olduğu gibi, tabiatsız tabiat-üstü de var olamaz. Hareket, tabiat-üstüne doğru bir atılıştır. Tabiat-üstünden vazgeçmek, eksik olanla, gerçek olmayanla yetinmektir; bu, kelimenin tam mânasıyla tabiatta gerçek olanı kabul etmemektir.

Îmanda görülen, benlik ile Allah arasındaki ikilik, iradî hareketin yetersizliğinden doğan şuur ile onun kendi kendini tabiat-üstü bir âlemde tamamlama atılışı arasındaki ikiliktir. Bu atılış hamlesi bizde Allah'ın hareketidir; Allah bize bu atılışın içinde gözüküyor.

Allah'ın eksik hareketlerimizi tamamlayan hareketi, bu yetersizliğin, hatta bu eksikliğin teyidi olmaktadır. Allah bize samimiyetsizliğimizi bildirmektedir. O bize karşı isyan etmektedir. Bu, Allahlı benliğin Allahsız benliğe karşı isyanıdır. İsyan, Allah'ın bizdeki hareketidir. Benlik, bu ikilikte Allah'ın iradesine boyun eğer. Benliğin Allah karşısındaki bu uysallığı, aslında, en büyük faaliyeti gösteren bir atılış hamlesidir. O, belli ve mahdut hareketin yerine mütemadiyen Allah'ın hür hareketini koyar. O hâlde hakikî hürriyet Allah'a aittir; o bizde gerçekleşmiş bir ölçüde bizim tarafımızdan gerçekleştirilmiş ilâhî hürriyettir. İsyan, hareketimizdeki bu hürriyetin teyidinden başka bir şey değildir. İnsanın isyanı herşeyden önce kendi tabiatına karşı, kendi iç kuvvetlerine, dar ve bencil arzularına karşı isyandır. Böyle bir tabiat, doğrusunu söylemek gerekirse, esareti teşkil etmektedir, hem de her çeşit esaretin kaynağıdır. İç kuvvetlerinin zorbalığından kurtulan insan, evrensel sorumluluk yüklenir ve insanlar arasındaki pasif dayanışmaya karşı, zorbaların hâkimiyetine karşı isyan eder; bunu da bütün bir iradeyle, hakikî bir dayanışma ve gerçek bir hâkimiyet isteyerek yapar. Ferdî irade, gerçekte, kendini ortadan kaldırmağa çalışan baskıcı ve zorba topluma karşı isyan eder. Toplum, ferdî harekete geçiş yolun-

da sadece bir basamaktan ibarettir ve sadece onu doğrular mahiyettedir; hareket, harekete geçen ferdi aştığı gibi, toplumu da sonsuz bir şekilde aşar. Hareket, mustarip yürüyüşünde âlemşümûl (evrensel) birliğe atılırken, onları yardıma çağırırcasına başkalarına el uzatacaktır.

İsyanımızı aksi istikamete de yöneltebiliriz; burada isyanımız, Allahsız insana, Stirner'in anarşizmine, Rousseau'nun sakat, meflûç ferdiyetçiliğine, Schopenhauer'ın neticesiz kötümserliğine karşı olacaktır. Böylece, hem sosyal uysallığın, hem anarşist ferdiyetçiliğin; hem toplumun ve hem de Allahsız ferdin üstüne yükseleceğiz. Allahsız ferdiyetçilikten, tabiat âleminde Allah'ın hareketini gerçekleştirmeğe yönelen bir şahsiyetçiliğe (personnalisme) yükseleceğiz. Bu gaye için, Hallâc gibi bir İslâm mistiğinin isyanına bağlanacağız ki, bu insan Allah'ın veya insanda Allah'ın isyanıdır ve onunla birlikte biz de "ben hakikatim" veya "ben Hakk'ım"- "ene'l Hakk" sözünü tasdik edeceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

STİRNER'İN ANARŞİZMİ

Stirner, ferdî varlığın bencilliğini, dışardan gelerek onu kısıtlamaya çalışan herşeyin karşısına koyar. Tabiata ve topluma, devlete ve insanlığa, ahlâka ve dine isyan eder. Bunlar birer hayalettir ve hiçbir sınırlamayı kabul etmiyen yegâne benliğin haricinde onu engelleyecek olan herşeyi ortadan kaldırmak gerekir. Böylece insan hür ve mutlu, sadece kendisine ait olacaktır. Gerek Allah, gerek insanlık tarafından savunulan dâvalar bencildirler; "menfaatsiz olarak bu büyük bencillere hizmet etmektense, daha ziyade ben kendim Bencil olacağım" (3). İyilik ve kötülük boş laflardır. Beni ne ilâhî olan ilgilendirir, ne de beşerî; beni ilgilendiren şey, yalnızca bana ait olandır, "benim gibi yegâne olan da ancak odur. Benim için hiçbir şey benliğin üstünde değildir" (4).

Gerçekte insan, kendisini Ruh saymak suretiyle daima dünyaya üstün görmüştür. Allah'a itaat suretiyle sadece, "ana-baba boyunduruğundan kurtulmakla kalmamış, her türlü beşerî otoriteden de kurtulmuştur" (5). Ona göre "Kutsal Ruh" en mükemmel ruh olmuştur (6). İnsanın ideali, beşeriyetin boyunduruğundan kurtul-

3 Max Stirner, L'Unique et sa probriété. trad. Robert-L. Reclaire 1900, p. 3.

4 *Id., ibid.*, p. 4.

5 *Id., ibid.*, p. 9.

6 *Id., ibid.*, p. 11-12.

mak olduğu gibi, Kutsal Ruh'un boyunduruğundan da kurtulmak olmalı, kendi benliğini "herşeyin merkezi" kılmalıdır (7). İnsan, kendi benliğini kendisi olmayan herşeyin karşısına koymalıdır. "Dünyada" benliğin dışında "kavranılacak hiç bir hakikat yoktur; nesneler birbiriyle çelişki hâlindedirler, onlar hakkındaki hükümlerimizin hiçbir ölçüsü yoktur" (8). İster sonu kozmolojiye varan dünyevî hakikatlerin araştırılması, ister bir teolojiye götüren ilâhî hakikatlerin araştırılması olsun, her ikisi de ayni derecede sonuçsuz ve faydasızdır. Hakikat bulunmayan bu dünyada beni ilgilendiren tek şey, sadece benliktir. Bu hakikî ve meşrû bencillik, kendi kendisini tanıyan bir bencilliktir. "Sadece kendi bencilliğinin farkında olmayan bencil, yani gayr-i ihtiyarî Bencil için, kutsal şey olabilir. Bu, utanç duyan ve kendi bencilliğiyle mücadele eden, fakat sadece yüceltilmek, yani bencilliğini tatmin etmek için bencil olmak istemeyen, bir bencildir" (9).

Böylece Stirner, açık bir bencillikle kıyafet değiştirmiş bir bencilliği, kendi iyiliği için başkasından medet uman bir bencillikle, başkasından ayrıldığında kendinden başka hiçbir şeyden medet ummayan üstü kapalı bir bencilliği karşı karşıya getirmektedir. Gide, gerçek ve kendince samimi bencillik arayışı fikrini şu formülle ifade etmemiş midir: "Kendi hakikatinin başkası tarafından bulunabileceğine sakın inanmayasın." ayni şekilde Stirner de şöyle diyor: "İçinde bulunduğun her durum senin eserindir" (10). Başkaları için gösterilen itina ve beslenen sevgi tamamiyle bencil olmalıdır, bu anlamda, insan kendi kalbini bu sevgiyle beslemek üzere sevmelidir, başkasını kendisi gibi emsalsiz bir öz teşkil ettiği nispette sevmelidir (11). Benliği tehdit eden ve onun noksansız bencil gelişmesini engelleyen hayaletler nelerdir? Benlik bunlardan nasıl kurtula-

7 *Id., ibid.*, p. 12.
8 *Id., ibid.*, p. 25.
9 *Id., ibid.*, p. 40.
10 *Id., ibid.*, p. 41.
11 *Id., ibid.*, p. 47.

bilir? Bunlar "Kutsal Ruh, Hakikat, Kral, Kânun, İyilik, Haşmetmeâb, Şeref, Kamu menfaati, Nizam, Vatan vs. dir" (12). Din hayaleti ortadan kalktığında, yerini ahlâk hayaleti alır (13). Bütün bu hayaletleri kutsallaştıran insandır, kendi kendilerine bunların hiç bir kutsal yanları yoktur, çünkü tamamiyle hayal mahsûlüdürler; düşüncemi, yargımı ve şuurumu onlar kutsal kılıyorlar (14). Kutsal Ruh (İsa'nın ruhu) gibi İnsanlık Ruhu da bir hayalettir, benim Ruhum gerçektir ve bencilliği tatmine çalışan odur. Bir başka hayalet olan devlet, "çalışma köleliği üzerine kurulmuştur. Çalışma hür olsun, devlet batacaktır" (15). Toplum da bir hayalettir, sosyalizm de liberalizm de ayni derecede sahte ve adaletsizdir. "Birisinde sadece devlet emredici idi, öbüründe ise sadece toplum mal sahibidir" (16). Dolayısıyle "ferde ne emretme ne de mülkiyet hakkı tanınmaktadır: Birisi devlete aittir, diğeri topluma" (17). Bir komünist rejimde "işçi, bir işçiler toplumunun üstünlüğüne boyun eğer, nasıl ki burjuva, rekabeti itirazsız kabul ediyorsa" (18).

Sadece insana has olan tenkitçi düşünüş bütün bu hayaletleri yıkabilir. Tek var olan benliğin bencilliğine meydanı boş bırakmak için (19) teoloji antropoloji tarafından tahtından indirilmeli, ateizm evrensel olmalıdır (20).

İnsana hür olmak yetmez, daha fazlası lâzımdır, "mülk sahibi" de (21) olmalıdır. Gerçek hürriyet, sınırsız ferdiyetçilikten ibarettir (22). İnsanın, hürriyetini istemek yerine bencilliğini istemesi lâ-

12 *Id., ibid.*, p. 47-48.
13 *Id., ibid.*, p. 53.
14 *Id., ibid.*, p. 82.
15 *Id., ibid.*, p. 137.
16 *Id., ibid.*, p. 138.
17 *Id., ibid.*, p. 139.
18 *Id., ibid.*, p. 146.
19 *Id., ibid.*, p. 176.
20 *Id., ibid.*, p. 171.
21 *Id., ibid.*, p. 186.
22 *Id., ibid.*, p. 188.

zımdır (23). Gayr-i ihtiyarî bir bencilliğin yerine istenmiş bir bencilliği koymalıdır. Dünyada hüküm süren, itiraf edilmemiş bencillik, aslında bir köleliktir (24). Ferdin gücü hürriyete üstün tutulmalıdır, gerçek hürriyet budur (25). İnsan bir davranışta bulunurken başkalarının menfaatlerine göre hareket etmesi gerekmediği gibi, kendi menfaatinden de kaygı duymamalıdır, kendi içgüdülerine boyun eğmeli, sadece kendi gücünü ortaya koymalıdır (26). Yani kendi içgüdüsünün ardından gitmelidir.

Benlik evrenseldir (27). Bununla birlikte bir Fichte'nin benliği gibi mutlak Benlik değildir, bu geçici olan, "ölümlü" benliktir (28). Benim türüm benim, ben kural kanun tanımam, bir model de kabul etmem, vs.; gerçekte bana pek az şey kalıyor... ama bu pek az şey bile bir yabancı gücün beni içine düşürebileceği bir durumdan, yani Ahlâk, Din, Kanun, Devlet vs.nin beni terbiye etmesinden daha değerlidir (29). Sahip olduğum tek şey var, o da gücündür (30). Bana başkası, yani tabiat, Tanrı veya hâlk tarafından bağışlanacak olan bir hukuk, bana yabancı olacak, asla benim olmayacaktır, doğrusunu söylemek gerekirse bu, hukuk da sayılamaz (31). "Benim için neyin hukuk olacağına karar vermek yetkisi sadece bana aittir" (32). Bencil hukuka göre adalet, benim istediğim şeyden ibaret olacaktır (33). Bu ferdi irade devletle çatışma hâlindedir (34). Devlet ve millet benliğin düşmanlarıdır. Bunlardan kurtulmak için

23 *Id., ibid.*, p. 196.
24 *Id., ibid.*, p. 197.
25 *Id., ibid.*, p. 199.
26 *Id., ibid.*, p. 202.
27 *Id., ibid.*, p. 215.
28 *Id., ibid.*, p. 216.
29. *Id., ibid.*, p. 217.
30. *Id., ibid.*, p. 221.
31. *Id., ibid.*, p. 227.
32. *Id., ibid.*, p. 226.
33 *Id., ibid.*, p. 228.
34 *Id., ibid.*, p. 233.

bir tek yol kalmıştır: Devlete itaat etmemek, Kanuna itaat etmemek, Devlete ve Kanuna bütün gücüyle karşı koymak, gücünü göstermek ve tek kelimeyle anarşiyi istemektir (35). "Devletin elindeki gücün adı 'hak'tır, ayni güç ferdin elinde 'cinayet' adını alır. Cinayet, kuvvetin fert tarafından kullanılması demektir; ancak cinayet yoluyladır ki, fert devletin gücünü yıkabilir" (36).

Hakkın benlik tarafından güç kullanılarak ele geçirilmesi, meşrûdur ve zarurîdir, zira benlik her yerde köledir, ama hak "hâlâ kendi malı olmaktan ve bağımsız olmaktan çok uzaktır" (37). Gerçek münâsebetler, "toplumdan bağımsızdır" (38). Keza bu münasebetler aileden ve partiden de bağımsızdır (39). Özel mülkiyet, ben'in mülkiyeti tek meşrû mülkiyettir. Bütün dünya bana aittir (40). Mal sahibi olan sadece ferttir, "ne Tanrı, ne insandır (ne de insan toplumudur)" (41). "Mülkiyeti tayin edecek tek şey" (42) hukukun tek kaynağı olan kuvvettir. Nasıl ki köle hür olmak için efendisine saygı göstermeyi terk ediyorsa, mal sahibi olmak için de başkasının mülkiyetine saygıyı bırakmak gerek (43). İnsanları sevmek gerekir, her birini de tam bir bencillikle sevmek gerekir (44). Zira sevgi, Benliğin bir malıdır (45). "Kaynağını şahsî menfaatten alır" (46). Yaşama sevincim, dünya ile ilişkilerimi belirler. "İlişkiler", "dünya zevkleriyle" (47) eşdeğerlidir. Bundan başka her ide-

35 *Id., ibid.*, p. 234.
36 *Id., ibid.*, p. 235.
37 *Id., ibid.*, p. 259.
38 *Id., ibid.*, p. 261.
39 *Id., ibid.*, pp. 264-265, 282-284.
40 *Id., ibid.*, p. 301.
41 *Id., ibid.*, p. 302.
42 *Id., ibid.*, p. 304.
43 *Id., ibid.*, p. 312.
44 *Id., ibid.*, p. 354.
45 *Id., ibid.*, p. 356.
46 *Id., ibid.*, p. 359.

al sahtedir; insan ne olabilirse odur. Artık insanın "bir bitki veya hayvandan daha farklı hiçbir ödevi veya yeteneği yoktur" (48). Düşünce benliğin kendisinden başka bir şeydir; "her an değiştirebildiğim, yani yok edebildiğim, benliğime mal etmek suretiyle telef ettiğim" (49) bir görüşten ibarettir. Hakikatler, suni olarak düşünce tarafından üretilen sözlerdir (50). İnsan olmasa "hakikat diye bir şey olmaz" (51). Hakikat "düşünen beynim için bir gıdadır... Benim varlığımın üstünde hakikat yoktur" (52). Bencil tenkitçi nazarında "hakikatin ölçüsü benliktir" (53) Bana, "kendi benliğimin dışında" hiçbir kader hazırlanmış değildir. İnsanın kaderi "bir büyülü Hristiyanlık çemberi"dir. "Keza Fichte'nin benliği, kendi benliğimin dışında ve bana yabancı olan bir benliktir". Sade ben demek olan yegâne benlikten ibaret değildir. Gerçekte "ben yegâne benliğim, emsalsizim" (54). Ulûhiyet gibi "hiçbir kavram beni ifade edemez ve anlatamaz, benim özüm olarak verilen hiçbir şey benim sınırlarımı tayin edemez, bunlar sadece isimdirler... İster Tanrı olsun isterse insan bana üstün olan her varlık, benim tek ve emsalsiz oluşum karşısında zayıflar ve bu şuurun ışığında solar gider... Varlığımın sebebini hiçbir şeye dayandırmadım" (55).

Stirner'in takındığı tavır, her aşkın ve hâkim hareketi, insandaki her sosyal vé hatta ruhî ve şuurlu hareketi inkârdan ibaret olan anarşizmin tavrıdır. Böylece kala kala, sadece kendini tanıyan, kendi dışından hiçbir şey beklemeyerek sadece kendisini isteyen, tamamiyle bencil bir benlik kalır ortada. Son tahlilde bu benlik, sa-

47 *Id., ibid.*, p. 392.
48 *Id., ibid.*, p. 400.
49 *Id., ibid.*, p. 417.
50 *Id., ibid.*, p. 426-427.
51 *Id., ibid.*, p. 434.
52 *Id., ibid.*, p. 435.
53 *Id., ibid.*, p. 436.
54 *Id., ibid.*, p. 443.
55 *Id., ibid.*, p. 449.

dece hayatın bir içsel baskısından, bir içgüdüsel saikten ibaret olabilir. Stirner'in içgüdücülüğü, daha sonra gelen André Gide'inkinden pek uzak değildir. Onda da daha sonra geçmiş zamanın pişmanlığını duymayacak şekilde ortaya çıktıkları anda zevklerini tatmin edecek güç ferde verilmiş bulunmaktadır. İnsanın gerçeği, arzularını tatmin yoluyla kendini aramadan ibarettir; bu ayni zamanda benliğin kendi bütünlüğüdür. Nietzsche'nin daha sonra yapacağı gibi Stirner, bu tasarı için "iyiliğin ve kötülüğün ötesinde" vaziyet alır. Burada güç hüküm sürer ve benliğini rahatsız eden, kendi kendine gelişmesini engelleyen her türlü hayaleti ortadan kaldırır. Kendini kendi gözünden saklamakta olan, bütün hayaletlerden sıyrılan ve sırf kendi başına kalan benlik, kendi kendini tanrılaştırmağa varır.

Stirner'in anarşist isyanından, yani benliğin tekmil bencillik doktrininden, bizim isyan anlayışımıza bir derece daha yakın bir noktaya geçeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

ROUSSEAU'NUN İSYANI

Stirner, selâmeti mutlak bir bencillik içerisinde, benliğin kendini şartlandıran herşeyden tamamiyle kopmasında arar. Anarşist isyanının formüllerini mantıkî bir akılyürütme ile elde eder.

Rousseau ise selâmetini somut ve yaşanmış bir tecrübede arar. O, önce hayatın gerçeğini olduğu gibi kabul etti. Bu hayatı sevdi, en azından sevmek istedi, ona îman etti. Kurtuluşu aradığı bu îmanda sefaleti buldu. Gerçekte, beşerî aşk bize, estetik îman konusunda söylediğimiz gibi, iradenin kendi kendisine yetmediği, her hür hareketin evren karşısında, bizim de kendimize karşı yetersiz kaldığımız yolundaki acı gerçeği telkin eder. Aşkta insanın kendisinden başkasına sığınmaması, sonunda onu öldürücü yokluk sıkıntısına sokar. Başkasının gücüne inanmak ve hem de başkalarının, benliğinin içine gömüldüğü yetersizliklerin eseri olduğuna inanmak: İşte Rousseau'nun bütün sefaleti buradadır. "Bana, der, beni bizzat kendim için sevecek birisi lâzım" (56). Biz fertlerin bütün güçlerini aşan iradenin en mükemmel ifadesi işte budur; bizi tamamlayabilecek olan, olmak istediğimizi gerçekleştirebilecek, gerçekten bizim varlığımızı tasdik edebilecek olan yegâne bir gücün yardımını dilemek işte budur. İster istemez bu îman iradesi, herke-

56 Ernest Seillière, Jean-Jacques Rousseau, 1921, p. 155.

sin ayni derecede hürriyetsiz ve güçsüz olduğu tabiat düzeninde bir çıkmaza ulaşacaktır. Rousseau'nun kurbanı olduğu aldanma şundan ibaretti: İstemek, fakat inanmamak. Şüphesiz o, ihanete uğradı. Hastalığı gerçekti ve sebepsiz de değildi. Bu, samimî bir ruh ve sonsuz bir irade içerisinde, insanların güçsüzlüğünden ve bitmemiş hareket içinde gizlenen ihanetten kaynaklanan sürekli darbelerin yarattığı titreşimlerden başka bir şey değildi. Bu gündelik ihanet, insanların alışılmış ihanetleri belki bir devlet adamında veya hikmet ehlinde belki de hiçbir isyana, hiçbir şuur buhranına yol açmaz; fakat ayni tecrübeyi Rousseau'nunki gibi bir rûha, vicdana uygulayın, tepki şiddetli olacaktır. Ruhunun çağrısı, başkasının esaslı kayıtsızlığıyla karşılaşacaktır. Son anda hayat tecrübesi onu, içerisinde kendisini tabiatı gereği huzursuz, küçülmüş, samimîyetsiz, bizzat kendisinden uzaklaşmış, hâsılı tuhaf ve sefil hissettiği insan toplumundan uzaklaştırmıştır. "Hiçbir zaman gerçekten, herşeyin huzursuzluk, yükümlülük ve ödevden ibaret olduğu medenî topluma yaraşır bir insan olmadım; ve benim bağımsız tabiatım, insanlarla birlikte yaşamak isteyene gerekli olan bağlılıklara uyma konusunda beni daima yetersiz kılmıştır" (57) ve gururunun zaferinden yana tavır koyarak bu toplumdan kaçmıştır. Ferdin münzevî hayatı, insanlara karşı aşırı küskünlük, marazî bir hâldir: Bu hâlin sebebini ne bir hekim izah edebilir ne de sosyolog. Rousseau kendinden emin bir şekilde şöyle diyordu: "Onlar -yani doktorlar- sağlığımda beni rahat bırakmıyorlar, öldükten sonra da hatırama huzur vermeyecekler" (58). İnsanın, toplum şartları dışında yaşamasının anormal olacağını kabul eden bu meslek erbabı, gerçekten Rousseau'nun hatırasını rahat bırakmamıştır. Toplumun kibar uysalları (konformistleri) klinik ve üniversitelerin büyük bilginleri onu sürekli delilikle suçlamışlardır. Hiçbirisi, uysallığın ipliğini pazara çıkaran ve sosyal insanın esareti ile bayağılığını ortaya koyan bu

57 J.J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire* (précédés des Confession, t. III.) éd. Ad. Van Bever, 1927, 6 Prom., p.230.

58 *Id., ibid.*, I re Prom, p.161.

adamdaki dehâyı tanımaya çalışmadı. Üstelik, Rousseau'nun bütün dostlarının namuslu kimseler olduklarını kabul etmek için son derece sosyal bir mantığa dayanmak lâzımdır.

O, kendisini öylesine iyi tanıyordu ki, diğer insanlar gibi doğmamış olduğunun da farkındaydı. Bunu defalarca ifade etti: "Kalbimi duyuyor ve insanları tanıyorum. Gördüğüm insanların hiçbirisi gibi yaratılmamışım; mevcutların hiçbiri gibi yaratılmadığıma inanmaya cür'et ediyorum. Herkesten daha değerli değilsem de en azından farklıyım" (59). Onun, kendisi hakkındaki bu derin sezgi, tabiatına ve insan-üstü haysiyetine beslediği bu îman, bayağı ve gurursuz insanlığı dehşete düşüren gururunun müsebbibi olmuştur. Bu gururun mânası açıklanmaya muhtaçtır. Bu gurur, sonsuz bir gücün iradesinden, mükemmel bir bütünlük ve samimîyetin, içerisinde iradenin bu mükemmeliyet ve güce sahip olduğunu zannettiği bir kurtarıcı hayalin araştırılmasından doğmuştur. Gurur şahsiyeti belirler ve ihtirasa oynar. Rousseau, "heyecan duymaksızın bir kahveye bile" girmediğini söyler. Başkaları tasdik etmedikleri içindir ki, bu yüce gurur yüzünden iradenin yıkılması toplumda kaçınılmaz hâle geliyor: O, "Beni ihtiraslarım yaşattı ve ihtiraslarım öldürdü", diyecektir.

Benliğin âlemin özünü teşkil ettiği ve dünyada geri kalan herşeyin ârızî olduğu anlayışı sebebiyle gururda benliğe tapınma vardır. Bu bir çeşit benlik dinine göre benliği kayıtlarla bağlayan sosyal hâl, bir gerileme, bir düşüştür. Zira benlikte hürriyet, toplumda esaret vardır. O hâlde toplumun, kurumların ve medeniyetin kaynağı nedir?

Rousseau şu hakikati mükemmel olarak idrak etmiştir ki, bu Avrupa medeniyetinde "yapmacık bir nezaket, bizi gerçek duyguların ne olduğu hakkında yanıltır: Ne dostlukta samimîyet var, ne düşmanlıkta" (60). İlimlerin ve sanatların gelişmesi de bütün insa-

59 Rousseau, *Les Confessions*, éd. Ad. Van Bever, t. I, p. 5.
60 Victor Delbos, *La philosophie française*, 1921, p. 228.

nî faziletlerin alçalmasına katkıda bulunmuştur. Kaynağı itibariyle bilim, bir takım zaaflardan doğmuştur. "Astronomi batıl inançlardan; belâgat ihtirastan, kin ve nefretten, dalkavukluk ve riyâdan; geometri cimrilikten; fizik boş bir tecessüsten; bütün bilimler, hatta ahlâk bile beşerî gururdan doğmuştur" (61). Sanatlar ise faziletin yerini almış ve bu tabiî erdemi bozmuştur. Nihayet, "lüks ve gösteriş de bilimler gibi, insanların işsizliğinden ve kibrinden doğmuştur. Lüks, bilimden ve sanattan ayrı gitmez, onlar da onsuz olamazlar" (62). Bilimler "işsizliği devam ettirir, ancak birilerinin aşırı fakirliği, diğerlerinin aşırı zenginliğiyle yürüyebilen lüksü üretir ve geliştirirler, sözde arıtacakları zevkimizi soysuzlaştırırlar, hem askerî hem de ahlâki erdemleri tahrip ederler" (63). Kötülüğün ilk sebebi eşitsizliktir. "Zenginlikler eşitsizliklerden, lüks ve işsizlik zenginliklerden, güzel sanatlar lüks ve gösterişten ve bilimler de işsizlikten doğmuştur" (64). "İnsanlar arasında ilkel olarak bulunan" tabiî eşitsizlikte "ne kötülük vardır ne de kölelik: Kötülük doğuran eşitsizlik, kurumlarda bulunan, yani insanların rızası sonucu yerleştirilen veya en azından hak kazanan eşitsizliktir" (65). Kötülüğün kaynağında mülkiyet kurumu vardır. Kötülük, dayanışma ihtiyacıyla birlikte gerçek olarak meydana çıkmıştır (66). Gerçekte, dayanışma diğer bütün kötülükleri doğuran esaretin ilk şeklidir. Böylelikle mülkiyetle birlikte çalışma, esaret ve sefalet de hayata girdi. Eşitliğin ortadan kalkmasıyla birlikte insanlar arasındaki anlaşma da ortadan kalktı. Mülkiyet baskı yoluyla elde edildi ve zalimlerin tehakkümünü sağlamak için devlet kuruldu. Demek ki devlet, "yalanla ve zenginler hesabına teşekkül etmiştir". Kurumla-

61 J.J. Rousseau, *Oeuvres complétes*, 1826, t. I, p. 24, Discours sur les science et les sciences etla arts.

62 *Id., ibid.*, p.26.

63 Victor Delbos, *La philosophie française*, française, p. 229.

64 Rousseau, *Réponse au roi de Pologne*, Oeuvres comp., p. 94.

65 Delbos, *La philos.*, franç., p. 234.

66 Rousseau, *Oeuvres comp.*, p. 305.

rın mânası şudur: "Mülkiyetin kurulmasıyla zenginle fakir arasındaki eşitsizlik kutsallaştırılmıştır; mahkemelerin kurulmasıyla güçlüyle zayıf arasındaki eşitsizlik, keyfî iktidarın yerleşmesiyle de efendi ile kölenin eşitsizliği kutsallaştırılmıştır" (67). Bütün sosyal kurumlar köleliğe ve insanın sömürülmesi esasına dayanır. Rousseau, dayanışmanın ihtiva ettiği evrensel köleliği doğru şekilde tanımlamıştır. Dayanışma içinde olmak, köle olmak anlamına gelir ve kötülük, baskıyla sağlanan dayanışma hareketinden, ne türlü olursa olsun zorunluluktan doğmaktadır. "Hür irademle hareket ettiğim müddetçe, der, iyiyim ve sadece iyilik yaparım; fakat ister zorunluluktan kaynaklansın, isterse insanlardan, boyunduruğu farkeder etmez dikkafalı ve hatta âsi hâle geliyorum: O zaman da bir hiç oluyorum" (68). O, toplum hayatında zorbalar önünde eğilen başların alçaklığını farketti ve birilerinin zaferini, diğerlerinin zulmünü alkışlayanların ellerinin kirliliğini gördü. Sosyal insanda noksan olan şey, izzet-i nefis ve kendinin değeridir. İnsanın sosyal hâli, daha önceki hâline göre kesinlikle bir gerileme ve bir soysuzlaşmadır. Rousseau'nun eserinin özü şudur: Tanrılaştırılan benliğin topluma ve medeniyete karşı baş kaldırması. Onun isyanı asla anarşizme varmaz. Benlik, bencil değildir. Veya en azından tek başına değildir, asla kendi kendine yeterli değildir. Âlemde benliğin, kendi hakikî kaynağı gibi bel bağlayacağı daimî bir nizam aranabilir ve aranmalıdır da. Bu nizam tabiatın içerisinde bulunur. İnsan tabiatta iken iyi, samimî, mesut ve cömert idi. Tabiatın dışına çıkarak kendi mutsuzluğunu kendisi hazırladı. "İnsanoğlu, diye haykırır, artık kötülüğün fâilini arama; bu fâil sen kendinsin, senin yaptığın ve senin ıstırabını duyduğundan başka kötülük yoktur; her ikisi de sana senden gelir... Uğursuz başarılarımızı ortadan kaldırın, hatalarımızı ve günahlarımızı ortadan kaldırın, insanın yapıp ettiğini ortadan kaldırın, o zaman herşey iyi olur. Herşeyin iyi olduğu yerde, hiçbir

67 Delbos, *La philos. franç.*, p. 236.

68 J. Rousseau, Rêveries..., précédées des Confessions, éd. Ad. Van Bever, 6 promenade, p. 230.

şey adaletsiz değildir. Adalet iyilikten ayrı düşünülemez; iyilik ise, kendi varlığının hissine sahip olan her varlığın asıl yapısı ve özü olan sonsuz bir gücün ve nefsini sevmenin zorunlu bir sonucundan ibarettir" (69). Mânevî kötülük, geniş çapta maddî kötülükte de olduğu gibi, insanın tabiî hâlini kaybetmesinin sonucudur. "Düşünen insan, bozulmuş bir hayvandır" (70). Rousseau, tabiatta kalbe hitap eden Allah'ı keşfeder. Bırakılsaydı da tabiat konuşsaydı; Bu, Allah'ın kendi sesi olacaktı. Uluhiyet, tabiatın kendiliğinden oluşu içerisinde kalbe doğar. Bu kendiliğinden oluşta Rousseau, benliğin bir çeşit bütünüyle tabiata bağlanışını görmektedir. Benlik tek başına kalamadığı için, Allah'ını bu bağlanışta buluyor. Böylece o, tabiat düzeninin dışına çıkma ihtiyacı duymaksızın, yegâne tabiî zorunluluğu ve Allah'ın varlığını tabiatta buluyor ve orada Allah'a ulaşıyor. Spinoza'nın en katı zorunluluğu gördüğü bu huzur dolu nizam içinde Rousseau en mükemmel hürriyeti buluyor. Birincisine göre tabiat nizamı, insan hayatının bütün alanlarına örnek olarak verilmişti. Rousseau'ya göre ise, âdil ve mutlu kalmak istiyorsak sadece bu nizam ile yetinmek mecburiyetindeyiz. Şayet insanın ahlâkı toplum tarafından bozulmamış olsaydı ve insan kendini tabiatın etkilerine terketseydi, tabiat ona bir çeşit derin merhamet ve gerçekten ilâhî bir şefkat aşılayacaktı. "Hassas ve iyi kalpli, zaaf derecesinde merhamet dolu olarak doğdum ve ruhumun cömert duygularla yücelmiş olduğunu hissederek, kalbime karşı koyulmadıkça zevk ve hatta tutkumla insan, iyiliksever ve yardıma koşucu oldum; eğer insanların en güçlüsü ben olsaydım, şüphesiz en iyileri ve en bağışlayıcıları da ben olurdum" (71).

Böyle olunca, Rousseau'da kurtuluş meselesi çözümünü tabiatın kendiliğinden oluşuna kalbin bir çeşit teslimiyetinde bulur; bu tabiat, ayni zamanda kendi uluhiyetini de ilham ediyor. Madem ki

69 Rousseau, *Profession de foi du vicare savoyard*, 1822, pp. 87-88.

70 Rousseau, *Oeuvres complètes*, 1826, t. I, p. 251.

71 Rousseau, *Réveries...*, éd. Ad. Van Bever, 6 promenade, p. 223.

o, kalbiyle Allah'a katılmaktadır, öyleyse ona bir ölçüde sahiptir de. Bir bakıma ilâhî olan gurur, tabiî insana benlik duygusu, yani başkalarına karşı aşırı bir küçümsemeyi belirleyen bir duygu tarafından ilham edilmiş bulunuyor. "Kendimi, der, onlardan (insanlardan) nefret etmeyecek kadar onların üstünde hissediyorum... Kimden olursa olsun nefret edemeyecek kadar kendimi çok seviyorum. Nefret etsem, varlığımı sıkmış, daraltmış olacağım, oysa ben onu bütün âleme yayarak genişletmek isterim" (72). Ondaki kendini takdir duygusu, başkalarını hor görme ve kayıtsızlığa kadar varan küçümsemeyi meydana getiriyor. "Bende diyor, izzet-i nefs, adaletsizliğe baş kaldırmakla başladı, fakat kendi ruhumun üzerine katlanarak adaletsizliği hor görmekle bitti; izzet-i nefs, kendini güçbeğenir kılan dış münasebetleri keserek, mukayeselerden, tercihlerden vazgeçerek kendi iyiliğini istemekle yetindi; o zaman yeniden benlik kendi kendine âşık olarak tabiata döndü, hâlkın kanaatleri boyunduruğundan beni kurtardı. Böyle olunca, yeniden ruh huzuruna, hemen hemen ilâhî mutluluğa erdim" (73). İnsanlıkla bütün münasebetlerin kesilmesi ve gerçek bir inzivaya çekilme, tabiatın sînesine sığınma: galiba onun en son tutkusu bu oldu.

Acaba, bu inziva hâlinde kendi kendisine yetecek mi? Tabiat dîni, ruha selâmet getirebilir mi? Uluhiyetin gururla yüklü Allah aşkına ulaştıran bu yolda aranması -benliği toplumun kirlerinden, günahın azaplarından büsbütün sıyırarak, ona bu azaplarla mücadelede, nefsi fedaya kadar götürebilen bu mücadelede tam tatmini yasak etmek suretiyle aranması- benliği selâmete kavuşturabilir mi?

Aslında, Rousseau'nun insanlıktan vazgeçişi kat'i olmamıştır; tabiata sığınması da kurtarıcı olmadı. Şu sözlerde acı bir pişmanlığın ifadesini görmek lâzımdır: "Benim için yeryüzünde herşey bitmiştir. Artık bana ne iyilik yapılabilir, ne de kötülük. Bu dünyada ne ümit edilecek bir şey kalmıştır, ne de korkulacak; işte uçurumun ta

72 *Id., ibid.*, p. 227.

73 *Id., ibid.*, 8 promenade, p. 254.

dibinde, sükûnet içindeyim; zavallı, talihsiz, fanî, lâkin Allah kadar duygusuz olan ben" (74). O, insanlardan kaçmışsa onlarda aradığını bulamadığındandır. Onun insanlık ideali realitenin ötesine geçiyordu. Olumsuz ve zayıf bir gerçeklikle karşı karşıya gelince, insanlıkla, hem de kendi kendini bilmeyen insanlıkla karşı karşıya gelince hassasiyeti zedelendi. Yaradılışındaki sevimlilik onu daima beşeriyetin içerisinde alıkoydu. Fakat bölünmüş kişiliği, ikinci tabiatı daha öteye geçiyor, kalbi için yetersiz olan bu insanlığı tamamlayacak olan bir başka insanlığın arayışı içine giriyordu. Kâinatın bütünüyle asla yetinmeyen irade, kurtuluşunu aramak için bir ağacın gölgesine sığınıyordu; fakat buna inanmak da bir yanılgı olmayacak mıdır? Hayır, diyeceğiz; şayet Rousseau insanlardan kaçmışsa bu, insanları kendi yalnızlığı içerisinde daha çok sevmek içindi. O, vekil Malesherbes'e yazdığı üçüncü mektubunda bunu şöyle ifade eder: "... hayal gücüm, böyle süslediğim yeryüzünü uzun zaman ıssız bırakmıyordu. Az sonra yeryüzünü gönlüme uygun varlıklarla dolduruyordum. Tabiatın sığınaklarına, oralarda oturmaya lâyık insanlar götürüp yerleştiriyordum. Bu insanlardan, içinde yaşamaktan kaçınmayacağım sevimli bir toplum meydana getiriyordum" (75).

O, kendi içimizde savaşmamız gereken gururu yıkabilecek bir sevgi arıyordu. Kalb kâinata açılırken içerisinden aşkın çıkacağı gurur yıkılır. İzzet-i nefs, onu kibre götürüyordu, ve "insanlara duyduğu nefrete, küçümseme karıştırmaktan başka bir şey yapmıyordu." Savoie'nın bilge papazı "bu gururu doğrudan doğruya altetmeden, onun katı kalpliliğe dönüşmesini engelledi; ve kendime saygımı yitirmeksizin bu saygıyı hemcinslerim hakkında daha az küçümser hâle getirdi" (76) diyor.

Rousseau, hayatı boyunca bu gururla mücadele etti. Daima, "samimî ve kibirsiz olun" (77) diyecektir. Fikir hayatının başlan-

74 *Id., ibid.*, 1re promenade, p. 162.
75 E. Seillière, *J. J. Rousseau*, p. 396
76 Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 1822, pp. 16-17
77 *Id., ibid.*, p. 217.

gıcından itibaren isyanı, ferdin izzet-i nefsini hedef alıyordu. Başından beri, ferdi evrensel bir varlık hâline getirebilecek olan bir ilke aramaktan bıkıp usanmadı. "Hobbes'un kesinlikle farkına varmadığı bir başka ilke vardır ki, diyordu, bu ilke insana bazı şartlarda izzet-i nefsinin gaddarlığını yumuşatmak üzere verilmiş olduğu hâlde, hemcinslerinin ıstırap çektiğini görmemek için doğuştan gelen bir nefret yüzünden kendi rahatına aşırı düşkünlüğünü köstekliyordu... yani, merhametten bahsetmekteyim" (78). Böyle olunca, Rousseau'ya göre, "yüce gönüllülük, bağışlayıcılık, insanlık", merhametten ibarettir (79). Merhamet yoluyla Rousseau kendi vicdanına girecek ve orada tam anlamıyla kendi kendine yetecektir. "Vicdan, bütün ahlâk yargıçlarının en iyisidir. O, ruhun sesidir... Ona uyan tabiata boyun eğer ve yolunu kaybetmekten asla korkmaz" (80). Vicdan, "iyiliğin ve kötülüğün şaşmaz yargıcı"dır (81). Ona göre, ferdî vicdanda kendi kendine yeterli olmak demek, durmadan reddettiği gurura daimâ yeniden dönmektir. Gerçekte, kendi içine kapanmak, kendi gururuna teslim olmak demektir; kendi kendini teselli etmek, kendini yiyip bitirmektir. Rousseau, daha toplumun kurbanı olmadan önce, kendinin kurbanıdır. Rousseau'nun isyanı, bizzat kendisiyle mücadele ihtiyacı duyan ferdiyetçiliği içerisinde sonuçsuz kalmıştır; bu isyan hedefine ulaşmamıştır; bizim anlayışımıza göre, eğer Rousseau hareket adamı olsaydı, onun isyanı, tabiat-üstü bir âlemin hareketine karşı bir uysallık olacaktı.

78 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, éd. des Deux-Ponts. p. 91.
79 *Id., ibid.*, p. 92.
80 Rousseau, *Profession de foi*, pp. 106-107.
81 *Id., ibid.*, p. 124.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SCHOPENHAUER'IN İSYANI

Schopenhauer'da şu üç iddiayı gözden geçireceğiz: 1. İrade varlığın özüdür (*essence*) ve her varlık yaşama iradesinin tezahürüdür; 2. kötülük varlığın özünü teşkil eder ve o yaşama isteğinin fiilî hâle gelmesinden ibarettir; 3. kurtuluş yaşama isteğinin inkârında ve nirvana denilen yokluğa sığınmadadır.

Schopenhauer'ın isyanı bizzat varlığı hedef almıştır. Ona göre var olmak, kötülüğü istemektir. Bu temel kötülükten kurtulmak için varlığı inkâr etmek gerekir.

Stirner'in içgüdücülüğünden Rousseau'nun kalb felsefesine geçerken kendi görüş açımıza yaklaşmıştık. Şimdi de Schopenhauer'ın iradeciliğine geçerken kendi isyan anlayışımıza daha yakın bir noktaya geliyoruz. Fakat Stirner'in bencilliğine ve Rousseau'nun ferdiyetçiliğine karşı ne derece baş kaldırmışsak Schopenhauer'ın kötümserliğine de o derece -hattâ biraz daha fazla- karşı çıkacağız. Bu hareket bizim, hiçlikten mutlak var olana geçmemizi, isyanımızı tabiat-üstü ve mutlak karşısında uysallığa dayandırmamızı sağlayacaktır.

1. Varlığın özü olarak irade

Schopenhauer'da dünya, iradenin bir tezahürü olarak kabul edilmiştir. "Dünya... son derece değişken ve karmaşık olaylarıyla, son tahlilde Schopenhauer'ın irade adını verdiği ve genel söyleniş-te kuvvet dediğimiz tek bir unsura indirgenebilir. İnsan, tabiatın diğer her bir parçası gibi iradenin bir dışlaşmasıdır; o hâlde o, kendinde varlığın, bizatihî varlığın bir tezahürüdür ve böyle olunca, insanın gerçekliği bu kendinde var olan asıl varlıktadır. Buna göre irade açıklamada sonuncu sebep, yani 'bizatihî (kendinde) varlık'tır, fakat biz onun ne bir sebebi olup olmadığını, ne de sebepsiz olup olmadığını bilebiliriz. Ne nereden geldiğini ne nereye gittiğini, ne niçin var olduğunu, ne de herhangi bir sebebi olup olmadığını bilebiliriz: sadece var olduğunu ve herşeyin aslının o olduğunu biliyoruz" (82). Dünya irradeden çıkmıştır; irade kendi kendisini belirlediği için kendi fiillerini ve kendi dünyasını da tayin eder. O, "herşeye gücü yeten"dir (83). İrade, "bizatihî varlığın aslı, içsel temeli, kâinatın özüdür; oysa hayat, yani görünüşler dünyası, fenomen âlemi, sadece iradenin aynasıdır" (84). İrade, dünyanın sonucu veya eseri değil, aksine, "yaşama iradesinin sonucu olarak ortaya çıkan dünyadır" (85). İrade yegâne hür gerçekliktir; dünya onun eliyle zorunlu kılınmıştır. "Schopenhauer, "bitkiler ve keza "hayvanlar âlemindeki bütün eğilimleri iradeye bağlamaktadır." ... "hayvanın arzu ve eğilimleri bizzat iradenin sonucu olan kendi organik yapısını ifade eder" (86). Böylece, hayatın ilkesiyle iradenin ilkesi özdeş oluyor ve hatta "bütünlüğü içerisinde kâinat bize irade-

82 Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, 1925, pp. 20-21.

83 Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, 1888, t. I, p. 284.

84 *Id., ibid.*, p. 287.

85 *Id., ibid.*, t. III, p. 172.

86 Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, p. 77.

nin tedricen dışlaşması olarak görünüyor" (87). İrade, zamanın dışındadır. Onun için sadece şimdiki zaman vardır. Ne geçmişi vardır, ne de geleceği. Dolayısıyle "hayatın ve gerçekliğin şekli yalnız hâlden ibarettir, o da sonsuzdur" (88). Olaylar dünyasında yaşama iradesini temsil eden şey fert değil, türdür. "Fert ölür, tür ortadan kaldırılamaz. Fert, zaman dışı olan türün, zaman içindeki ifadesidir. Fert için uyku ne ise tür için de ölüm odur" (89). Tür, bizatihî varlık olarak iradenin görünüşlerinden birini temsil eder. Bizatihî varlık olan irade, ortadan kaldırılamayacak olan tek şeydir. O, yegâne cevher (substance) ve dünyanın ilk sebebidir.

2. Kötülüğün kaynağı olarak yaşama iradesi

İrade, kötülüğün kaynağıdır; çünkü, onun eseri olan hayat acıdan ibarettir. İradenin herhangi bir engelle durdurulmasından ıstırap doğar. Eğer, irade hedefine ulaşırsa tatmin bulur. Her tatmin sadece, "yeni bir arzunun hareket noktasıdır". Ve arzu, "her yerde engelle karşılaşır, her yerde mücadele hâlindedir ve dolayısıyle daima ıstırap hâlinde kalır. Çabanın son sınırı yoktur; dolayısiyle ölçüsü yoktur, ıstırabın sonu yoktur" (90). Böylece tatmin, ancak geçici bir süre içindir. Arzu ise devamlı olduğundan kendisiyle beraber ıstırabı da devam ettirir. Acı, gerçektir; kendi içinde arzu acıklı bir şeyi temsil eder ve arzunun tatmini olumlu hiçbir şeyi getirmez (91). Sevinç bir algı yanılmasına benzer, acı kendini gerçekten hissettirir. Acı, süreklidir ve zaten sürekli olan acının geçici mükâfatından başka bir şey değildir" (92). Hayat, çabadan ibarettir; bir al-

87 *Id., ibid.*, p. 79.
88 Schopenhauer, *La monde comme volonté*, t. I, p. 291.
89 Ribot, *La philosophie...*, p. 82.
90 Schopenhauer, *Le monde ...* , t. I, p. 323.
91 *Id., ibid.*, t. III, p. 386.
92 *Id., ibid.*, t. III, p. 387.

danıştır (93). Çaba hiçbir müsbet gayeye, özlemine denk düşebilen hiçbir neticeye ulaştırmaz. "Bedenimizin hayatı, sürekli durdurulan bir can çekişme, an-be-an ertelenen bir ölüm gibidir; ruhun faaliyeti sadece zaman zaman def edilen bir can sıkıntısıdır" (94). Hayat, insanın bütün zaman ve ihtimamını feda ettiği bir sabun köpüğüne benzer. Istırapla can sıkıntısı arasında bir gidiş geliştir.

"Istırap, hayatın özüdür" (95). Hayatın bağrından acıyı kovmaya çalışmak da faydasızdır. O, başka şekillerde yine üzerimize gelir" (96). Istırap, kökünü ve kaynağını, bizzat isteme fiilinden alır. İstemek, esasen ıstırap çekmektir. Hayatta en büyük suçlu, aşktır. "Çünkü hayatı devam ettirmekle ıstırabı da devam ettirmiş olur" (97). Aslında, bizim dünyamız "mümkün olan dünyaların en kötüsüdür" (98). Var oluş bir kötülüktür; varlık, var olmaması gereken bir şeydir.

3. Nirvana'ya sığınma

Madem ki dünya bu kadar kötüdür, en iyisi var olmamaktır. Bu var olmama eğilimi, insanda kendi iradesinin başvuracağı en son şeydir. "Kendi içinde ele alındığında irade, kör ve şuursuz yaşama arzusudur; cansız tabiatla bitkiler ve hayvanlar âleminde geliştikten sonra insan beyninde kendi kendisinin aydın şuuruna ulaşır. O zaman hârika bir durum ortaya çıkar. İnsan, gerçek denen şeyin bir yanılgı, hayatın bir acı ve irade için de en iyi şeyin kendi kendisini inkâr etmek olduğunu anlar. Zira, ayni anda birbirinden ayrılmaz olan çaba ve ıstırap yok olur" (99). İradenin bu yok edil-

93 *Id., ibid.*, t. III, p. 385.
94 *Id., ibid.*, t. I, p. 325.
95 *Id., ibid.*, p. 326.
96 *Id., ibid.*, p. 329.
97 Ribot, La philos. de Scop., p. 133.
98 *Id., ibid.*, p. 137.
99 *Id., ibid.*, p. 116.

mesine intihar yoluyla varılmaz. Çünkü, intihar, "yaşama iradesinin inkârı olmak şöyle dursun, iradenin en güçlü tasdikidir" (100). İntihar, sadece ferdin hayatını inkâr eder, oysa ki, iradenin ortadan kaldırılması türün hayatının inkârı sonucunda elde edilir; yaşama iradesini temsil eden türdür. Yaşama iradesinin tam olarak inkârıyla ahlâkın en yüksek zirvesine ulaşılır. Bu zirve çilekeşlik (*ascétisme*)tir, çile doldurmanın en yüksek derecesi iradî ve mutlak olan iffettir, "nasıl ki, cinsî arzunun tatmininde ferdin yaşama iradesi tasdik ediliyorsa, ayni şekilde çile doldurma da bu arzunun tatminini engellemek suretiyle yaşama iradesini inkâr ediyor ve böylece ispat ediyor ki, bu bedenin hayatıyla birlikte bu vücut sayesinde gözüken irade de son buluyor" (101).

İradenin inkârıyla, "lûtfun (*grâce*) hâkimiyet alanına", mistiklerin ifadesiyle "faziletin merhamet ve şefkatle başladığı, çile doldurmayla tamamlandığı ve nirvana denen hiçlikte tam hürriyete kavuştuğu gerçekten ahlâkî olan dünyaya" (102) giriliyor. Akıl ve bilgeliğin son öğüdü hiçlikte kaybolmaktır (103). Acaba Budizm'in nirvana'sı, gerçekten hiçlikle ayni şey midir? O, Budizm'de olduğu gibi Schopenhauer'da da bu dünyanın (*sansâra*) inkârı demektir. "Nirvana'yı, hiçliği tarif etme sadece şu anlama gelir ki, sansâra denen dünyamız, nirvana'yı tarife veya inşaya yarayacak hiçbir unsuru ihtiva etmez" (104). Böyle olunca, nirvâna mutlak varlık diye de kabul edilebilir. Acaba mutlak varlıkta bir çeşit teselli bulunabilecek mi? Şayet, mutlak varlık bize yetiyorsa bu yönüyle o köklü bir şekilde hiçlikten ayrılır. Burada, tartışmasına girmemize lüzum olmayan bir mesele var. Yalnız, bu özette şu noktayı işaret etmek zorundayız: Schopenhauer'a göre kurtuluş, yaşama iradesinin bizzat kendisine karşı isyanından, nirvana'ya sığınmaktan ibarettir.

100 İd.ibid. p. 138.
101 İd.ibid. p. 118.
102 İd.ibid. p. 139.
103 Schopenhauer, *Le monde comme volonté*, t. I, p. 428.
104 İd.ibid., t. III., p. 420.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALLAH'IN İNSANDA İSYANI
(Ben Hakikatim'in -Ene'l Hakk'ın- Mânası)

1. İsyanın inkârına varan inkârlar

Üç türlü isyan anlayışını özetlemiş bulunuyoruz. Bunlardan biri, bütün beşerî kurumların inkârına götürüyordu; diğeri sadece sosyal kurumların, nihayet öbürüsü de bizatihî varlığın inkârına ulaşıyordu. Bu üç doktrin de kurtuluşu aradılar. Birincisi onu, benliğin bencilliğinde, yani içgüdülerin hiç bir sınırlamaya tâbi tutulmaksızın tatmininde; ikincisi, kalbin doğrudan doğruya tabiata iştirakinde; ve sonuncusu, kötülüğün ve ıstırabın kaynağı olarak kabul edilen iradenin kendi kendini inkârında aramıştır. Fakat bir hareket, ancak kendi içerisinde baş kaldırdığı bir nizama karşılık, yeni ve zorunlu olarak daha üstün bir nizamın ihtiraslı iradesini taşıyorsa isyan adını alabilir. Ancak tek bir inkârın, yani bir çeşit köklü veya kısmî anarşizmin içerisinde, isyanın inkârı bulunur. Stirner, Rousseau ve Schopenhauer gerçek isyancılar değildirler. Zira, sadece inkâr etmek istedikleri nizamla kalmayıp kendi kendilerini de inkâr ettiler. Birincisi, kendi ferdiyetinin dar kalıpları içerisinde hapsetmek iddiasıyla varlığı son derece kısır hâle getirdi. İkincisi, insanın tabiata yaptığı katkıyı reddederek kendi benliğine gömülmek sure-

tiyle, ruh kargaşasından korkmuş ve sığınak olarak sadece tabiatın bağrını görmüştür. Nihayet Schopenhauer, hiçbir kurtuluş yolu bulamıyarak kesin bir inkârla, isyan imkânını bile feda eder. O, var oluşu, sanki varlığın bütün nizamlarını bir hamlede kateden geçmişe yönelik bir yürüyüşle, mevcut olmayan bir nizama, veya bir başka ifadeyle hiçliğe doğru sürüklemek ister. Schopenhauer, bize en uygun gelen yolu takip etmek suretiyle sonunda en garip tutarsızlığa ulaştı. Gerçekte o, insanın varlığını ve hatta kendisinin de belirttiği gibi bütün âlemin varlığını ortaya koyan iradenin tam mânasıyla anlaşılmasından yola çıkmış; sonra da bu iradenin kendi kendini inkârına çalışmıştır ki, bu da iradenin tabiatına aykırıdır. Aslında bu, kendi içinde gerçekleşmiş bulunduğu plândan daha üstün bir plâna duyulan bir özlemden ibarettir. İrade, hareket hâlinde değil, güç hâlinde olan şeydir; bize göre o, sonsuz bir aşkınlık (*transcendance*)tır. Bu sonu olmayan aşkınlık faaliyeti bizce, Allah'ın tek delilidir. Gerçekte bu aşkınlığı mümkün kılan Allah'tır. Uluhiyet, hakikî bir aşkınlık olan hareketimizde sürekli olarak beraber bulunmaktadır.

2. İsyan şuurunun tahlili

Şuurun tahlili yolunu takip ederek, âdeta kaçınılmaz bir şekilde isyana vardık. Gerçekte düşüncenin, sezgiden inanca, inançtan îmana doğru tabiî bir oluşumunun bulunduğunu gösterdik. Îmanda düşüncenin ikiye bölündüğü olgusuna dikkat çektik. Mistik îman, ayni veri içerisinde iki çeşit bilgiyi ihtiva ediyordu: Kendisi hakkında ve Allah hakkında bilgi. Düşüncenin her faaliyetinde gizlenen bu çifte bilgi, îman içerisinde açıklık kazanır ve burada onun farkına varan şuur açısından bir problem olarak ortaya çıkar. Bu problem, bir iç çatışması şeklinde görülür. Daha önce de söylediğimiz gibi, kendisi hakkındaki bilgi insanın kendi hareketindeki yetersizliğini ihtiva ederken, uluhiyet hakkındaki bilgi ise kendi mu-

kadderatını gerçekleştirecek yegâne güç hakkındaki düşüncedir. Böyle olunca isyan, söz konusu yetersizliğin bu kurtarıcı güce çağrısı olacaktır. Mukadderatımızın kurtarıcısı bir gücü ortaya koymak suretiyle, Schopenhauer'ın kötümser felsefesinden örneğini Hallâc'da (105) bulduğumuz İslâm mistiklerinin iyimserlik anlayışına geçiyoruz.

Hallâc'ın mistikliği, Allah'ın iradesine boyun eğmek için bedene bağlı iradeden, bencil ve hayvanî benlikten tam olarak sıyrılmaya yöneliktir. Bu, insanda ilkel hâlde mevcut olan benliğin kendinde yaşattığı arzularından tamamiyle vazgeçmek, bizi bizden habersiz yaratan bir başkasına, bizi muhakkak surette bizzat kendisini istiyecek şekilde yönlendirene yeniden dönmemiz gayesiyle benliğin isteklerinden vazgeçmektir. Bu şekilde insan, beşeriyetini aşarak tabiat-üstü bir varlığı isterken aslında kendi kendisini istemiş olmaktadır. İnsan böylece sonunda Allah'la özdeşleşmektedir. Onun hareketi, fanî varlığında baskı altında bulunan ruhunun kurtuluşunu gerçekleştirmek üzere Allah'ın yardımını hür ve devamlı bir şekilde dilemek olmaktadır. İnsanın hareketini zamanın, etrafımızda cereyan eden olayların, geçici varlıkların, zâhirî âlemin dışına yerleştirmek lâzımdır (106).

Hallâc'ın doktrinini bütün olarak özetlemek niyetinde değiliz. Burada yaptığımız bütün iş, defalarca, insanın kendi benliğini yok etmeye kadar götürebilen isyanın içten ve samimi gücünü göstermek üzere, ondaki mistikliğin anlamına işaret etmekten ibarettir.

105 Bağdat'da yaşamış ve orada idam edilmiş olan onuncu asır İslâm mutasavvıfı.

106 Hallâc'ın doktrini hakkında yapılan bir araştırma için Bkz. Louis Massignon, *La passion d'Al Hallaj*, 1921, ikinci bölüm. (Massignon bu eserinin yeni basımlarında Topçu'ya ve onun elinizdeki eserine bir alt bölüm hâlinde yer vermiş, burada düşünürümüzü "Türkiye Cumhuriyetinde Hallâcı şahsiyetçiliğin örneği bir Türk filozofu" diye nitelendirmiştir. Bkz: L. Massignon, *La passion de Husayn İbn Mansûr Hallaj*, Tome II, Gallimard, Paris, 1975, s. 449-451, Ayrıca, sözkonusu alt bölüm eserin İngilizce baskısından çevrilerek *Dergâh* dergisi'nde yayımlanmıştır: "Son Hallâc Yorumcusu Olarak Nurettin Topçu" Çev. Neriman Kalın, sayı 85, sayfa 22, İst., 1997. (Çev.)

Hem anarşist hem de uysal bir kişilik taşıyan mistikte, gerçek bir isyan adamının varlığını kabul ediyoruz. Gerçekte, kendi yetersizliğini kabul etmede ve harekette bir değişiklik yapma yeteneğine sahip bir güce başvurmada bir anarşizm vardır. Yardımı beklenen bu gücün karşısında insanın takınmış olduğu tavır ise hakikî bir uysallığın işaretidir. Allah'a boyun eğmek, insanın kendi benliğine karşı isyan etmesi demektir. İsyan eden adam, âdeta insanlıkla Allah'lık arasında bir geçit hâline gelmektedir. Bu, insanlığın ilâhî tabiata bir iştirakidir. Gerçekte, merhametin ve îmanın eseri olan isyan hareketinde, benliğimizin örtüsü altında gizlenmiş, bize bizzat kendimizden daha içten olarak kendi varlığını haykıran bir uluhiyet yok mudur? Bizde yaşayan ve tabir caizse bizimle canlı olan bu uluhiyetin hamlesiyle biz, toplumun ve saf ferdiyetçiliğin dar kalıplarını aşıyoruz. İsyanı ne fert bilir, ne de toplum. Gerek fertte gerek toplumda, bu iki kişilikten sadece birisi yaşayabilir ve hareket edebilir. Bu iki kişiliğin, yani anarşizmle uysallığın arasındaki çatışma isyana yol açar. Ve birisi, diğeri olmadan zorunlu olarak ve daima uysal kalır. Velîlik yolunda olsa bile, ilkel tabiatının peşinden giden tek başına kalmış uysal gibi, tek başına kalmış anarşist de, sadece ve sadece ferdiyetini dolduran ilkel içgüdülerine boyun eğmek maksadıyla başkası tarafından meydana getirilen eseri yıkmağa çalışacaktır. Toplum içinde olduğu gibi sadece kendi ferdiyeti içerisinde fert, kendini tanımak ve kendi kendine ait olmaktan uzaktır. Kişiyi ne fert meydana getirir ne de toplum. Hem anarşist, hem uysal, ikisi de ayni yanılgının kurbanıdırlar; kendi kendilerine ait olmak isterlerken, gerçek anlamda ve sefil bir şekilde kaybolup giderler. O hâlde biz, biri diğeri kadar hatalı olan anarşizmi de uysallığı da reddediyoruz; keza biri diğeri kadar hatalı ferdiyetçiliğin de sosyolojizmin de ötesine geçiyoruz. Ve ferdiyetçiliğin, insanla Allah arasında bir geçit, bir vasıta olduğunu tanıyan, onu insanın Allah'a doğru bir yükselişi veya atılışı diye kabul eden şahsiyetçilik (*personalisme*)'in görüşünü benimsiyoruz.

Artık şimdi bize, anarşist ile uysalın isyan hareketindeki tabi-

atlarını sırasıyla anlatmak kalıyor.

İsyandaki anarşizm veya ihtilâl, insanda evrensel bir sorumluluk hâline gelen merhamet ile, mukadderatına tek başına hâkim olan, o olmasa bu mukadderatın yabancı hükmüne tâbi olacağı Allah'tan medet uman îmanın sesinden başka bir şey değildir; bu Yegâne Varlık olmasa îman bozulmuş olur. Bu hâl, her esirlik hareketine karşı bizde isyan eden Allah'a itaat etmektir, onun iradesine uymaktır.

Esaret, bizi tabiat-üstü nizamının içine sokacak bir şekilde evrensel olarak istememekten ibarettir. Tabiat-üstü nizamda yer alınmadıkça hareket engellenmiş, noksan ve başarısız olur. Tabiat-üstü, menfaatten arınmış sayılabilecek her hareketin yegâne kaynağıdır. Hür olan her hareket bize göre anarşizm, ilâhî irade karşısında ise bir itaatkârlıktır. Acaba hürriyet, hareketten önce gelen ilâhî bir lûtuf hâlinde mi verilmiştir? Bu hürriyet veya ilâhî lütuf, "hem hareketten önce, hem hareket esnasında, hem de hareketten sonra" (107) işe karışmaktadır; Hallâc'ın anlayışı da budur. Bu lütuf veya hürriyeti, edilgenlikle kabullendiğimize inanmak hatalı olur. Tam bir hürriyetle hareket ederken, gerçekten isyan ederken, az önce de söylediğimiz gibi, ne sadece insanlığımız var ne de sırf uluhiyet; fakat biri kadar diğeri de oluruz, hem insanlıktan payımızı alırız, hem uluhiyetten. Bir kere insanlıktan ayrılınca, artık insan olarak var değiliz, ve uluhiyetten kopunca da artık isyancı olamayız; o hâlde var olmak ve isyancı olmak istersek, insanın Allah'a bir iştiraki oluruz. Hür hareket bu tür bir iştiraki gerçekleştirir. İnsan, Allah'la birlikte hareket hâlindedir. Hareket, tekrar ediyoruz, gerçek bir isyandır. Hareket, "eşyayı ve kendi eliyle kendisini değiştirme"ye yönelik bir plân içerisinde kendini gerçekleştiren insanın mukadderatını yerine getiricidir. Hareket hâlinde Allah, hareketin dışında değildir ve insan da asla O'nsuz harekete geçemez. tabir caizse, harekette birbirinden ayrılmış iki varlık yoktur. Bu olay, isya-

107 Massignon, *La passion d'Al Hallaj*, p. 614

nın özünü teşkil eden insanın Allah'a bağlanması veya ona doğru yükselişi, insanın kendini aşkın hâl kazanmasıdır.

Biz burada, hareket meselesinin incelenmesine girmeyeceğiz. Sadece hür olan her hareketin bünyesinde barınan isyanı göstermek istiyoruz. Hareketin hür oluşu, bizde hareketi yaratan isyanın ifadesidir. Sadece isyan eden hürdür veya en azından gerçekten hür olan sadece odur. Acaba o, hürriyetini hangi kaynaktan almaktadır? Ahlâkîliğin fışkırdığı bu mistik kaynak, Allah'ın iradesi, yani mutlak iradedir; başka ifadeyle bu, Allah olma iradesidir. Böylece Allah meselesi ahlâk meselesiyle birleşmiş oluyor. Allahsız ne gerçek ahlâk olur ne de gerçek anlamda isyan. Her dinin temelini bir ahlâk sistemi, bir isyan doktrini teşkil eder; içinde bulunduğu durumla yetinen insanın yanılgısına karşı isyan; ayni şekilde, yeryüzündeki bu insanlığın iradesini istismar eden iradeler önündeki insanlığın yegâne uysallığına karşı isyan. Müminin isyanı, görünüşte ilâhî irade önünde sadece bir uysallık şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ve mistik de, mutlak irade önünde, herşeyden evvel tam mânasıyla bir uysal olarak kendini göstermektedir. Hallâc'ın uysallığı şehitliğindeki tutkusunda ifade bulmaktadır (108). Mistiklik geleneği takip edilerek de mutlak iradeye uyum sağlanabilir. Bu gelenek, Allah'a ulaşmak için atılan iradelerin delili ve hazinesidir. O, etkinliğin, samimiyetin ve ferdî iradenin en iyi yargıcıdır.

Bir isyan psikolojisine düşen en önemli iş, ilâhî hareketin bizdeki sonsuz değişkenliğini ince bir tahlil yoluyla incelemektir. Bu psikoloji, zaman zaman birbirleriyle elele veren anarşist ile uysalın çehrelerini aydınlatmaya çalışacak, hem birinin, hem ötekinin gönlünde yaşamak isteyecektir.

İsyan hâlinde olan uysal, endişeyle harekete geçer. Mistik, acıyı dost edinir ve onunla sürekli temas hâlindedir, buna sonuna kadar tahammül eder (109). Istırabın yolu uluhiyetin yoludur. Do-

108 *Id., ibid.*, pp. 70, 93, 515, 610, 612, 614, 618, 626, 723-724, 775.

109 *Id., ibid.*, p. 150.

ğu dinleri ve bilgeliği tarafından kadercilik adı altında haksız yere itham edilen ilâhî irade önündeki bu itaatkârlık, gerçekte mistiklerin en büyük kuvvetidir. Bu ıstırap dostluğu, kurtarıcıdır. Mistiği, Stirner'in canavarca bencilliğinden, Rousseau'nun yalnızlıkta artan safça gururundan ve marazi güçsüzlüğünden, ve nihayet Schopenhauer'ın karanlık ve sonuçsuz kötümserliğinden koruyan bir duygudur. Ruhu bütün iradelerin er geç ulaşmak ümidiyle yöneldiği ilâhî iradelerin kaynağına doğru götüren de yine bu duygudur.

Gerçekte ıstırap, insanı insan kılan şey, insanlığın yaratıcısıdır. Istırapta onu kendi içinde yaratmaya kadar, mistiklerin ve özellikle Hallâc'ın yaptığı gibi onu aşk ile, tutku ile istemeye kadar ileri gitmek lâzımdır; kendisini suçlayanların günahlarını satın almak için Hallâc, darağacında Allah'ına şu hayret verici şekilde yalvarıyordu: "Onları affet ve beni affetme... madem ki insanlığımı kendi uluhiyetinde yok ediyorsun, uluhiyetindeki insanlığımın hakkı için beni öldürmeye çalışan bu kişileri bağışla" (110).

3. Ene'l-Hakk'ın mânası ve vecdlinin gayesi

Kendi yetersizliğinin şuuruna varan mistiğin iç mücadelesinin gayesi, bu insanî yetersizliği ilâhî şuur ve hareketin mükemmelliğinde yok etmektir; bu belli bir ölçüde Tanrılaşmak, bir anlık da olsa âdeta Allah'ın varlığında kaybolmaktır. Bu, sûfilerin ifadesine göre, "Vahdet (Birlik)in sırrına ermek"tir; işte böylece Hallâc, bütün beşerî yetersizliklere karşı isyan etmek suretiyle uluhiyete ererek bu varlıkla birleşmeyi gerçekleştirecek (Vahdet-i vücûd) ve "Ben hakikatim" veya "Ene'l Hakk" (111) diyebilecektir. Mistiğin hareketi, Bir olan'a doğru bir yükseliştir, "vecdlinin gayesi yalnız kendi kendisiyle olan Yegâne Varlık'tır" (112). Mistik, onu elden

110 L. Massignon, *Les origines du lexsique technique de la mystique musulmane*, p. 8.

111 Massignon, *La passion d'Al Hallâj*, pp. 412, 3,4,5.

112 *Id., ibid.*, pp. 306, 7, 8: 412.

bırakmamak şartıyla bir defa bile olsun bu noktaya ulaşmayacak ve orada ebediyen kalamıyacaktır. Bütün hayatı boyunca O'nu arayacak, bu arayışı kendine özel irade hâline getirecek, bu mutlak irade içerisinde kaybolacaktır. Belki de Hallâc'ın "herkesin selâmeti için kendini kurban etme yolundaki şaşırtıcı arzusu" (113), böylece açıklanabilir. Bu, kendisinin ayni olduğuna inandığı ilâhî irade içerisinde nefsini kurban etmek değil midir? Aslında bu hâl, insan için sonsuz bir esaretten, hareketlerinin sürekli tutsağı olmaktan gerçek anlamda kurtuluştur. Bu ayni zamanda, vicdanımız üzerine ağır baskı yapan bir sıkıntıdan; aramızda en aydın görüşlülerin farkına vardığı şu gerçekten, kendi kendimiz olamayış hakkındaki samimiyetsizliğimizden kurtuluş; bize yabancı olan ve bizi içten içe bölen herşeye bağımlılıktan kurtuluştur.

Bu, bizim için başkalarının mutlak şekilde anlaşılmaz oluşu ve kendi kendimizin bile bu acaip anlaşılmazlığın muammasından kurtuluş; kendi kendimizden ve başkasından azap çeken içimizdeki merak ve endişeden; bizde, kendi kendimize sahip olmada en büyük engeli teşkil eden şu gururumuzdan kurtuluş... Bu kurtuluş iradesinde ilâhî merhamet, insanlığın içinde bir isyan niteliğinde yaygınlaşan îman hareketi için bilgi ve rehber hâline geliyor; bu, vicdanlara inmiş bir ilâhî lütuf gibidir. Fakat bu ilâhî lütuf bizim tarafımızdan ne kadar şiddetle istenmiştir? Böylece kurtuluş ancak, isyan ile, mistiğin isyanında aranabilir. Kurtuluşumuzu getirecek olan bir ilâhî lütuf, bizden bin fedakârlık ister. Bizim bir lütfa ermemiz için bin fedakârlık gerekir ve bir fedakârlığı isteyebilmemiz için de bin ilâhî lütuf lâzım gelir. Bir başka ifadeyle, bir tek lütuf için bin isyanın lâzım geldiğini söyleyebiliriz ve tek bir isyanda bin lütuf vardır. Bize bu kadar yakın olan bu muammanın anahtarını boşuna aramıyacağız; sadece bizde gerçek olmakla kalmayıp, irade veya hareket gerçeğini, tek kelimeyle insan gerçeğini meydana getiren bir olguyu yorumlamakla yetineceğiz. İnsanı hareketlerinin

113 *Id., ibid.*, p. 758.

müsbet kaynağı olan Mutlak'a ruh ve beden olarak bağlayan cevher bağını keşfetmeye çalıştık. İnsanın hareketi, kendini yaratan mutlak'a yönelik, beden ve ruh olarak ifade ettiği kendi kurtuluşunu isteyen ıstıraplı ve daimî yakarışıdır. Kendisinden hiçbir şeyin kurtulamadığı bu selâmet yalvarışı, isyandan başka bir şey değildir. Şimdi, şu çelişkiyi yine ortaya koymalı mıyız: Uysallık mı isyan mı? Ayrı ayrı ele alındığında bu ikisinden her birini sırasıyla reddettik. Nasıl ki, istenmiş ve şuurlu bir determinizm olmadığı zaman hürriyet, kör ve şuursuz bir tayin (determinasyon) içerisinde kaybolup gidiyorsa ayni şekilde tayin edici bir karara dayanmıyan bir isyan da kör ve yıkıcı bir güce dönüyor. Aile, toplum, insanlık, tek kelimeyle bu yaratıcı İrade'nin insanlık tarihi içindeki bütün ifade şekilleri, kurtuluşa götüren yolu gösterdiler. Gelenek, ferdî iradelerin rehberi hâline gelir. Ferde gelince fert, insanlığı ve geleneği yeniden inşâ eder. İsyanını gerçekleştirmesi için ferdin gelenek ve insanlıkla uyum içerisinde olması gerekir; kurtuluşunu sağlıyabilmesi için bütün tarihin ve bütün insanlığın lûtfuna mazhar olması lâzımdır. Diğer yandan, tarihin ve insanlığın kurtuluşu için ferdin isyanı gerekir. İnsanla gelenek ve insanlıkla uluhiyet arasında bizim tarafımızdan ve bize göre tam ve yegâne anlaşılabilir olan temel ilişkiyi tesbit ettik; bu temel ilişki, daha önce ortaya koyduğumuz şekilde anlaşılan isyandan ibarettir.

İsyan, insanlar arasında bir dostluk bağının ortaya koyduğu bilgidir; bu bilgi, bir ölçüde ben ile başkasını sırdaş hâle getirir.

İsyan, gerek fertte, gerek onun ihtirasında kâinatın ve kendisinin hiçliğini ortaya koyan küçümsemedir; isyan, aşk içinde sonsuza atılarak bedenini ve ruhunu hiçe sayarcasına ıstıraba adanan harekettir.

İsyan, kurtarıcı mutlak'ın eşiğinde bile, insanı elleri havada mutlak'ın hareketini diler vaziyette tutan duadır; isyan, bu uzanmış ellerde sembolleşen, Allah'ı kendisine katılmaya ve kendi içinde isyana çağıran, ferdin tek başına asla cesaret edemediği kurtarıcı

hükmü O'na verdiren bu uysallık iradesidir.

İsyan, insan kalbini kendi ihtirasının ve merhamet düşüncesi içerisinde küçümsenmiş ihtirasların üstünde tutarak, ona evrensel bir sorumluluğun yüklediği yüce görevi hatırlatan bağışlamadır.

İsyan ışıktır; ruhdan ruha, mürşidden mürîde, babadan oğula sürüp gider; mürîd ve oğul için nasıl ışık ve destek olursa mürşid ve baba için de ayni şekilde ışık ve destek olur; hatta böylece mürşidi de babayı da kurtuluşa götürür; bu anlamda rehber, kendi rehberine rehber olur.

İsyan bir değişimdir, ferdin önüne kendi kurtuluşuyla aynıymışçasına âlemin kurtuluşunu koyarak ondan evrensel bir sorumluluğun ağır yükünü taşımak ve bundan zorunlu olarak doğan sosyal inkılâbı kendi içinde hazırlamak üzere âlemin tarihî ve bugünkü sonsuzluğuna iştirak etmesini ister.

İsyan, mistiğin (mutasavvıfın) tavrıdır; Allah'a iştiraki ile kendi uluhiyetinin farkına varan mistik, kendine ve herkese yükümlülük getiren insanlık ile kendini ve herkesi kurtaran uluhiyet arasında seçim yapmak zorunda kalınca, kendisinin ve herkesin selâmeti için kendini kurban etmiş olarak ölmek ihtirasıyla yanıp tutuşur.

Bizim Allah'ımız, isyanın Allah'ıdır.

SONUÇ

Hürriyetten isyana kadar katettiğimiz yol, bir ilerlemeyi mi gösteriyor, yoksa sadece bir terimin yerine başka bir terimin mi konulmasıdır? Bize öyle geliyor ki, bizim gayretimiz, insandaki kayıtsız hürriyet (cüz'i irade) yanılgısını olduğu kadar, hareketlerinde kaçınılmaz olan determinizm yanılgısını da ortadan kaldırmak idi. Böyle olunca isyan problemi, ispatlanması söz konusu olacak bir varsayım veya tartışma içerisindeki çatışma (antinomi) olarak değil de, insanın ta içinde keşfedilmiş bir olgu, selâmetini belirleyecek bir seçim olarak ortaya çıkıyor. İsyan etmeyi istemek veya istememek, harekete geçmeyi istemek veya istememek, bu ikisinden birini seçmek gerekiyor. En iyisini seçmek için de hep daha fazlasını istemek, elini daha ileriye uzatmak, kalbini genişletmek, bir yandan kendini âleme verirken, öte yandan kendini âlemin merkezi hâline getirmek yeterlidir. Hareket ile isyanı birbirine fazla karıştırmadık mı? Gerçekten de, hür hareketi, isyan vasıtasiyle ve isyan içerisinde tanımlamaya çalıştık. Tabiat determinizminin ve sosyal uysallığın karşısına dikilen her hareket, aslında hakikî bir isyandır. Böylece aranan ve istenen yaratma, kişinin kendi hayat kuralını kendisinin keşfetmesi, isyan hareketleri olmaktadır. Böylece insan, çoğu zaman ve belli bir ölçüde isyan hâlindedir. Gayretimiz, sadece insanın gerçek tavrını, hareketlerinin yöneldiği ideali tanıtmaktan ve bu şekilde ondaki üstün görev şuurunu uyandırmaktan ibaret oldu. İnsan ve ayni zamanda insanlık, ancak şuurlu bir şekilde isyan ede-

rek ilerleyeceklerdir. Ve ilerleme, fertte ancak bir isyanın ürünüyse mümkündür. Onu hazırlayan, hatta zorunlu kılan değişim olmadan gerçek inkılâp olmaz. Gerçek isyan değişimdedir, inkılâp bunun zorunlu bir sonucudur.

O hâlde, bizim anlayışımıza göre isyan nedir? Biz, hem uysallığa, hem de anarşizme karşıyız. Her türlü sosyolojizm'e, yani toplum gerçeğinin her şey olduğu anlayışına karşı olduğumuz kadar, bencil ve katı ferdiyetçiliğin de karşısındayız. Ferdin, sadece bütün iradeleri ayni şekilde belirleyen bir İrade karşısındaki uysallığını kabul ediyoruz. Bu İlâhî İrade, fert tarafından isyanla dilenmiş ve verilmiş bulunmaktadır. Bu İlâhî İrade, bildiğimiz ve istediğimiz her şeye sahiptir. O, bilhassa aramızdaki en güçlü kimseler için zarurîdir. Bizdeki irade, Yüce Varlık ile aramızda içten bir râbıtadır. Bu Yüce Varlık olmasaydı bizdeki irade anlaşılmaz, tuhaf bir şey olurdu. ayni şekilde, belki de iradenin derin kaynağını teşkil eden, zâlimlerin despotluğunun karşısında insanlığın kurtarıcısı uluhiyet olarak dikilen merhamet, insanın tabiat-üstü hareketi değil midir?

İradenin ve merhametin bir kararı olan hareketimiz, tabiat nizamına karşı gelecektir; bu, bir başka nizamdır, tabiat-üstü ve bizde hareket eden, sürekli yaratıcı olan bir nizamdır. Böylece gerçek hürriyet, bir isyan oluyor, yani "kol, kafa ve kalb"in yardımıyla gerçekleştirdiğimiz, tabiatı aşkın bir olgu oluyor. Belki de, "isyankâr bir varlık" olduğunu söyleyerek, insanın en iyi tarifini yapıyoruz. Bu incelemede isyana ayırdığımız sadece bir kısımdan ibaret değildir; isyan bu çalışmanın bütün akışı boyunca bizi meşgul eden problem olmuştur. Hürriyet, irade, merhamet ve sorumluluk, ahlâkî hayatın bütün bu faktörleri, tek bir olguyu hazırlarlar; bunlar bizde tek bir olgunun, yani isyanın varlığıyla ortaya çıkarlar. İnsanlığımızın cevherini isyan teşkil ediyor, o bize bütün hareketlerimizde hâkim oluyor. İsyan esnasında, mukadderat ve zaruretin artık hiçbir mânası yoktur; fakat bizi belirleyen bir olgu olarak isyanın ortaya çıkışı bir gerçekliktir, hem de "gerçeğin ta kendisi."

Bizim zevki hor görmemizin, günahı affetmemizin, kavgada ve suçta şartlar gerektirdiğinde ortaya çıkan sorumluluğumuzun, başkasının hareketi sonucu bizi değiştiren ve bizim hareketimiz sonucu başkasını değiştiren merhametimizin belirleyicisi olarak bize görünen de isyandır. Bunların hepsi tek bir ilkeye, sadece isyan olgusuna bağlıdır. Bir idealin suç, kavga, din gibi şaşırtıcı çokluğu, gücünü merhametten alan isyanın birliğine bağlıdır. Ahlâksızlık, merhamet ve isyana karşı gelen harekette bulunmaktadır; tek sosyal uysallık olan kanun tarafından haklı çıkarılan ve korunan despotluk ile suç böyledir; buna karşılık, merhamet ve isyan gereği işlenen suç ahlâksızlık değildir.

Toplum sevdasında, isyan etme ve hür hareket konusunda bir güçsüzlüğün açık bir itirafını bulmaktayız. Ferdin boyun eğmek zorunda kaldığı bir baskı unsuru olarak toplum, zorbalık ve zulme kanat germekte, bu şekilde esirliği ve esaret derecesinde uysallığı yaratmaktadır. O, böylelikle ferdin iradî güçlerini öldürmektedir. Oysa toplum tam aksine, ferdî hareketin özlem duyduğu, atıldığı bir ideal, yani merhametin ve isyanın eseri olan ideal olmalıdır. İnsanlıkta inançların tesirli bir şekilde yayılması, gerçekten toplumun ve medeniyetin yaratıcısıdır. İşte bu yayılmadır ki, her birimizi gücümüz nispetinde birer âsi, yani birer ahlâki varlık hâline getirir. Biz, bütün insanlığın selâmetini bu, inançların yayılması olgusunda aradık.

Selâmet deyince neyi anlıyoruz?

Bize göre selâmet, tarih ve insanlıkla birlikte, tarihin ve insanlığın var oluş sebeplerini içinde bulacakları bir mutlak'a bağlanmaktan ibarettir. Aklı başında bir insanlık, kendini asla gayesi ve gerçekleştireceği mukadderatı olmayan bir varlık olarak düşünemiyecektir; Kendi gayesini bilecek noktaya erişmese bile o, sanki bu gayeye arka arkaya gelen nesillerin sonsuzluğunda ulaşılacakmış gibi hareket edecektir. Böyle olunca, ahlâki şahsiyet, kendi varlığını bu ideali gerçekleştirmenin bir vasıtası olarak kabul edecektir.

İnsanın misyonu ağırdır. Gerçekten bu hayatta, Schopenhauer'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, bize gerçek olarak verilen her şey kötülüktür. Zevk ehli adam, bir vehime aldanmıştır. Şu fanî varlığımıza, şu sefil şekilde yerlerde sürünen gölgeye bakarak şöyle demek lâzım: "Var oluş bir kötülüktür; varlık, var olmaması gereken bir şeydir." Bu yüzdendir ki, aramızda en güçlü olanlarımız kendilerini kendi iradeleriyle yokluğa adadılar: Kendi hareketlerinin gayesini yine kendisi sanmaktan ibaret olan bu ebedî aldanışın farkına varanlar, hareketlerini kâinatın sonsuzluğuna fırlatmak üzere daha aydın görüşlü oldular. Yokluk, her hareketin sonunda ulaştığı bu hiçliğin anlamıdır. Daha önce, asırlar boyunca doğu hikmetinde göze çarpan bu Schopenhauer kötümserliği, kesin bir şey midir? Yokluğun anlamı sadece bu mudur? Biz, yokluğu mutlak'a bir geçiş olarak kabul ettik. Mutlak, uluhiyetin var oluşuyla, yani iradenin sonsuz itmesiyle ve insandaki evrensel merhametin çağrısıyla ispat edilmiştir. Mutlak, bütün hareketlerimizde yaşamakta, fiillerimizin hiçbirisi ondan kaçamamaktadır. Bütün iradeleri tayin eden bu yöneliş birliği, ebedî olma yolunda, yani bir hiç olmama; hayatın günbatımında kaybolan bir gölge olmama yolundaki endişeli arzu, varlıkların ve hareketlerin şaşırtıcı çokluğunda bütün iradeleri belirleyen bu çarpıcı birlik, bu birliğin kaynağı muhakkak bir mutlaktır ki, o Bir'dir ve kaderimizi belirlemek üzere her birimiz için zarurîdir. Bizi belirleyen Yüce Varlığı böyle tanımak, âdeta insanın kendi kendisini belirlemesidir, kendi hareketinde Allah'ı tanımasıdır; bu, bir ölçüde Allah olmaktır. İnsanın kurtuluşu, bu hayatı ve insanı değiştiren bu bilgiyi elde etmekten ve böylece kendi kendini tayin etme gücünü kazanmaktan ibarettir. Sanatkârın vehim ve zaaf içerisinde, mistiğin ise kahramanlık ve cesaretle aradıkları kurtarıcı güç, işte budur.

İnançtan îmana, sanata ve dine geçerek selâmet meselemize gelmiş bulunuyoruz. Böylece sorumluluğumuz ve bilgimiz, sanat ve din, bütün bunlar, sadece mukadderatımızı daha iyi aydınlatmak ve ona hizmet etmek içindir. İnsanın bütün tapınma şekillerinde ol-

duğu gibi, bütün bilgilerinde ve bütün hareketlerinde önüne farkında olmadan bu trajik mesele çıkıyor. Ve en az şahsî olan bilgi kadar en anlamsız fiil de, bu yegâne meselenin çözümüne doğru bir adımı temsil ediyor. Bu birliğe sadece insanın ruhî hayatının olayları değil fakat ayni zamanda onun bütün ahlâkî hayatının olayları, bütün hareketleri ve bütün düşünceleri yönelmektedir. Şayet mukadderatımızdan sorumlu ve endişeli isek, ancak isyan etmek suretiyle bu endişe giderilmiş ve bu sorumluluk kabul edilmiş olacaktır. Hürriyetimizin ve mukadderatımızın belirleyicisi olan isyan, nesilden nesile sonsuza kadar devam etmek suretiyle, tarih ve insanlık içerisinde, zamanda ve ebedîlikte, ruhun ve bedenin selâmetini bize sağlayabilecek olan tek şeydir.

Anadolu, bin yıllık tarihinden beri, "sadece sınırlarda değil, hem de devlet merkezinde,... ve ayni zamanda kendi kalblerinin derinliğinde, kutsal cihad îlân ederek" cemaatın selâmeti için kendilerini fedâ eden kahramanlardan ve şehitlerden mahrum kalmadı. Kendi mistiklik (tasavvuf) geleneğine yeniden sarılacak olan Anadolu çocukları, hem kendi nefislerinin zorbalığına hem de despotların zulmüne karşı her zaman kutsal cihad îlân edecekler ve kendi darağaçlarının önünde cesaret ve gururla, cihatlarının tam anlamıyla şuurunda olarak: Ben Hakikatim "En'el- Hakk" diyebileceklerdir.

KİTABİYAT

BARUZİ Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1931.

BASTİDE Roger, *Les problème de la vie mystique*, 1931.

BAUDİN E., *La philosophie de la foi chez Newman.*

BERGSON Henri, *Essai sur les données immediates de la conscience*, 1928.

_____, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932.

_____, *Le Rire*, 1916.

_____, *Introduction à la métaphysique, Revue de mét. et de morale*, 1903.

_____, *Communication a la séance* du 26 février 1903 de la Société Française de philosophie, Bulletin 1903.

BLONDEL Maurice, L'Action, 1893.

_____, *Le procès de l'intelligence.*

_____, *Qu'est-ce que la mystique* (avec Delbos et MM. J. Wehrlé, J. Paliard), 1929.

_____, *Léon Ollé-Laprune*, 1923.

_____, Deux articles sur "Le point de départ de la recherche philosophique", *Les Annales de philosophie chrétienne* de Janvier et Juin 1906.

BOUGLE C., *Qu'est-ce que la Sociologie?*

_____, *Du Sage antique au Citoyen moderne* (avec MM. Brehier, Delacroix et Parodi), 1921.

BOURGEOİS Léon, *Essai d'une Philosophie de la solidarité*, 1902.

BRÉMOND Henri, *Priére et poésie*, 1926.

_____, *La psycohologie de de la foi chez Newman.*

BRUNSCHVİCG Léon, *Spinoza et ses contemporains*, 1923.

_____, *La modalité du jugement*, 1897.

DELACROİX Henri, *La religion et la foi*, 1922.

DELBOS Victor, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, 1893

_____, *La philosophie française*, 1921.

DURKHEİM Emile, *De la division du travail social*, 1893.

_____, *Les régles de la méthode sociologique*, 1895.

FAUCONNET Paul, *La responsabilité*, 1920.

FAUİLLÉE Alfred, *La morale de idées-forces.*

GUYAU J.-M., *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1896.

_____, *La morale d'Epicure*, 1904.

JAMES William, *La volonté de croire.*

KANT İ., La critique de la raison pure, trad. J. Barni.

_____, *La critique de la raison pratique*, trad. Picavet.

_____, *La critique du Jugement*, trad. J. Gibelin.

LA VALETTE-MONBRUN, *Maine de Brian, critique et disciple de Pascal*, 1914.

LÉON Xavier, *La philosophie de Fichte*, 1902.

LÉVY-BRUHL L., *L'idée de responsabilité*, 1884.

LUDWİG Emile, *Trois titans*, trad. G. Bernard, 1931.

MARÉCHAL J., Etudes sur la psychologie des mystique.

MASSİGNON Louis, *La passion d'al-Hallaj*, 1921.

_____, *Les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1921.

MILL Stuart, *La philosophie de Hamilton*, 1869.

MONTESQUİEU, *Esprit des lais.*

MUSSET Alfred, *Poésies.*

NEWMAN, *Grammaire de l'assentiment*, trad, Mme Gaston, Paris 1907.

OLLÉ-LAPRUNE Léon, *De la certidude morale*, 1892.

PALİARD Jacques, *Intuition et réflexion*, 1925.

PASCAL, *Les pensées*, éditions Brunschvicg et Gazier.

RİBOT Th., *La philosophie de Schopenhauer*, 1925.

RODİN Auguste, *L'art*, entretiens réunis par Paul Gsell, 1911.

ROMAİN-ROLLAND, *Vie de Michel-Ange*, 1913.

_____, *Beethoven*, 1928.

ROUSSAEU, J.J., *Oeuvres complètes*, 1826.

_____, *Les confessions suivies des rêveries du promeneur solitaire*, édit. Ad. Van Bever, 1927.

_____, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 1822.

_____, Du contrat social, édit. Edmound Dreyfus.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et comme représantation*, trad. Burdeau, 1888, T.I et III.

SEGOND J., *L'esthétique du sentiment*, 1927.

_____, *Le problème du génie*, 1930.

_____, *L'article sur "le raisonnement et L'activité intentionnelle de l'esprit"*.

SEİLLİÉRE Ernest, *Jean-Jacques Rousseau*, 1921.

SPAİER A., *La pensée concrète*, 1927.

SPENCER Herbert, *Justuce*, trad. Castelot, 1893.

_____, *L'individu contre l'Etat*, trad. Gerschel, 1892.

SPİNOZA, *L'éthique*.

STİRNER Max, *L'unique et sa propriété*, trad. Robert-L. Reclaire, 1900.

TARDE Gabriel, *Les lois de l'imitation*, 1895.

VALERY Paul, *Eupalinos*.

DİZİN

Acının pasifliği, 101
Acıyla yoğrulmak, 101
Açıklık ve seçiklik, 105
Adalet olgusu, 100, 192
Adalet ve merhamet, 105
Adaletin alanı, 100
Ahd-i Atik, 171
Ahmed Yesevî, 160
Ahîler, 90
Ahlâk doktrinleri, 37
Ahlâk hayaleti, 182
Ahlâk ideali, 33
Ahlâk kanunu, 129
Ahlâk sistemi, 34, 37, 206
Ahlâkî hakikat, 35, 50, 106, 131
Ahlâkî hareket, 130
Ahlâkî iradecilik, 31
Ahlâkî kadercilik, 34
Ahlâkî sorumluluk, 94, 95, 96, 97
Ahlâkî temizlik, 157
Ahlâksızlık, 99, 102, 213
Akıl hastalıkları, 136
Akıl yürütme, 130-135
Akılcı (rasyonalist), 34, 36
Aklı inanca bağlama, 133
Aklın ilk şartı, 131-133
Aldatıcı kurtuluş, 155
Alfred de Musset, 158
Allah cevheri, 44
Allah ile âlemin birliği, 44
Allah karşısında bulunuş (presence), 157
Allah mistiği, 155
Allahlı benlik, 178
Allahsız insan, 170, 174
Allahsız benlik, 178,179
Alverez de Paz, 163
Amiel, 158
Anadolu, 174, 215
Anadolu çocukları, 175, 215
Anadolu sûfileri, 160-174
Anarşist, 204, 206
Anarşizm, 179, 180, 185, 191, 201, 205, 212
Animizm, 169
Ansiklopedistler, 34, 50
A priori, 110
Aristippos, 74
Aristoteles, 34
A. Spaier, 114
Aşk, 32, 145, 151, 152, 153, 155, 159, 171, 173, 187, 199, 207, 209
Aşkınlık, 202

Atabe, 175
Atman, 162
Aydın görüş ve kesinlik, 122
Aydınlanma felsefesi, 50
Aydınlıklar aydınlığı, 161
Aynileşme, 146, 171
Aynîlik, 31
Bağışlayıcılık, 195
Baudelaire, 153
Baudin, 146
Beethoven, 162, 166
Bencillik, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 196
Bencil hukuk, 183
Benliğin hareketi, 135
Benlik, 102, 201
Benlik-olmayan, (non-moi) 129
Benlikteki bulanıklıklar, 136
Bergsoncu sezgicilik, 34, 94, 99, 114, 116
Bilge kişi, 41
Bilgi, 110
Bilinemez olan eşya, 131
Bin fedâkarlık, 208
Bin isyan, 208
Bin lütuf, 208
Bir olana îman, 149
Birlik içinde bile ayrılık, 135
Bouglé, 81
Bourgeois, 79, 81
Boyun eğmek, 204, 213
Bu dünyanın (sansâra) inkârı, 200
Budist mistikliği, 161
Budizm'in nirvânası, 200
Büyük adamlar, 139
Büyük inançlı adamlar, 141
Byron, 152
Cemaatın selâmeti, 215
Cevherin, tarifi, 46
Cihad, 175
Çile çekmek, 158, 169, 171, 175
Çilekeş, 158, 166, 200
Çokluğa îman, 149
Dayanışma ahlâkı, 35
Değer yaratıcıları, 138, 141
Delacroix, 161,170
Demokrasi, 82, 87
Demokratik rejim, 89
Deneycilik, (emprizm), 35, 66
Deney ve bilim, 121
Derunî bilgi, 31
Derunî melodi, 119
Despot, 82, 83, 144
Determinizm, 33, 39, 40, 49, 50, 53, 54, 58, 59, 66, 67, 71, 72, 209, 211
Devletçilik, 103
Devletin selâmeti, 33
Din dışı (profane), 150, 156, 166
Din hayaleti, 182
Dinî îman, 168, 169, 171
Dinin özü, 171
Doğu bilgeliği, 207
Dua-şiir, 156
Duygu alma iradesi, 150
Duygu hamlesi, 52
Duygulanma hâli, 112
Duyulabilir veriler, 45, 120
Duyulur-ötesi, 129,131
Duyum, 112
Duyum ânı, 112
Düşünce-hareket münasebeti, 110
Düşünce metodu, 52
Ebedî mutluluk, 49
Ebediyet, 38
Edgar Allen Poe, 119, 155, 156, 158

Eflâtun, 34, 101
E. Husserl, 114
Emile Durkheim, 35, 81, 82, 142
En yüksek iyi, 74
Ene'l-Hakk, 207, 215
Ene'l-Hakk'ın manası, 138, 200, 207
Entellektüalist hareket, 150
Epikuroscular, 74, 76
Eremya Peygamber, 164
Estetik bilgi, 120
Estetik ihtiyaçlar, 139
Estetik îman, 149, 150, 169, 187
Estetizm, 150
Ethica, 32, 43, 44
Evrensel biyoloji kanunu, 74
Evrensel irade, 27
Evrensel nizam, 26
Evrensel sorumluluk, 37, 105, 210
Evrensel tekrar, 139
Faydacı ahlâk (utilitarisme), 35
Fazilet, 101
Felsefî sistem, 54
Fenomen âlemi, 197
Feragat ahlâkı, 34
Ferdî inançların taklidi, 143
Ferdin yaşama iradesi, 194
Ferdiyet, 103, 204
Ferdiyetçilik, 180-182, 195, 196, 204, 212
Fichte, 129, 130, 131, 133, 183, 185
Fikir ve zeka hareketi, 122
Fouillée, 102
F. Rauh, 36
Freudcülük, 75
G. Tarde, 138, 139, 140
Gandhi, 174
Gayeci yanılgı, 154
Gazalî, 126
Genel irade, 82, 87, 88
Geometri zihniyeti, 120
Gerçek anlamda isyan, 200
Gerçek bilgi, 31, 32, 104, 134, 135
Gerçek liberalizm, 89
Gerçek süre, 55, 56
Gide, 186, 181
Goethe, 50, 150, 156
Görünüşler dünyası, 197
Guyau, 96, 99
Güçlü inançlar, 141
Gülmenin taklidi, 143
Hafıza, 132
Hakimiyet, 51, 77, 83, 86, 87 90, 178
Hallâc, 173, 174, 175, 179, 203, 206-208
Hallâc'ın doktrini, 173, 203
Hallâc'ın uysallığı, 206
Hamilton, 131-133
Hamilton'ın teorisi, 131, 133
Hareket ahlâkı, 31, 94
Hareketin gayesi, 35
Hareketin niyeti, 101
Hareketin ölümü, 76
Hareket tasarısı, 95
Hasan, 175
Hayatî yayılma teorisi, 100
Haz, 73-76
H. Bergson, 54, 60 – 66, 70, 71, 142
Hinduizm, 174
Hipnotik hâl, 140
Hipotez, 51
H. Poincaré, 51
Hıristiyan, 40, 70, 172
Hıristiyanlık, 170,185
H. Taine, 50
Hükmün öznesi, 133
Hüküm teorisi, 133

Hür irade, 41
Hür varlık, 44, 47
Hürriyet, 102
Hürriyet hakimiyeti, 79
Hürriyet ilkesi, 47
Hürriyet problemi, 39, 66, 68
Hürriyetçilik, 84
Hürriyetin kaynağı, 47
Hürriyetin tanımı, 60
Hz. Muhammed, 160, 170, 172, 173, 174, 175
Hz. İsa, 170
Istırap, 101, 135
Istırabın sonu, 198
İbn Hanbel, 175
İbn Vâsî, 175
İç aydınlanması, 52, 146
İç belirleyici, 47
İç lirizm, 153, 154
İçimizdeki merak ve endişe, 53, 208
İgnudis, 164
İhtilâl, 205
İlâhî cevher, 50, 173
İlâhî hürriyet, 178
İlâhî lütuf, 157
İlâhî merhamet, 208
İlham, 127, 129
İlmî zekâ, 51
Îman, 145
Îmancılık (fideizm), 146
Îman hareketi, 132, 133, 208
Îmanın akıldışılığı (İrrationalité), 146
Îman olgusu, 124
Îman tecrübesi, 146
İmkânlar şuuru, 167
İnancın evrensel yaygınlığı, 138
İnancın kaynağı, 129
İnancın psikolojik anlayışı, 133
İnancın taklidi, 138
İnancın temeli, 131
İnanç iradesi, 130, 139
İnanç unsuru, 130, 136
İnanma iradesi, 129
İnce düşünce, 126
İnkılâp, 212
İnsan bilimi, 45
İnsanî dayanışma, 78
İradeci idealizm, 34
İskolastik filozoflar, 34
İslâmî mistiklik, 174
İslâmiyet, 169, 170, 172, 174
İsyan, 178, 179, 209, 210
İsyan ahlâkı, 37
İsyancı düşünce, 34
İsyan hareketi, 38, 204, 211
İsyanın Allah'ı, 210
İsyanın inkarı, 212
İsyankâr bir varlık, 212
İsyan psikolojisi, 206
İş bölümü, 81, 82
İyiliğin bilgisi, 34
İyilik fikri, 34
İyilik vaadi, 88
İzlenim, 111, 112
İzzet-i nefs, 191,193
Jean de la Croix, 156, 158, 159, 160
Kadercilik, 207
Kalb gözü, 126
Kalbin sebepleri, 64
Kant, 35, 76, 101, 128, 129
Kantcı anlayış, 129
Kanunî sorumluluk, 95, 96
Karanlık tecrübe, 161
Karanlık ve subjektif 133
Karanlıklar çocuğu, 153

Karteziyen felsefe, 123
Kategorik emir anlayışı, 101
Kayıtsız hürriyet (cüz'i irade) yanılgısı, 43, 46, 54, 55, 56, 66, 211
Kendi içine sığınmak, 101
Kendi kendini tanıma, 145
Kendini değiştirme, 72
Kendisi hakkındaki bilgi, 202
Kendisine karşı isyan, 71
Kesin olmak, 122
Kişilik değişimleri, 70
Kolektif tasavvurlar, 143
Komünizm, 103
Kozmik sistem, 44
Kökten deneycilik, 66
Kör bir itaat, 36
Kör bir uysallık, 143
Kötülük iradesi, 102
Kur'an, 172, 173, 174
Kurtuluş, 76, 149
Kurtuluş meselesi, 49
Kutsal cihad, 174, 215
Kutsal ruh, 180, 181, 182
Kuvvetler ayrılığı, 87
Lamartine, 119
Le Roy 51, 54
Lévy-Bruhl, 94
Liberalizm, 182
Lucretius, 156
L. Xavier, 129
M. Blondel, 31,32, 53, 67, 134 - 136, 158, 170, 171, 176, 177
Massignon, 170, 172, 203
Maine de Biran, 136, 158
Mallarmé, 153
Mantıkî düşünce, 120
Mantıkî işleyiş, 121
Mantıkî zekâ, 32
Marechal, 157
Medeniyet, 75, 83, 104, 138, 175, 176, 189, 191
Mediciler kilisesi, 164
Merhamet hareketi, 106
Merhamet tecrübesi, 34
Merhamet ve sorumluluk, 212
Metafizik, 48, 54, 133
Metotlu bilgi, 120
Metotlu düşünce, 121
Mevlânâ, 160
Mezopotamya, 104
Mikel-Anj, 152, 153, 158, 160, 161, 164, 165, 166
Mısır, 104
Mistik âlem, 145
Mistik aydınlanma, 116
Mistik bilgi, 147, 148
Mistik birleşme, 163
Mistik hayat, 155
Mistik îman, 145, 148, 151, 169, 202
Mistik sanat, 117
Mistik tecrübe, 156
Mistik vecd, 161
Mistik yükseliş, 160
Mistiklik (tasavvuf) geleneği, 174, 206, 215
Mistiklik dini, 175
Modern vatandaş, 84
Montesquieu, 87
Muhaddisûn, 172
Mutlak benlik, 183
Mutlak irade, 215
Mutlakiyet, 107
Mutlak sükûnet, 119
Mutluluk felsefesi (eudémonisme), 35, 74
Mükâşefe, 171

Mülkiyet, 183, 191
Müminin îmanı, 148, 206
Mümkün dünyalar, 199
Mürîd ve oğul, 210
Mürşid ve baba, 210
Namuslu adam, 32, 36
Nazarî hürriyet, 68
Newman, 146, 147
Nietzche, 186
Nirvana'ya sığınma, 196, 199, 200
Olgu hakikatleri, 35
Oligarşi, 107
Ollé-Laprune, 129, 130
Organik dayanışma, 81
Orta terim, 13
Ölüm iradesi, 161, 164
Ölümsüzlük ideali, 104
P. de Grand-maison, 165
Paliard, 112
Panteizm, 33
Parsifal, 153
Pascal, 106, 125, 129
Pascal'da inanç, 125
Pasif dayanışma, 178
Paul Claudel, 156
Paul Valery, 152
Pieta, 164
Pişmanlık duygusu, 102
Polis devleti, 91
Postüla, 51, 55
Pozitif bilim, 50
Pragmatizm, 51, 119, 124
Pragmatizme göre inanç, 124
Pratik akıl, 35, 128
R. Bastide, 157, 169, 170
R. P. De Guibert, 157
Rahip Brémond, 141, 147-156, 158, 166
Rasyonalist psikoloji, 147
Renouvier, 102, 116
Ribot, 197
Rodin, 118, 159
Romain Rolland, 161
Rousseau, 86, 88, 152, 158, 179, 187-189, 191-196, 201, 207
Ruhçuluk, 169
Rûhen sarsılmamış olmak, 174
Ruh hastalıkları, 136, 160
Ruhî rönesans, 175
Ruhun Allah'la özdeşleşmesi, 171
Saf akıl, 128
Saf süre, 62, 63
Sahte problem, 74
Saint François d'Assie, 156
Sainte Therese, 163
Sanatın mistikliği, 156
Sanat için sanat, 117, 150
Sanatın hüneri, 118
Sanat ve sezgi, 116
Schleiermacher, 176
Schopenhauer, 158, 179, 196, 197, 200-203, 207, 214
Sebeplilik (causalité), 58, 59, 61, 121
Sebeplilik yoluyla bilgi, 121
Segond, 154, 156, 158
Selâmet yalvarışı, 209
Sezgi (intuition), 32, 52, 114, 116, 130, 136, 137, 150, 151, 154
Sezgici araştırma, 114
Sezgi estetiği, 136
Sezgili düşünce, 32, 111
Sezginin aydınlığı, 115
Sezgi faaliyeti, 114
Sezginin sadeliği, 114
Sezgi ve zeka hareketi 120
Sezgi ve hürriyet, 54

Sezgi yeteneği, 137
Sixtine kilisesi, 164
Slavlar, 104
Sokrat'ın sorumluluğu, 106
Somut inanç, 35
Sonsuz derecede sonsuz, 45
Sonsuzluk, 45
Sonsuzluk iradesi, 37
Sonsuz ile mutlak, 132
Sonu olmayan aşkınlık faaliyeti, 202
Sorumluluğun ideal vasfı, 93
Sorumluluk, 37, 93-95, 97, 100, 102
Sorumluluk ideali, 93
Sorumluluk iradesi, 99, 104
Sorumluluk nazariyeleri, 93
Sorumluluk yoluyla bilme, 109
Sosyal barış, 86
Sosyal dinamik, 143
Sosyal ihtilal, 72
Sosyal inkılâp, 107, 210
Sosyal sözleşme, 79, 86, 87
Sosyal statik, 142
Sosyal uysallık, (conformisme) 34, 144, 211, 213
Sosyal yükümlülük, 79
Sosyal zorlama, 96
Sosyalizm 89, 182
Sosyoloji okulu, 34
Sosyolojik ahlâk, 36
Sosyolojizm 36, 144, 204, 212
Spencer 88, 89, 106
Spinoza, 33, 40, 41, 44, 46, 49, 50, 52-54, 66, 67, 70, 71, 94, 101, 192, 197
Spinoza entellektüalizmi (zihincilik), 33
Stirner, 179-181, 185-187, 196, 207
Stoacılar, 76, 101
Sûfilik, 174, 207
Sui generis, 62, 110
Şahsiyet bozuklukları, 136
Şahsiyetçilik, 179, 203, 204
Şakik, 175
Şeklî adâlet, 99
Şiirsel tecrübe, 156
Şuur bunalımları, 63, 69, 136
Şuurun derin tabakaları, 62
Şuurun ilk olguları, 132
Şuurun kendiliğinden oluşumu, 59
Şüpheciler, 125
Tabiatçılık, 169
Tabiat değiştirme (conversion), 33
Tabiat dîni, 193
Tabiatın anlaşılabilirliği, 49
Tabiatın hükümranlığı, 51
Tabiatüstü, 106, 148
Tabiatüstü âlem, 164, 170, 178, 195
Tabiat-üstü felsefesi, 147
Tabiatla beraberlik (connaturalité), 148
Tabiî dayanışma, 80
Taklit, 32, 138
Tanrılaşmak, 207
Tarihin ve insanlığın kurtuluşu, 209
Tatbikat adamı, 32
Tayin edici hürriyet, 66
Tayin edilmiş hürriyet, 66
Tecrübî ilke, 35
Tek-fikircilik (mono-ideisme), 148
Temsil teorisi, 88
Teoloji, 182
Teorik akıl, 128
Toplum muhabbeti, 40
Toplum sevdası, 213
Toplumsal sorumluluk, 103
Totemcilik, 169

Trajik mesele, 215
Uluhiyet, 158, 165, 173, 185, 192, 193, 202, 204-207, 209, 210, 212
Uysallığı benimsemek, 103
Uysallık iradesi, 209
Uysallık nazariyecileri, 40
Uysallık vâizleri, 39
Üstün-insanlar, 170
Varlığın bütünü, 134
Varlığın özü olarak irade, 196, 197
Var oluş, 193
Vatan aşkı, 32
Vazife fikri, 35
Vecd ehlinin isteği, 207
Vecd fenomeni, 161
Vecdlinin gâyesi, 207
Vecd spazımı, 162
Vicdan azabı duygusu, 37, 96
Wagner, 153
Yabancı irade, 82
Yahudi, 40, 70, 172
Yaratıcı hürriyet, 61
Yargılayan irade, 42
Yaşama iradesinin inkârı, 200
Yegâne cevher, 45, 46, 198
Yegâne hür gerçeklik, 191
Yegâne zorunluluk, 146
Yegâne Zorunlu Varlık, 140, 146, 149
Yetersiz lütuf, 165
Yunus Emre, 160
Yüce Varlık, 39, 72, 148, 212, 214
Yüceltme (sublimation), 75
Yükümlülük, 188, 210
Zaruret hakikatleri, 35
Zekâ varsayımı, 110
Zımnî anlaşma, 88
Zihin bulanıklığı, 102
Zihincilik, 66
Zihnin gayeli yürüyüşü, 135
Zorba-devlet, 91
Zorunluluk fikri, 59
Zühd hayatı, 172,173

NURETTİN TOPÇU
KÜLLİYATI

İsyan Ahlâkı

Yarınki Türkiye

Ahlâk Nizâmı

Türkiye'nin Maarif Dâvası

Var Olmak

İslam ve İnsan / Mevlâna ve Tasavvuf

İradenin Dâvası / Devlet ve Demokrasi

Bergson

Büyük Fetih

Kültür ve Medeniyet

Mehmet Âkif

Taşralı

Reha

Felsefe

Sosyoloji

Mantık

Psikoloji-Din Psikolojisi

Ahlâk

Millet Mistikleri