



ALİYA İZZETBEGOVIÇ



Doğu Batı Arasında İSLAM

yarın


Düşünce



Doğu Batı Arasında İSLAM

ALİYA İZZETBEGOVIÇ

Otoriteye itaat etmiş ve fakat inanmadığı yasaları hiç bir zaman benimsememiş Aliya İzzetbegoviç, yaklaşık yarım yüzyıl ateist ve materyalist bir politik hegemonyanın çoraklaştırdığı topraklarda "Ölümünden sonra Allah'ın yeryüzünü diriltmesi" düşünceleriyle çevresini diriltmiş, onu izleyen ve okuyan insanların acılı ruhlarına Mesih'in kutlu nefesi gibi esmiştir. Bu yüzyılın başlarında Hind Yarım kıtasında nasıl Muhammed İkbâl Doğu İslâmî'nin derin ve şiîrsel bir soluğu ise, onun gibi aynı yüzyılın sonlarında Aliya İzzetbegoviç de Batı İslâmî'nin soluğu olmaya aday bilge bir kişiliktir. İzzetbegoviç, yakın tarihimizin en önemli ve seçkin Müslüman bilge düşünürlerinden biridir. Onun entelektüel birikiminin zenginliğini ve derinliğini anlamak için elinizdeki bu kitabını okumak yeterlidir.

 yarın

Topkapı Mh. Kahalbağı Sk. No: 49 Topkapı - İSTANBUL
Tel: (0212) 521 91 13 - 23 Fax: (0212) 521 90 86
Sipariş: (0212) 524 7 524 www.yarinyayinlari.com



online sipariş
www.kidap.com.tr

^yarın

Yayın No	15
Kitabın Adı	Doğu Batı Arasında İslâm
Orjinal Adı	İslâm İzmedju Istoka, Zapada Ireca Altemativa
Yazar	Aliya İzzetbegoviç
Çeviren	Salih Şaban
İç Mizanpaj	Mehmet Kartal
Kapak	Yunus Karaaslan
ISBN	978-605-4195-85-5
2.Baskı	Kasım 2011
Yayıncı Sertifika No	12628
Baskı ve Mücellit	İstanbul Matbaacılık Gümüşsüyü Cad. Işık Sanayi Sitesi B Blok No: 21 Topkapı-Zeyünbümü/İstanbul Tel:(0212) 482 5166
Yayıncı Adresi	Topkapı Mh. Kahılbağı Sk. No :49/A Topkapı / İstanbul (0212) 521 91 13 - 23 fax (0212) 521 90 86
Genel Dağıtım	Adım Dağıtım
Tel & Faks	(0212) 524 7 524 www.kidap.com.tr
Sipariş Tel & Web	Eserin her Hakkı YARIN YAYINLARI'na aittir. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. İzinsiz çoğal tılamaz, basılamaz.

DOĞU BATI ARASINDA

İSLÂM

Aliya İZZETBEGOVIÇ



ALİYA İZZETBEGÖVİÇ, 1925 yılında Bosna'da dünyaya geldi. İlköğretimini Sarajevo'da bitirdikten sonra 1944 yılında liseden mezun oldu. Hukuk, sanat ve bilim konularında eğitim gördü. Konferanslar vererek, yazılar yazarak, hayatı boyunca İslâmî harekette aktif bir rol aldı. Kendisi gibi genç arkadaşlarıyla birlikte konusu tüm İslâm dünyası olan tartışmalara, sohbetlere katıldı. İslâmî etkinliklerde bulunan 'El-Hidaye Teşkilatı'nın gençlik kolları olan "Genç Müslümanlar Örgütü" içinde gösterdiği faaliyetler dolayısıyla 1949 yılında totaliter Yugoslav rejimi tarafından beş yıl ağır hapis cezasına çarptırıldı.

Hapisten çıktıktan sonra tekrar Sarajevo Üniversitesindeki çalışmalarına dönen İzzetbegoviç, ziraat konulu kariyer çalışmasını tamamladı. Daha sonra hukuk üzerine çalışmalar yaptı ve 1956'da master derecesini kazandı. 1963 yılında da avukatlık sınavını verdi.

Yirmibeş yıl hukuk danışmanı olarak çalıştıktan sonra emekli oldu. Böylece bütün zamanını ve enerjisini felsefe ve İslâmî konularda araştırmalar yapmaya adanmıştı. Yugoslavya'da yayınlanan çeşitli gazetelere ve İslâm ülkelerindeki çeşitli yayınlara sürekli yazılar yazdı. Makalelerinden bazıları Sarajevo'daki bazı İslâmî okullarda ders kitabı olarak okutulacak şekilde derlendi. 1970 yılında ünlü "İslâm Bildirisi"ni kaleme aldı. Bildiri, yaşadıkları ülkelerde çoğunluğu teşkil eden müslümanlara bir çağın niteliğindedir. Tüm dünya müslümanlarına, uyanışın ve yeniden dirilişin öncüleri olma noktasında kendilerine düşen tarihi rolü tamamlamaları çağrısında bulunuyordu.

İzzetbegoviç, bütün dünyada büyük yankılar uyandıran önemli eseri "Doğu ve Batı Arasında İslâm"ı 1980 yılında tamamladı. Eserin yayımlanışını müteakip 1983 Ağustosunda 12 müslüman aydınla birlikte tutuklandı. Sarajevo bölge mahkemesinde yargılandı ve 14 yıla hüküm giydi.

1989 yılında Uluslararası baskılar nedeniyle yönetim tarafından affedilerek hapisten çıktı.

Aynı yılın sonbaharında arkadaşları Muhammed Çengiç, Cemaluddin Latiç, Ömer Behmen ile birlikte “Stranka Demokratske Akcije SDA” (Demokratik Hareket Partisi)ni kurdu.

Başta müslümanlar olmak üzere cumhuriyetteki tüm etnik grupları kucaklayacak tarzda kurulan SDA kısa sürede 700 bin kayıtlı üyeye ulaştı.

1990 yılı Haziran ayında yapılan ilk çok partili seçimlerde SDA birinci parti durumuna geldi. Hırvat ve Sırpların da katılımıyla bir koalisyon hükümeti oluşturuldu.

Ali İzzetbegoviç Devlet Başkanlığına getirildiğinde tam bir halk kahramanı haline gelmişti. Osmanlı Devletinin bölgeden çekilmesinden sonra başlayan ve günümüze kadar süren katliam, tehcir, baskı ve eziyet döneminden sonra müslümanların haklarını cesaretle savunması, halkın onu ‘Aliya, Aliya’ çığlıklarıyla bağrına basmasına yetmişti.

Halkın sevgilisi lider, aydınlar tarafından da “Bilge Kral” adıyla anılıyor.

29 Şubat - 1 Mart 1992’de yapılan “Yugoslavya’dan bağımsızlık” referandumunda halkın büyük çoğunluğu ayrılma yönünde oylarını kullanınca Nisan başından itibaren Bosna-Hersek’e barbar Sırp saldırısı başladı.

İçindekiler

SUNUŞ.....	9
GİRİŞ.....	11
Zıddiyetler Cetveli.....	25

BİRİNCİ KISIM BATI DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ

Birinci Bölüm TEKÂMÜL ve YARATMA.....	31
Darvvın ve Michelangelo.....	31
Asli İdealizm.....	38
Canlı Dünyanın Dualizmi.....	55
Hümanizmin Mânâsı.....	71
İkinci Bölüm KÜLTÜR ve UYGARLIK.....	83
Alet ve Kült.....	83
Hayat Dualizminin Refleksi.....	84
Eğitim ve Meditasyon.....	88
Teknolojik ve Klasik Eğitim.....	91
“Kitle Kültürü” Denilen Şey.....	95
Köy ve Şehir.....	99
İşçi Sınıfı.....	101
Din ve İhtilâl.....	103
İnsana Karşı İlerleme.....	105
Tiyatronun Kötümserliği.....	115
Nihilizm.....	119
Üçüncü Bölüm SANAT FENOMENİ.....	123
Sanat ve İlim.....	123
Sanat ve Din.....	130
Sanat ve Ateizm.....	138
Sanatın Somut Dünyası.....	142
Figür ve Şahsiyet.....	147
Sanatkâr ve Eseri.....	150
Üslup ve Fonksiyon.....	155
Sanat ve Tenkit.....	156
Dördüncü Bölüm AHLÂK.....	159
Vazife ve Menfaat.....	159

Niyet ve Fiil.....	162
Zorla Alıştırma ve Terbiye.....	165
Ahlâk ve İnsan Akl.....	168
İlim ve İlim Adamı veya Kant'ın İki Tenkidi.....	174
Ahlâk ve Din.....	176
Sözüm Ona "Kamu Yaran" ve Ahlâk.....	182
Tanrısız Ahlâk.....	191
Beşinci Bölüm KÜLTÜR ve TARİH.....	201
İptidai Hümanizm.....	201
Sanat ve Tarih.....	207
Ahlâk ve Tarih.....	212
Sanatkâr ve Tecrübe.....	215
Altıncı Bölüm DRAM ve ÜTOPYA-.....	219
İdeal Toplum.....	219
Ütopya ve Ahlâk.....	225
Tebaa ve İtizalciler.....	229
Toplum ve Topluluk.....	230
Şahsiyet ve "Sosyal Fert".....	233
Ütopya ve Aile.....	237

İKİNCİ KISIM

İSLÂM - İKİ KUTUPLU BİRLİK

Yedinci Bölüm MUSA - İSA - MUHAMMED.....	249
Burada ve Şimdi.....	249
Saf Din.....	252
Hz. İsa'nın Kabulü ve Reddi.....	256
Sekizinci Bölüm İSLÂM ve DİN.....	265
İslâm'ın Beş Şartının Dualizmi.....	265
Tabiata Dönük Din.....	278
İslâm ve Hayat.....	289
Dokuzuncu Bölüm HUKUKUN İSLÂMÎ MAHİYETİ.....	297
Hukukun Dualizmi.....	297
Ceza ve Toplumsal Himaye.....	308
Onuncu Bölüm SAF DİNİN ve SAF MATERYALİZMİN İMKÂNSIZLIĞI.....	317
Fikirler ve Hakikat.....	317
Hz. İsa ve Hristiyanlık.....	319
Marks ve Marksizm.....	323
Evlilik.....	331
İki Türü Hurafe.....	335
Onbirinci Bölüm İSLÂM'IN DIŞINDA "ÜÇÜNCÜ YOL".....	339
Anglo - Sakson Dünyası.....	339
"Tarihî Uzlaşma ve Sosyal Demokrasi".....	350
Teslimiyet.....	357

SUNUŞ

Batı İslamı'nın Bilge Düşünürü

Aliya İzzetbegoviç yüzyılımızın yetiştirdiği ender düşünürlerden biri. Onun Doğu ve Batı'nın kültürel kodları arasında yaptığı mukayesede gösterdiği yeteneğin uluslararası diplomasi alanında da kör ihtirasların ve bencil çıkarların körelttiği zihinlere yeni ve aydınlık ufuklar açacak düzeyde olduğunu anlamamız için Bosna - Hersek'te hepimizin müşahede ettiği trajedinin yaşanması gerekirdi.

Bu savaşta dünya bir kere daha derin ahlâkî ve manevî köklerden beslenen entellektüelizmin, bütün İnsanî ve yüce değerlerin inkârına karşı verdiği mücadeleye tanık oldu. Bu mücadele hiçbir safhasında estetik ve ahlâkî duyarlılığı kaybetmedi. Savunmasız çocuklar ve yaşlılar doğranır, gencecik kızlar ve kadınlar tecavüze uğrarken, fizik varlıkları, tarihsel ve kültürel kimlikleriyle soykırımdan geçirilen Müslüman Bosnalılar'm liderleri olarak Aliya İzzetbegoviç, henüz daha tümenden hayvanlaştığına inanmak istemediği dünyanın vicdanım, ahlâkî duyarlılığını harekete geçirme yolunu seçti. O her defasında bir yüzü Hristiyan öteki yüzü Seküler ve Laik Kıta Avrupası'nın göbeğinde kendilerine yaşama hakkı tanınmayan Müslüman Boşnakların incinmiş gururlarının, yaralanmış vicdanlarının acılı sesini dile getirdi. Ne var ki 15. yüzyılın son çeyreğinde Endülüs'te üç milyon müslümanı soykırımdan geçiren Avrupa, 20.

yüzyılın son çeyreğinde Bosna'yı ikinci bir Endülüs yapma konusunda çoktan karar vermişti.

“Doğu ve Batı Arasında İslâm” kitabının önsözü için bir şeyler yazarken bu değerli eserin dünya kültür ve düşünce hayatına kattığı yeni ve anlamlı perspektiflerden bahsetmek gerekirdi. Ben bunun tamamen farkındayım. Ne varki tarihte “tek örnek” olduğu paranoyasına kapılmış modern uygarlığın yanbaşıda -hayır tam ortasında- insanlık ve tarih boyunca yüceltilen bütün değerler kurban edilirken başka şeyler yazılamazdı.

Otoriteye zorunlu olarak itaat etmiş fakat inanmadığı yasaları hiçbir zaman benimsememiş Aliya İzzetbegoviç, yaklaşık yarım yüzyıl ateist ve materyalist bir politik hegemonyanın çoraklaştırdığı topraklarda “Ölümünden sonra Allah'ın yeryüzünü diriltmesi” gibi düşünceleriyle çevresini diriltmiş, onu izleyen ve okuyan insanların acılı ruhlarına Mesih'in kutlu nefesi gibi esmiştir.

Bu yüzyılın başlarında Hind yarım kıtasında nasıl Muhammed İkbal, Doğu İslâmî'nin derin ve şiirsel bir soluğu oldu ise, onun gibi aynı yüzyılın sonlarında Aliya İzzetbegoviç de Batı İslâmî'nin soluğu olmaya aday bilge bir kişiliktir.

AliBULAÇ

GİRİŞ

1.

Çağdaş dünya, uzun zamandır süregelen ve sonu kestirilemeyen kesif bir ideolojik çatışma içinde bulunmaktadır. Hepimiz, aktif veya pasif olarak bu çatışmanın içine itilmiş bulunuyoruz. Bu dev karşılaşmada acaba İslâm'ın yeri nerededir? Bugünkü dünyayı şekillendirmede İslâm'ın herhangi bir rolü var mıdır? Bu kitap işte bu soruyu cevaplandırmaya çalışacaktır.

Dünya görüşlerini üç kümede toplayabiliriz: Dinî (Maneviyatçı)¹ materyalist ve İslâmî. Bunlar şuur, tabiat ve insan olarak adlandırılmağa alışmış olduğumuz mahut üç esas mümkünata tekabül ediyor veya bunların projeksiyonlarıdır. En eski zamanlardan bugüne kadar ortaya atılmış bütün ideoloji, felsefe ve düşünce sistemleri bu üç temel dünya görüşünden birine dayanmaktadır. Bunlardan birincisine göre, yegâne veya esas varlık ruhtur; İkincisine göre ise maddedir. Üçüncüsüne gelince, o ruh ve maddenin bir arada varoluşundan yola çık-

1 “Din” kelimesi bu kitapta Avrupa’daki mânâsında, yani “Religion” anlamında kullanılmaktadır. Bu itibarla din ile İslâm ayrı ayrı anlamları içerdiğinden ikisi arasında, bu kitabın bakış açısı dikkate alındığında herhangi bir eşitlik işareti konulamaz. Zira İslâm’ın “din”den daha geniş kapsamlı bir mânâsı vardır. Biz, eserde geçen “din = Religion” kavramını kimi yerlerde “din”, kimi yerlerde de “Maneviyat” olarak tercüme etmeyi uygun gördük. Çünkü din kavramı burada “Materyalizm” karşıtı olarak kullanılmaktadır.

maktadır. Çünkü yalnızca madde olsaydı, materyalizm tek tutarlı felsefe; maneviyat ise, tamamen manasız bir tutum olurdu. Diğer yandan eğer ruh varsa, o zaman insan da vardır ve maneviyat ve ahlâk olmadan insan hayatı mânâsızdır. En yüksek şekli insanda sergilenen ruh-madde birliği prensibinin adı ise, İslâm'dır. İnsanî anlayışın gerçekleşiminde varoluşun bütün zoolojik hususiyetlerini teyidi durumunda, insan hayatı insicamlıdır. İnsanın bütün kusurları da, esas itibarıyla, ya biyolojik hayatın dince reddedilmesine ya da insanın, materyalist zihniyet tarafından inkâr edilmesine irca olunabilir.

Bazıları, tabiatı düşünerek müşahede ettikleri iç düzen ve emniyetin büyümesine kapılmış olarak tabiatı tek hakikat ilan ederler. Başkaları da hareket noktası olarak insanı alırlar. Yıldızlarla süslü gökleri temaşa ederek insanın ruhunda yaşamaya değer veren yeni bir mânâ bulurlar. Üçüncü grubu oluşturan biz ise, insanın dünyadaki eşsiz varlığını görüyoruz. Ruh ebedîdir; insan ise, zamanla sınırlanmıştır. Ve, bu zaman içinde ihmâl edilemeyecek bir vazifesi vardır (Kurân, 28/77).

Eskiler iki cevherden, ruh ve maddeden bahsederlerdi. Bu mefhumlarla iki muhtelif menşeli, muhtelif mahiyetli, birbirinden neşet etmeyen ve birbirine irca edilemeyen iki temel prensip, bambaşka iki alem, iki düzen ifade ediliyordu. Dünyanın en aydın ve akıllı şahsiyederi bile, bu meseleye değişik yaklaşımların söz konusu olabilmesine rağmen, böyle tefrik yapmaktan kurtulamamışlardır. Bu iki âlemi zaman bakımından ayrı, fakat birbirinin devamı olarak veya mahiyetleri ve manaları itibarıyla değişik, fakat aynı anda bir arada mevcut olarak telakki etmemiz mümkündür.

Dualizm insanın en köklü hissiyatı olmakla birlikte en yüksek felsefesi değildir. Gerçekten de bütün büyük felsefe ekolleri monistik idiler. İnsanların yaşayış, duyuş ve dünyayı dualistik olarak idrak edişlerine rağmen, her felsefe ve düşünüşün tabiatında gerçekte mo-

nizm yatmaktadır. Felsefenin ikiciliğe tahammülü yoktur. Buna rağmen bu gerçek fazla bir şey ifade etmemektedir; çünkü düşünce hayata hakim olamaz, hayat ondan daha yüksektir. Haddizatında insan olmamız itibarıyla biz iki gerçek içinde bulunmaktayız. Bu varlığı biz inkâr edebiliriz, ama onların dışına çıkmamız mümkün değildir. Hayat, onu ne kadar anladığımızıza bağlı değildir.

Şimdi, aynı zamanda iki hayat yaşayıp yaşamayacağımız burada meselemiz değildir (başka türlü yaşamamız zaten olamaz). Mesele, isteyerek ve nihaî manayı anlayarak yaşayıp yaşamayacağımızdır. İslâm'ın en derin manası işte buradadır. Her hayat ikilidir. Tekli hayat insan için bir bakıma “teknik” bakımdan gayr-i mümkündür. “Kalû belâ’dan, (Kurân) insanın “dünyanın içine” veya “sosyal hakikatin içine” itildiği andan beri bu böyledir. İnsan bir tek hayata inanabilir, fakat yaşadığı müddetçe iki hayat yaşar. Vakıâ dış hayattan ayrı bir hayatın mevcudiyeti hakkında aklî delillerimiz yoktur; fakat, insan hayatının sadece imalat ve istihlakten ibaret olmadığı açıkça hissetmekteyiz. Hakikati keşfetmekle uğraşan bir ilim adamı veya bir filozof, sadece düşünmekle daha yüksek olan öbür hayatı keşfedemez. Fakat gerçeği arayarak ve maddî yönünü ihmal ederek geçirdikleri hayat, beşerî varoluşun bu daha yüce şeklinden başka birşey değildir. Başkaları uğruna veya hakikat için, adalet ve iyilik için yapılan mücadele, her zaman, hayatın sınırlı ve nihaî olduğunun inkârıdır. Ahlâk prensiplerine riayet ederek hayat, hürriyet ve rahatım feda eden kimselerin ferağatı, bu prensipler ne olursa olsun, insan hayatının ebediliğini ve onun daha yüksek olan öbür manasını en iyi şekilde açıklar.

Ayrıca, nereye bağlı olduğumuz sorusuna kendimizin vereceği cevap bile, gerçek tutumumuzun ifadesi değildir. Herkesin kendi kendine uydurduğu bir dünya modeli vardır. Bu model umumiyetle tamamen insicamsızdır ve ancak tabiatımız icabı tenkitçi olmayışımız

sayesinde ayakta kalabilmektedir. Biz ona maneviyat veya ateizm adı vermişsek de, gerçekte ve umumiyetle onun bu adlarla pek alakası yoktur. Dinlerini ilimle ispat etmeğe çalışan inananlar ile yüksek gayeler uğrunda fedakârlıkta bulunanlar veya Michelangelo'nun resimlerine, yahut Rodi'nin heykellerine hayranlık duyan ateistler hep buraya dahildirler. Nice kişiler kendi tutarlı dünyalarıyla karşı karşıya gelebilselerdi kimbilir ne büyük tereddütler içine düşeceklerdi. Materyalizm gibi saf din de, görünüşte kidelerin teveccühüne mazhar olmalarım, herşeyden önce, insanların çoğunun, bunların gerçek manalarını anlamamalarına borçludur.

2.

İnsanlık tarihinde devamlı varolan bu iki düşünce çizgisi kolayca tasavvur edilebilir. Birbirlerine müvazidirler, simültandırlar ve özde herhangi bir gelişme göstermemektedirler. Taa Eski Yunanistan'da, Epikür (veya Aristoteles) ve Platon'un düşüncelerinde açık ve şekillendirilmiş bir sistemin bütün silüetlerini sergiliyorlardı. Aristoteles'in "zevkle acının insan hayatının büyük muharrikleri" olduğu yolundaki tanınmış görüşü (onu yirmi asır sonra hemen hemen hiç değişmemiş bir şekilde Holbach'ta da buluyoruz), Platon'un hemen hemen aynı zamanda bunun tam tersine ortaya attığı, dürüst olmayan kişinin behemehal mutsuz olduğu ve cezalandırılmadığı takdirde mutsuzluğunun arttığı düşüncesinde -yani her hakikî ahlâkın esasında yatan bir fikirde- cevabım bulmuştur.

Karşılıklı şiddetli muhalefet ve redde rağmen bu iki düşünce tarzı zamanımıza kadar devam edegelmiştir. Tipik Epikürist fikirlere Lukrez, Bacon, Hobbes, Gassendi, Helvetius ve Holbach'ta ve daha sonra Spencer ve Marks üzerinden intikalle çağımızda Russel'de rastlamaktayız. Aynı şekilde Platon'un fikirleri bütün Hristiyan düşüncüler tarafından bir bütün halinde ve ayrıca Gazalî, Malebranche, Le-

ibniz, Fichte, Cudworth, Schelling, Hegel, Kant ve nihayet Bergson ve Whitehead tarafından dolaylı biçimde devam ettirilmiştir. Bu sistemleri yeniden kuracak olursak, belki de varacağımız sonuçlar konusunda hayrete düşmekten kendimizi alamıyacağız; zira birçokları için, ortaya beklenmedik bir manzara çıkacaktır.

Pratik İnsanı gayeler sahasında, insan düşüncesinin bu iki kutbu tarafından iki şey temsil edilebilir: İlerleme ve hümanizm. Ne varki, din (Religion); ilerlemeye, ilim ise hümanizme götürmez. Bunlar olsa olsa onların yan ürünleri olabilir. Çünkü gerçek hayatta ne saf din, ne de saf ilim vardır. Diğer bir ifadeyle hiçbir din yoktur ki bir bakıma bilimden mütesir olmasın ve tersine, hiçbir ilim yoktur ki dinin muayyen ümitlerini muhafaza etmesin. Bu husus bir kanşımın ortaya çıkmasına imkân veriyor; bir kanşım ki, tezahürün veya temayülün hakikî menşei belli değildir. Aslında herşeyi aynı torbaya koyanlar ve ayırım konusunda doğru ölçüyü bilemedikleri için, bu konularda kendi zevk ve tercihlerine ağırlık verenler, en büyük çoğunluğu oluştururlar.

Birbirine zıt bu iki görüş tarzım tetkik ederken, gayemiz, onları “saf şekillerinde” tahlil etmektir. Bunu yaparken onların nihaî, mantık bakımından tutarlı, fakat tatbikatta çok defa abes olan istidlallerine kadar ineceğiz. Böylece bu iki düzenin dahilen mantıkî birer bütünü teşkil ettiğini ve bir yerde birbirlerine destek olmaya başladıklarını göreceğiz. Bu, bazan harfiyyen oluyor ve oluş sırasında boş kalan yerler karşı deliller sayesinde doldurulabiliyor. Meselâ, materyalizmin objektif kuvvetlerin insandan bağımsız olarak tarihî olayların hakikî muharriki olduğu iddiası karşısında, antitez olarak buna tamamen zıt bir iddianın yer aldığını görürüz. Ve gerçekten “tarihin kahramanlıklarla izahı” olarak adlandırılan bir doktrini bulmakta fazla güçlük çekmeyiz (meselâ; Cariyle). Bu görüş tarihin seyrini harikulâde şahsiyetlerin -kahramanların- tesir ve enerjisi ile

izah etmektedir. Bazılarına göre “tarih kafa ile yürümez” (Marks); başkalarına göre ise, tam tersine, tarihi yapan dâhilerdir (Cariyle). Bu misalde olduğu gibi, tarihî materyalizmin karşısında Hristiyan kişilikçiliği nasıl ki zarurî olarak duruyorsa; aynı mantığa göre, tekamülün karşısında yaratıcılık, menfaatin karşısında ideal, monarşinin karşısında hürriyet, toplumun karşısında şahsiyet durmaktadır, vs. vs... “Arzuları yok edin” diyen din talebinin, “durmadan yeni yeni arzuları tahrik edin!” diyen medeniyet buyruğunda karşılığını bulması kaçınılmazdı. Bu giriş bölümünün sonunda, fikirlerin bu örneğe göre kapsamlı bir tasnifi bulunmaktadır. Noksan ve mücmel olmasına rağmen bu tasnif, maneviyatçılıkla materyalizmin teşrihi mümkün olmayan ve birbirine irca edilemeyen iki temel dünya görüşü, “birbirine galip gelemeyen iki deniz...” (Kur’an, 55/19-20) olduğunu gösteriyor. Olabilir ki hâlihazırdaki karşıldığı kendilerine uygun görenler bu küçük fikirler anatomisini beğenmeyeceklerdir. Fakat bunun gibi her inceleme için doğru bir tefrik, hareket noktası olarak alınmalıdır.

Bu iki dünya görüşünden şunu veya bunu doğru olarak göstermek üzere akli deliller aramak kadar faydasız hiçbir şey yoktur. Her ikisi kendi içinde mantıkî bir sistemdir. Ancak hayat prensip ve tatbikat olarak onlardan üstündür. Zira yaşamak, daha doğrusu, doğru ve tam manasıyla yaşamak, her tür sosyalizmi aşar. Hristiyanlık kurtuluş va’d ediyor, ama sadece dahilî kurtuluş; sosyalizmin va’d ettiği kurtuluş ise haricîdir. Mantıkî olarak çözülemeyen bu çatışma içindeki insan birbirine muvazî bu iki alem karşısında, ikisini birden kabul etmeğe mecbur bulunuyor ve onların tabii ağırlık ve merkezini keşfediyor. Bunlar, hayat ve insanın kaderi ile ilgili hakikati; aralarında paylaşıyorlar.

3.

Bir çok gerçeklik vardır ki; herkes, kendi resmî felsefesine bakmadan, onları hesaba katmak zorunda kalmaktadır. Bunlar ya akli selimle kavranıyor ya da insan yenilgilerinden ders alarak onları kabul ediyor. Bu gerçeklikleri - aile, maddî güvenlik, mutluluğa erme çabası, adalet ve hakikate beslenen sevgi, sağlık, terbiye, çalışma, hürriyet uğrunda mücadele, menfaat, kuvvet, meşguliyet gibi birbiriyle karşılaştırdığımız takdirde müşterek bir mihver etrafında çeşitli mesafelerde gruplaştıklarını ve belki insicamsız ve heterojen, fakat gayet gerçekçi ve İslâm'ın esas umdelerini andıran bir sistem meydana getirdiklerini görürüz.

Karşılaştırılmakta olan öğretiler arasındaki farklar esasla ilgilidir ve aşılması imkânsız görünmektedir. Fakat bu ancak teoride böyledir. Hayatta ise, şiddetli husumete rağmen karşılıklı fikir teatisi cereyan etmektedir. Daha dün tel'în edilen birçok hususlar için tel'inde bulunan düşünce sistemlerinde birdenbire bir yer bulunur ve hatta bunlar makul görülürken, öbür taraftan, birçok sevilen iddia ve ifadeler teorinin sadece süsü olarak kalır.

Meselâ, Marksizm aile ve devlete hücum ediyordu; tatbikatta ise bu müesseseleri muhafaza etmektedir. Her tutarlı dinî eğilim, dünya ile ilgilenmeyi takbih etmiştir, ama gerçekçi insanların pratik ideolojisi sosyal adalet parolalarını kabul ederek daha iyi hayat şartları için bir mücadele faktörü olmuştur. Marksizm bir dereceye kadar hürriyeti kabul etmeye, din ise, felsefesine ters olarak kuvvetin faydasını tanımaya mecburdu, vs. vs. Çünkü tecrübe edilmiştir ki, akli selimin sınırları içinde davranmak ve aynı zamanda tutarlı bir felsefeye sadık kalmak mümkün değildir.

Bir yanda Hristiyanlığın, diğer yandan Materyalizmin, hayat için ölçü olmadıklarından veya insan tabiatına uygun düşmediklerinden

ötürü, içine düştükleri güçlükten çıkış yolu bulup bulamayacakları söz konusu değildir; söz konusu olan karakterlerini kaybetmeden ve kendi çerçevelerinin dışına çıkmadan bir çıkış yolu bulup bulamayacaklarıdır. Ekseriyetle bu çareyi haddizatında caiz olmayan bir tutumla karşı taraftan ödünç olarak bulmağa çabalamaktadırlar. Nitekim müessese, yani kilise olmuş olan Hristiyanlık, çalışma, mülkiyet, hiyerarşi, tahsil, ilim, evlilik, kanunlar, sosyal adalet gibi hususlardan bahsetmeğe; öbür tarafta tatbikat, yani sosyalizm, siyasî düzen olmuş olan materyalizm, onunla hiçbir alakası olmayan terbiye, hümanizm, ahlâk, sanat, yaratıcılık, adalet, mesuliyet ve manevî düzenin diğer kategorilerinden söz etmeğe başlıyor. Saf doktrinlerin yerine bunların yorumlan ve materyalizm kitleler için bir nevi din olarak, “umumî istifadeye” sunulmaktadır. Bu yorumlar asıl doktrinlerin tutarlı birer örneğinden başka herşey olabilir. Saf dinin ve materyalizmin böylece deforme olması, bir bakıma yasal bir çizgide cereyan etmektedir. Zira her ikisinde de aym şey sözkonusudur: Hayatın ancak bir yönünün ifadesi olan bir hususu, bir bütün teşkil eden gerçek hayata tatbik etme ihtiyacı. Teori bakımından ne olursa olsun, ister materyalist veya Hristiyan, ister aşırı veya ılımlı, insan, tatbikatta doktrininden birçok şeyi kapı dışında bırakıyor. Gerçek hayatta ne tutarlı materyalist ne de tutarlı Hristiyan olabilir.

Çin, Kore ve Vietnam’da kendini materyalist doktrin en tutarlı örneği telakki eden çağdaş ütopyalar, gerçekten taviz ve tutarsızlığın bariz birer örneğidirler. Yeni bir ahlâkın teşekkülünde zemin olarak kullanacakları yerde, “Tabanda yeni münasebetlerin yansıması” diye toplumlannın ananevi manevî değerlerini ve bilhassa kanaatkârlık ve büyüklere saygı tutumunu devralıp, kendi hizmederine koydular.² B öylece bu sistemlerin temelinde de, radikal marksizmin prensipleri yanında, mevcut dinlerin en tanınmış iki norması da yer almış olu-

2 Kanaatkârlık düşük hayat standardı bakımından onlara uygun geliyor; büyüklere saygı ise kolayca dokunulmaz bir husus olan iktidara saygıya dönüştürülmüş bulunuyor.

yor. Sistemin kurucuları bu gerçeği görmezlikten geliyorlar, fakat bu bir hakikattir; hakikatler ise onları tanıyıp tanımamanıza bağlı değildir. Vardır ve caridirler.

Bazı sosyalist devletlerin tatbikatında, çalışmanın mükâfatlandırılması da, maddî yerine manevî teşvik vasıtalarına başvurulmaktadır. Bu gerçeğin izah edilmesi gerekir. Acaba bu tezahür materyalizmin içinden mi geliyor, yoksa ona yabancı, yani başkasından ödünç alınmış bir şey mi diye araştırılmaya değer bir durumdur. Bir husus daha şimdiden bellidir: Manevî münebbihler tutarlı bir materyalist felsefe ile asla izah edilemez. Hümanizm ve hümanist parolalara, adalet, eşitlik, hürriyet, insan ve vatandaş hakları ile ilgili olarak söylenenlere de baksak durum yine buna benziyor. Bunların hakikî kaynağı ancak din olabilir. Vakıa kabul ettiği örneğe tutarlı bir şekilde uymamak hakkı da dahil olmak üzere en iyi telakkî ettiği göre yaşamak herkesin hakkıdır. Fakat dünyayı doğru anlamak için dünyayı hareket ettiren ve idare eden fikirlerin menşee ve manasını bilmek de elzemdir. Çeşitli “aşıkârlıklar” ve sözde umumî olarak kabul edilen anlayışlar bu husustaki araştırmalar için en büyük tehlikedir. Güneş, Arz etrafında dönmüyor, bunun tam tersi “apaçık” görünüyor olduğu halde. Balina ekseri insanların zannettiği gibi, balık değildir. Materyalizmle hürriyet ısrarlı tekrarlanmalara rağmen, beraber yürümez. Düşünce ile eylem arasındaki tutarsızlığın artmasına rağmen, “şey”ler nasılsa öyle kalır, ama fikirler âlemde, zahirî ve geçici anlamlarına göre değil, fakat orijinal anlam ve mahiyelerine göre tesir icra ederler.

4.

Böylece, bizim anladığımız manada İslâm’ın tarifine yaklaşmış bulunuyoruz. Özünü gözönünde tutarak diyebiliriz ki, İslâm dünyanın esas özelliği olan bu dualizmi evvelâ anlamak ve kabul etmek; ondan sonra da onu yenmek yoludur.

“İslâmî” tabiri burada umumiyetle İslâm, olarak adlandırılan mev-

zuat ve müesseseler ve bunun da ilerisinde bunların temelinde yatan prensip veya ana fikir için kullanılmaktadır. Burada özünde, ana fikirde, prensipte dahilî tetabuka göre daha derin bir kıyas mevzu-bahistir. "İslâmî" terimiyle hazır çözümden çok metot kastedilmekte ve bu terim birbirine zıt umdelerin sentez prensibini dile getirmektedir. İslâm'ın esas prensibi, tabiattaki hayat ve hayat şekillerinin gelişme tarzındaki örneğini andırıyor. Öyle görünüyor ki, temizlik ile ibadeti birleştiren ve namaz ile insanları birlik haline sokan faktörün esasında, hayattaki ruh hürriyeti ile tabiatın determinizmini birleştiren aynı ilham vardır. Kuvvetli bir sezîş kabiliyeti, yalnız namaza bakarak bütün İslâm'ı, İslâm'dan yola çıkarak da dünyanın umumî dualizmini yeniden kurabilir.³

Avrupa'nın orta yolu bulma kabiliyeti hiçbir zaman yoktu. Bu hususta İngiltere'nin bir istisna teşkil ettiğini ileride göreceğiz. Bu itibarla İslâm'ı Avrupa'nın ıstılahatıyla ifade etmek hemen hemen imkânsızdır. Namaz, zekât, halife, cemaat, abdest gibi İslâmî terimler; dua, vergi, hükümdar, toplum, yıkanma ile aynı manada değildir. İslâm'ın din ile materyalizmin bir sentezi olduğunu ve Hristiyanlık ile sosyalizm arasında merkez noktasında bulunduğunu ifade eden tarif çok kabadır ve ancak şartlı olarak kabul edilebilir. Bu tarif, gerçeğin bir tarafına, o da ancak takriben uymaktadır. İslâm, ne diğer iki doktrin arasında basit aritmetik merkez noktası, ne de onların bir ortalaması değildir. Zira; namaz, zekât, abdest -bunlar parçalanamayan mefhumlardır- çünkü en mahrem ve dolayısıyla basit ve parçalanma kabul etmez bir duygu; ifade edilmesi için tek bir kelime, tek bir tasvir yeten fakat böyle olmakla beraber mantıkî olarak ikili bir

3 İslâm'ın prensip olarak tarif edilmesi, onun gelecekteki gelişmesi için fevkalade önemlidir. İslâm ve İslâm aleminin katılaşması ve içe kapanması sayısız defa -ve doğru olarak- müşahede edilmiştir. Bu durum elbette, İslâm'ın tamamlanmış ve bütün zamanlar için geçerli bir doktrin olarak tarif edilmesiyle alâkalı idi.

durum yansıtan bir katiyet ifade etmektedirler. Bunun insanla olan paralellığı aşikârdır.

İnsan bunların ölçüsü ve izahıdır.

Kurânın alelâde bir okuyucu veya bir tahlilciye sistemsiz görüldüğü ve birbirine zıt unsurları biraraya getirdiği intibasını uyandırdığı malûmdur. Ne var ki Kur'an, edebiyat değil, hayattır. Dolayısıyla ona bir düşünce tarzı değil, bir yaşama tarzı olarak bakmaya başlanır başlanmaz güçlük ortadan kalkar ve bu yanlış intibalar da değerini kaybeder. Kurânın yegâne hakikî tefsiri hayat olabilir ve bildiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in hayatı tam olarak buydu. İslâm'ın öğretisi Kurânın yazılı şeklinden anlaşılmaz ve mütenakız görünebilir. Fakat Hz. Muhammed'in hayatında tam mânâsıyla tabii bir ahenk içinde, sevgi ile kuvvet, ulvî ile tabii, İlahî ile İnsanî hususların pek müessir birliği olarak ortaya çıkar. Dinle siyasetin meydana getirdiği bu "patlayıcı karışım" milletin hayatında muazzam bir enerji açığa çıkarmıştır. Bu noktada İslâm'ın formülünün hayatın formülüyle tam mutabakat içinde olduğu bir anda göze çarpar.

İslâm'ın orta mevki, İslâm'ın iki ters istikametten gelen hücumlara karşı kendini müdafaa etmek mecburiyetinde de kendini göstermektedir: Saf din tarafından fazla tabii, maddî, dünyevî olmakla; bilim tarafından ise dinî, bilim dışı, mistik unsurlar ihtiva etmekle suçlanmaktadır. Ne var ki İslâm ancak tektir, fakat onun da insan gibi hem ruh hem de bedeni vardır. Müşahitlerin intibasına göre onun tamamen değişik görüntüleri, açılarının çeşitliliğinden ileri gelmektedir. Materyalistler İslâm'ı her zaman sadece din ve mistik olarak ("sağ" temayül); Hristiyanlar ise sosyal ve siyaset bir hareket ("sol" temayül) olarak görecektirler.

5.

Aynı dualizm izlenimi içten bakıldığı zaman da gözlenir: Temel İslâmî müesseselerden hiçbiri ne saf din ne de ilme (siyaset, iktisat, dış dünya) ait de değildir. Mutasavvıflar daima İslâm'ın manevî, akılcılar ise dünyevî tarafını vurgulamışlardır. Her iki grubun İslâm'la güçlükleri vardır. Bu da, sırf İslâm'ı yaptıkları tasniflere muvaffakiyetle yerleştirmelerinin mümkün olmamasından ileri gelmektedir. Titizlikle baktığımızda, ne mistikler, ne de akılcılar esas itibarıyla müslümanlığı kuşatıcı bir biçimde kavramış değıllerdir. Abdesti ele alalım: Mutasavvıf onu sembolik mânâ taşıyan bir temizlenme olarak tarif edecek, akılcı ise onu sırf bir hıfzıssıhha tedbiri olarak görecektir. Her ikisi de kısmen haklıdır. Sufinin görüşü noksandır, zira abdesti sadece forma, sembolik hareketlere, başka bir ifadeyle, aynı mantığa uyarak, diğere meselelerde de İslâm'ı, içindeki bütün fizikî, fikrî ve sosyal unsurları görmezlikten gelerek, peyderpey saf dine irca etmektedir. Akılcı ise, buna tamamen ters bir istikamet takip edip dini yerinden atmak suretiyle, İslâm'ı insanları bir araya getirmeğe matuf siyasî bir parolaya, dinî-ahlâkî muhtevadan yoksun ve bu hususta bütün diğere milliyetçiliklere benzer yeni bir milliyetçiliğın meydana getirilme seviyesine indirmektedir. Bu durumda müslüman olmak herhangi bir vazife veya mükellefiyet, ahlâkî veya dinî bir çabalama, evrensel hakikatle herhangi bir münasebet ifade etmeyip, sadece diğere topluluklardan ayrı bir topluluğa mensubiyet olmaktadır. Hâlbuki İslâm asla sırf millet olmak istememiş (Kur'an, 3/190, 22/41 vs.), manevî bir vazife ifa eden bir "ümme"t olmak istemiştir. Birinde siyasî yönü ihmal ederek ve kendimizi dinî mistisizme vererek üstünde durduğumuz zemini kaybediyor ve zımnın baskı altında yaşamağa ve köle olmağa "evet" diyoruz. Öbür taraftaysa, İslâm'ın manevî yönünü ihmal etmekle biz, evrensel kültür sahasında manevî bakımdan herhangi bir kuvvet olmaktan çıkıyoruz.

İstikbal ve pratik İnsanî çabalar bakımından İslâm, beden ve ruhen ahenk içinde bulunan insanları yetiştirmek ve kanunları ile sosyo-politik müesseseleri bu ahengi muhafaza edecek şekilde kurulmuş olan bir toplumu meydana getirmek için yapılan bir çağrıdır. İslâm durmadan iç ve dış müvazenenin tahakkukunu arar veya araması icap eder. Bundan daha tabîî ve fakat imkânları daha az araştırılmış ve tecrübe edilmiş hiçbir talep yoktur. Bu hedef bugün de İslâm'ın önünde duruyor. Onun tarihî görevi işte budur.

6.

İncelemekte olduğu ve cevaplandırmak istediği problemlere göre bu kitap, şimdiki tarihî durumun en bariz özelliğiyle ilgilenmektedir. Bu özellik, dünyanın birbirine zıt iki bloka ayrılmış bulunmasıdır. Bu durumun esasında ideolojik çatışma vardır. Fikirlerin çatışması geçmişte herhangi bir devirde olduğundan daha açık bir şekilde yansımakta ve tamamen pratik ve muayyen şekiller almış bulunmaktadır. Manzara günden güne yeni yeni teferruat ve tezahüratla tamamlanmakta; kutuplaşma acı veren, hemen hemen elle tutulur bir açıklıkla hızla devam etmektedir. Bugün fikrî, hissî ve siyasî bakımlardan birbirinden tamamen ayrı iki dünya vardır. İnsan dünyasının esas ikiliği ile ilgili tarihî devâsâ tecrübe gözlerimizin önünde cereyan etmektedir. Böyle olmakla beraber dünyanın bir kısmı bu kutuplaşmadan uzak kalıyor ve bunun büyük bölümünü İslâm memleketleri teşkil ediyor. Bu gerçek hiç de tesadüfi değildir. Müslüman milletler hissediyorlar ki, cereyan eden ideolojik çatışmada onları alakadar eden hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla aktif bir tutum ifade edemiyorlarsa da, ilgisizlik içine girerek bunu ifade ediyorlar. Müslüman ülkelerin bu bağımsızlaşma süreci fikren ve siyaseten devam edecektir.

İslâm sosyalizmle Hristiyanlığın hakikat paylarını sadece tanımakla kalmıyor, bilakis üzerinde ısrarla duruyor. Çünkü, eğer sosyalizm yalansa, o zaman İslâm da tam hakikat değildir. İslâm'ın doğ-

ruluğunu ispat etmek sosyalizm ve Hıristiyanlığın doğruluğunu ve aym zamanda hakikatlerinin noksanlığını da ispat etmek demektir. Şu tarihî anda İslâm'ın özel durumu işte budur. Bu iki dünyadan birinin red veya imha edilmesinde İslâm'ın mutlaka şansım görmesi icap etmez. Onun üstünlüğü onların hakikat paylarını tammasındadır. Dünyadaki zıddiyetler -ki tarihi ifadesi mevcut bloklardır- ancak ve ancak bu iki dünyanın adalet paylarını da teslim edecek üçüncü bir dünyanın kurulmasıyla yenilebilir. Birbiriyle çatışan ideolojilerin aşırılarıyla insanlığa empoze eddemeyeceğinin ve bir senteze, orta pozisyona doğru gidilme mecburiyetinin aşıkâr olduğu bu zamanda biz göstermek istiyoruz ki, İslâm, bu tabîî fikir seyrine ahenkli bir tarzda bağlanıyor, bu fikirleri kabul ve teşvik ediyor ve peyderpey onların en tutarlı ifadesi oluyor.

Doğu de Batı arasında geçmişte birçok defa bir köprü vazifesini görmüş olan İslâm, kendi öz vazifesini müdrük olmalıdır. Geçmişte eski medeniyetler ile Avrupa arasında tavassutta bulunmuş olan İslâm, bugün, bu dramatik çıkmaz ve alternatifler zamanında, parçalanmış dünyada, aracılık rolünü tekrar devralmalıdır. Üçüncü, yani İslâmî yolun mânâsı işte buradadır.

7.

Son olarak bu eser hakkında bazı şeyler söyleyeceğim. Kitap iki bölümden ibarettir. Birinci bölümde; din, en geniş mânâsında, konu ediliyor. İkinci bölümse; İslâm'a, daha doğrusu İslâm'ın bir yönünü ifade eden iki kutupluluğa tahsis edilmiştir.

Bu kitap teoloji değildir; yazarı da teolog değildir. Bu bakımdan kitap, doğrusu aranırca, İslâm'ı bugünkü neslin konuştuğu ve anladığı dde "tercüme" teşebbüsüdür. Bu husus bazı hata ve noksanlıklarım izah edebilir; çünkü "kusursuz tercüme" yoktur.

V. İddı ı ye l i a? Cet ve h

Nof

Bu cetvelde yer alan üç sütun; dinî («R»), İslâmî («İ») ve Materyalist («M») dünya görüşlerini temsil etmektedir. Birincisinin hareket noktası ruh, İkincisinde insan, üçüncüsünde maddedir. Bir sütun içindeki bütün mefhumlar, fikirler ve tezahürler arasında bir nevi karşılıklı münasebet veya iç tetabuk vardır (dikey hat). Ayrıca her hususun, karşı sütunda, karşılığı bulunmaktadır (yatay hat).

Dünya görüşleri bir bütün olarak ortaya çıkmaktadır. Meselâ dünyanın esasım maddenin teşkil ettiği görüşü (materyalist denilen dünyü görüşü) nün refakatinde daima ona uygun bir takım fikir, inanç ve kanaader bulunmaktadır. Bu itibarla bir materyalist, kaide olarak, toplumun fertten üstünlüğünü savunacak, Darvviné, ailevî terbiye ve hümanizmin yerine ilerlemeye hayran olup, tarihî olayları -ferdî İnsanî davranışlarda olduğu gibi- insanın irade ve amaçlarının tesiri dışında bulunan mücbir kanunlara tâbi görecektir ve insan hakları ve hüniyetin yerine sosyal haklar ve güvenliğin müdafî olacaktır, vs vs. Bu tahlili uzattığımız takdirde tekâmül nazariyeleri ile insan haklarının reddi, veya ateizm ile Etalin' in tasfiye hareketleri arasında bir iç münasebet keşfederiz. Benzeri iç bağlar dinî dünya görüşüne ait sütunda, görünüşte birbirinden uzak ve birbirine benzemeyen olaylar arasında da bulunmaktadır.

Bu cetvel apaçık mücmel ve hayli katıdır, fakat bu kaçınılmazdı

"R" Sütunu

("İ" Sütunu)

("M" Sütunu)

RUH

Şuur

Can

Özne

(Letre en soi) 'Kendinde Şey' (Kant)

Ding an sich

Organik

Poiesis (Aristoteles)

Müşahhas-Nevi şahsına münhasır

Cinsler-Semboller

Nitelik

DİN-SANAT

İbadet

İbadet

Sadaka

Değer Yargıları-Ahlâk

"Pratik Aklın Tenkidi"

Vicdan-İdeal-Düşünce-Günah

Meditasyon-İlham-Sezgi

Kutsal Sır

Dram-Ahlâkî Meseleler-Metafizik

Manastır - Mabet - Sanat Galerisi

İNSAN

NAMAZ

ZEKAT

CAMİ-OKUL

MADDE

Varlık

Vücut

Nesne

Olay (Tezahür)

Kendi için varlık (Leetre pour soi)

Mekanik

Mimesis (Aristoteles)

Mücerret-Umumî

Kategoriler-Sayılar

Nicelik

İLİM-TEKNİK

Üretim

Hıfzıssıhha

Vergi (Başkasının Malını Alanın

Malının Alınması)

Mantikî Hükümler - Metamatik

"Salt Aklın Tenkidi"

İhtiyaç - Menfaat - Gerçek - Zarar

Gözlem - Akıl - Tecrübe

Problem

Siyasî Ekonomi - Sosyal Sorunlar Fizik

Okul-Laboratuvar-Fabrika

Ahlak

Aşk Kötülüğe Tahammül

Aziz - Rahip

Üslûp

Estetik Şekil Verme

YARATMA

İnsanı Allah Yaratmıştır

"Semada Prolog" - İnsanın İnsanlaştırılması

Michelangelo

Ahlâk Dramı - Kurtuluş İçin Mücadele

Animizm - Personalizm

Hristiyan Personalizmi

Tarihin Kahramanlıklarla İzahı -

Tarihî Dahiler Yaparlar

Mutlak Ruhun Peyderpey Gelişmesi -

Hürriyet Fikrinin Zaferi

Dehşetli Mahkeme (Ahiret)

İnsanları Harekete Geçiren Fikirler

(İdealler) dir.

Züht - Terbiye

Klasik Öğrenim

Kendine Hakim Olma

'Arzuları Yok Edin.'

HUKUK - ŞERİAT

ADALET - CİHAD

ŞEHİT

Kuvvet

Sınıf kavgası (Menfaat Temini İçin

Güç Kullanma)

Şövalye - Siyasî savaşı - Kahraman

Fonksiyon

Tekniği Geliştirme

TEKAMÜL

insan Tabiatın Ürünüdür

Canlı Madde-Hayvan-İnsan -

İnsanüstü

Darvvin

Yaşama Kavgası - Tabîi Ayıklama -

Maddî Hayatın Reprodüksiyonu

Reizm - Chosizm

Tarihî Materyalizm

Materyalist Tarih Anlayışı -

"Tarih Kafua ile Yürümez" (Marx)

Üretim Vasıtalarında Gelişme -

Sınıfsız Toplum

Entropi

İnsanları Harekete Geçiren

İhtiyaçlar (Menfaatler) dir.

Kuvvet

Sınıf kavgası (Menfaat Temini İçin

Güç Kullanma)

Şövalye - Siyasî savaşı - Kahraman

Fonksiyon

Tekniği Geliştirme

TEKAMÜL

insan Tabiatın Ürünüdür

Canlı Madde-Hayvan-İnsan -

İnsanüstü

Darvvin

Yaşama Kavgası - Tabîi Ayıklama -

Maddî Hayatın Reprodüksiyonu

Reizm - Chosizm

Tarihî Materyalizm

Materyalist Tarih Anlayışı -

"Tarih Kafua ile Yürümez" (Marx)

Üretim Vasıtalarında Gelişme -

Sınıfsız Toplum

Entropi

İnsanları Harekete Geçiren

İhtiyaçlar (Menfaatler) dir.

Talim - Eğitim

Gerçek eğitim

Tabiata Hakim Olma

Yaratın!

Ameller Niyete Göre Değerlendirilir.

Suçluluk Prensibi - Ceza ----- KORUYUCU CEZA —

KÜLTÜR

Hümanizm

Kültür - İcmâ - Ferdileştirme

DRAM

ŞAHSİYET----- İNSAN -----

Manevî Topluluk----- CEMAAT -----

"Civitas Dei" (Allah'ın Sitesi)----- ÜMMET-HİLAFAET —

Hürriyet-Eşitlik-Kardeşlik

İnsan Haysiyeti - İnsan Hakları

Amerikan "Bili Of Rights"

(Haklar Beyannamesi) (1776)

"Boyun Eğdirilen ve Tahkir Edilenler"

Dostoyevski

Aslî suç - İffet - Bekarlık----- EVLİLİK -----

Evlilik (Mukaddes Sır Olarak)

Yaşlılık Dinî Kültür - Bilgelik

Aile ocağı - Anne - Ailevî terbiye -

Üç Kuşak Aile

İSA ----- MUHAMMED -----

HRİSTİYANLIK ----- İSLÂM-----

Ameller Neticeye Göre Değerlendirilir.

Toplumsal Koruma Prensibi -

Tedbir-Tasfiye

UYGARLIK

Gelişme

Kitle Kültürü - Manipülasyon -

Yeknesaklık

ÜTOPYA

SOSYAL FUERT

Sosyal Sınıf

"Civitas Solis" (Yalnızların Sitesi)

SınıfTesanüdü

Sosyal Güvenlik - Sosyal Haklar

Sovyet "Emekçilerin ve Sömürülen Halkın

Hakları Deklarasyonu (1918)

Sömürülenler (Marx)

"Seks Devrimi"

Evlilik (Anlaşma Olarak)

Biopotency

Çocuk yuvası - Mürebbi - Sosyal

Terbiye - Huzur Evi

MUSA

MATERYALİZM

B
>
T
s
-
t
d
e
d
*
n
w
s
i
2
i
n
H
m
w
f
t
*
w
r
i

W
İRİNCİ KISIM

Birinci Bölüm

TEKÂMÛL ve YARATMA

Darwin ve Michelangelo

1.

İnsanın menşesine dair düşünceler, her dünya görüşünün temel taşım oluşturur. İnsanın nasıl yaşaması icap ettiğine dair incelemelerin hepsi bizi, insanın nereden geldiği sorusuna götürür, ilimle dinin cevaplan burada da birbirine zıttır.

İlim, insanın ortaya çıkışım; zoolojik ve İnsanî hususiyetler arasında kesin sınırın bulunmadığı ve insanın uzun bir geçiş safhası geçirdiği, basit hayat şekillerinden başlayarak bir tekamül sürecinden geçtiği yolundaki yorumlarla izah eder. Dik yürüyüş, alet yapma veya kullanma, açık ve düzgün konuşma gibi hususlardan hangisi bu ayrılış için tayin edici bir faktör olarak alınıralsa alınsın; bu hususlar, ister insanın fizikî yapısının gelişmesi isterse onun etrafındaki tabiatın faydalanması bahsinde sözkonusu olsun, ilim için daima haricî, maddî bir gerçek olarak görülmüştür. Bu anlayışa göre, insan, tabiatın kucağında büyüyen, ondan aynlamayan ve ona ait olan bir varlıktır.

Buna karşı din ve sanat, insanın yaratılmışlığından; Tann'nın bir fiili olan, gelişmeye dayanmayan anî, sancılı, facialı bir olaydan bahsetmektedirler. Hemen hemen bütün dinlerde farklı tasvirlerle mev-

cüt olan insanın yaratılışı ile ilgili vizyon, insanın maddenin içine atılmış olmasından, dünyaya “düşüşünden, insan ile tabiat arasındaki zıddiyetten, insana yabancı ve düşmanca bir muhitten söz etmektedir. İnsanın; bir gelişme neticesi mi, yoksa yaratılışla mı ortaya çıktığı meselesi, böylece insanın kim olduğu; dünyanın bir parçası mı, yoksa ondan ayrı mı olduğu meselesine dönüşür.

Materyalistlere göre insan, “mükemmel hayvan”dır. “Homme machine”, “biyolojik makina”... İnsan ile hayvan arasında kalite değil, sadece derece farkı vardır. Sırf insana ait bir öz yoktur.¹ Ancak ve ancak “müşahhas, tarihî ve İçtimaî insan mefhumu” vardır. “Yegâne müşahhas ve bilfiil var olan, ekonomik ve sosyal tarihtir” (Macar/materyalist yazarlarından György Lukacs’ın “Egzistansiyalizm ile Marksizm” adlı eseri). “Tüm diğer sistemler gibi insan da tabiat içinde ve tüm tabiatın kaçınılmaz ve umumî kanunlarına tâbi bir sistemdir” (İvan Pavlov, Psychologie Expérimentale). İnsanın tekâmülünde haricî, objektif bir faktör vardır ki, o da çalışmadır. “İnsan dış çevrenin ve kendi çalışmasının bir ürünüdür” (F. Engels). İnsanın oluşu, maddî faktörlerin tayin ettiği haricî, biyolojik bir süreç olarak gösterilmektedir. “El, ruhi hayatı, tahrik edip gelişmesini hızlandırıyor. Elin “keşfi, konuşmanın “keşfi” gibi zoolojik tarihin sonunu ve insan tarihinin başlangıcını teşkil ediyor.” (H. Berr, Morgan’ın “L’Humanité Préhistorique” adlı eserinin önsözü).

Açık ve inandırıcı görünen bu görüşlerin tesiri aşikârdır. Aşikâr olmayan ise, bu görüşlerin bir bakımdan insanı inkâr etmesidir.

Materyalist bilim ve felsefede insan cüzü mütemmimlere ayrılıyor ve sürecin sonunda, öyle görünüyor ki tamamen yok oluyor. Sosyal insanı ilk defa Engels tahlil ediyor ve onu sosyal ilişkilerin, veya daha sarîh bir ifadeyle üretim ilişkilerinin bir ürünü olarak gösteri-

1 No dividing line between man - and brüte» (John Watson, «Philological Review, No. 20, 1913, Sayfa 158)

yor. Burada insan tek başına bir hiçtir ve hiçbir şey yaratmaz. Bilakis o var olan bu gerçeklerin bir neticesidir. Bu sûretle kendi gerçeğinden soyutlanmış ve sadece biyolojik bir gerçek olarak gösterilen insanı, Darwin ele alıyor. Darvvin, konuşan, dik yürüyen ve alet yapan bu mahlukun, tabîî ayıklanma ve hayatta kalma mücadelesinin neticesi olarak, yakın hayvan atalarından geliştiğini gayet mantıkî bir tarzda gösterecektir... Bu sürecin tasvirini, biyoloji canlı dünyanın tüm şekillerinin ilk şekillere; bunların ise, nihaî çizgide, fizik-kimyaya, diğer tabirle moleküler güçlerin oyununa irca edildiğini göstermek sûretiyle tamamlayacaktır. Hayat, şuur ve insan ruhu gerçek olarak mevcut değildir. Bunlar sadece bu niteliksiz güçlerin karşılıklı eyleminin bilhassa karışık görünümüdür. Orijinal ve “ayrıtılanamayan” bir İnsanî cevher aslında yoktur.

Şimdi biraz icmalî ve fakat açık ve anlaşılır olan bu şemadan sonra, Şistine kilisesinin Michelangelo tarafından yapılan tavan tasvirlerini, “Cennetten Kovulma”dan, Adem’in yaratılmasından “Korkunç Mahkeme”ye kadar bir süreci gözlerimizin önüne seren bu tasvirleri gözden geçirirsek, ister istemez dünya tarihinin belki en heyecandırıcı sanat eserleri olan bu resimlerin manasını kendi kendimize sorarız. Bunlar mevzubahis ettiği o büyük olaylar hakkında acaba herhangi bir gerçeği ihtiva ediyor mu? Ediyorsa bu gerçek nedir? Veya daha açık bir ifade ile, bu resimler gerçeği ne bakımdan yansıtmaktadır?

Yunan trajedileri, Dante’nin Cennet ve Cehennem vizyonları, zencilerin ruhanî şarkıları, Shakespeare’in dramları, Faust’un “Cennette Prolog”u, Melanezya maskleri, eski Japon freskleri, yahut bazı çağdaş ressamın eserlerinin -bu örnekleri bir sıraya riayet etmeden ortaya koyuyorum, çünkü bütün sanat bu bakımdan aynı tarzda taniklık yapmaktadır- Darvvinci insanla hiçbir alakası yoktur ve bunlar insanın kendisi veya çevresi hakkında edindiği bir intiba olarak

da tasavvur edilemez. “Kurtuluş dini” mefhumunun arkasında ne türde bir dünya telakkisi gizlenmektedir? Dramatik mahiyetli olan bu isim ne mânâ taşıyor?

Canlı varlık ile tabiat arasındaki bir madde değişimine irca edilen mevcudiyet için dramın ne mânâsı olabilir? Dante’nin Cehennem konuları üzerinde Ernest Neizwestni’nin yaptığı resimlerin esasında ne tür tasavvur ve tahminler yatmaktadır? Tüm canlılardaki müşterek evrensel korku hissi nereden geliyor, eğer hayat ve insan “tabiat ana”nın kucagında olmuşlarsa? Bu sorular bize ilmin çizdiği dünya resminin tamamlanmamış ve yetersiz olduğunu gösteriyor. İlim zaten dünyanın hakikî resmini değil, hakikate çok uyan fotosunu veriyor. Fakat bu fotoda hakikatin bir boyutu eksiktir.

Bu üçüncü iç boyutun yokluğundan ilmin hayat ve bilhassa insan hakkında herhangi nihaî ve tam bir gerçeği ifade etme imkânsızlığı veya kabiliyetsizliği ortaya çıkıyor. Bu ilmin her eseri için vârid olan bir hususiyettir. Onun sıkı mantıkî tahlillerinde hayat cansız olup, insan da insanlıktan sıyrılmış bulunmaktadır.

İlim tarafından dış dünyanın bir parçası ve mahsulü gibi görülen insanı, sanat, tabiattan farklı ve onun içinde yabancı olarak algılar.

En otantik kısmıyla sanat, bu yabancılığın tarihini teşkil etmektedir.

Böylece ilim ve sanat, insanın kökeni ve tabiatı hakkında, tam ve dönüşü imkânsız bir çatışma içinde bulunmaktadır, ilim, sayısız vakıa ve verilere; bilhassa insanın hayvanî dünyadan peyderpey geliştiği kanaatine vardırıan dikkatle toplanmış ve araştırılmış fosil artıklara işaret etmektedir. Sanat ise, insanın gaipten gelmesi ile ilgili ve hiçbir insan kalbinin tamamen reddedemediği heyecan verici tanıklıklara parmak basıyor, ilim, Darwin ve onun meşhur sentezine;

sanatsa, Michelangelo ve onun Şistine kilisesinin tavanındaki muazzam eserine istinad etmektedir.²

Bu suretle Darvvin'le Michelangelo insan hakkında iki apayrı anlayışı; onun menşei ile ilgili olarak birbirine tamamen zıt ve birbirini hiçbir zaman yenemeyecek iki gerçeği temsil ediyorlar. Bunlardan biri inkâr edilemeyecek sayısız gerçeğe dayanmakta, öteki ise bütün insanların kalbinde yazılmış bulunmaktadır.

•1

Hakkında aynı zamanda birbirine zıt iki hakikat bulunan yegâne konu insandır. Ayrıca, insan hakkındaki karşıt iddia, umumiyetle, hakikate en yakın iddia olarak görünür.

İnsan vücudunun (yani biyolojik bir gerçek olarak insan) hayvani bir mahiyeti ve hatta hayvanı menşei ile ilgili fikir, Darvvin ve Lamarck'tan çok önce dinden gelmişti. Herhangi bir bilimden daha evvel insanın içinde hayvanın yer aldığını din açıkça ortaya koymuştur. Farklı olan sadece bu iddianın tesir alanıdır, ilme göre insan sadece zeki bir hayvandır; dine göre ise insan şahsiyeti haiz bir hayvandır.

“İnsan, mütehasısların onu tanıdıkları gibi, müşahhas, hakikî insan olmaktan uzaktır. Onlar, her ayrı ilim dalının tekniğinin ürettiği şematik resimlerden müteşekkil bir şemayı gösterirler. İnsan aynı zamanda anatomi uzmanının teşrih ettiği ölü, psikologun araştırdığı şuur ve büyük manevî öğretilerdir; ayrıca her insanın kendi öz varlığını derinliklerinde -bu derinlikleri temaşa ettiği zaman- hissettiği ve bildiği şahsiyettir. O, beden doku ve ahlâtını teşkil eden kimyevî madde ve organik kanunları fizyologlar tara-

2 Tekâmül fikri her zaman ateizmle bağlantılı idi. Türlerin ortaya çıkması ve yok olması hakkında ilk düşünceleri Roma yazar ve şairi Lukrez («De Reun Naturae»te buluyoruz. Lukrez ateist ve hedonist fikirleriyle tanınmıştır.

fmdan araştırılan hayret verici ortaklık; hıfz-ıssıhha uzmanları ile mürebbilerin tespit edilen zaman içinde gelişmenin en yüksek derecesine çıkarmak istedikleri doku ile şuurdan ibaret bir şeydir. O, kölesi olduğu şeylerin işleyebilmesi için tüketim maddelerini durmadan tüketmeğe mecbur olan homo economicus'tur. Fakat o aynı zamanda şair, kahraman, evliyidir. O sadece İlmî tekniklerin tahlillerine tâbi tutulan ve bir çok bakımdan hayret verici şekilde karışık bir varlıktan ibaret olmayıp, bütün insanlığın irade, düşünme ve çabalarının mücessem bir örneğidir" (Alexis Carrel, Manthe-Unknown).

"İnsanî" mefhumunun insanın aklında, birbirine hemen hemen zıt iki mânâ tedai ettirdiğine işaret edelim. "Biz insanız" demek; biz günah işleriz, zaifiz, cismanîyiz, demektir. "İnsan olalım" ise, bizim daha yüksek bir varlık olduğumuzu, daha yüce bazı mükellefiyetlerimizin bulunduğunu; bencil olmamamız, insanca hareket etmemiz gerektiğini hatırlatan bir çağrıdır. Hz. İsa "Sen İnsanî olan tarafı düşünüyorsun" diye, Petrus'u azarlarken, İnsanî olan hususların karşısına ilahî olanları koyuyordu. Hümanizm, insan kelimesinden türetilmiştir ve daha yüce olan, ahlâkî hususlar ifade eder. "İnsan" adı ile aynı şekilde bağlı bulunan mefhumların bu iki türlü mânâsı, insan tabiatının ikiciliğinin bir neticesidir. Bu ikiciliğin bir tarafı "dünyevî", öteki ise "uhrevî"dir.

Materyalistler dikkatleri her zaman eşyamn dış manzarasına celbedip, ilmin noktai nazarlarını insan ruhunu inkâr etmeğe uygun bir şekilde vazedeceklerdir.

Binaenaleyh el sırf çalışma için bir organ olmayıp, aynı zamanda onun ürünüdür. Yalnız çalışmakla, yeni yeni işlere alışmakla, kaslarla liflerin ve daha uzun safhalarda kemiklerin de bu şekilde fevkalâde eğitilmesi sonucu ırsî duruma gelen bu kabiliyetin, yeni yeni ve giderek daha karışık olan işlerdeki durmadan tekrar-

lanan tatbikatları ile insan eli, Rafael'in resimleri, Thorwaldsen'in heykelleri ve Paganini'nin müziğini becerbildiği o mükemmeliyet derecesine ulaşmıştır. (Engels, İnsanın Gelişmesinde Çalışmanın Rolü).

Engels'in bahsettiği şey İnsanî (manevî) gelişmenin değil, biyolojik gelişmenin devamıdır; resim yapma ise, teknik bir süreç olmayıp, manevî bir fiildir. Rafael'in resimlerini eli değil, ruhu yaratmıştır. Beethoven en kıymetli eserlerini tamamen sağır olduğu bir zamanda vermiştir. Biyolojik gelişme ilelebed sürse bile, üçüncü bir faktör olmadan, el tek başına değil Rafael'in resimlerine, tarih öncesi ressamının, Sahra mağaralarında bize bıraktığı resimlerin en iptidaîlerine bile ulaşamazdı. Burada apayrı ve tamamen değişik iki istikamet veya insan varlığının iki ayrı yönü mevzubahistir. İnsan biyolojiye irca edilemez. Tıpkı sanat eseri bir resmin, yapılarında kullanılmış muayyen miktarda boyaya veya bir şarkı metninin söze irca edilemeyişi gibi... Bir cami muayyen biçim ve dizelerde şu kadar taş bloku, şu kadar harç, şu kadar kereste vs. ile yapılmıştır. Bu doğrudur, fakat cami hakkındaki gerçek bu değildir. Camî mefhumu caminin yapılışı ile ilgili malumatla tamamlanmış olmaz. Aksi takdirde bir camî ile bir kışla arasında ne fark olacaktı? Goethe'nin bir şiiri hakkında biz gramer, dil veya imlâ bakımından fevkalâde ilmî ve doğru bir tahlili şiirin mahiyetine dokunmadan bile pekâlâ yapabiliriz. Bir lisanın lügati ile bu lisanda olan bir şiir arasındaki fark gibidir bu... Şiirin mânâsı ve erişilemeyen mahiyeti vardır. Aynı şekilde, fosiller, antropoloji, morfoloji, fizyoloji insandan bahsetmezler. Meğer ki onun haricî, tesadüfi, mekanik ve mânâdan yoksun tarafı dikkate alınmış olsun... Bu misalde resim, mabed, şiir ne ise, insan da odur; bunların yapıldığı malzeme değildir. İnsan tüm ilimlerin onun hakkında söyleyebildiklerinden daha fazladır.

Asli İdealizm

I.

Tekâmül mantığına göre iptidaî, en az gelişmiş insan tipine, hayvanın en geUşmişinin tekaddüm etmiş olması icab ediyor. Gelişmenin bu iki komşu halkasını birbiriyle karşılaştırdığımızda burada aşılması imkânsız cevherî bir farkın bulunduğunu düşünmekten kendimizi alamayız. Bir tarafta gıda arayan, hayat mücadelesini sürdüren veya birbirine kıyan hayvan sürülerini; öbür tarafta ise ve belki aynı ormanda, acaip yasak ve inançları karşısında şaşırان yahut grip ve anlaşılmayan oyunu, sır ve sembollerıyla uğraşan ilkel insanı görürüz. Bu manzarada birbirinden tamamen ayrı iki yaratık yer almaktadır. Aralarındaki farkın, sadece canlı dünyanın tekâmül yolundaki ufak veya büyük bir mesafesinden ibaret olduğu tasavvur edilemez.

Hayvanî varlığın prensibi müessiriyet ve yararlılıktır. İnsan varlığının prensibi ise, bu değildir. Hayvan tabiidir, insan ise tabiatüstü, gayr-ı aklî, anlaşılmaz, inanılmaz, hatta aklen gayrı mümkündür. Böyle değilse, o zaman mevcut da değildir; hiç olmazsa, insan olarak mevcut değildir. İnsan ancak dünyanın umumî seyrine, asıl mahiyeti hiçlik ve gayri mevcudiyet olan mekanizmaya karşı koyduğu ölçüde mevcut oluyor.

Biz şöyle deriz: İnsan tekâmül etmiştir; fakat bu ancak onun haricî, fanî tarihidir. İnsan, keza, yaratılmıştır. Muayyen bir anda, kabili izah olmayan bir tarzda hayvan olmadığını idrak etmiş ve ayrıca içindeki hayvanî unsuru inkar etmede de hayatın mânâsını bulmuştur.

Eğer insan tabiatın çocuğı ise, o zaman onun bir anda tabiatın karşısında ve ona karşı tavır alması nasıl mümkün olmuştur? Hayvanî

atalarından miras aldığı zekâsını en yüksek dereceye çıkarırsak, görürüz ki sadece ihtiyaçları, sayı ve hacim itibarıyla, daha fazla olacaktır. Bunlardan hiçbirisi ne azalacak ne de yok olacak. Bu ihtiyaçların tatmini daha akıllı, daha emin ve daha iyi organize edilmiş olarak gerçekleştirilecek. İlkel safhada tesadüfe bağlı olan bu tatmin medenî toplumda çok gelişmiş bir planlı ekonomiye dönüşecektir. Lâkin hayatın zevklerine sırt çevirmek, arzulara set çekmek, “başkalarının selameti” uğruna fedakârlık yapmak veya umumî olarak fizikî hayatın yoğunluğunu azaltmak fikri hiçbir zaman akla gelmeyecektir.

Hayvanın içgüdüleri vardır. Bunlar müessiriyet ve maksada uygunluk prensibinin harikulâde örneğidir. İnsanın ise ahlâkî özellikleri ve umumî olarak faydaya dayanmayan ahlâkı vardır.

Hayvanlarda çok gelişmiş zaman hissi vardır. Hayvanlar birçok hususta insanlardan daha titizdir. Onların biyolojik saati hemen hemen hatasız işliyor. Sığırcıklar meselâ, güneşin batmasından bir saat evvel yemeye son verirler; yengeçler med gelmeden bir kaç dakika önce çukurlarına çekilir ve girişleri çamurla kapatırlar; arılar ise hayret verici titkizlikle işlerini organize ederler. Çiçeklerin çoğu anlara lazım olan nektarı devamlı olarak değil, günün belirli saatlerinde sunarlar ve arılar onu en uygun zamanda toplarlar. En iyi yerlere yönelirken yer üzerindeki çeşitli işaretlerden faydalanıp güneşin durumuna göre cihet tayin ederler. Bulutlu havalarda bunu polarılmış ışık sayesinde yaparlar, vs. vs... Bütün bu kabiliyetler “bu dünyadan”cılar ve türlerin varolma mücadelesine imkan verip, ona destek olmaktadır.

Ahlâkî prensipler, bilakis -hem iptidâî hem de medenî toplumlarda- yaratıkların birbirine empoze ettikleri umumî rekabette insanın müessiriyetini azaltır. Ahlâkî sınırlamalarla bağımlı olan insan, onunla doğrudan doğruya rekabette bulunan türlere nazaran kabili kıyas olmayan bir ölçüde yüksek zekâsı sayesinde varlığını koruyabilmiştir. Şimdi, aynı zekâ seviyesinde, fakat ‘ ahlâkî peşin hükümler ’le hayvan türünü

tasavvur edelim: Böyle bir tür en kısa zamanda yok olacaktı. Ahlâkına borçlu olduğu bu “kuvvet kusuru”nu insan, zekâsının kıyas kabul etmez üstünlüğü ve ona müvazî diğer kabiliyetlerle telâfi etmiştir.

Mamafih zekâ, İnsanî değil, zoolojik kökenlidir.

“Hayvan zekâsı ile ilgili olan öyküler manzumesini açalım. Burada taklid veya manzaraların birbirine otomatik olarak bağlanması yoluyla açıklanabilen birçok fiillerin yanında zekî olarak vasıflandırmakta bir an bile tereddüt etmeyeceklerimizi de göreceğiz. İlk sırada bir nevi imalat fikrini yansıtanlar bulunmaktadır: Ya hayvanlar kaba bir alet yapar ya da insanın yaptığı bir şeyden faydalanırlar. Zekâ bakımından insandan hemen sonra gelen maymun ve fil gibi hayvanlar muayyen durumlarda bazı tertibatı kullanmayı bilenlerdir. Bunların aşağısında bulunan tilki ise, meselâ, tuzağın tuzak olduğunu pekâlâ bilir...” (H. Bergson, “Yaratıcı Tekamül”).

Şempanze muz indirme için sopa kullanır, ayı ise icabında taştan istifade eder. An, kaz ve maymunlarda “konuşma” veya pantomim yoluyla yapılan bilgi alış veriş hakkında çok malzeme toplanmıştır (Alman zoologu Frish, Prof. Lorenz ve Moskova’lı profesör I.N. Zinkirim çalışmaları). Hayvanların zekâ ve intibak kabiliyeti ile çevrelerindeki şeylerden istifade etmesi hakkında ilginç müşahedeleri uzun yıllar Newyork hayvanat bahçesi müdürü olan Dr. Bler toplamıştır.

Vardığı umumî hüküm: “Bütün hayvanlar düşünüyor!”

Lisan bile insanın manevî tarafına değil, tabîi ve zoolojik tarafına aittir. Kökünü hayvanların dünyasında buluyoruz. Müzik ve umumî olarak sanatın aksine lisan ilmi sıkı bilimsel araştırmalara sistematizasyon ve hatta matematik metotlarının tatbikine açık bulunmaktadır. Son zikredilen, ona, ilim özelliğini verir; ilmin mevzuu ise ancak harcı bir şey olabilir.³

Bir taraftan tabiat ile zekâ, diğer taraftan zekâ ile lisan arasında

3 Bazı dinlerde konuşmaktan çekinmenin, bir nevi oruç sayılması buna menfi delil olarak gösterilebilir. Bazı Hristiyan tarikatlarda rastlanılan konuşmama adağı da böyledir. Yemek içmek gibi fiziki bir fiilden çekinmek de burada mevzubahistir.

açık bir analogi mevcuttur. Madde ile zekâ nasıl “birbirini yaratıyordu” ise, zekâ ile lisan da birbirini yaratıyordu. Ve hâlâ da, karşılıklı bir münasebet içinde yaratıyor. “Lisan, beynin elidir”, “beynin fonksiyonu” ise “manevî hayatımızı tatbikatta faydalı olan şeylere hasretmekten ibarettir” (Bergson).

Genel olarak insanda hiçbir şey yok ki, bu veya şu şekil ve derecede yüksek seviyeli hayvan türlerinde, omurgalılar ve böceklerde de bulunmasın.⁴ Burada da hareketlilik, şuur, birleşme, zekâ, haberleşme, ihtiyaçların tatmini, bir nevi ekonomi vs. vardır. Bu yönü ile insan apaçık hayvanî dünyaya bağlı bulunmaktadır.

Fakat böyle olmakla beraber tarih öncesi insanın hayatında olduğu kadar medenî insanın hayatında da mevcut olan din, büyü, oyunlar, kurban sunmak, tabular, ahlâkî yasaklar gibi şeylerin bütün hayvanat aleminde hiçbir sûrette izi bile yoktur.

Hayvanların hayatı, -ta insanın ortaya çıkmasına kadar- garip tabuların hareket serbestisini sınırladığı ve anlaşılmasız inanç ve tatbikatın hayatı zorlaştırdığı iptidaî insan ile karşılaştırıldığı zaman, bize tamamen pratik, makul ve yasalara uygun görünüyor. Hayvan avlandığı zaman tamamen mantikî ve rasyonel hareket eder. Maymun, kunduz veya kedinin hayatını müşahede etmekle meydana gelen geniş edebiyatta, hayvanın gayesine ulaşmak üzere, gayet uygun bir tarzda hareket ettiğini gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Hiç biri, hayvanın istifadesinde bulunan kabiliyetten vazgeçmiş olmasına veya insana mahsus herhangi bir peşin hükümün mevcudiyetine işaret etmiyor. En gelişmiş çiftkanatgiller olan anların hayret verici bir şekilde teşkilatlanmış kollektifinde zayıf kalmış işçi arıya veya yaşlanmış kraliçeye karşı çok acımasız bir hareket tarzını buluruz: Bunlar kovandan dışarı atılırlar. Şayamı hayret intizam ve kollektif hayat

4 Kur'an-ı Kerim de başka türlü düşünmüyor (6/38). «Yerde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi ümmetler olmasın.»

için istidat ile güçsüzleri koruma, yaşama hakkı, takdir, şükran, başkalarını düşünme gibi hümanizm dediğimiz şeylerin şaşırtıcı yokluğunun yanyana bulunmasına arı misalinde olduğu kadar başka hiçbir yerde rastlanmamıştır. Bu yaratıkların hayatını düşünerek bazı kişiler, heyecanla, bazıları dehşetle (nokta-î nazarlarına göre) “onların mümeyyiz vasfının vazgeçilmez disiplin, fertlerin sosyal fonksiyonlara uyması, değişmeyen düzen ve körükörüne, merhametsizce tatbik edilen titizlik...” olduğunu tespit edeceklerdir.

İçgüdü de hareket eden ve açık bir gayeye (türün sürdürülmesine) yönlendirilen hayvan mantıkî ve anlaşılırdır. Bakalım şimdi iptidaî insan ne yapar: “Daha ava çıkmadan önce avcılann ve çok defa adelerinin de bir sürü tabu, oruç ve âyinlere tâbi tutulmalan, muayyen danslar icra etmeleri, belirli rüya ve bazı alametleri görmeleri icap ediyordu. Av hayvanları yaklaşınca kültün diğer icaplarına da bakılıyordu. Evde kalan kadınlar da birçok yasaklara tâbi tutuluyorlardı. Bu yasakların bir ihlali avın başansını ve hatta kocalann hayatını bile tehlikeye düşürürdü.” (Lucien Henri, “Dinin Menşei”).

Hayvan için şeyler olduğu gibidir. Hâlbuki insan kendi hayalî dünyasını hemen kurmuş ve ona hakikî denden dünyadan daha fazla itimad etmiştir. Hayvan umumiyetle fevkalâde bir avcıdır; vahşî insan da böyle idi ve bu hususta aralarında esas itibıyla fark yoktur. İptidaî insan yorulmak bilmez bir yaratıcı ve mit, hurafe, oyun ve putlar “imalatçı” sı idi. İnsan hakikî veya hayalî olsun daima bir dünya daha istemiştir. İptidaî insanlar ava çıkmadan evvel avlanmak istedikleri hayvanların resmini yaparlardı ve bunun avın başarılı olmasına tesir edeceğine inanırlardı (av sihri). İnsanın böylece avın başardı olması için duâ etmesine veya resim yapmasına karşı, hayvan bölgeyi dolaşırken kulak kesilir ve ses çıkarmadan kurbanının peşinde giderdi. Gençlerin, yani müstakbel avcudann, büyükler tarafından kabulü -Hubert ve Mauss'ê göre- bir sürü karma kanşık törenlerle ya-

pılıyordu. Bu husustaki âyinler üç türlü idi: Temizlenme, takdir ve kabul âyinleri. İlk bakışta aşikâr oluyor ki, bu âyinlerin avcı ile pek alâkası yoktur ve onlar yapılmadan da insan -hayvanda da olduğu gibi- pekâlâ fevkalâde bir avcı olabilirdi. Ne var ki, burada başka bir şey mevzu bahistir ve daha büyük ehemmiyeti haizdir. Behemehal bu âyinlerin fonksiyonel olmayan tarafını gözönünde tutmak lâzım. Onlar bu ve benzerî fenomenler için herhangi bir ekonomik izahı lüzumsuz kılar.

J. Frazer “Altın Dal” adlı büyük eserinde, gayri kâbili izah olan “insanları kurban etme” fikrinin iptidaî insanların şuurunda “ekin” fikriyle ayrılmaz bir şekilde birleştiği gerçeğine işaret ediyor. H.G. Wells de bunun hakkında şöyle yazıyor: “Bu hiçbir mantikî tefekkürün izah edemeyeceği, çocukça, hayale, masallara mütemayil iptidaî beynin bir mahsulüdür. On bin sene evvel ekin zamanı gelince kurban olarak insanlar sunuluyordu. Bunlar kötü ve tardedilen kişiler değildi. Umumiyetle itibar gören, güzîde bir oğlan veya kız kurban ediliyordu. İnsanların kurban edilmesi insanın ayak bastığı ve ziraatın ilk basamaklarından geçtiği her yerde tatbik edilmiştir.” Biraz sonra da şöyle diyor: “Sob avcısı (müellif burada palaeolitik çağ insanını kastediyor) şüphesiz acımasız bir avcı, cengâver ve ateşli bir yaratıktı; fakat öldürmeyi daha anlayabileceğimiz sebeplerden yapıyordu. Cilalı taş devri insanı ise konuşma ve karmaşık düşünce seyrinin tesiri altında, teoriye uygun olarak şimdi garip ve inanılmaz görünen düşünceler yüzünden, sevdiklerini öldürüyordu; o da kordudan ve talimata göre.”⁵

G. Flaubert “Salambo”da Kartacalıların kurban sunma sahnelerini tasvir ediyor ve bunların yağmur âyinleri sırasında, Moloh adlı putun kızgın boğazı içine kendi çocuklarını bile attıklarını yazıyor. Böyle manzaraların tesiri altında, insanların hayvan oldukları kanaati

5 H.G. Wells, Dünya Tarihi, Sayfa 59.

hasıl olmuştur, ki çok yanlıştır. Çünkü hayvanlar böyle bir şeyi asla yapmaz. Hayvanların dünyasında hiçbir fenomen yoktur ki böyle anlaşılmaz bir kurbanla mukayese edilebilsin. Paradoks görünebilir, fakat sözünü ettiğimiz hadiseler tipik birer “İnsani” hadisedir. Burada, millet ve fertlerin hayvanî insiyakları sebebiyle değil, fakat sonu olmayan yanılmaların neticesi olarak çılgnlık yaptıkları bir dramda insanların bu veya şu şekilde zamanımıza kadar devam edegelen sapma ve ızdırapları mevzubahistir.

Kurban bütün dinlerde vardı. Kurbanın mahiyeti ise izah edilemez ve hatta abes olarak kalmıştır. Kurban öteki düzen, öteki dünyaya ait bir gerçektir. İptidaî dinlerde bazan korkunç bir şekil alıyordu. Böyle bir kurban, zoolojik ile İnsanî çağlar arasında güçlü, somut ve acı bir şekilde açıkça görülen sınır çizgisini ve menfaat, ihtiyaç ve yarar prensibine tamamen zıt bir prensibin ortaya çıkışım gösteriyor.

Kurban, tekâmül yolunda insan dünyasının başlangıcım gösteren hudut taşıdır. Zira menfaatin mahiyeti zoolojiktir, kurban ise İnsanîdir. Menfaat, siyaset ve siyasî ekonominin temel mefhumlarından; kurban ise, din ve ahlâkın temel mefhumlarından olacaktır.

İptidaîlerin akılsızlığı bazan inanılmaz bir şekil alıyordu. “Geç palaeolitik çağda ve cilalı taş devrinde gelişen garip adetlerden biri de vücudu sakatlamaktı. İnsanlar burun, kulak, parmaklar, dişler vs. kesmek sûretiyle kendi kendini sakatlamağa ve bu fiillere türlü türlü hurafeler atfetmeğe başladılar.” “Böyle bir şeyi hiçbir hayvan yapmaz” diye, H.G. Wells tespit ediyor.⁶ Burada mukayese için tilkinin tuzaktan kurtulmak üzere ayağım ısırarak koparması fiiline işaret edelim. Bu hareket tamamen aklıdır. İptidaî insanın mânâsız olarak vücudunu sakatlamak fiili ise hayvanlara tamamen yabancıdır ve hiç bilinmiyor.⁷

6 Aynı yerde, S. 60

7 Bundan sonraki fark da aynı veya benzer nevidendir: Hayvan ancak aç olduğu veya bir tehde karşı karşıya bulunduğu zaman; insan ise, tok ve güçlü olduğu zaman tehlikelidir. Mahrumiyet yüzünden işlenmiş ci-

Netice olarak diyebiliriz ki, burada, tekâmülün bir anomalisini veya gelişmenin beklenmeyen bir anda inkitâa uğramasını gösteren bir fenomenle karşı karşıya bulunuyoruz. Öyle görünüyor ki tekâmül birden dönüş yapıyor ve “idealist peşin hükümlü hayvan”ın ortaya çıkması ilerlemenin devamını doğrudan doğruya tehdit ediyor.

Tekâmülün tâ zirvesinde bir bakıma tereddüdün bir ifadesi olan ve zoolojik hususların, bir anda, İnsanî hususlardan üstün görüldüğü bu fenomeni ben “vahşinin kompleksi” olarak adlandırıyorum. Ne kadar garip görünürse görünsün bu “kompleks” İnsanî olan ve ileride ortaya çıkacak bütün din, şiir, felsefe ve sanatın kaynağını teşkil eden yeni mahiyetin bir ifadesidir. Bu fenomen ehemmiyeti haizdir. Çünkü, kendine mahsus bir tarzda insan fenomeninin orijinalliğini ve onunla ilgili olan garip paradoksları vurgulamaktadır.

Ortaya konulan gerçekler bizi kolayca, maddî gelişme için hayvanın imkânlarının daha fazla bulunduğu; oysa, bakışları göklere doğru yönelmiş ve ahlâkî vecibelerle eli kolu bağlı bulunan insanın ezilmesi için bütün şartların mevcut olduğu hükmüne götürebilir. İnsan çağının fecrinde zoolojik hususların İnsanî hususlardan üstün olduğu intibai, daha sonraki tarihte idealizmin ilerleme adına yok edilmesi için yapılacak çağrıda kendini gösterecektir.

2.

İnsanın hayvanat aleminden ayrı bir hüviyet kazanmasının bu uzak döneminde haricî farklar (dik yürümek, elin gelişmiş durumu, konuşma ve zekâ) çok uzun zaman gayet önemsizdi ve göze çarpmazdı. Aynı zamanda hem maymuna hem de insana benzeyen bir yaratık bir ağacın meyvesini koparmak maksadıyla bir sopa sayesinde kolunu uzattığı veya benzerlerine bir yeniliği bildirmek üzere

neyetlere nispeten tokluk ve taşkınlık yüzünden işlenmiş olanlar kabil: kıyas olmayan bir ölçüde daha çoktur.

bazı sesler çıkardığı zaman, onun insan mı, hayvan mı, kim olduğu belli değildi. Hâlbuki, bir kültün veya bir yasağın mevcudiyeti bu hususta her zaman herhangi bir şüpheyi bertaraf edecektir. İnsan ile hayvan arasındaki kesin fark, buna göre fizikî ve zekâî değil, herşeyden evvel manevîdir ve az çok açık olan dinî, ahlâkî ve estetik şuurun varlığında kendini gösterir. Bu açıdan bakarak insanın ortaya çıkmasında, kat'î tarihler ilmin öngördüğü gibi, dik yürümek, elin gelişmiş olması, ses çıkarılması sayesinde konuşmak değil; ilk kültün, resmin, yasağın zuhur etmesidir. Onbeş bin sene evvel çiçeklere veya hayvan profillerine zevkle bakan ve sonra mağaranın duvarlarına resimlerini çizen vahşi insan hakikî insana, kendi fizikî ihtiyaçlarının temini için yaşayan ve her gün yeni yeni ihtiyaçlar icad eden çağdaş epikürist insandan veya acaip beton yapılar da başkalarından tecrid edilmiş vaziyette ve temel estetik hadiselerden ve hissiyattan yoksun olarak oturan modem büyük şehrin alelâde sakininden daha yakın (hayvandan daha uzak) dı.

“İlk Kanun” adlı eserinde Atkinson, çeşitli iptidaî yasakların dünyanın her tarafındaki vahşiler arasında bulunduğunu gösteriyor. “Kötülüklerden temizlenme”ye devamlı ihtiyaçla beraber yasak olan hususlara, dokunulmayacak ve hatta bakılamayacak şeylerle ilgili düşünceye, iptidaî insanın hayatı hakkında herhangi bir bilgi toplamağa fırsat bulduğumuz her yerde rastlanmaktadır. İlkel insanların aklını uğraştıran bir başka evrensel husus da pis, lanetli şeylerin mevcut olduğu düşüncesidir. Böylece iptidaî hayatın ayrı ayrı bölümleriyle ilgili olarak bir sürü yasaklar meydana çıkmıştır. Konuşmanın da gelişmesiyle bunlara müşterek bir ad verilerek “tabu”, yani harfiyyen “yaramaz”, “hoş görülmez” yasak denilmiştir. Erken insanlık nezdinde “tabu” ahlâkî mahiyetli bir yasağın mefhumu idi. Demek ki insan, tabiatın bir çocuğu gibi hareket etmeyip tabiatın içinde bir yabancı gibi hareket etmiştir. Onun temel hissi korkudur, ama bütün

hayvanların hissettiği biyolojik korku değil. Bu korku manevî, kozmik ve ezeldir ve varlığın sır ve muammaları ile ilgilidir. Alman egzistansyalist A. Heidegger onu “insan varlığının ezeli ve zaman dışı kaderi” olarak telakkî ediyor. İçinde merak, hayret, hayranlık, memnuniyetsizlik -belki tüm sanat ve kültürümüzün esasında yatan hissiyat- mecedilmiş bulunan bir korkudur bu...

Yasakların ortaya çıkması ve “pis” ile “yüce”, “lânetli” ile “mukaddes” mefhumlarının asıl mânâsı, ancak iptidaî insanın dünya ile olan bu münasebeti ve benzeri tutumlarla izah edilebilir. Çünkü eğer biz bu dünyanın çocukları isek; o zaman onun içinde bizim için hiçbir şey ne mukaddes, ne de pis olamaz. Böyle mefhumlar dünyanın tabiatına aykırıdır. Onlar, bilakis, hakkında herhangi bir hatırlamanın mümkün olmadığı bir başka menşeimize tanıklık etmektedir. Sanat ve din sayesinde ifade etmekte olduğumuz haricî dünyaya uygun olmayan reaksiyonumuz, ilmin insan vizyonunun inkârı mahiyetindedir. İptidaî insan dünya ile karşılaşmasına niçin her yerde ve her zaman dinle cevap vermiştir? Niçin her yerde onun vasıtasıyla korkusunu, sıkıntısını, sükutu hayalini ifade etmiştir? Niçin “kurtuluş” aramıştır ve bu arayışla acaba hangi şeylerden kurtulmak istemiştir? İnsanın söz konusu olan bu tarafı, iyi ve kötü arasında bu gerilme, kayboluş hissi, menfaat ile vicdan, iyi ile kötü, varlığın mânâsı ile mânâsızlığı hakkında daimî müşküller, insanın tedavî edilemez sûrette “bulaştırıldığı” ahlâk buyruğu, bütün bunlar aklî izahtan uzaktır. Darvvin’in, insanın bir parçası bulunduğu dünyaya, Darvvinçi görüşe göre, reaksiyon göstermediği aşikârdır.

En gelişmiş hayvan tipinde bile buna benzer bir mefhum veya herhangi başka türlü bir müşküle veya sınırlanmaya işaret eden hiçbir şey yoktur. Bu iptidaî idealizm, yasak, lânetli, tabu ve “sır” mefhumlarıyla, istisnasız her yerde iptidaî insan şuurunun ayrılmaz bir parçası olarak artaya çıkar. İnsan nerede zuhur ettiyse, onunla bera-

ber din ve sanat da zuhur etmiştir. İlim ise nispeten yeni ve genç bir fenomendir. İnsan, din ve sanat her zaman beraber bulunmuştur. İnsan varlığının bazı önemli meselelerine cevap ihtiva etmesi mümkün olan bu fenomene yeter derecede dikkat gösterilmemiştir.⁸

Materyalizm açısından insanlık tarihinin, ilerici bir sekülerizasyon süreci olarak görünmesi icap eder. (Reinach, “Kültler, Mitler ve Dinler” adlı eserinde böyle diyor). Fakat iptidaî insanın hayatının neden her zaman ve her yerde kült, sır, yasak ve inançlarla dolu olduğunu hiç kimse hiçbir zaman tatminkâr bir tarzda izah etmemiştir. İnsan acaba neden yıldıza, taş, nehre ve her şeye hayat ve şahsiyet vermek istemiştir.⁹ Dünyayı neden başka türlü değil, böyle görmüştür? Ve tersine, medenî insan neden herşeyi nesne olarak görmek ister ve herşeyi anorganik ve mekanik sebeplere irca eder? Binlerce senedir insanlar iptidaîlerin bu kâbuslarından kurtulmaya çalışırlar, hem de bunların karakter ve menşeyini bilmeden...

İç hayata ait bir dürtüyle bakışları hayranlıkla olsun, korkuyla olsun, göklere çevirme fenomeni -ki insana mahsus olduğu nispette, hayvana yabancıdır- mantikî izahtan mahrum kalmakta ve harfiyyen “gökten gelmiş” görünmektedir. Bu durum gelişmenin bir mahsulü olmadığından esas itibarıyla tekâmülün tesirinin dışında kalıyor. Neandertal insanının Fransa mağaralarında çizmiş olduğu resimleri tetkik ederken Fransız ilim adamı Henri Simlè, mağara insanların

8 « Sûrları, hükümdarı, medeniyeti, edebiyatı ve tiyatrosu bulunmayan bir şehir bulabiliriz. Fakat mabetsiz ve halkı ibadetle uğraşmayan bir şehir asla görülmemiştir » (Yunan tarihçisi Plutarch); « İlim, sanat ve felsefeden yoksun insan toplulukları bulunmuştur ve hâlâ da vardır. Fakat dinsiz bir insan topluluğu şimdiye kadar bulunmamıştır » diye yirmi asır sonra H. Bergson da hemen hemen aynı şeyi tespit ediyor.⁹ « Primitive man does not know a world without life » (H. A. Frankfurth, From Myth to Philosophy).

9 « Primitive man does not know a world without life » (H. A. Frankfurth, From Myth to Philosophy).

ruhî hayatının bugünkü insanın ruhî hayatından pek farklı olmadığı kanaatine varmıştır. “Zamanımızdan yetmiş bin sene evvel mağara insanları da çağdaş insanın hastalığı olan “metafizik baş dönmesine müptelâ idiler” diye Simlé 1976 senesinde Niş’te aktedilen arkeoloji kongresinde söylemiştir. Bu durum biyolojik tekâmülün devamı olmayıp, “semadaki prolog”la başlamış olan dramın sadece başka bir sahnesidir.

İnsanın zuhuruna tekaddüm eden zoolojik tarihin seyrinde, kültün ve bu ilkel ahlâkın varlığından herhangi bir şekilde haber veren veya onu tahmin ettiren hiçbir şey yoktu. Ve hatta bu gelişmeyi fikren ileriye doğru istenilen noktaya kadar götürsek de, tabu veya kült mefhumuyla karşılaşmamız mümkün olmayacaktır. Hayvan ve ondan meydana gelebilecek gelişme asla akıldışı ve tabiatüstü bir istikamette değildir. Bilakis, bu seyir, fizikî mükemmelleştirme ve zekânın istikametinde; zekâüstü, hayvanüstü, Nietzsche’nin haddizatında sadece mükemmel hayvan olan “insanüstüsünün istikametinde gelişiyor.¹⁰ Nietzsche’nin vizyonu Darvvin’den mülhemdir. Esas itibariyle haricî ve zoolojik olan tekâmül insanın ötesine uzatılmıştır. Fakat bu gelişme basit, mantikî ve açıklanabiliridir. Zira tabiatın hudutları içerisinde kalıyor. Hayvanüstü varlık, “süreç”in neticesidir ve dolayısıyla iç hayatı olmayan bir yaratıktır. Dramsız, şahsiyetsiz; homo olmayıp homunkulus’tur. Doktor Faust’un kendi laboratuvarında tüp içinde, tabiatın ise kendi laboratuvarında benzeri fakat biraz uzamış bir süreç içinde ortaya çıkardığı bir yaratıktır.¹¹

Sovyet şairi A. Voznesenski, zannediyorum, aynı gerçekleri veya

-
- 10 Nietzsche’nin insanüstüsü «ahlâkî peşin hükümler»den kurtulmuştur: «Merhamete, vicdana ve bağışlamaya karşı, yani insanların dahili zalimlerine karşı mücadele edin; zayıfları sıkıştırın, cesetlerine basarak yukarıya doğru tırmanın. Çünkü siz yüksek bir türün çoçuldansınız, çünkü idealiniz insanüstüdür (Nietzsche, «Zerdüşt böyle diyordu»).
- 11 Edebiyat, böyle birkaç ucube ortaya çıkarmıştır. Onlann müşterek vasfı «ahlâk duygusu»nun yokluğu yanında harikulâde bir zekadır.

anı düşünce seyrini göz önünde tutmuş olacak ki, şu hükme varmıştır: “Nazarî olarak, müstakbel bilgisayarlar insanın yaptığı herşeyi yapabilecektir. Sadece iki istisna vardır; dindar olamayacak ve şiir yazamayacaklar.”

3.

Hayvanlarda, mukaddes veya yasak mefhumları olmadığı gibi, -insanın anladığı mânâda- güzellik mefhumu ve estetik heyecan da yoktur. Maymunların bazı “resimlerine” dayanarak ileri sürülen, bu hayvanlarda resim yapma kabiliyetinin mevcut olduğu görüşü tamamen asılsızdır. Tespit edildiğine göre maymunlar resim yapan bir kişiyi hayli başarılı olarak taklid edebilirler. Bir zamanlar bazı kişiler sözde “maymun sanatı” ile sansasyon yaptılar. Fakat böyle bir sanat asla yoktur.¹² Buna karşı ilk hakikî insanlar olan Cromagnon insanların resim ve oyma işleri yaptıkları hemen hemen kat’î olarak anlaşılmaktadır. Resimleri mağara duvarlarında, kemik ve boynuz üzerinde bulunmuştur. Sahrâ, İspanya (Altamira), Fransa (Lescaut) mağaralarında ve Polonya’da yeni keşfedilmiş olan Maşicka mağarasında iptidaî insanın estetik heyecanının bir neticesi olarak resimler bulunmuştur. Bazılarının otuz bin senelik olduğu zannedilmektedir. Sovyet arkeologlarından bir grup bir süre önce, Ukrayna’da, Çemigev şehri yakınlarında mamut kemiklerinden yapılmış, aşağı yukarı yirmi bin senelik bir müzik aletleri takımı buldular. Süslenmek, giyinmekten daha eskidir. Güzele olan temayül ihtiyaçtan, sırf fonksiyondan daha kuvvetlidir. Bu gerçek, tarih öncesi zamanından tâ bugüne kadar giyinmede hissedilmektedir. Kostüm ve elbise aynı değildir. Kostüm aynı zamanda bir devrin, bir tutumun ifadesini taşır. Milletlerin olağanüstü çeşitlilik arzeden kıyafetleri sırf günün ihtiyaçlarına veya çevrenin şartlarına cevap vermez; kıyafet bir anda resim, hemen hemen şiir olurverir. Hayvanın kürkü veya tüy-

12 Sovyet bilim adamı V. Bukin, bu hususta önemli çalışmalar yapmıştır.

leri çok güzel olabilir, fakat bu hayvanın herhangi bir katkısı olmadan böyledir; yani hiçbir şey bildirmez. Bu güzelliğin, parlaklığın ve rengin temelinde her zaman bir fonksiyon vardır. Ayrıca, gerçek bir gösteri teşkil eden ruhanî şarkılar ve oyunlarda kült ile sanatı birbirinden ayırmak hemen hemen imkânsızdır. Taştan yapılan ilk heykel, bir puttu. Yanlış yönlendirilen dinî ilham, Okyanusya'nın adalarında, Fildişi sahillerinde ve Meksika'da bulunmuş güzel taş heykelleri ve maskeleri yaratmıştır. Bu eserler, bugün saf ve vasıtasız empresyonist sanatın örnekleri olarak telakki edilmektedir. Heykelcilik sanatı tümü ile ve kökeni itibarıyla putperestliğe aittir. Ve İslâm'ın ve bazı daha az personalist dinlerin bu sanata karşı müsamahasızlığına bu açıdan bakmaktayız. Öyle görünüyor ki, sanatın din içinden ortaya çıktığım veya belki her ikisinin iptidâî ahlâkla beraber aynı kaynaktan, yani, insanın kaybolmuş bir dünyayı arayışından ileri geldiğini açık seçik görmek üzere tarih öncesine dönmek icap eder.

İnsanın hayvandan bu farklılığı -A. Camus'un ortaya koyduğu isyanda da- kendini gösterebilir. Hayvan, kaderine karşı isyan etmez; o itidallidir, insan ise âsi bir hayvandır; "hayvan olmak istemeyen yegane hayvan" (A. Camus, L'Homme revolté). Bu isyan tipik İnsanî bir tutumdur ve kökeni itibarıyla zoolojik olan uygarlığın, varoluşun bir takım gayri İnsanî standartlarını (intizam, kişiliksizleştirme, umumî nivelasyon (kitleleri zorla alıştıırma), toplumun fert üzerinde haki-miyeti gibi) empoze etmeğe çalıştığı, ileri, gelişmiş refah toplumlarında ona rastlamaktayız.

Johan Huisinga bir fenomen daha keşfediyor: Oyun (Huisinga, Homo Ludens). Hayvan da oynar, eğlenir; fakat yalnız insan manevî bir fonksiyonu bir iç ihtiyacı tatmin edebilmek için oyun oynar. Hayvanlarda oyunun -aşk oyunu olsun, yavruların gelişme

ihtiyacı bakımından yapılan oyun olsun- esasında her zaman biyolojik bir fonksiyonu vardır. Hayvanların oyunu insiyakî ve fonksiyoneldir; insanlarınki ise, serbesttir ve pratik bir gaye ile alakası yoktur. Şuurla oynamayı tazammun eder ve ciddiyet, merasim havası, hedefsiz “maksada uygunluk” gibi bazı özellikler ihtiva ederki; ona manevî bir anlam verir.

Başka bir oyun çeşidi daha var ki; özelliği bir yarara dayanmaması ve antizoolojik mahiyetli olmasıdır. Adı; “potlaç”tır ve haddizatında iptidaî kültürün evrensel bir fenomenini teşkil etmektedir. Sözü geçen kitabında Huisinga, buna geniş yer ayırıyor. Karakterine göre tam mânâsıyla akıldışı olan ve ekonomik olmayan potlaç iptidaî sanatın veya yasakların, tabuların ve iyi ile kötü mefhumlarıyla iptidaî ahlâkın da mensup olduğu aynı düzene aittir. Huisinga hın kitabından ilginç bazı pasajları burada nakletmeyi münasip görüyorum:

“Çok eski toplumlardaki kültür hayatının esasını, İngiliz Kolumbiya’ında yaşayan Kızılderili kabilelerin potlaç denilen bir âdeti kadar, başka hiçbir şey tasvir ve izah edemez. En tipik şekli ile Kvaikutla kabilesinde görüldüğü gibi, potlaç büyük bir şenliktir. İki topluluktan biri büyük tantana ve her türlü merasimle, sırf kendi üstünlüğünü ispat etmek üzere ötekine bol bol hediyeler sunar. Yegâne ve aynı zamanda lüzumlu karşı hizmet, öbür tarafın da bir müddet sonra töreni tekrarlayıp katılanlara mümkün olan en büyük ölçüde ikram etmesinden ibarettir. Bu törenler onlara riayet eden kabilelerin bütün sosyal hayatına, kült, örf, âdet, hukuk ve sanatına nüfuz etmektedir. Doğum, evlenme, sünnet, dövme, mezar anıtının yapılması, bütün bunlar potlaç için bir vesiledir. Karşı taraf da daha gösterişli bir potlaç tertip etmeğe mecburdur. Eğer yapılmasını geciktirirse, namını, armasını, totemini, şerefini, sivil ve dinî haklarını kaybeder... Potlaç sırasında üstünlük sırf hediyeler vermekle kazanılmayıp, kendi malını imha etmekle de ispat edilir. Çünkü, kişinin malsız da yaşa-

yabileceğini ispat etmesi icap ediyor... Bu mesele her zaman bir yarış mahiyetini alır. Kabile reisi eğer bir bakır kazan kırar, bir örtü vs. yakarsa, karşı taraf da daha kıymetli veya hiç olmazsa aynı kıymette bir şey imha etmelidir. Sahibinin kendi malını gönül rahatıyla imha etmesinin zirvesini teşkil eden böyle ölçüsüz cömertlik yarışlarının izlerine bütün dünyada rastlanmaktadır. Malezyalıların benzeri adetlerini Marcel Mauss anlatıyor. Bu adetler tamamen potlaç'a uymaktadır. "Essai sur le Don" adlı kitabında benzerî adetlerin eski Yunan, Roma ve Cermen kültürlerinde de bulunduğunu gösteriyor. Karşılıklı bağışlama ve kendi eşyasını imha etme yarışmalarım Granet, Çin ananesinde de bulmuştur."

"İslâmiyetten evvel Arabistan'da bu adete başka bir isim altında rastlamaktayız: Muaqara... Bu isim, adetin hemen hemen örnek bir mahiyet aldığı gösteriyor... Held'in az ya da çok titiz olarak araştırdığı konuya daha önce Mauss şu ifade ile işaret etmişti: "Mahabhara devasa bir potiaç'ın tarihçesidir..." Bu törenlerin cereyan ettiği manevi saha şeref, gösteriş, övünme ve meydan okuma sahasıdır. Mertlik ve gurur dünyası, nam ve silahlara çok büyük değer verildiği ve ataların anıldığı bir dünya burada sözkonusudur. Günlük hayat için endişeye, menfaat ve fayda getiren şeylerin elde edilmesine yer vermeyen bir dünya... Bildiğim kadar, etnoloji, potlaç'ın ortaya çıkmasının izahım umumiyede büyü ve mitlerle ilgili tasavvurlarda aramaktadır. Buna dair çok iyi bir misali, G.W. Locher, "The serpent in Kwaikutul religion" (Leiden, 1932) adlı eserinde veriyor... Potlaç âdetlerinin şüphesiz onları sürdüren kabileden dinî tasavvurlarla çok sıkı ilişkileri vardır. Böyle bir toplum büyük ölçüde toplumun şerefi, zenginlik ve müsamahaya karşı hayranlık, dostluk ve itimadın tahrik edici bir şekilde vurgulanması, rekabet, meydan okuma, serüven gibi mefhumların tesiri altındadır. Ayrıca daima övünme vardır ve bu yapılırken bütün maddî varlığa karşı ilgisizlik bilhassa vurgulanır. De-

giştirilen veya hediye edilen Şeylerin ekseriyetle pratik hiçbir kıymeti yoktur. Kutlu sayılan veya büyü gücüne sahip bulunduğu sanılan bazı süsler ve diğer eşya bağışlanır. Buna göre maddi bir fayda sözkonusu değildir.” (j. Huizinga, Homo Ludens, S. 83-87).

Mal imha etmek, fayda ve maddi Şeylere karşı lâkayt olmak, eşya yerine prensibe ehemmiyet atfetmek -bütün bunlar, gayri samimi olsa bile- münhasıran insanlara ait özelliklerdir ve hayvanların dünyasında buna benzer bir Şeyin izine bile rastlamıyoruz.

5.

Bir zamanlar Darvvin'in sayesinde, insan konusuna nihaî bir çözümün getirildiği sanılıyordu, tıpkı kâinat hakkında Newton'un nihaî bir doktrin ortaya koyduğuna inanıldığı gibi. Fakat Newton'un mekanikçi kâinat tasavvuru bazı gerçekleri izah edemediğinden dolayı nasıl tutunamadı ise, öyle görünüyor ki, Darvvin'in teorisi de aynı sebepten "izafi" sayılmağa mahkumdur. Tekâmül teorisi insanın ilk dinî safhasını tatminkâr bir tarzda izah edemiyor ve hatta uygunlukla ilgili bazı olguları bile açıklamaktan aciz kalıyor. Maddi bakımdan hah düzelince insan neden daha az memnun olur? Maddi standart yükselince, psikolojik standart neden düşer? İntihar olayları ve ruhî bunalım vakaları neden millî gelirin artışı ve eğitim derecesiyle doğrudan doğruya bir münasebet arz ediyor? Veya, evrimin başlangıcında, sonuna kıyasen, neden daha fazla insaniyet vardı? İlerleme neden aynı zamanda hümanizasyon değildir? Nasıl oluyor da, dünyanın gayri medenî bölgelerinin, meselâ (Okyanusya ve Afrika) sanatı, sözde kültür bölgelerinkinden daha kuvvetlidir ve bu sanatın bu bölgelere güçlü, hemen hemen yön değiştirici bir tesiri vardır, vs. vs. Darwin'le Newton'u bir defa tanıdıktan sonra, insanın aldı, onların açık ve Őayam kabul görüşlerini kolay kolay terkedemez. Newton'un dünyası sürekli, mantıklı, istikrarlı olduğu gibi, Darwin'in inşam da

tabii, basit ve öngörülür mahiyettedir: Varolması için mücadele, ihtiyaçları tatmin, yeknasak ve fonksiyonel bir dünya istihdaf ediyor. Fakat Newtonün hayalini Einstein yıkmıştır; burada ise, şimdi, karamsar felsefe ve uygarlığın başarısızlığı aynı şeyi yapıyor. İnsan öngörülemez, açıklanamaz ve tatmin edilemez, şüphe ve korkudan müteessir, Einstein'ın ifadesine göre "eğritilmiş" bir varlıktır. İnşaa konu alan feslefe uzun müddet, doğru çizgili Darwin vizyonunun tesiri altında kaldıktan sonra, şimdi kendi inkılabım, Einstein'ın görüşüne uygun bir dönüşü bekliyor. İnsan hakkında bu yeni anlayışın Darwinci anlayışa olan nisbeti, Einstein'ın kâinat anlayışının Newton'unkine olan nisbeti gibi olacaktır. Eğer ıztırap yolunda yükselmemiz, zevk yolunda ise körelmemiz doğru ise, o zaman bir ruha sahip oluşumuzun hayvan atalarımızla bizi farklılaştırmasından dolayı bu böyledir. Ne insan Darvvin'e göre, ne de kâinat Newton'a göre "biçimlendirilmiş"tir.

Canlı Dünyanın Dualizmi

Acaba hayatı vücuda getirmek için kabiliyetimiz var mı ve bunu herhangi bir dönemde yapabilecek miyiz? Bu istek, prensip itibarıyla, acaba insan imkânlarının sınırları içerisinde midir? Cevap: Eğer hayatı anlayabilirsek, yaparız. Fakat hayatı anlayabilir miyiz?

Biyoloji hayatın özünü konu alan bir bilim değildir. O sırf hayat olgusuyla; bize nesne olarak verildiği ve ürün olduğu ölçüde hayada uğraşmaktadır.

Biraz evvel tespit ettiğimiz hayvan-insan ikiliğine burda da rastlanmaktadır. Fakat bir daire veya bir derece daha aşağıda, madde-hayat çizgisinde... Burada da bir tarafta mutabakat, nicelik, tekrarlanma, sebebiyet, mekanizm; öbür tarafta ise, orijinalite, nitelik, büyüme, kendiliğindenlik, organizm görüyoruz. Hayat ne maddenin mekanik ve diyalektik devamı, ne de onun bilhassa karmaşık ve

yüksek derecede teşkilatlanmış bir şekli olarak tezahür etmektedir. Bazı vasıflarına göre hayat, madde anlayışımıza daha kazıyyelerde zıttır; hayat, maddeye ters bir mahiyet arz etmektedir.

Biyologların en son anlayışına göre, entropi, hayatın tarifinde temel kavramdır. Maddeye hakim bütün kanunlar netice itibarıyla entropiye irca edilmektedir. Bu ise, evrensel kargaşadır, sistemin, düzen ve enerjinin en alt derecesine inmesi demektir. Ve tersine, canlı sistemlerin esas özelliği -ki bütün diğer özellikleri ona irca etmek mümkündür- entropiye karşı koymak, “antientropi” halidir. Diğer ifadeyle basit olandan karmaşık olanı, hercümerçten düzenliyi ortaya çıkarmak ve sistemi (geçici de olsa) enerjinin yüksek bir derecesinde muhafaza etme kabiliyeti... Her maddî sistem entropinin daha yüksek derecesine doğru seyr ediyor; her canlı sistem ise buna ters bir istikamet takip ediyor. İkisi birbirine “sırt çevirmiş” durumdadır. Çünkü “hayat mekanik yasallığın rüzgârına karşı hareket demektir” (sibernetik sahasında çalışan Sovyet ilim adamı Kuznetsov).

Bu satırların yazarı biyolog değildir ve dolayısıyla sözkonusu olan meselelerde bu sahadaki otoritelerden iktibaslarla iktifa edecektir. Araştırmakta oldukları “konunun mahiyeti hakkında -yani hayat ve ruh hakkında- biyoloji ve psikolojinin tatminkâr bir şey diyebilecek bir noktada olmadıkları ihmal edilemeyecek bir gerçektir. Bunu tespit etmekle, müellif sadece bunun beklenmeyen bir şey olmadığını belirtmek ister.

André George 1950’de, “Nouvelles Littéraires” dergisinde ter-tip ettiği bir anket sırasında, “hayat nedir?” sorusuna biyolog, hekim, operatör ve fizikçilerden almış olduğu cevaplardaki özelliğin hemen hemen istisnasız tereddüt ve ihtiyat olduğunu söylüyor. Pierre Lepine’in cevabı şöyledir: “Sır, olduğu gibi kalıyor. Bilgisizliğimizin bir neticesi olarak hayat hakkında verebileceğimiz her izah, hayat hakkında insiyaken sahip olduğumuz idrakten daha az açık

olacaktır.” Bugün belki en büyük biyolog olan¹³ Jean Rostand aynı soruya şöyle cevap veriyor: “Şu anda biz hayatın ne olduğunu bilmiyoruz. Hatta hayat olgusunun tam tarifini bile yapmaktan aciziz.”

“Dengenin atalet durumuna doğru, hızlı ayrışmadan kaçmasıyla organizma büsbütün esrarlı görünüyor; o kadar ki, insan düşüncesinin en eski zamanlarından beri organizmada fiziki olmayan, tabiatüstü, özel bir kuvvetin (vis viva, entelehia) faaliyette olduğuna inanılmaktaydı. Canlı organizma kendi gerilemesini acaba nasıl yaşılatıyor?.. Her süreç veya hadise veya gelişme, veya başka bir ifadeyle tabiatta olup biten herşey, cereyan ettiği bölgede entropinin bir artışı demektir... Organizma bu süreci durdurabilir, yani hayatta kalabilir. Fakat ancak ve ancak dış çevreden durmadan menfi entropi almak sûretiyle... Demek ki organizma menfi entropi ile beslenmektedir.” (Erwin Schrödinger, “Hayat nedir?” adlı kitabında).

Aynı şekilde Fransız palaeontologu Teillarde de Chardin yazıyor: “Gerçekten birçok engele rağmen büyük moleküllerden çok hücreli varlıklara giden eğri, aralıksız devam ediyor, üzerinde hayatî tesirler, önceden belirlenmemiş gelişmeler, kendi kendine düzen ve şuurların tezahür ettiği eğridir bu... Bu esastan şu soru ortaya çıkıyor: Dünyanın daha karmaşık ve daha derinde olan durumlara doğru esrarengiz bu seyri ile dünyayı giderek basit ve haricî durumlara çeken (daha çok fazla araştırılmış ve daha iyi tanınan) öbür hareketi arasında herhangi bir bağ var mı? Yarının ilmi için kâinatın asıl sırrı belki bu soruya sığdırılmış bulunmaktadır.”

“Hücrelerin, organları geliştirmeye insiyaki temayülü ile bazı böceklerin toplumsal tutumu, müşahede ile sabit temel gerçeklerden biridir. Bunların izahını şimdiye kadarki anlayışımızın ışığında bulamayız.” (Alex Carrel, “İnsan bilinmeyen varlık”).

Tanınmış biyolog Kurt Goldstein: “Hâlbuki bu çözümü bulmak

için tabiatın cansız şeyleri mevzubahis olduğunda hareket etmeğe alıştığımız gibi burada hareket edebilir miyiz? Muayyen bir şeyi parçalayıp en ufak parçalan bile inceledikten soma ve onlardan hareket ederek o şeyi -bizim misalimizde organizmayı- diğer tabii ilimlerde yaptığımız gibi, yeniden meydana getirmeye teşebbüs etmemize müsaade var mı? Bu metot uzun zaman biyolojik araştırmaların ideali görünüyordu. Fakat gerçek şudur ki, o, tatminkâr olmayan neticeler vermiştir. Bu durumda nasıl hareket etmeliyiz? Burada, izahımızın başlangıcında ancak menfi bir tespit yapabiliriz. Bu metot, şu şekilde olsun, bu şekilde olsun, tatminkâr değildir.” Araştırma konusu olan şey ile metot arasında karşılıklı bir münasebetin bulunduğuna işaret ettikten sonra müellif şu neticeye varıyor: “Daha aşağı olandan daha yüksek olana, daha basit olandan daha karmaşık olana doğru diyen ananevi araştırma kaidesinin yerine, organizma fenomeni karşısında, ters yolu takip etmek gerekir. Bu yüzden hareket noktası olarak inşâ almak sûretiyle biz hayatı ve diğer canlı varlıkları anlamağa çalışacağız.” (K.G., “Organizmanın yapısı”).

Canlının “tersine dönmüş” bu tabiatı hakkında Kari Jaspers, “Genel Psikopatoloji” adlı eserinde (1934) şöyle diyor:

“Lâkin mahiyeti başka türlü olan objektif, illî (causal) izah karşısında “psikolojik izah” olarak da adlandırılan şu genetik anlayış, bilhassa psikopatolojide, çok çabuk kendi sınırlarına ulaşır. Ruhî gerçekler anlaşılmayan bir tarzda tamamen yeni görünüyor. Onlar birbirinden ileri gelmez, birbirini takip eder. Normal bir hayatın ruhi tekamülünün merhaleleri ile anormal bir hayatın devre ve safhaları zaman içinde böylesine anlaşılmaz sıralamalar gösteriyorlar. Bu durumlarda ruhî tarafın uzunlamasına kesiti, oluş bakımından takriben bile anlaşılabilir. Tabii ilimlerin konulan için yapıldığı gibi buna açıklayıcı bir sebep bulmak gerekir. Çünkü bunlar içten incelenemediği gibi, psikolojik gerçekler de dıştan incelenemez.” Jaspers devamla,

psikolojik “nüfuz” etmekle ulaşılan “anlamak” ile tabii ilimlerin metodu sayesinde keşfini teşkil eden “açıklamak” arasındaki farka işaret ediyor ve şu hükme vanyor: “Burada sözkonusu olan, esas itibarıyla birbirinden farklı anlayışların asıl kaynaklandır.”

Louis de Broglie (1929 Nobel fizik ödülünü kazanmıştı): “Demek ki, bugünkü fiziko-kimyevî bilgilerimizin sayesinde hayatı tamamen izah etmek herhalde mümkün değildir.”

İsviçreli biyolog E. Guyenot, hayat ile fiziko-kimyevî fenomenler arasında esaslı bir farkın bulunduğu kanaatinde ve şöyle der: “Fizikçiler, hayatı fiziko-kimyevî formüllerle ifade etmek için o kadar çok çaba sarfetmiş olan biz biyologların çözümlenemeyen bir şeye, yani hayata rastladığımızı idrak etmelidirler. Hayat teşkilatlanmış, şekil bulmuştur; fakat, sadece bir defa değil, milyarlarca sene zarfında milyon defa. Burada yapıcı bir istidat mevcuttur ve o her türlü fiziko-kimyevî izahtan kaçıyor.”

Fransız biyologu André Lwoff, (virüs ve bakterilerin kalıtım mekanizmalarını araştırmakla şöhret kazanarak 1965’te Nobel tıp ödülünü almıştır):

“Hayat organizmanın sıfatı, tezahürü veya durumu olarak tarif edilebilir. Organizma birbirine bağlı yapı ve fonksiyonların bağımsız ve kendi reproduksiyonunu yapabilen bir sistemdir... Virüslerin, organik maddeler ile “canlı madde” arasında bir bağ teşkil ettiği çok defa ifade olunmuştur. Hâlbuki “canlı madde” diye bir şey yoktur. Bir hücrenin, albümin, enzim veya nükleik asit gibi bir unsuru, canlı bir cevher değildir. Tek canlı, organizmadır. Ve organizma bu parçaların tümünden daha fazla birşeydir. Gerçi virüs proteinlerinin ve virüs nükleik asit sentezlerinin “in vitro” elde edilmesi başarılmıştır. Fakat buna dayanarak “hayatın sentezinden bahsedilemez, çünkü bütün bu araştırmalarda virüse mutlaka ödünç olarak verilen bir cevher vardır. Bu cevher gerçekten nukleotidlere mahsus gene-

tik bir maddedir... Proteinlerin veya nukleik asitlerinin bazı parçalarını sentetik olarak elde etmek kolaydır, fakat bir organizma meydana getirmek şimdiye kadar mümkün olmamıştır. Bir bakteriyi terkip etmek şimdilik imkânlarımızın dışındadır.” (‘Le Monde’ dergisine verdiği mülakat).

Ünlü psikolog - eksperimentalist İvan Pavlov da aynı şüpheyi dile getiriyor: “Beşeriyet binlerce senedir psikolojik tezahürleri; ruhî hayatın, insan ruhunun tezahürlerini araştırmaktadır. Bununla sadece psikologlar, uzmanlar değil, bütün sanatla edebiyat ve insanlığın ruhî hayat mekanizmasının tüm ifade şekilleri ilgilenmektedir. Binlerce sayfa insanın iç dünyasını tasvir etmekle doldurulduğu halde, biz, şimdiye kadar bu çabalarda herhangi bir muvaffakiyet elde etmiş, insanın ruhî hayatını idare eden bir kanun tespit etmiş değiliz.” “Psychologie expérimentale” adlı eserinde).

“Organların, teşekküllerinde istifade ettiği metot, insanın ruhuna yabancıdır... Bütün bu malzeme tek bir hücreden ileri gelmiş. Tıpkı bir binanın, bütün diğer tuğlaları meydana getiren sihirli bir tek tuğlanın içinden ortaya çıkması ve bu tuğlaların mimarın planını ve duvarcıları beklemeden kendi kendine birleşerek duvarları ve ihtiyaca göre pencereleri, çatı için kiremitleri, ısıtma için kömürü ve mutfak ile banyo için suyu meydana getirmesi gibi...

“Organlar, eski zamanlarda çocuklara anlatılan masallardaki perilerin yaptığı bir tarzda ve perilerin kullandığı vasıtalar sayesinde gelişiyor... Aklımız, iç organlar dünyasında kendi kendini bir türlü bulamıyor... Yapışım kendisi yapmıştır, ama canlıların karmaşık iç mekanizmasını değil, kozmik evreni örnek alarak..” (Carrel, aynı yerde, S. 127,128). Ve devamla: “Vücudumuzun, onun beslenme, sinirsel ve ruhî enerjisinin teşkilatı neye dayanıyor? Hâlâ kavramış değiliz... Fizik ve kimya kanunları ancak cansız maddeye tamamen, insana ise kısmen tatbik edilebilir. Ondokuzuncu asrın hayallerinden, Jacques

Loeb'in dogmalarından ve maalesef birçok filozof ve hekimin hâlâ inandığı insan özü hakkındaki o çocukça fiziko-kimyevî mefhumlardan kurtulmamız gerek (Carrel, aynı yerde).

Hayat fenomen değil, mucizedir.

İnsanın gözü, yağ dolu gözçukuru içinde oturtulmuş göz yuvarlağından ibarettir. Gözün koruyucu mekanizması da üst ve alt kapak, kirpik, kaş, sümüksel zar ve liflerden meydana geliyor. Gözün her tarafa doğru hareketleri dört doğru ve iki eğri kastan ibaret olan bir mekanizma sayesinde mümkün oluyor. Çalışmasını da yaş mekanizması (yaş bezi, yaş torbası ve yaş kanalı) kolaylaştırır. Bu mekanizma göz çukurunda rutubeti temin eder ve gözü enfeksiyonlardan korur. Göz yuvarlağı üç parçadan ibarettir: Dış tarafında, önde, şeffaf retinaya dönüşen aslında şeffaf olmayan göz akı; onun altında, gözü besleyen kan damarlarının geçtiği kısım bulunmaktadır. Gözün çalışması için en önemli olan ise, içinde görme duyusunun alıcı mekanizması bulunan retinadır. Bu mekanizmayı mini çubuk ve mekik şeklinde çok hassas duyu hücreleri teşkil eder. Bunların içinden görme sinirinin hassas ince lifleri çıkar. Göz yuvarlağının içi esnek ve şeffaf, suya benzer bir madde ile doludur. Onun ön tarafında gözbebeğine yaslanmış, liflerle siliar (cihar) maddeye bağlı içbükey bir mercek bulunmaktadır. Işık retinadan göze girer, mercekte kırılır ve gözün arka tarafında görülen şeylerin resmini ters olarak aksettirir. Bu resimler görme siniri tarafından beyinin optik merkezlerine nakledilir. İki gözden her biri görülen şeylerin resmini değişik açılardan alır. Sinirler subkortinal görme merkezlerine ve buradan büyük beyinin arka yarığının kabuğuna gider. Burası görme merkezinin yeridir. Her iki gözün beyine aktardığı resimler burada birleşerek üç boyutlu tek bir resim olur. Gözün çalışması için son derece önemli olan şey gözyaşı bezlerinin ifraz ettiği yaştır. Yaş, gözün kornea tabakasının rutubetli kalmasını temin eder ve ihtiva ettiği "likozim" sayesinde

reaksiyon kabiliyeti vardır. Bu çok hassas enfra kızıl ışınları dedektörünün yılanın başı üzerinde bulunduğunu ve üzerine düşen ışığa göre değişen spesifik hücrelere sahip olduğunu, Amerika'nın Colorado üniversitesi ilim adamları tespit etmiştir. Yılanın refleksiyonunun ışığın gelmesinden 35 milisaniye sonra vukubulduğu tespit edilmiştir. Ki, biyolojik bir sistem için reaksiyon hızı bakımından rekor teşkil etmektedir.

Buna benzer bir şekilde köpek balıklarının burnunda gayet hassas bir elektrik "anten" bulunmaktadır. Bu sayede deniz dibinde kum içinde gizlenmiş avı bile bulabilirler. Çünkü bütün deniz organizmaları zayıf elektrik dalgalar yayar ve köpek balıkların antenleriyle bu dalgaları alırlar.

Sovyet Bilimler Akademisi'nin üyesi olan Aleksander Gorbovski, madde ve kâinatın yapısında akla atfettiğimiz bazı esrarengiz hususiyetlerin mevcut bulunduğu fikrine dönüyor. Bu fikir haddizatında eskidir ve Einstein dahil olmak üzere bazı diğer ilim adamları da onu müdafaa ediyorlardı. Burada Gorbovski'nin yazılarından bazı pasajlar veriyoruz:

"Termit evlerinin yapılmasına binlerce termit iştirak eder. Sonunda çok karmaşık, sathı yüz metre kareden büyük ve üç ila dört metre yüksek bir yapı, titizlikle gerçekleştirilen geçit sistemi, havalandırma kanalları, gıda depolan, sürfeler için yerler gibi bölümleriyle meydana gelir."

"Şöyle bir deneme yapılmıştır: İnşası başlanan termit evi ikiye ayrıldı ve termitler birleşmesin diye ayrı ayrı tutuldular. Fakat buna rağmen evin inşasına başarı ile devam edildi; öyleki bütün yollar, kanallar, depolar ve diğer yerler her iki tarafta aynı şekilde müşterek bağlantılarla beraber yapıldı."

"Düşünülebilir ki her termit karşı taraftaki arkadaşının işi hakkında "tam bilgi" sahibi idi ve dolayısıyla aynı şekilde, aynı işi yaptı!

Buna rağmen komşu termitin kardeşinin kaderi hakkında hiçbir malumatı yoktu ve onunla herhangi bir şekilde irtibatlı değildi. Şimdi bu fenomeni izah etmeye çalışalım:

“Termit evinin ayrı ayrı, bütün olarak inşası hakkında lâzım olan bilginin bütün termitlerde mevcut olmadığı aşikârdır. Fert olarak bir termit dahil edildiği sürecin ancak bir kısmım “bilebilir”. Bu itibarla tüm bilgilerin muhafaza edildiği yerin termitler topluluğu olduğu hükmüne varabiliriz. Bu durumda biz bilgidен, daha doğrusu büyük bilgidен bahsedebiliriz. Böyle bir bilgi ancak aynı türe mensup fertler topluluğunun sözkonusu edilmesi halinde hasıl olur. Kaldı ki, bu örnek münferit değildir. Çekirgeler, meselâ, topluca uçtukları zaman umumiyetle titizlikle tayin edilmiş bir istikamette uçarlar. Şimdi bu topluluktan bir çekirgeyi ayırıp kapalı bir kutuya koysak, hareket yönünü o anda kaybeder ve panik içinde her tarafa uçmağa teşebbüs eder. Eğer bu kutuyu uçan oğulun ortasına koysak kutu içindeki çekirge birdenbire doğru olan istikameti bulur ve şimdi ancak bir istikamette, yani oğulun uçtuğu istikamette süratle uçmağa başlar!”

“Başka bir ifade ile bağımsız organizmalarda büyük bilgi (kollektif bilgi) ancak topluluk seviyesinde ortaya çıkar. Fertlerde ayrı ayrı mevcut değildir.”

Her sene daha sıcak bölgelere göç eden kuşların göçünün uzun yaşlı ve tecrübeli bir kuş tarafından idare edildiği uzun zaman sanılmaktaydı. Fakat gerçekler bu görüşü çürütmüştür. Japon ornitologu Prof. Yamamoto Hirosuke, kuşların topluca uçtuklarında rehbersiz uçtuğunu keşfetmiştir! Uçan kuşların başında bir kuş bulunduğunu farzedelim. Bu, o kuşun başkalarına yol gösterdiği anlamına gelmez. Kuşların başında bazan güçsüz, tüyü daha tam olmamış bir yavru kuş bulunur. Hirosuke'nin iddiasına göre on uçuşun altısında göç eden kuşların başında o yaz doğmuş bir yavru bulunur! Gayet tabii böyle genç bir kuş ananevi göç istikametini bilemez; dolayısıyla yollarım

çok iyi bilen yaşlı ve tecrübeli kuşlara rehberlik edemez.”

Gorbovski, şöyle devam ediyor: “Biliniyor ki erkek ve dişi fertlerin doğum nisbeti biyolojik bakımdan hemen hemen dengelidir. Fakat bu nisbet bozulur da bir cins öbüründen daha fazla olursa cinsiyet yapısının dengelenme süreci kendiliğinden hasıl olur. Herhangi bir sebepten dişiler azınlıkta kalırsa, dünyaya yeni gelenler arasında dişiler daha fazla olur ve tersine, eğer erkekler azalır, sayılan o nisbette artar. Ve bu süreç cinsler tamamen dengeli duruma gelinceye kadar devam eder.”

“Bir ferdin, yani bağımsız bir organizmanın, fûruunun cinsiyeti üzerine kendine göre tesir icra etmesi mümkün olmadığı apaçıktır. Başka bir ifade ile yine muayyen bir yasallık gösteren bir fenomen ortadadır. Burada yeniden kaynağı bağımsız her organizmanın dışında bulunan bir nevi yönlendirilen bir faaliyetle, harici bir tesirle karşı karşıyayız. Bu fenomen insanlık tarafından iyi bilinmektedir. Domografikler ona ‘harp senelerinin fenomeni’ derler. Harp zamanında ve harp soması senelerde erkeklerin sayısında büyük azalma olur.”

Biraz evvel serdedüen birkaç örnek, bir biyoloji ders kitabından alınmıştır. Tabiatın bu hakikî mucizelerini din en yüksek akûla-Tann ile- izah etmektedir, ilmin verdiği bütün izahlar ise, nihâf çizgide hep aynı şeye irca edilir. Yani bunların kendiliğinden oluşmasına. İnsanın ruhuna bundan daha büyük bir hurafe empoze etmek mümkün değildir! Şimdi, insanın gözü veya beyni gibi mükemmel ve karmaşık bir şeyin bir tesadüf eseri olarak veya kendiliğinden oluştuğunu kabul etmemizi istemek Yunan mitolojisini hakikat olarak kabulünü istemekle aynı şey olacaktır. Burada büyük İslâm mütefekkeri Gazalînin bir sözünü kaydetmek dahayerindedir: “Bütün mucizeler tabî ve bütün tabiat mucizevîdir.”

2.

Canlı dünyanın dolu olduğu fevkalâde karmaşık mekanizmaların “kendiliğinden” oluşması ve maddenin “kendi kendini organize” etmesi ile ilgili görüşün bu durum karşısında hükmü nedir?

Yeryüzünde bilinen her türlü hayat şeklinin maddî esas olan proteinin bir molekülünün kendiliğinden (tesadüf eseri olarak) teşekkülünü örnek göstermek suretiyle bunu anlatmağa çalışalım.

İsviçreli fizikçi Charles Eugene Guye, bir protein molekülünün tesadüfen teşekkül ihtimalini hesap yolu ile tespit etmeye teşebbüs etmiştir. Bilindiği gibi protein molekülü en az dört elementten ibarettir. Hesabı sadeleştirmek için Guye, molekülün sadece iki elementten ibaret olduğunu ve iki bin atomun bulunduğunu (atom ağırlığı 10, molekül asimetrisi 0.9) farzetmiş. Sadeleştirilmiş bu şartlar altında proteinin tesadüfen teşekkül ihtimali 2.02×10^{321} dir. Bu neticeyi eğer zaman ile Arzın büyüklüğü hudutları içerisinde ele alırsak, o zaman Guye'nin bir tek molekülünün teşekkülü için saniyede 500 trilyon (5×10^{14}) frekans olması şartıyla, 10 243 - trilyon sene lâzım olur. Buna göre hayatın bir tesadüf eseri olarak, dünyamızın yaşı kabul edilen sadece 4.6 milyar sene içinde, oluşmuş olması tamamen ihtimal dışındadır.

Bu hesap Federal Almanya'nın Göttingen şehrindeki Max Planck Biyofizik Kimya Enstitüsü ilim adamlarından olan ve 1968 Nobel Kimya Ödülünü alan Manfred Eigen tarafından tekrar yapılmıştır. Eigen debilerle göstermiştir ki, bir tek protein molekülünün tesadüfi olarak meydana gelmesi için gezegenimizin bütün suyu bile yetersizdir. Hatta bütün kâinat kimyevî maddelerle dolu olsa ve bunlar durmadan birleşse, kâinatın varoluşundan bu yana geçen milyarlarca sene

bile muayyen bir protein tipinin teşekkülü için yine yetmeyecekti. Bu gerçeikle karşılaşan Eigen, “hayattan evvel tekâmül” faraziyesini ortaya attı. Nükleik asite fiilen bazı hayat kabiliyetleri tanıdığından dolayı da faraziye “hayattan evvel hayat” faraziyesi adı takıldı. Fakat ne olursa olsun, maddede, karmakarışıklık ve entropi karşısında birdenbire bir düzen, ayıklanma, intibak prensibi mevcuttur. Ki, bu da maddenin tarifine asla sığmamaktadır.

İngiliz ilim adamları, eski Kraliyet Astronomi Demeği Başkam Frederic Hoyle ile Cardiff Üniversitesi profesörlerinden Chandra Vikrama, aynı meseleyi göz önünde tutarak, hayatın ilk defa yeryüzünde zuhur etmediği, fakat kâinatın derinliklerinden kozmik toz bulutları sayesinde “ithal” edildiği faraziyesini ortaya attılar. Onlara göre kâinatta biyolojik faaliyeti Arz’ın oluşmasından bir hayli önce başlamıştı.

Sovyet ilim adamı R. Balandin yazıyor: “Farzedelim ki, yeryüzünde kimyevi terkipleri sentetik olarak yapabilen bir milyon laboratuvar birkaç milyon senedir çalışıyor olsun. Bu durumda bile tüpten hayat için ihtimal veya şans yine çok küçük olacaktı. J. Holden’in hesaplarına göre böyle bir şans tüm imkânlarda ancak 1.310 30 dur.

Proteinin sadece bir molekülünün “kendiliğinden” oluşması ile ilgili durum işte böyledir. Bu molekülün canlı organizmaya göre nisbeti olsa olsa bir tuğların tamamlanmış bir binaya olan nisbeti gibidir. Hal böyle iken insan gözünün mükemmeliyeti, maddenin kendi kendini geliştirme prensibi ile -en yüksek seviyede olsa bile- nasıl izah edilebilir?

3.

İlim ve bilhassa moleküler biyoloji, cansız ile canlı madde arasındaki muazzam uçurumu hemen hemen yok denilebilecek kadar ufak bir mesafeye indirgemeye muvaffak oldu. Fakat bu ufak mesafe, bu meseleye vâkıf olanların gözünde aynı zamanda o kadar büyük

ve aşılması o kadar da ümitsiz bir mesafedir. Bu mesafeyi küçümsemek veya ihmal etmek, ilmen gayri ciddî bir tutum olmakla birlikte, resmî materyalizmin temayüllerinden biridir.

Şu paradoks nasıl izah edilebilir: Kazılar sırasında karşılıklı bir münasebet içinde bulunan veya muayyen bir gayeye uygun bir şekilde düzenlenmiş iki taş rastlandığında, bunların çok eski bir zamanda yaşamış insanların bir eseri olduğu kanaatine varırız. Fakat bu taşların yanında bir insan kafatası bulunursa -ki taştan yapılan bir aletten namütenahi daha mükemmeldir- o zaman kafatasının şuur sahibi bir varlığın eseri olduğu tasavvuruna yanaşmak bile istemeyiz. O kadar mükemmel bir şekilde yapılan kafatası veya iskelet, aldın yahut şurun tavassutu olmadan kendiliğinden veya tesadüfen oluşmuş (!) Allah'ı inkâr etmekte insan ne kadar inatçıdır, değil mi?

Modem insanın darkafalılığı en fazla herşeyin anlaşılabilir olduğu kanaatinde kendini gösteriyor. Akıllılığı, bilgisi ve bilgi olarak telakki ettiği bilgisizliğinin bir toplamıdır. En büyük sır karşısında bile kendini beğenmiş ve mağrur davranıyor. O, muammayı görmez. Oysa, asıl burada bilgisizliğinin ve peşin hükümlerinin ne derece müthiş olduğu belli olur. Kırlangıçlar sonbaharda Avrupa'dan Afrika'nın uzak bölgelerine göç ederler ve ilkbaharda döndüklerinde bırakmış oldukları yuvaları tekrar bulurlar. Göç etmelerinin lâzım olduğunu ve hareket zamanını nasıl biliyorlar? Döndükleri zaman milyonluk bir şehirde binlerce bina arasında bir çatı altında terkedilmiş yuvalarını bulmayı nasıl beceriyorlar? Bu sorulara kendini beğenmiş, mağrur cahilin hiç düşünmeden verdiği cevap basittir: İçgüdü sayesinde! Veya tabîî ayıklanma mevzu bahis olunca: Kış için daha sıcak bölgelere göç etmesinin gerekli olduğunu "anlamış" olan kırlangıç türü türünü sürdürebilmiş, bunu anlamayan türler yok olmuşlar. Bu kuş türü, altında gı' ştiği tabîî şartlara karşı mücadele sırasında türünü sürdürebilmek için göç etmek icap edeceğini peyderpey an-

lamış ve bu göç içgüdüğü binlerce kuşakların biriktirdiği hikmetin bir neticesi imiş, vs.

Kabahat bu boş cevapta değildir. Kabahat, karşımızdaki adamın hiç olmazsa bir cevap verdiğini zannetmesinde, başka bir ifade ile, araştırmaların ve hakikati bulmanın birinci şartı olan muammayı reddetmesindedir. Genel görelilik teorisini, başkalarına herşeyi açık olduğu bir sahada Einstein'ın muamma görmüş olması gerçeğine borçluyuz.

Sanat, felsefe ve dinin asıl manası, insanın dikkatini muammalara, sırlara ve sorulara çekmelerinde yatmaktadır. Bu ise şuurumuzun uyanması demektir. O da çok defa bilmek ve tanımak doğrultusunda değil, fakat farkında olmadığımız bilgisizliğimizin müdrük olduğumuz bilgisizliğe dönüştürülmesi şeklinde bir uyanıştır. Cahil ile bilge arasındaki o sonsuz fark işte buradadır. Her ikisinin de bazan önemli bir mesele hakkında ancak az malumatı olabilir. Ne var ki cahil bilgisizliğini bilgi telakkî eder ve herşey ona aşikâr imiş gibi davranır. Velhasıl, o, problemi, mevzumuz itibarıyla mucizeyi, görmez (bu durum pratik hayatta çok defa acıklı neticeler intaç eder, cahillerin kendilerinden çok emin olmaları karşısında bilgiler hamletvarî hareket ederler ve bu husus cahillere bazan bariz bir üstünlük sağlar). Bu hal meditasyonun manevi durumuna tamamen ters düşüyor. Çünkü derin derin düşünmek ancak dünya manzarasının soru, muamma, sırlarla dolu olduğu yerde vardır. "Herşey açık" olan yerde meditasyon yoktur. Platon "felsefenin kaynağı hayrettir" diye söylüyordu; Jaspers ise, "hayret etmek öğrenmeye yönelmek demektir" diyor. Sırla, meditasyon beraber gider ve bu noktada, dinle meditasyon birbirine bağlıdır. Sırrın varlığını görmemezlikten gelmek pratik ateizmin bariz özelliklerindedir. Kitle insanının hayatının bir özelliği de meditasyon yokluğudur. Bu tip insan hiçbir yerde muamma, sır görmez; hayret etmez, hayranlık duymaz, bilinmeyenden korkmaz,

yani ruhla yaşamaz. Bir problem buna rağmen ortaya çıktığı zaman, ona ad verir ve problem bununla çözümlendi diye kendi kendini aldatmağa devam eder. Böyle isimlendirmeler, meselâ, içgüdü, maddenin yüksek seviyede kendi kendini organize etmesi, yüksek derecede teşkilatlanmış maddenin karmaşık görüntüleri gibi ifadelerdir.

Yalnızca ilim adamları sayesinde hayatı anlamak mümkün değildir. Çünkü hayat fenomen olduğu kadar mucizedir de. “Ağaç beni o kadar hayrete düşürüyor ki ona hayran oluyorum.” Ressam Jean Dubuffet böyle diyor. Hayatı kavramak ve anlamak için tek yol hayret ve hayranlık olsa gerek.

Hümanizmin Mânası

I.

Zevke meyletmek ve acıdan kaçmak!.. Bu vezir sözle, materyalist düşüncenin iki büyük temsilcisi, Antik çağda Epikür ve Batı’da Holbach, cümle hayatın temellerini ve dolayısıyla sadece İnsânî davranışın değil fakat aynı zamanda hayvanî olanın da esaslarını tanımlıyorlar. Materyalizm, insan ile hayvanda birbirine benzeyen hususları, din ise aralarındaki farkları belirlemektedir. Bazı durumlarda materyalizmde de, insanın hayvanî tabiatını ispat etme hususunda, aynı ilginin gösterildiğini görürüz. Fakat bu ilgi hakikate gösterilen alışılmış ilgiden fazla birşey değildir.¹⁶

Darwin insanı hayvan yapmamıştır; sadece hayvanî menşei

16 Materyalistlerin insan toplumunun en eski zamanlarında cinsî münasebetlerin tahdid edilmemiş olmasında, yani her kadının her erkeğe ve tersine her erkeğin her kadına ait olmasında ısrar etmeleri buna iyi bir misaldir. Böyle bir halin bulunmuş olması için doğrudan doğruya bir delilin yokluğunu Engels açıkça itiraf ediyor; fakat buna rağmen, bu güruşte ısrardan vazgeçmiyor. (F. Engels, «Aile, özel mülkiyet ve devletin menşei», S. 28)

hakkında ona şuurunu geri vermiştir. Bunu, bu şuurdan yola çıkılarak yapılan “uygun” istidlaller -ahlâkî ve siyasî- izlemiştir: İnsan toplumu, medenileşmiş bir sürü (küme, arı kovanı) dür; uygarlık ise, İnsanî ayılma, tabiatı fethetme, biyolojik hayat için, ruh yerine, duyuyla yaşama hissini üstünlük kazanmasıdır.

Tekâmül, hayvan ile insan arasında birliği (veya devamlılığı) tespit etmekle, tabiat ile kültür arasındaki mübâneneti yok etmiştir. Bu mübâneneti din, tamamen zıt bir kaziyeden hareket etmek suretiyle, kurmuştu. Binâenaleyh yaratma filinden beri insan ve onunla beraber tüm kültür insan tarihinin seyri ile şiddetli bir çatışma içinde bulunmaktadır. Kültür ile uygarlık arasındaki ayrılık işte buradan başlamaktadır.

“İnsan hayvan olmak istemeyen hayvandır” (A. Camus). Dinî tutumun özü de bu menfi cümlede, bu “büyük red” (A. N. Whited) de ifadesini buluyor. Din sanki, hayvanların yaptıklarına bakın ve tersini yapın; onlar yemekten zevk alırlar, siz ise oruç tutun; onlar çiftleşir, siz ise bundan çekinin; onlar sürü halinde toplanırlar, siz ise inzivaya çekilin; onlar zevk arayıp acıdan kaçarlarsa, siz ise sıkıntılara tahammül edin; kısaca, onlar bedenle yaşarken siz ruhla yaşayınız, dermiş gibi.

Zoolojik konumun bu reddi, yani bu “menfi meyil” -ki akılca ve Darwincilerce asla izah edilemez- yeryüzündeki insan hayatının başlıca gerçeğidir. Bu gerçek, ne olursa olsun, ister lânet ister imtiyaz olsun, insanın varlığı hakkında yegâne hakikattir. İnsanın bu “isyanı” bertaraf edildiği takdirde, İnsanî hayat da o anda yok olur. O zaman din, sanat, şiir, feragat ve dram kaybolur; kalan şey ise, sırf varolmak, sırf fonksiyondur.

İnsan ile hayvan arasında gerçekten hem tam muvazilik hem de mutlak ziddiyet mevcuttur. Benzerlik biyolojiktir; bedeninin teşek-

külü ile ilgili hususlarda, yani mekanik görünüşte vardır. Hâlbuki mutlak zıddiyet öze ilgili manevî yönde mevcuttur. Hayvan masum, günahsız; ahlâken de “şey” gibi tarafsızdır. İnsan ise, hiçbir zaman böyle değildi ve tâ hayvanın insan olmasından, “semada” o dramatik “prolog”dan veya “Arza düşüşünden beri insanın hayvanî masumiyete dönmesi artık mümkün olmaktan çıkmıştır. İnsan bir daha dönmek üzere “serbest bırakılmıştır” ve dolayısıyla Freudçu her çözüm imkân dışındadır. O andan beri o ya insan ya hayvan olamıyor, ancak insan ya da gayrı insan olabiliyor.

Eğer insan sadece daha mükemmel hayvan olsaydı, hayatı da basit ve muammasız olurdu. Fakat hal böyle olmadığından ve insan hem “Arzın kurdu hem de semanın çocuğu” olduğundan, yani yaratılmış olduğundan, ahenksiz bir varlıktır ve onun düzleminde “Euklid ahengi” mümkün değildir. Yaratılış hakikatine insan hayatının yalnız bütün derin hakikatleri değil, bütün korkunç dalaletleri de istinad etmektedir. Diğer bir ifade ile, insanın büyüklüğü, ahlâkı, gayreti ve trajedisi yanında bütün müşkülleri de, memnuniyetsizliği de, lânetliliği de, gaddarlığı ve kötülüğü de bu gerçeğe dayanmaktadır.¹⁷ Hayvan ise, ne şunu ne de bunu bilmemektedir. Yeni bir çığır açmış olan bu anın, bu başlangıcın mânâsı işte buradadır.

Yaratılma meselesi, esas itibarıyla insan hürriyeti meselesidir. İnsanın serbest olmadığını, yani bütün fiillerinin herhangi bir şey tarafından -kendisi içinde veya dışında olsun- tayin edildiğini farzetseniz, dünyayı -hiç olmazsa sizin gördüğünüz gibi- açıklamak ve anlamak için Tanrı'yı lüzumsuz telakki edebilirsiniz. Hâlbuki sözkonusu yaratığa hürriyet tanımak sûretiyle onu fiilleri için mesul tutsanız, o zaman Tanrı'mn varlığını zımman veya sarih olarak kabul etmiş olur-

17 Kur an-ı Kerim, 91/7-8.

sunuz. Çünkü serbest olan bir varlığı ancak Tanrı yaratabilmiş ve hürriyet ancak yaratma fiili ile meydana gelebilmiştir.¹⁸ Bir tekâmül neticesi veya ürünü olarak oluşmuş olması mümkün değildir. Hürriyet ve ürün birbiriyle kabili telif olmayan, birbirine zıt mefhumlardır. Ürün -birden oluşmuş olsun, tekâmül neticesi olarak oluşmuş olsun- hür olmaz. Tanrı da şahsiyeti vücuda getirdiği zaman, onu inşa etmeyip, onu yaratmıştır. Sanatkârlar da öyledir. İnşa eden, şahsiyeti değil, şemayı, afiş insanını elde eder. Şahsiyet inşa edilemez. Bir portrenin, Tanrısız, ne mânâsı olabilir bilmem. Böyle bir şey mevcut da değildir. İnsan belki bu asrın sonuna kadar veya uygarlığın milyon senelik ilerlemesi sırasında kendi taklidini, kendine çok benzeyen bir robot yahut bir ucube üretecek. Ne var ki, daha şimdiden belli olan bir şey vardır: Bu makina serbest olmayıp, ancak insanın içine soktuğunu yapabilecektir. Burada Tanrı'nın yaratma fiilinin büyüklüğü, tekrar edilemezliği ve kâinata bundan evvel ve sonra meydana gelen herhangi bir şeyle kıyas kabul etmezliği ortaya çıkıyor. Ezeliyetin bir anında serbest yaratık vücuda gelmişti. Tanrı'nın bu fiili olmasaydı, şimdi, tekâmül neticesi olarak insan değil, sadece hayvanın daha yüksek bir derecesi, hayvanüstü bir varlık, bir hilkat garibesi, insan vücudu ve zekâsı ile mücehhez, fakat acımasız, şahsiyetsiz bir varlık olacaktı. Ahlâki değerlerden sıyrılmış olarak zekâsı daha müessir ve aynı ölçüde daha gaddar olacaktı. Böyle mahlukların uzak bir gezegenden geldiği de bazı kimselerce tahayyül edilmiştir; başkaları ise, bunları uygarlığın muayyen bir seviyede bir ürünü olarak görmüşlerdir. Goethe'nin "Faust"unda böyle bir yaratık ortaya çıkıyor, ancak insan olarak değil, o sırf görünüşte insandır, gerçekte

18 Jaspers, Felsefeye Giriş: «İradesini, hürriyetini müdrük insan aynı anda Tann'nm varlığından emin olur. Hürriyet ile Tanrı birbirinden ayrılmaz.» Ve daha sonra: «Eğer hürriyetin kesinliği Tanrı'nın da kesinliğini tazammun ediyorsa, o zaman hürriyetin inkarı ile Tann'ı inkar arasında bir bağ mevcuttur.»

homunkulus'tur. Böyle bir varlığın ahlâkla ilgisinin olmayışı ve ruhsuz oluşu ile soysuzlaşmış bir insanın ahlâksızlığı arasında herhangi bir kıyas yersizdir. İnsan, ahlâkî yasalara aykırı davranabilir, fakat ahlâk sahası dışında, iyi ile kötünün ötesinde bulunamaz. Başka bir ifadeyle o kendi kendini "dışarı atamaz."

Tatbikatta, ahlâk tecrübesinde, insanın günah işleme temayülünün doğru dürüst olmak isteğinden daha fazla olduğu göze çarpar. Onun günahın derinliklerine inme istidadı, faziletin yüksekliklerine tırmanma istidadından daha büyük görünmektedir.¹⁹ Menfi örnekler her zaman müsbet olanlardan daha müessirdir ve menfi bir karakteri tasvir eden bir şair, bir kahramanı tasvir etmek isteyene nisbetle her zaman daha avantajlı bir durumdadır. İnsan behemehal ya iyi ya da kötüdür; fakat hiçbir zaman masum değildir. Gerçi insanlık günah yüklü değildir, fakat masum da değildir. İnsan Cennetten çıkarıldığından beri kendisine verilen hürriyetten kurtulamıyor, iyilik ve kötülük dramının içinden dışarı çıkamıyor, hayvan veya melek gibi masum olamıyor. Kendi hürriyetini seçmeğe ve kullanmağa, iyi veya kötü olmağa, tekbir kelime ile, insan olmağa mecburdur. Bu seçme kabiliyeti, neticesi ne olursa olsun, kâinatta mümkün olan varoluşun en yüksek şeklidir.

İnsanın ruhu vardır, ama psikoloji ruh bilimi değildir. Asıl ruh bilimi mümkün de değildir. Psikoloji görünüşte olan iç manzaranın muayyen bir sahasını, insanın iç aleminde dış dünyadan gelme geçici ve yok olabilen gayrı şahsî ve aynı olan şeyleri tetkik eder. Bu itibarla psikofzyoloji psikometri, psikohijyen, ruhun (psyche) fizikinden bahsedilebilir. Nicelik psikolojisinin mümkün oluşu ise, düşünce ve hissiyatın haricî, mekanik, nicelikli, yani gayrı manevî mahiyeti hakkındaki savı teyit etmektedir. Hayvan psikolojisi ile insan psikolojisi bir bütün teşkil edebiliyor, çünkü psikolojinin ruhla de-

19 Kur'an-ı Kerim, 12/53.

ğil, canlıların sırf psişik yönünün tezahürleriyle ilgisi vardır. Tanınmış psikolog John Watson yazıyor: “İnsan psikolojisi -behavioristin onu anladığı yanıyla- objektif ve tecrübî hayvan psikolojisinin örneğine göre ve araştırma konusunu, metodunu, gayesini ondan ödünç almak sûretiyle teşekkül etmelidir. Böylece birbirinden demir perde ile ayrılmış bulunan, birbirini tanımayan, konu, metot ve gayeleri esas itibarıyla ayrı olan İnsanî ve hayvanî iki psikoloji, tabû ilimler arasında yer alacak tek bir psikoloji olsun.” Bu sözler izaha muhtaç değildir. Şarkta, psikolojinin “ruh” ilmi olmayıp, sadece “nefs” ilmi olduğu söylenecektir. Psikoloji, şahsî hususların değil, biyolojik olanların seviyesindedir. Çünkü üç daire vardır: Mekanik, biyolojik, kişilikçi... Ve bunlar hakikatin üç derecesine -madde, hayat, şahsiyet- tekabül eder. Gerçekten, düşünce maneviyat sahasında da daima ilmî metodu empoze edecek; ilmî metot da eninde sonunda mutlak ilhyeti teyit edecektir. Mudak illiyet ise ruhun özü olan hürriyetin inkârı anlamına gelir. Ruhu “araştırmak” üzere yapacağımız bir teşebbüs bizi her zaman “araştırma konusunun inkârına götürcektir. Bu fasit daireden dışarı çıkılamaz. İşte bu, psikoanalizin, metodu itibarıyla bile, neden ateist istidlalleriyle bağlantılı olduğunu izah ediyor.

2.

İnsanların eşitliği ve kardeşliği, ancak ve ancak insanı Tann'ın yaratması durumunda mümkündür. İnsanların eşitliği manevi bir gerçektir; tabû (fizikî veya entellektüel) bir gerçek değil. Bu eşitlik insanın ahlâkî değeri olarak, insan haysiyeti olarak, insan şahsiyetinin vazgeçilmez değeri olarak mevcuttur. Diğer taraftan insanlar fizikî, İçtimaî ve akıl sahibi varlıklar olarak, topluluk, millet, sınıf veya siyasî bir sistemin üyeleri olarak daima çok eşitsizdirler ve bu gerçeğe göz yummak beyhudedir. İnsanın ruhî tarafını tanımazsanız, insanların eşitliğinin dayandığı yegâne esası kaybedersiniz. O zaman

eşitlik dayanaksız bir boş laf olarak kalır ve bu durumda insanı eşitsizliğin göze çarpan gerçekleri karşısında veya daha fazla, insanların tabii meyli olan hükmetme ve boyun eğme temayülü, yani eşitsiz olma isteği karşısında gerileyip gider. Dinî yaklaşım bırakılır bırakılmaz ırkî, millî, sınıfsal, siyasî mahiyette olan çeşitli eşitsizlikler hemen boşluğu doldurur.²⁰

İnsanın haysiyeti ne biyoloji ne de psikoloji yoluyla ve ne de genel olarak ilim sayesinde keşfedilememiştir. Zira onun mahiyeti manevidir. “Objektif müşahede” ile ilim, insanların eşitliğini değil de, ancak ve ancak eşitsizliğini tespit eder. Bu itibarla “ilmî ırkçılık” gayet mümkün ve mantıkîdir.²¹

Bir Sokrates, bir Pitagoras veya bir Seneka'nın ahlâkı, en iyi kısımları gözönünde tutulduğunda, dinlerin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm) ahlâkından geri kalmıyor, fakat fark apaçıktır: Ancak semavi dinlerin ahlâkı, Allah'ın yarattıkları diye bütün insanların eşitliğini

20 1974 senesinde Çin'de «Su sının» adlı 14. yüzyılda kaleme alınmış bir roman hakkında cereyan eden bir tartışma bu hususta karakteristiktir. Bu romanın Pearl Buck tarafından yapılan tercümesi («Bütün insanlar kardeşler») adı ile tüm dünyada daha çok tanınmaktadır. Klasik Çin edebiyatının en kıymetli eserlerinden olan bu romanda, 12. asrın başında köylülerin imparatorluk idaresine karşı bir isyanı anlatılmaktadır. İnsanların cihanşümul kardeşliği hakkındaki mesajı itibarıyla bu roman sınıf dışı yaklaşımın «ibret verici menfi bir örneği» olarak nitelendiriliyordu. Çünkü, tartışmalarda belirtildiği gibi, «tüm insanlar kardeş değildir»...

Macaristahda ise, 1976'da eğitim bakanlığının bir talimatı mucibince okula giden bütün çocukların, kayıtların tutuluş tarzı sayesinde, hangi sosyal sınıftan geldiği okulvesikalannndan hemen belli oluyordu («a»dan «f»ye kadar altı kategori). Kamuoyunun bu tasnife karşı reaksiyonu, onun bir ayırım olarak telakki edileceğini göstermiştir.

21 Evrimcilik, meselâ, eşitlik düşüncesiyle ve keza insanların tabii (vazgeçilmez) haklarıyla asla telif edilemez. Fransız İhtilali'nin «Egalite» sinin de dinî kaynağı vardır. (Bunun hakkında daha fazla bilgi için kitabın XI. bölümüne müracaat edilebilir).

açık seçik bir şekilde ortaya koymuştur. Antikçağ insanı mensup olduğu topluluk, devlet, millet veya sınıfa sınımsız bağlı bulunuyordu. Platon gibi bir şahsiyet bile insanların zarurî eşitsizliği tasavvurlarından kurtulamamıştı. Öbür tarafta semavî dinler, kendi dünya görüşünün kilit taşı olarak, insanların müşterek menşei ve dolayısıyla mudak eşitlik ve hak eşitliğini koymuşlardır. Bu fikrin insanlığın umumi, manevî ve ahlâkî ve hatta sosyal gelişmesi için pek büyük önemi vardır. Bu münasebet iyi araştırılmış değilse de, ahlâk tarihi, insanların eşitsizliği fikrinin her zaman ölümsüzlük fikri ile beraber olduğu hükmüne götürür. Ölümsüzlük fikrini tanımayan veya bu fikir hakkındaki mefhumları vazih olmayan dinlerle ahlâk sistemleri, eşitlik fikrini de tanımazlar. Eğer Tanrı yoksa, insanlar aşıkârca ve ümitsizce eşitsizdirler.

Nietzsche, dinin, güçlü olanları aldatmak üzere güçsüzlerce uydurulduğunu; Marks ise, bunun tersini iddia etmiştir. Dinin “uydurulmuş” olduğu farzedildiği takdirde Nietzsche'nin görüşü Marks'inkinden daha ikna edici görünüyor. Çünkü güçsüzler, ezilmişler, kabiliyetleri daha az olanlar eşitlik, hürriyet ve aynı değerde olma isteklerini ancak ve ancak dinî esaslara istinad ettirebilmişlerdir. Dinden başka her şey ve hatta ilim, insanların, eşitsizliğini ısrarla teyit ediyordu.

Ve hakikaten, bütün insanlarda hep aynı insan ve aynı kıymette bir İnsanî nitelik gören yegâne yaklaşım dinlerdedir. Yoksa, nasıl oluyor da en fazla fakir, sakat, hasta ve güçsüz, mabetlerin etrafında bulunuyor? Bu dünyanın bütün şölenlerinden; isim, soy, zenginlik, menşe, sıhhat, kabiliyet, bilgi sorulan her yerden kovulanlara, gösterilecek ve ispat edilecek hiçbir şeye sahip olmayanlara yalnız mabet, onların bütün diğer insanlara eşit ve aynı değerde olduklarını ilan ederek, kapıların açmıştır. Bir fabrikanın kapısından sıhhatli ve bilgi sahibi olanlar içeri girer; hasta ve cahil olanlar ise dışarda kalırlar. Mabette ise yoksul bir âmâ bile bir kral veya başka bir büyüğün yanbaşındadır.

rabilir ve hatta onlardan daha iyi olabilir (Kur'an, Sûre: Abese). Mabetlerin en büyük kültürel ve İnsanı ehemmiyeti işte burada, eşitlik hakkında bu devamlı tanıklığı yapmasında bulunmaktadır.

Sanatın en büyük ve heyecan verici anlamı ise, insanı, hayatın ezdiği kişilerde görmesi veya İnsanı büyüklüğü, unutulmuş, küçük insanlarda araması; diğer bir ifadeyle, ulvî ve aynı değerde olan insan ruhunu her beşerde keşfetmesinde yatmaktadır. Kahramanın fizikî ve sosyal mevkii ne kadar düşükse bu keşif de o kadar büyük ve müessirdir. Klasik Rus edebiyatının kıymeti tam anlamıyla buradan neşet etmektedir.²²

3.

Onun için hümanizm, herşeyden evvel bir merhamet, bağışlama, müsamaha değildir; bunların umumiyetle onun bir neticesi olmasına rağmen. Hümanizm, insanın ve hürriyetinin afirmasyonudur. İnsanın insan olarak değerini teyiddir. O kadar...

İnsanın şahsiyetini alçaltan, onu eşyayla bir tutan herşey gayrı İnsanîdir. Bu itibarla, insanın yaptıklarından mesul olduğunu tespit etmek ve onu bu yüzden cezalandırmak insanidir; ondan pişmanlık duymasını, tutumunu değiştirmesini, "uslanmasını" istemek ve onu bağışlamak da gayrı İnsanîdir. İnsanları kanaatleri yüzünden takibata uğratmak, kanaatlerinden vazgeçmelerini talep etmekten daha İnsanîdir. Binaenaleyh İnsanı olan cezalar bulunduğu gibi, son derece gayrı İnsanî bağışlamalar da vardır. Engizisyoncular insanın ruhunu

22 Virginia Woolf'un bir metni buna tahsis edilmiştir: «Rus sanat nesrinde ana karakter ruhtur. Çehov'da hassas ve zarif, Dostoyevski'de daha derin ve büyük, şiddetli ve azgın sarsıntılara ve çırpıntılara mütemayil, fakat her zaman hakim durumda... Dostoyevski'nin romanları orkanlar, kum fırtınaları, köpüren ve lıkırdayan su fişkırtılanna sebep olur, bizi de içine çekerler. Onlar baştan başa ruhtan ibarettir.» (VW., The Russians and their views).

kurtarmak üzere bedenini yaktıklarını iddia ediyorlardı. Modern en-kizitörler ise tam tersine, beden için ruhu “yakıyorlar”. İnsanı üretici ve tüketici fonksiyonuna indirgemek, her insana üretim ve tüketimde bir yer temin edilse bile, hümanizmi değil, dehümanizasyonu teşkil eder. İnsanları zorla terbiye etmek, bu sayede “iyi” ve disiplinli yurttaşlar haline gelseler bile gayrı İnsanî bir tutumdur.

Eğitim de gayrı İnsanî olabilir: Eğer tek taraflı, yönlendirilmiş, endoktrine olursa; gayesi, eğer, düşündürmek değil de hazır çözümler sunmak sûretiyle insanların ufuklarını ve dolayısıyla insan hürriyetini daraltıp, kişileri sırf fonksiyon için hazırlamaksa...

İnsanları herhangi bir muameleye tabi tutmak, menfaatlerine olsa da, gayrı İnsanîdir. İnsan için düşünmek ve onu mükellefiyetlerinden muaf tutmak da böyledir. Çünkü insanlık muafiyet değil, mükellefiyet demektir. Dolayısıyla Allah insana iki yoldan birini seçtirmek ve onu ağır cezalarla tehdit etmekle insanı en açık şekilde teyit etmiştir.²³ Biz de, Allah'ın bu örneğine uyararak, yani Yaratanı taklid etmek suretiyle, insanı tekid edebiliriz: Kendisi için mücadele etmek suretiyle, insanı taklid etmek suretiyle, insanı tekid edebiliriz: Kendisi için mücadele etmek ve seçmek yerine, ona mücadele ve seçme hürriyetini bırakmamız daha doğrudur.

Din ve onun “Semadaki prolog’ü olmadan, insanın en büyük değer olduğuna dair sağlam bir inanç yoktur. Din olmadan insanın gerçekten mümkün olabileceğine, gerçekten varolacağına da inanmak zordur. Ateist hümanizm bir tezat teşkil ediyor. Çünkü “eğer

23 «Biz insanı muhakkak bir meşakkat içinde yarattık... Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi? Ve ona iki yol da gösterdik. Fakat o, o sarp yokuşa aldırma. Sarp yokuş nedir, bilmiyor musun? O köle azad etmektir; yahut bir açlık gününde yemek yedirmektir, yakınlığı olan bir yetime yahut bir toprakta sürünen bir yoksula; ve sonra da iman edenlerden, birbirlerine sabrı tavsiye; birbirlerine merhameti tavsiye edenlerden olmaktır. (Kur ʾn, Sûre 90)

Tanrı yoksa, insan da yoktur” (Bercayev). İnsan yoksa, o zaman hümanizm boş laftır. İnsanın yaratılışını, ilk muammanın ortaya atılışını tanımayan kimse, hümanizmin asıl manasını kavrayamaz. Bu pusulayı kaybettiğinden, o, hümanizmi her zaman üretime ve ürünlerin “ihtiyaca göre” dağıtılmasına irca edecektir. Bütün insanların tok olmasını temin etmek şüphesiz büyük bir şeydir. Fakat bolluk içinde yaşayan toplumlar hakkındaki bilgilerimize göre, sırf bu sayede dünyanın daha iyi ve daha İnsanî olacağı söylenemez. Bazı kimselerin umumî tesviye, yeknasaklık ve kişiliksizleştirme hakkındaki fikirleri tam mânâsıyla tatbik edildiği takdirde, bu ihtimal daha da küçülecektir. Böyle bir dünyada (Aldous Huxley onu “Brave New World” de anlatıyor) açlık olmayacak, her hususta eşitlik, ayniyet ve istikrar olacakmış. Buna rağmen hepimiz böyle bir vizyonu, umumî de-hümanizasyonun bir örneği olarak, şuurlu veya insiyakî bir şekilde reddediyoruz.

“İnsan çevresinin ürünüdür”. Tarih boyunca gayrı İnsanî bütün hukuk ve sosyoloji nazariyeleri ile asrımızda nazizm ve stalinizmin tatbikatında dehşet veren şeklini bulan, insanları alet olarak kullanma alışkanlıkları materyalizmin bu temel görüşüne istinad ediyor. Toplumun insandan önceliği, yani insanın topluma hizmet etmesi hakkındaki görünüşte güzel ve kabule şayan bütün diğer nazariyeler de buraya dahildir. İnsan hiçbir şeye hizmet edemez (alet olamaz). Tersine, herşey insana, insan ise ancak ve ancak Allahâ hizmet etmelidir. Hümanizmin ilk ve son mânâsı işte bu olmalıdır.

İkinci Bölüm

KÜLTÜR ve UYGARLIK

Alet ve Kültür

İnsanın ortaya çıkmasıyla birbirine ters iki gerçek karşılıklı ilişki içindedir: İlk alet ve ilk kült. İlk alet ağaç veya kabaca işlenmiş taştır. Aletin imalatı ile kullanılışı haricî ve nicelikli biyolojik tekâmülün devamını teşkil eder. Bu tekâmül hayatın en basit şekillerinden tâ en mükemmel hayvan olarak insana kadar takip edilebilir. Dimdik yürümek; elin mükemmeliyeti; düşünme; konuşma, zekâ; mahiyeti itibarıyla zoolojik olan bu tekâmülün basamak ve merhaleleridir. İnsan sert bir ürün kırmak veya bir hayvana atmak üzere ilk defa taş kullandığı zaman; çok önemli bir şey yapmış oluyordu. Fakat bu yeni bir şey değildi; onun hayvanî ataları da bunu yaparlardı. Fakat bu taşı önüne koyarak bir ruhun sembolü olarak gördüğü zaman; bu tutumuyla sadece bundan sonra yeryüzünde her yerde insan olgusunun bir refakatçisi olan bir şey değil; aynı zamanda o ana kadarki süreç içinde misli görülmemiş bir şey yapmış oluyordu. Aynı şekilde “ilk defa kendi gölgesi etrafında kum üzerinde bir çizgi çizdiği ve böylece ilk resmi yaptığı *zavîî*” (Leonardo da Vinci), insan sırf ona mahsus olan ve herhar r hayvanda -ne kadar gelişmiş olursa olsun- yapmağa a priori **k** iyet bulunmayan “imkansız bir faaliyet”e başlamış oluyordu.

Biyolojik bakımdan insanın zuhuru ona tekaddüm eden zoolojik tarihle izah edilebilir. Fakat manevî bakımdan insanın ortaya çıkmasını insandan önce herhangi bir şeyle izah etmek mümkün değildir. Bu insan başka bir alemden, dinin tasvirî olarak dediği gibi, “gökten” gelmiştir. Kütle alet insanın iki türlü tabiatım ve iki türlü tarihini temsil etmektedir. Tarihin birisi “semadaki prolog”la (İncil, Faust) başlayan, hürriyet fikrinin zaferi sayesinde gelişen (Hegel) ve dehşet veren mahkeme ile sona erecek olan İnsanî dramdır. Öteki ise aletlerin, yani eşyaların tarihidir. Sınıfsız topluma, entropiye girilmekle bitecektir, bütün diğer maddî dünya gibi...¹ Bu iki tarihin birbiriyle olan münasebeti kült ile alet, veya kültür ile uygarlık arasındaki münasebet gibidir.²

Hayat Dualizminiit Refleksi

İnsanlar hemen hemen hiçbir hususta, kültür ve uygarlık hususunda olduğu kadar, büyük bir karmaşıklık meydana getirmediler ve mefhumları birbiriyle bu kadar karıştırmadılar.

Kültür; “semadaki prolog”la başlamıştır ve dolayısıyla semadan gelen insanın sema ile olan münasebetiyle daima uğraşacaktır. Din, sanat, ahlâk ve felsefe vasıtasıyla... Kültürde herşey insanın semavî menşeyini ya teyit ya inkar etmek; ya şüphe ile karşılamak ya da onu hatırlamak demektir. Tüm kültür bu muammanın damgasını taşır ve muammanın çözülmesi veya açıklığa kavuşturulmasına doğru devamlı seyrederek.

-
- 1 Kşl . : «İnsanlığın değişimleri aletlerin değişmesini takip eder» (Pierre Lecombe: «İlim olarak telakki edilen tarih») veya tersine, «Bütün tarih Mesih'e doğru akar ve ondan gider» (Hegel: «Tarih Felsefesi») Lecombe ile Hegel burada apaçık aynı «tarih»i gözönünde tutmuyorlar.
 - 2 Kültürün etimolojik olarak da kült (Latince: cultus ve culture)le alâkası vardır. Her ikisi müşterek bir Hind-Avrupa kelimesi olan «kwel»den oluşmuştur. Uygarlığın mânâsı olan «civilizasyon»un ise «cives» = vatandaşla bağlantısı vardır.

Öbür taraftan uygarlık; zoolojik, tek boyutlu yaşamın devamı, insan ile tabiat arasında madde teatisidir. Eğer bu hayat diğer her hayvanın hayatından farklı ise, bu ancak seviyede, derecede, teşkilatta farktır. İncil, Hamlet veya Karamazov problemleriyle uğraşan insan yoktur burada. Burada toplumun (sürünün devamı) adsız üyesi ancak tabiatın verdiği şeyleri kendine mal ederek ve çalışarak, ihtiyaçlarına göre, çevresini değiştirmek sûretiyle işlevini yerine getirmektedir.

Tüm kültür, dinin insan üzerindeki veya insanın kendi üzerindeki tesirinden ibarettir; bütün uygarlık, zekânın tabiat ve dış dünya üzerindeki tesiri demektir. Kültür “insan olmak hüneri”, uygarlık ise işlemek, üretmek, yönetmek, şeyleri daha mükemmel yapmak maharetidir. Kültür “durmadan kendi kendini yaratmak”, uygarlık ise dünyayı durmadan değiştirmektir. Burada insan-nesne, hümanizm-şozizm (chosism) zıddiyeti sözkonusudur.³

Dinî inançlar, dram, şiir, oyunlar, folklor, halk bilgeliği, mitoloji, toplumun ahlâkî ve estetik kanunları, şahsiyetin değer ve hürriyetini teyit eden siyasî ve hukukî hayatın unsurları, hoşgörü, felsefe, tiyatro, galeriler, müzeler kütüphaneler -ilk sahnesi “semada” Allah ile insan arasında geçen insan kültürünün aralıksız devam eden türevleridir. Bu, “zirvesi gittikçe uzaklaşan mukaddes dağa tırmanmak; karanlık içinde, insanın taşıdığı ve alev alev yanan meşalenin ışığında yürümek” (A. Malreaux, Antimemoires)tir.

Uygarlık manevî değil, teknik gelişmenin devamıdır, tıpkı Darwinî tekâmülün İnsanî olmayıp, sadece biyolojik oluşunda olduğu gibi. Uygarlık hayvani atalarımızda imkân olarak bulunmuş olan kuvvetlerin gelişmesini, daha doğrusu varlığımızın tabiî, mekanik, yani şuur dışı, mânâsız unsurlarının devamını teşkil etmektedir. Haddizatında o ne iyi ne de kötüdür. İnsan teneffüs etmeğe ve gıda almağa

3 Şosizm, chose = şey kelimesinden geliyor. İfade şekli Dürkheim’indir.

Muayyen bir fenomenin objektif, dıştan, «şey olarak» tetkikini benimseyen metot mevzu bahistir.

nasil mecbur ise, uygarlık yaratmağa da mecburdur. O zaruretimize, hürriyetsizliğimizin bir ifadesidir. Tıpkı kültürün, seçimi devamlı hissetmek ve İnsanî hürriyeti izhar etmek oluşu gibi.

İnsanın maddeye bağımlılığı uygarlıkta durmadan artıyor. Bir araştırmaya göre Amerika'da senede adam başına kullanılan malzemenin miktarı 18 tondur. Durmadan yeni yeni ihtiyaçlar yaratmak ve hatta lüzumsuz, fuzûlî şeylere ihtiyaç duyurtmak sûretiyle. Uygarlık insan ile tabiat arasındaki madde alışverişini yoğunlaştırmaya, zahiri yaşayışı dahilî olanın zararına teşvik etmeğe çalışmaktadır. "Elde etmek için üretmek, israf etmek için elde etmek" prensibi uygarlığın karakterinde mevcuttur. Öbür - tarafta her kültür İnsanî ihtiyaçların sayısını veya hiç olmazsa onların tatmin derecesini indirmek ve bu sûretle insanın iç hürriyetini artırmak ister. Onun dini mahiyeti bunda ortaya çıkıyor. Her kültürün tamdığı "kirlilik adağı"nda -keşişlerin veya hippilerin- mantık dışı bir şekil alan zühdün ve çeşitli feragatlerin asıl mânâsı, işte burada yatmaktadır. Budizm'in ana prensiplerinden olan "arzuları yok edin" isteği karşısında uygarlık -sanki ters bir mantığın icabı imiş gibi- buna zıt bir parola ortaya atmaya mecburdu: "Durmadan yeni yeni arzularımız olsun!" diye.⁴

Birbirine zıt bu isteklerin hakikî manasını ancak onların tesadüfî olmadığını kavrayan kimse anlayabilir. Bu isteklerde insan ahenksiz bir varlık olarak ortaya çıkıyor; daha doğrusu, insan tabiatının ikiliği veya kültür ile uygarlığın zıddiyeti yansıyor.

Kültürün hamili insandır; uygarlığın hamili ise toplumdur. Kültürün gayesi terbiye sayesinde kendi kendine hakim olmak; uygarlığın gayesi ise ilim sayesinde tabiate hakim olmaktır, insan, felsefe, sanat, şiir, ahlâk, inanç kültüre aittir. Devlet, ilim, şehirler, teknik, uygarlığın

4 «New York Times» gazetesi geçenlerde bir makalede bu parolayı «yeni çağın birinci emri» olarak vasıflandırdı.

hususiyetleridir. Kullandığı cihazlar düşünce, konuşma, yazıdır.⁵

Kültürle uygarlık arasındaki münasebet, uhrevî ile dünyevî saadet, Tanrı devleti ile Güneş devleti arasındaki münasebet gibidir. Biri dram, öteki ise ütopya...

Tacit'e göre barbarlar kölelere Romalılardan daha iyi muamele ediyorlardı. Eski Roma haddizatında kültür ile uygarlık arasındaki tefriki vuzuha kavuşturmak için pek uygun bir vasattır. Talan için yapılan harpler, "Panem et Circenses", hükmeden tabakaların gaddarlığı, halk yığınlarının kişiliksizliği, sefalet proletaryası, sahte demokrasi, siyasî entrikalar, Hristiyanlara yapılan zulüm, Neron ve Caligula, Sezarizm ve diktatör, gladyatör oyunları -Roma medeniyetini inkâr etmek için bunlar elbette bir sebep değildir, fakat burada kültür namına kalan bir şey var mı diye pekâlâ sorabiliriz. "Elen ruhu ve Roma zihni - kültür ile uygarlık arasındaki fark işte budur" (Oswald Spengler, "Untergang des Abendlandes"). Romalılar medenileşmiş barbarlar oldukları intibam uyandırıyorlar. Roma kültürsüz yüksek bir uygarlığın örneğidir. Mayaların kültürü, belki bunun tam tersini temsil ediyor. Eski Cermen ve eski Slavların hayatı hakkındaki bilgilerimize göre onların kültür bakımından Romalılardan daha yüksek bir seviyede oldukları söylenebilir. Tıpkı kıızılderililerin beyaz istilacılardan daha "kültürlü" oluşları gibi...

Bu tefrik için Avrupa rönesansı da güzel bir örnektir. İnsanlık tarihinin belki en canlı bu kültür devresi, medeniyet bakımından bir gerileme olarak kendim göstermiştir. Rönesansa tekaddüm eden asırda Avrupa'da hakikî ekonomik ihtilal meydana gelmişti. Neticede üretimle tüketim gelişti, yeni pazarlar fethedildi ve nüfus

5 Marshall McLuan, yazının, düşünce tarzında ve hayat tasavvurlarındaki farklara nasıl tesir ettiğini göstermiştir: «Alfabenin tatbiki, insanın çevresinde bulunan herşeyi vizüel ve mekanla ilgili olan istilahlarla durmadan ve devamlı olarak ihata etme alışkanlığı yaratıyor ve teşvik ediyor».

arttı. Bunu takip eden ve tarihte Rönesans devri olarak adlandırılan iki asırda (1350-1550) bu inkılabın getirdiği yenilikler ekseriyetle bertaraf edilmiştir. Tamamiyle dünya yerine insana dönük ve insan şahsiyetiyle meşgul olan rönesansın “hakikatte” olup bitenlerle pek az ilgilendiği görülüyor. Batı Avrupa'nın en büyük sanat eserlerinin meydana geldiği zaman, birçok Avrupa memleketinde nüfusun azalmasıyla beraber umumî bir duraklama ve hatta apaçık gerileme kaydediliyordu. Ondördüncü asrın ortalarında İngiltere'nin nüfusu aşağı yukarı dört milyonu. Yüz sene sonra ise iki milyon yüz bine inmiştir. Floransa'nın 14. yüzyılda nüfusu yüz bin iken yetmiş binin altına gerilemiştir. Prensip itibarıyla aralarında bir bağ bulunmayan iki “gelişme” ortadadır.⁶

Eğitim ve Meditasyon

Uygarlık eğitir, kültür aydınlatır. Biri öğrenmeyi, diğeri meditasyonu, düşünmeyi ister.

Tefekkür, meditasyon, insanın kendi kendini ve dünyadaki yerini tanımak üzere sarfettiği iç çaba; öğrenmek, tahsil etmek ise, gerçekler ve gerçekler arasındaki münasebetler hakkında bilgi toplamaktan ibaret apayrı bir faaliyettir. Meditasyon hikmete, uysallığa, huzura, bir nevi Yunanî “katharsis”e götürür. Sırlara dönüklük, herhangi bir dinî, ahlâkî veya sanatla ilgili gerçeği idrak etmek maksadıyla kendi içine dalmak demektir, bu... Buna karşı öğrenme, tabiate dönüklük demektir. Gayesi varoluşun şartlarını öğrenmek ve değiştirmektir. İlim; müşahede, tahlil, teşrih, tecrübe, tetkik, tatbik eder; tefekkürün mânâsı ise sırf marifettir. Fikren müşahede “istek ve ar-

6 Rönesans zamanında ruhun bu «gayrı ilmî» durumunu, hurafelerin yalnız alelade insanlar arasında değil, sanatkâr ve hümanisder arasında da yayılmış olması gerçeği tasvir edebilir. «Astrolojiye en fazla serbest mütefekkirler kıymet veriyorlardı ve Antik çağdan beri hiçbir zaman bu devirde olduğu kadar moda da değildi (B. Russel, Batı Felsefesi Tarihi, S. 485).

zudan arınmıştır” (Schopenhauer), yani fonksiyonsuz ve menfaatsizdir. İlim ise, hiçbir zaman böyle değildir. Tefekkür düşünürlerin, şairlerin, sanatkârların, ermişlerin tutumudur, ilim adamlarının değil... İlim adamı da tefekkür anlarını tanır, ancak ilim adamı sıfatıyla değil, insan olarak, sanatkâr olarak (çünkü her insan bir dereceye kadar sanatkârdır). Tefekkür kişiye kendi üzerinde hakimiyet imkânını verir; ilim de tabiat üzerinde... Eğitimimiz sadece uygarlığımızı inkişaf ettirir ve tek başına kültürümüze hiçbir katkısı yoktur.

Bugün nasıl çok öğreniliyor, tekrarlanıyor ve ilim dallarındaki gelişme takip ediliyorsa, bir zamanlar da çok tefekkür ediliyordu. “Laputa’lı bilgiler tefekküre dalarak kendilerini sorularla rahatsız edenleri farketmiyor, duymuyorlardı bile.” (j. Payot: “İnsan olmak hüneri”). Buddha hakkındaki menkıbelerde anlatılır ki, aydınlanmasından önce nehir kenarında üç gün üç geceyi tefekkür içinde geçirmiş ve bunun farkına bile varmamış. Ksenofon da Sokrates’le ilgili buna benzer bir şey anlatıyor: “Bir sabah bir türlü çözemediği bir mesele üzerinde derin derin düşünüyordu. Düşünmeye geceyarısına kadar, durduğu yerde mihlanmış gibi devam etmişti. Gece yansında oradan geçenler onu görmüşler ve “Sokrates, sabahtan beri aynı yerde durup düşünüyor” diye fısıltı kulaktan kulağa dolaşmıştı. Nihayet, akşam yemeğinden sonra bazı İonlular hasırlarını çıkarıp, onun bütün gece ayakta durup durmayacağını anlamak üzere merakla yattılar. Sokrates ise sabaha kadar durdu, sabah olunca duâ ettikten sonra yoluna devam etti.” (Ksenofon, Şölen, 220). Avrupa uygarlığının öncüsü olan Galile’yi hayatı boyunca cisimlerin düşmesi meselesi uğraştırıyordu; Tolstoy ise hayatında hep inşam ve onun kaderini düşünüyordu. Nasıl ki, uçak veya vapur imalatçıları daha evvel birçok şeyi öğrenmek ve deneyler yapmak zorunda kaldılar ise, Buddha, Sokrates, Seneka, Gazali, Rumî, Firdevsî, Shakespeare, Dostoyevski, Hugo da öylece derin derin düşünmek ve alemlerini içten temaşa etmek ve tanımak mecburiyetini duydular. Tefekkür et-

mek ve öğrenmek birbirinden ayrı iki değişik faaliyettir. Bunlardan ilki, meselâ, Beethoven'î Dokuzuncu Senfoni'yi yazmağa; öteki ise, Nevvton'u yerçekimi kanununu keşfetmeğe sevketmişti. Tefekkürle eğitim arasındaki zıddiyette, insan ile dünya, ruh ile zihin veya kültür ile uygarlık arasındaki zıddiyet bir daha tekrarlanmaktadır.

Tabiat içinde biz, eninde sonunda, dünyayı da, insanları da, kendimizden, kendi benliğimizden, şahsiyetimizden başka herşeyi buluyoruz. Fakat benliğimiz vasıtasıyla edebiyata bağlı bulunmaktayız. Benliğimizle ve yalnız onunla hürriyeti hissediyoruz ve aynı zamanda mensubu olduğumuz öteki alemler müşahede edebiliyoruz. Ruh ve hürriyet aleminin mevcudiyeti hakkında ben ancak kendi kendime şahitlik yapabilirim. Benliksiz olarak ben tabiat dünyasından ayrı bir alemin varlığı hakkında tanıklık eden tek ve son şahidimi kaybetmiş oluyorum. Çünkü 'ben' olmadan başka herşey haricî ve arazîdir. Meditasyon, kendi içimde, kendi özüm sayesinde, kendi hayatım ve umumî olarak varoluş hakkında hakikate giden yolu bulmağa teşebbüs etmem demektir. Meditasyon, toplumun veya insanlığın problemlerine cevap bulmakla uğraşmaz. Burada insanın kendi kendine sorduğu sorular mevzubahistir.

Dikkatle bakılırsa meditasyon zekânın bir fonksiyonu değildir. Yeni bir uçak tipini dizayn eden veya bir köprü veya başka bir yapının projesini kafasından geçiren bir ilim adamı bunu yaparken meditasyon yapmaz. O düşünür, araştırır, gözden geçirir, karşılaştırır; bunlar ise ne tek tek, ne de hepsi beraber, meditasyon değildir. Meditasyon yapan inzivaya çekilmiş kişi, şair, filozof, sanatkârdır. Son zikredilenler büyük bir hakikati kavramak, büyük bir sırrı çözmekle uğraşırlar. Bu hakikat herşey ve hiçbir şey demektir. Bir tek ruh için herşey, ondan başka bütün dünya için hiçbir şey...

Bu itibarla meditasyon haddizatında dinî bir faaliyettir. Aristoteles için akıl ile düşünce arasındaki fark, İnsanî ve İlahî arasındaki farktır. Budizm'de dinî âyin tefekkürden ibarettir, o kadar. Hristiyan-

lıkta ise “kontamplatif tarikatler” vardır, ki gayet normaldir. Spinoza kontamplasyondan ahlâkın en yüksek şekli ve aynı zamanda en yüce gayesi olarak bahsediyor.

Eğitim kendi başına insanları terbiye etmez; onları daha serbest, daha iyi, daha İnsanî kılmaz, fakat daha kabiliyetli, daha verimli, topluma daha faydalı yapar. Tarihin gösterdiği gibi tahsilli insanlar ve milletler kötüye alet olarak kullanılabilirler ve bu işlerde geri kalmış olanlardan daha müessir olurlar. Emperyalizmin tarihi, medenî milletlerin, hürriyetlerini müdafaa eden geri kalmış milletlere karşı haksız ezme ve imha harpleri ile ilgili malumatla doludur. İstilacıların uygar olması gaye ve metotları bakımından herhangi bir şekilde müsbet bir tesir icra etmemiştir. Sadece onların müessiriyetini artırmış ve kurbanlarının yenilgisini hızlandırmıştır.

Teknolojik ve Klasik Eğitim

Mamafih eğitim tek mânâlı bir fenomen değildir. Dikkatle araştırıldığı zaman, birbirinden bağımsız iki temayül farkedilir.

Medenî dünyada okul eğitimi fazlasıyla entellektüel, ilmi.; öbür taraftan da pek az manevî, egzakt hümanistiktir. Mûtaad tabirler kullanılarak onu fazlasıyla egzakt ve pek az klasik diye vasflandırabiliriz. Bugün çocuk yuvasından üniversiteye kadar eğitimin bütün merhalelerinden geçmiş bir kişinin tahsili sırasında, “insan doğru dürüst olmalıdır” diye bir defa olsun bile duymuş olmadığını tasavvur edebiliriz. Evvela okuma yazmayı ve hesabı öğrenmiş, bundan sonra fizik, kimya, etnoloji, coğrafya, siyasî nazariyeler, sosyoloji vs. okumuştur. Bir sürü gerçekleri ve bu arada düşünmeyi de öğrenmiş, fakat asıl olmamıştır. Tarih, sanat, edebiyat, ahlâk, hukuk gittikçe az okunan dallar durumuna düşmüştür.

Medeniyete olan nisbeti bakımından teknolojik eğitim, onun hem sebebi hem de neticesi olarak ortaya çıkar. Bu eğitim şekli tup-

lum üyesini (toplumun ferdini) bu ölçüye göre hazırlar. Gayesi gayet açıktır; tabiata, yani dış dünyaya hükmetmek.. Klasik terbiye ise, tam tersine, insanla başlar ve insanla biter. “Hedefsiz olarak gayeye uygundur.

“Egzakt tahsil mi, yoksa klasik tahsil mi” münakaşası teknik değil, manevî bir meseledir. Arkasında bir tutum veya bir felsefe münakaşası vardır. Bu iki eğitim sisteminde kültür ile uygarlık arasındaki ziddiyet bütün neticeleriyle beraber yansımaktadır. Hristiyan bir toplum her zaman klasik, sosyalist bir toplum ise teknik eğitim şekline mütemayil olacaktır. Tatbikatta, tabii, bu prensipten pek çok sapmalar oluyor. Bununla beraber esas temayül kalıyor ve bütün kaçınılmaz düzeltmelere rağmen gerçekleşiyor. Sovyetler Birliği, Fransa, Çin veya Japonya'nın okul programlarının bir karşılaştırılması (bilhassa sanat, tarih, hukuk, ahlâk ilmi, edebiyat, Latince ve Yunanca dilleri gibi derslerde) bu görüşü teyit eder.

Teknik eğitimin kendine mahsus bir şekli de ihtisastır. Herşeyden evvel tespit edelim ki zekâ, ilim ve endüstri aynı çizgide sebep ve netice olarak karşılıklı münasebet içinde bulunmaktadır. Endüstri ilminin tatbik edilen şekli olduğu gibi, ilim zekânın neticesidir. Her üçü de insanın tabiat içinde, dış dünyada yol bulmasının şart ve şekillendiricidir. İhtisas bir temayüldür. Hedefi, ferdin giderek esaslı bir şekilde toplum şemasına, toplum mekanizmasına intibak ettirilmesidir. Bu temayül şahsiyetin derecesini indirir, toplumu ise kuvvetlendirir ve daha verimli kılar. Toplum bütününe rolünü üzerine alır; insan ise, toplumsal mekanizmanın bir parçası, giderek ufalan bir parçası olur. Çalışmanın faili olan insanın kişiliksizleştirilmesi, gelişme seyrinde ütopyanın ideal durumuna doğru meyleder.

Tahsilin yayılması başdöndürücüdür. Meselâ ABD'de 1900 senesinde bütün kolej ve üniversitelerde 24.000 öğretim üyesi vardı. 1920'de sayı 49.000'e yükseldi ve bu asrın sonunda 480.000'i bu-

lacağı tahmin edilmektedir. 1900 senesinde bütün kolej ve üniversitelere 238.000 talebe kaydını yaptırmıştı. 1959'da talebe sayısı 3.337.000'e, on sene sonra da 14.000.000'a fırlamıştır. Eğitim masrafları 1900 senesinde sembolik bir rakam olan 270 milyon dolar iken 1970 senesinde 42.5 milyar dolara yükselmiştir. Sosyalist ülkelerde artış, tabii, daha düşük hareket noktalarından başlamış ise de, hiç de daha az değildir.

İlim bakımından dünyada en büyük iki güç olan ABD ile SSCB, askerî sahada en kuvvetli devletlerdir, fakat en kültürlü ülkeler değildir. Araştırmalara ve eğitime en büyük paraları ayıran onlardır (Millî gelirin % 4,2 SSCB, % 2,8 ABD). Yirmi beş yaşını dolduran alelade bir Amerikalı on buçuk senesini okullarda geçirmektedir. Onu, dokuz buçuk sene ile bir İngiliz takip ediyor. SSCB için rakam 5 senedir (bu malûmat 1960 senesi içindir).

Fakat bu eğitim nasıldır, acaba? Kaide olarak, medeniyetin reçetesine uygun bir tipiktir.

Komünist memleketlerde, eğitim sıkı bir şekilde endoktrine ve güdümlü olup, hakim ideoloji ve siyasî iktidann menfaatlerine tabidir. Kapitalist memleketlerde ise eğitim, ekonominin icaplarına büyük ölçüde uydurulmuş olarak endüstri sisteminin hizmetindedir. Her iki tarafta da eğitim sırasında fonksiyon ve hizmet gözönünde tutulmaktadır. Bu temayül, "insan şahsiyetinin her hususta geliştirilmesi", "tahsilin hümanizmaya uygun bir şekilde yönlendirilmesi" ve benzeri güzel bildirilere rağmen hakimdir. Bu iddiamızı yeter derecede selahiyetli iki kaynakla teyit edelim.

Eğitimin "tarafsız, objektif ve gayri siyasî olamayacağı" Lenin tarafından her fırsatta vurgulanıyordu. 25 Ağustos 1918'de düzenlenen Sovyet öğreniminin birinci kongresinde şu prensibi ilan etmiştir: "Okul sahasında çalışmalarımızın asıl gayesi burjuvaziyi yok etmektir. Biz açıkça ilan ediyoruz ki siyaset dışı okul yoktur. Aksini

iddia etmek yalan ve ikiyüzlülüktür.” Ve endoktrine eğitim Sovyetler Birliği’nde bugüne kadar ana prensip olarak kalmıştır.

Tanınmış Amerikan ekonomi nazariyecisi ve dünyadaki endüstri sistemini muhtemelen en iyi tanıyan kişi olan John Galbraith yazıyor: "... Tabii, çağdaş yüksek öğrenim sanayi sisteminin ihtiyaçlarına esaslı bir şekilde uydurulmuş bulunmaktadır. Salt ve tatbiki ilim ve matematiğin son zamanda kazandığı itibar sırf tekno-strüktüre olan ihtiyacın bir ifadesidir... Öbür tarafta sanat ve hümanist ilimlerin daha az itibarda bulunması ve daha az desteğe mazhar olması, rollerinin tâli olmasının bir ifadesidir... İş ve teknik okullarına rağbet, onların faydaya yönelmiş olmasındandır... Sanayi sistemi öğrenimin muazzam bir şekilde yayılmasını tahrik etmiştir. Bunu memnuniyetle karşılamalıyız. Fakat bu temayüllerin açık olarak farkına varılmazsa ve onlara karşı mukavemet olmazsa, o zaman sistem, sırf kendi ihtiyaçlarına en fazla hizmet eden ve gayeleri hakkında en az tereddüt gösteren öğrenim şekillerini destekleyecektir (j. K. G. "The New Industrial State", Boston 1967, S. 339-341).

Şimdi, okul sisteminin her tarafta müşterek özellikleri nedir, acaba? Herşeyden evvel sıkı bir ayıklanma ve tahripkâr bir rekabet vardır. Böylece uzmanlara mahsus sun ı bir lisan ortaya çıkmaktadır. Üçüncüsü, sırf yararlılık ve hıfsızsıhha ölçülerine uygun aşın derecede fonksiyonalist okul mimarisidir. Bütün bunlar, okulun, bürokrasi ile yüksek rekabeti göze alan sanayi sisteminin hizmetinde olmasındandır. Okulun, bu mekanizmaları işletip geliştirecek uzmanları sistem için yetiştirmesi icap ediyor. "İnsanî okul" isteyen ve araya duyulan çağrılar şimdilik sadece güzel bir dilek olarak kalıyor.

Okul öğreniminin kültürel muhtevasına kıymet biçecek olursak, şöyle diyebiliriz: Okul uygarlığın bir parçasıdır. Ancak zorla talim olmadığı, tenkitçi düşünce tarzım geliştirdiği ve insanın manevi hüniyetine yer verdiği ölçüde kültüre de katkısı olur. Hazır ahlâki

ve siyasi çözümler takdim eden veya zorla kabul ettiren okul, kültür açısından barbarcadır. Böyle bir okul serbest şahsiyetler değil, tebaa yetiştirir. Bu vasfiyle belki medeniyete katkısı olur, fakat kültürü geriye götürür.

“Kitle Kültürü Demlen Şey”

Bu mülâhazaların ışığında okur “kitle kültürü” denilen olgunun asıl yerini kolayca bulabilir. Fakat burada, acaba, kültür mü yoksa sadece uygarlığın bir tezahürü mü sözkonusudur?

Her kültürün faili, fert, şahsiyet, “bir daha eşi bulunmayan ferdiyet” olarak, insandır. “Kide kültürünün öznesi (veya nesnesi) topluluk, kitle veya “insan kitle”dir. İnsanın ruhu, kitlenin ise sadece ihtiyaçları vardır. Onun için her kültür insanın yücelmesi, mükemmelleşmesi; “kitle kültürü” ise ihtiyaçların tatmini demektir.

Kültür, ferdileşmeyi hedef alıyor. “Kide kültürü” ise, ters istikamete, manevî yeknesaklığa çekiyor. Bu noktada “kide kültürü” ahlâktan ve hatta kültürden ayrılıyor. Kide kültürü öğretir, eğitmez. “Manevî kıymeder”in seri halinde imalatıyla, kopyalarla, zevk ve değerden yoksun ürünlerle ve ferdiyete karşı ilgisizliği ile, o, kişiliksizleşmeye götürür. Asıl kültürden farklı olarak “kitle kültürü” yeknesaklığa temayülüyle insan hürriyetini daraltır. Çünkü “hürriyet yeknesaklığa karşı koymak demektir” (Horkheimer).

Yaygın yanlışlıklardan biri de “kide kültürü” ile millî kültürün birbiriyle karıştırılmasıdır, ki bu millî kültür için bir haksızlıktır. Kide kültüründen farklı olarak millî kültür orijinal, faal ve bilâvasıttır. Zevksiz, kıymetsiz ürünleri yoktur. Bunlar ancak şehir hayatının mahsulleridir.

Millî kültür icmaa, dahilî muvafakata, iştirake dayanmaktadır; kide kültürünün hakim prensibi ise manipülasyondur. Ayinler, oyun-

lar, şarkılar, köyün veya kabilenin müşterek malıdır. Bir tarafta icracıların, öbür tarafta dinleyici veya seyircilerin bulunması diye bir şey yoktur. Tören başlayınca herkes iştirak eder. Kitle kültürü ise, bize buna tamamen zıt bir örnek veriyor. İnsanlar kültür ürünlerinin “üreticileri” ve “tüketicileri” diye iki ayrı gruba ayrılmış bulunuyorlar... Televizyon programının muhteviyatına tesir edebileceğini sanan herhangi bir kimse var mı acaba, eğer bu programı hazırlayan o küçük gruba mensup değilse? Kitle iletişim vasıtaları denilen basın, radyo ve televizyon gerçekten kitle manipülasyonunun vasıtalarıdır. Bir tarafta program meydana getiren ve sadece birkaç kişiden ibaret olan programcılar ve öbür tarafta milyonlarca kişilik bir dinleyici-seyirci topluluğu.

1971 senesinde düzenlenen bir anket göstermiştir ki, alalâde bir İngiliz haftada 16-18 saatini televizyon ekranı önünde geçiriyor (bu malumat İngiliz hükümetinin istatistik yıllığından alınmıştır). Bilhassa fark edilmiştir ki, televizyon, her yerde devamlı olarak edebiyatı, yani kültür sahasındaki muadilini, yerinden atıyor. Üç Fransızdan biri hiç kitap okumamakta; Fransız toplumu ise, tümüyle bütün serbest vaktini televizyonun başında geçirmektedir (Bunlar “Le Point” dergisinin hesabına 1975’te gerçekleştirilen bir anketin neticeleridir). Bu neticelerden anlaşılıyor ki, nüfusunun % 87’sinin başlıca “kültür” eğlencesi televizyon programlarına bakmaktan ibaretir. Listenin en altında opera ve bale bulunmaktadır.

1976’da “Kitap Haftası” vesilesiyle Japonya’da düzenlenen bir araştırmada aynı sonuca varılmıştır. Japonlardan aşağı yukarı % 30’u hiç kitap ve hatta gazete bile okumamakta fakat her Japon televizyon ekranı önünde günde ortalama iki buçuk saat geçirmektedir. San Francisco Üniversitesi’nden Prof. Horikava, öğrenimini bitirmekte olan kuşağın seviyesinin üniversite kıstaslarından düşük olduğunu iddia ediyor ve bu hususu gayet basit olarak şöyle açıklıyor:

Televizyon, edebiyat ve tefekkürün yerine geçerek, iç faaliyeti azaltıyor ve genel olarak zihnin inkişafına mani oluyor. Televizyon her mesele için hazır cevap sunar.

Kitle kültürünün vasıtaları olan radyo, film ve televizyonun iktidar tekelinde bulunduğu ülkelerde putların ortaya çıkarılması ve kitlelerin en kötü bir tarzda aldatılması yolunda bunların vasıta olarak kullanılmasının mümkün olduğunu çağımızda örneklerle görmektedir. Halk üzerinde hükmetmek için artık kaba kuvvete lüzum yoktur. Şimdi, halkın iradesini dumura uğratmak, yorgun halk kitlelerine hazır hakikatler sunmak suretiyle bu hedefe “yasal yolla” ulaşılabilir. Kişilerle olaylar hakkında kendisinin hüküm vermesi için lâzım olan serbest zaman çalışma, toplantılar, ucuz ve bayağı eğlencelerle dolduruluyor. Israrla tekrarlamak suretiyle insanları hakikatle hiç ilgisi olmayan efsaneler hakkında ikna etmenin mümkün olduğunu kitleler psikolojisi öğretiyor, tatbikat da teyit ediyor.⁷

Kide iletişim vasıtaları ve bilhassa televizyon psikolojisi öyle hesaplanmaktadır ki, insanın yalnız şuuru değil, insiyaki ve hissî tarafı

7 1945'e kadar Japonlara Mikadonun güneş tanrıçasının oğlu olduğu ve Japonya'nın dünyanın diğer kısımlarından önce yaratıldığı öğretiliyordu. Bu efsaneyi kuşaktan kuşağa üniversite profesörleri bile talebelerine anlatıyorlardı. Şimdi ise bu tatbikat tarihe karışmış bulunuyor. Yeni efsaneleri kişi kültürleri şeklinde Rusya, Çin ve Kuzey Kore'de buluruz. (Stalin, Mao Tse Tung, Kim İl Sung vs. kültürleri). Hepsinin modeli umumiyetle aynıdır. Bir örnek verelim: «Sayın ve sevgili önderimiz yoldaş Kim İl Sung'un her sözü kalplerimizin derinliklerine inmiştir, tıpkı susamış toprağın içine suyun sızması gibi... Sayın ve sevgili yoldaş Kim İl Sung'un komünizmin geliştirilmesi için hazırladığı muazzam planı kararlılıkla gerçekleştirmeye devam edeceğiz, vs. vs. (Kim Yong Hui'nin «Halkın sevdiği herşey iyidir» başlığı altında yayınladığı bir makaleden alınmıştır). «Sayın ve sevgili önder yoldaş Kim İl Sung'un bir konuşması sırasında üstüne oturduğu bir taş, bir fabrikanın avlusunda, camdan bir mahfaza içinde teşhir edilmektedir.

da tâbi kılınmış olsun ve bu şekilde zorla yaptırılan seçimin kendi seçimi olduğu hissi veya alışkanlığı da meydana gelsin.⁸

Totaliter toplumlar her yerde şanslarını televizyonda görmüşler ve bundan faydalanmakta acele etmişlerdir. B öylece televizyon, hürriyeti tehdit eden bir unsur olmuştur; polis, jandarma, hapis ve temerküz kamplarından daha ciddi bir tehdit... Öyle zannediyorum ki -eğer hür düşünme kabiliyetleri tamamen yok edilmezse- gelecek kuşaklar, kontrolsüz bu gücün sonsuz tesirine maruz kalan bugünkü neslin dertlerini düşünürken ürperceklerdir. Geçmişte hükümdarların veya hükümetlerin mudak iktidarını dizginlemek ihtiyacından nasıl ki anayasa doğmuşsa, en kötü türden bir manevî kölelik kurmakla tehdit eden bu yeni tehlikenin gücünü azaltmak için de aynı şekilde yeni anayasalara ihtiyaç duyulacaktır.

Johan Huizinga'nın "puerilizm" olarak adlandırdığı bir haleti ruhiye kitle kültürünün bariz vasfıdır. Huizinga, çağdaş insanın daha olgunlaşmamış, çocukça, yani erginlik çağının ruhî derecesine uyan bir tarzda davrandığını kaydediyor ve buna misal olarak da, bayağı eğlenceleri, büyük sansasyonlara ihtiyacı, kitlesel resmî geçitleri ve sloganlara olan temayülü, gerçek esprinin yokluğunu, kıymetsiz, âdî neşriyatın yayılışım, ölçsüz nefret ve sevgi veya tenkit ve övme parolaları gibi tezahürleri gösteriyor.

Ve nihayet makina ve tekniğe karşı değişik tutum da ortadadır. Kültürde "makinadan korku" ve tekniğin insiyakî olarak reddi ile karşılaşyoruz. (Teknik kültürün ilk günahıdır" Berdjayev).⁹

8 Bununla ilgili olarak Djuro Şuşnyic'in «Ribari Ljudskih Duša» (İnsan ruhlarının balıkçıları) başlığı altında yayınladığı fevkalâde kitabı (Belgrad, 1977) tavsiye ederiz.

9 «Sanayileşmenin asıl mânâsını daha ilk günlerde anlamış olanlar ancak şairlerdir. Blake, fabrikaların şeytanın işi olduğu görüşünde idi... Normal insanların ne türden bir canavarın doğduğunu anlamaları için yirmi sene fazla bir zamanın geçmesi lazımdı.» (Kenneth Clark, «Civilisation» S. 314).

Bu tutum, kaçınılmaz olarak, makinanın, eşyaları kullanmaktan insanları kullanmağa geçeceği tasavvurundan ileri geliyordu. Burada Tagore, Tolstoy, Heidegger, Neizvestni, Faulkner ve başkalarının ihtarlarını hatırlatalım. Öbür tarafta marksist olan Henri Lefebvre tamamen başka türlü düşünüyor: “Hürriyetin en yüksek derecesine, insan, tekniğin bütün imkânlarını geliştireceği bir toplumda, yani komünist toplumda ulaşacaktır.” Gerçekten de yakın veya uzak örneği ütopya olan bir toplum, müttefikini makina ve teknikte buluyor. Teknik, insanlarla eşyalar manipülasyonunu destekler; eğitim ve kitle vasıtaları (basın, radyo, televizyon) sayesinde konformizm ve yeknesaklığa katkıda bulunur; umumiyetle merkezden idare edilen, aynı türden veya benzerî bir mekanizma (“kollektif”) içinde teşkilatlanmış çok sayıda insanların işbirliği yapmalarını temin eder. Ve nihayet, teknik, ilerisi için ferdin ne yaptığı, ne söylediği ve ne düşündüğünün doğrudan doğruya veya dolaylı yollardan farkında olması sayesinde toplumun (daha doğrusu iktidarın) insanlar üzerinde tam kontrolünü vaad edebilir. Binaenaleyh, eğer teknik bir şeyi tehdit ediyorsa, bu tehdit edilen şey ancak hür şahsiyettir. Fonksiyonu sadece üretmek ve tüketmek, diğer bir ifade ile üretim ve tüketimi geliştirmek olan sistemin isimsiz üyesi ise tehdit altında değildir.

Köy ve Şehir:

Şairler büyük şehirlerin “cehenneminden”, marksistler ise “köyde yaşamak deliliğinden” (Manifesto) bahsederler. Şehrin reddedilmesi her ne kadar gayrı fonksiyonel ise de- sırf İnsanî bir reaksiyondur. Her insan bir ölçüde şair olarak kabul edilebilir. Eskiden olduğu gibi bugün de şehir ve şehir medeniyetini protesto, din, kültür ve sanat geliyor. İlk Hristiyanlara Roma şeytanın devleti olarak görünüyordu ve arkasından dünyanın sonunun ve korkunç mahkemenin geleceğine inanılmaktaydı.

Dindarlık, şehrin büyümesiyle azalır; daha doğrusu, bu azalma insana yadırgatıcı bir tarzda tesir eden şehircilik unsurlarının birikmesiyle beraber meydana gelir. Çünkü şehir ne kadar büyürse, üzerindeki gök de o kadar ufalır. Tabiat, çiçek ve aydınlık o kadar az; duman, beton, teknik ise o kadar çok olur. Biz de o kadar az şahsiyet, o kadar da çok kitle oluruz. Şehir ne kadar büyürse, cinayetler de o nispette artar. Dindarlık şehrin büyüklüğüne ters, cinayetler ise doğru bir nispette bulunur. Bu iki fenomenin sebebi aynıdır.

Köyde insan yıldızlarla süslü gök, çiçeklerle dolu kırlar, akar su, bitki ve hayvanları müşahede etmeye fırsat bulur. Hergün tabiat ve onun tezahürleriyle doğrudan doğruya temastır. Zengin folklor, düğün âdetleri, türkü ve oyunlarda, köylü, sadece seyirci olmayıp, umumiyetle aynı zamanda iştirakçi de oluyor. Bunlar sayesinde o, bir ölçüde kültürel ve estetik yaşantıya kavuşuyor. Şehir inşam ise, bundan hemen hemen tamamen yoksundur. Büyük şehrin normal sakini güzel ve orijinal olan herşeyin kaybına maruz kalmaktadır. Ekseriyetle o aynı biçimdeki kırlara benzeyen evlerde büyür, seri imalatın çirkin mamulleriyle çevrilidir ve içi de kide iletişim vasıtalarınınca aktarılan pasif bilgilerle doldurulur. Bütün primitif milletlerde görülen "ritim" hissi modem insanlarda hemen hemen kaybolmuş dummdadır. Şehirliilerin sanat ve umumî olarak estetik yaşantı için daha fazla fırsat buldukları kanaati, çağımızdaki en acaip yanılmalardan biridir. Şehir nüfusunun ancak çok cüz'î bir kısmının ziyaret ettiği konser, müze ve sergiler, köylülerin her gün muazzam güneş doğuşu veya ilkbaharda tabiatın uyamışı manzarası karşısında, belki gayrı ihtiyarî, yaşadıkları pek kuvvetli estetik heyecamın yerini takriben bile dolduramaz. Şehir nüfusunun en büyük kısmı en kuvvetli heyecamını futbol ve boks karşılaşmalarında bulur. Köylülerin etrafında herşey canlı ve orijinal, işçilerin etrafında ise herşey ölü ve mekaniktir.

Köylülerin dindarlığı ile işçilerin ateizminin izahım değişik hayat şardannda veya tahsil derecelerinde değil, değişik manevî havada ve dış dünyayı değişik tarzda görmelerinde aramalıyız.¹⁰ Din hayata, sanata, kültüre; ateizm ise tekniğe, uygarlığa aittir.

İşçi Sınıfı

Şehrin bir ürünü olarak işçi sınıfı salt uygarlığın, yani muhtevasında en az kültür bulunan uygarlığın menfi etkisinden en büyük ölçüde müteessir olmuştur. Fabrika, şahsiyeti duygusuzlaştırır ve baskı altına alır. Bir sosyolog şöyle yazıyor: “Sıkı bir disiplin ve üretim sürecine tabi tutulan işçiler, fabrikadaki alışkanlıklarını teşkiladanna da aktarırlar. Nüfuzlarını, kendiliğinden yarattıkları ve ancak az kontrol ettikleri ve kapitalist dünyasında olduğu gibi sosyalist dünyasında da muhafazakâr bir rol oynayan bürokrasiye devretmeye mütemayildirler”¹¹ Herbert Marcuse gelişmiş kapitalist sistemde (yani teknoloji ve fabrikanın en müessir olduğu yerlerde) işçilerin devrimci bir güç olma niteliğini kaybettiğini tespit ediyor. İşçi sınıfı alet olarak kullanılan bir grubun örneğidir. O pohpohlanır, delil olarak gösterilir ve adına konuşulur, fakat bir şey yapmak istenildiğinde ona sorulmaz. Dünyada sayıca en büyük işçi sınıfı ABD ve SSCB’de olduğu halde bunların memleketin siyasî yapısı ve verilen kararlar üzerinde fiilen hemen hemen hiçbir tesiri yoktur.

Bu durumun din ve sanattan uzaklaşma dışında kalan bir başka tezahürü de işçi hareketi içindeki düşünce fakirliği, daha doğrusu teori kısırlığıdır. Bunu komünist yazarlar da (A. Gorz, R. Garaudy, (daha soma müslüman olmuştur). L. Basso S. Maile gibi) itiraf ediyorlar.

10 Ekonomik güvensizlik de değildir bu. Geçim bakımından işçi köylüden hiç de daha emin değildir. Pazarlar hava gibi dalgalanmaya maruzdur ve güvenilemez. Marks, işçinin, pazan, üzerinde hiçbir tesiri olmayan bir fetiş gücü gibi hissettiğini göstermiştir.

11 Bazı Amerikan sendika teşkilatlarının yönetiminde cinayet çevreleri ve mafyanın büyük nüfuzu ile ilgili kuvvetli belirtiler bile mevcuttur.

Tanınmış marksist yazar Georgy Lukacz 1965'te İtalyan "İl Contemporaneo" dergisinin muhabirine verdiği bir mülakatta şunları söylemişti: "Marks'm ölümünden soma, Lenin hariç, hiç kimse kapitalist gelişmenin problemlerine nazarı olarak katkıda bulunmamıştır." Sovyetler Birliği'ndeki Stalinist devreye değinerek devamla şöyle diyor: "Her türlü hür düşünce boğuluyor, şahsî tutumlar teorik kanun olarak ilan ediliyordu. Bu suretle bir nesil teoriye olan istidadın dejenere olma havasında yetiştirilmiştir." Ve gerçekten Marks'tan sonra -kendisi işçi sınıfına değil, orta sımfa mensuptu- işçi sınıfından gelen hemen hemen hiçbir kuvvetli ve orijinal fikir yoktur. Yugoslavya'da işçilerin kendi kendilerini yönetme fikri bir istisna teşkil etmektedir.

Kapitalist ekonomiyi yer yer sarsan grevlerin hemen hemen hepsinin istisnasız bir ekonomik mahiyeti vardır. Böyle grevler ücretlerin arttırılmasını öngören anlaşmalarla sona erer. Ekonomik gelişmenin süreci işçi sınıfının maddî bakımdan yoksullaştırılmasına doğru seyretmediğinden, bu sınıf her yerde sınıf kavgası yerine toplumdaki muarız gruplarla sınıf barışı için gereken şartlarla ilgili uzlaşma yolunu aramıştır.¹²

İşçi sınıfının klasik şekli, yani ezilen fabrika proleterlerinin sınıfı -Marks'm gördüğü ve "kendi kendini bertaraf edinceye kadar" baki kalacağım telakkî ettiği gibi- ancak muvakkat idi. Fizikî iş peyderpey büyük otomatize sistemlerin kontrol ve idaresine doğru kayıyor.¹³

12 Bir İsveç müessesesinin 1978'de yayınladığı bilgilere göre en büyük kapitalist ülkeler sayılan ABD, Büyük Britanya, İtalya ve Kanadada grevler, son beş sene içinde (1973-1977) iş saatlerinin yıllık % Tinden de az oluyordu. İsveç'te işçi başına ve senede altı dakikadır, İsviçre'de ise miktar zikre şayan bile değildir.

13 Bir araştırmanın sonuçlarına göre, tam otomatik bir makinada çalışan bir işçi haftada kırk saatten ancak bir saat fiilen çalışmakta, öbür 39 saati umumiyetle makinayı kontrol etmekle geçirmektedir. Bu yöndeki gelişme pek hızlıdır ve otomatik sistem yapısı giderek artan ekonomik branşlarda olağan çalışma tarzı olmaktadır. Büyük diyalektik ustası olan Marks, bu gelişmeyi ya görmemiş ya da görmüş ve fakat ondan gereken

Bu itibarla ilim ve tekniğin gelişmesi, “üretim vasıtalarının geliştirilmesi” işçi sınıfının hakimiyetine değil, aksine sınıf olarak peyderpey bertaraf edilmesine yol açmıştır. Bu gelişme iktidarı el işçisine devretmiştir. Gelişme, sadece, üretimin ağırlık merkezini ve hatta onun sosyal etkisini yavaş yavaş teknik uzmanlara aktarmıştır. Böylece idealizm ve inkılapçı romantizmin son izleri de kaybolmuş oluyor. Akılcı ve ruhsuz bir iktidar olan teknokrazi, tutarlı bir uygarlığın son ifadesi olarak sahneye çıkıyor.

Din ve İhtilâl

İhtilâl sırf uygarlık, toplum, ekonomi ve siyaseti ilgilendiren bir olay değildir. Her hakikî ihtilal muayyen bir anda dinî bir mahiyet kazanır; heyecan, adalet, gayret, feragat ve ölme gibi hususların tezahür ettiği bir hal alır. Yani menfaat ve varoluşun ötesinde bir zihniyet mevzubahistir. Gaye itibarıyla dine karşı olduğu zaman bile ihtilâl, insanların iştirakine nazaran, İnsanî bir dram olarak dinin bir tezahür şeklidir. Bir ihtilâle katılmış olanlar veya onun cereyanım yakından takip etme imkânını bulanlar bu ahlâkî unsurların mevcudiyetini mutlaka müşahede etmişlerdir. Bunlar ihtilâli, sadece mekanik bir inkılâp, sadece iktidar mekanizmasının bir değişimi olarak, bir destan olarak görmüşlerdir. Bu husus, Marcuse’un bahsettiği bugünkü kapitalist devletin işçilerinin ihtilâl kabiliyetsizliğini; veya tersine, bildirilere göre pekâlâ ateist sayılabilecek bir ihtilâl için şairlerin, sanatkârların ve umumî olarak dindar insanların duyduğu heyecam izah edebilir.¹⁴

neticeyi çıkarmamıştır. Nasıl olursa olsun, o işçi sınıfı fenomenine diyalektik değil, statik bir tarzda bakıyordu.

- 14 Aleksandr Blok’un «Onikiler» adlı manzumesinde, kızılırdulann başında Hz. İsa bulunuyor. Şair işte böyle görüyor. Manzume ihtilalden az sonra yazılmış. Dinî bir mahiyeti var diye de resmîlerin tenkidine maruz kalmıştır. Zamanın kültür bakanı Lunaçarski, manzumeyi «sadece trajik ve incilvârî heyecan üzerinde kurulan bir hayal» olarak vasıflandırmıştı. Şairin müdafaasının ne derece başarılı olduğunu bilmiyoruz.

İç tarafından, yani süreç olarak değil de hayatın bir parçası olarak bakıldığında, ihtilâl, yalnız dinlerin tanıdığı bir şeyle insanları celbeden bir dram olarak görünmektedir. Siyasî, yani “gerçekçi” açıdan ise ihtilâlin, gayet tabîî, bambaşka mânâ ve hedefleri olabilir.

İçinde normalden yüksek bir ateş, bir heyecan, bir tesanüt, beraberlik ve kader birliği hissi hakim olur olmaz her topluluk “din durumu”nda bulunur. Tehlike arımda veya şenliklerde, insanların birbirlerini kardeş veya arkadaş telakki ettikleri vesilelerde tanıdığımız feragat zihniyetidir, bu.

Arthur Rubinştayn anlatıyor: “Viktorya zamanında, yani bolluk ve snobizmin bulunduğu bir devrede, konserlere kimse gitmezdi. Bir zamanlar Fransızlar sadece Pazar günleri konserlere giderlerdi. Öbür günlerde ise konser salonları boş duruyordu. Hâlbuki tanınmış bir İngiliz piyanisti, İkinci Dünya Harbi'nin arefesinde müzenin holleğinde ücretsiz olarak her zaman büyük bir dinleyici kitlesi önünde çalıyordu. Meksika İhtilâli sırasında, trenlerin havaya uçurulduğu, insanların ve hatta çocukların acımasızca öldürüldüğü bir zamanda, ben, muhtelif yerlerde elliden fazla konser verdim. Salonlardaki yerler önceden satılıyor ve biletler altınla alınıyordu. Aynı Meksika'da sulh zamanında birkaç kişiyi bile konser salonunda biraraya getirmek bir problemdi.”

Din için istidadı olmayan bir toplumun, ihtilâl için de istidadı yoktur. Kuvvetli ihtilâlciler kaynaşmalara sahne olan bölgeler hâlâ canlı dinî hissiyatın mevcut olduğu bölgelerdir. Kardeşlik, tesanüt, adalet hissi -mahiyeti esas itibarıyla dinîdir- ihtilâlde dünyevî adaleti, dünyevî cenneti gerçekleştirmeğe yöneliktir.

Din de, ihtilâl de acılar ve ıztıraplar içinde doğar. İkisi de refah ve konfor içinde yok olup gider. Gerçekten devam eden, sırf onların gerçekleşme çabasıdır. Onların gerçekleşmesi ise, aynı zamanda ölümleri demektir. Din de, ihtilâl de gerçekleşirken, kendini boğacak

müesseselerini, strüktürlerini doğurur. Resmî strüktürler ne ihtilâlcî, ne de dinîdir. İhtilâle karşı olanlar dinde bulunmuşlarsa, o zaman ancak resmî dinde, yani kilise, manastır ve hiyerarşide, diğer bir ifadeyle müesseleşmiş sahte dinde bulunmuşlardır. Ve tersine, sahte ihtilâl, strüktür, bürokrasi olarak ihtilâl her yerde müttefikini keza strüktür ve bürokrasi şeklini alan dinde bulmuştur. İhtilâl yalan söylemeğe ve kendi kendine hiyanet etmeğe başladıktan soma sahte dinle müşterek bir dil bulabilmiş demektir.

İnsana Karşı İlerleme

Amerikan ilim adamı ve hidrojen bombasının yapımcısı R. Oppenheimer'in görüşüne göre insanlığın son 40 sene içerisinde gerçekleştirdiği teknik ve maddî ilerleme, bundan önce geçen 40 asırda kaydetmiş olduğu ilerlemeden daha büyüktür. 1900'den 1960'a kadar insan tarafından ulaşılan mesafeler, 10 26'dan 10 40'a; ısı, 10 5'ten 10 11'e ve basınçlar 10 10'dan 10 16'ya kadar yükselmiştir... Gelecek otuz küsur sene zarfında pilli elektromotorlar pistonlu motorların, atomla çalışan gemiler de vapurların yerini alacaktır. Elektrikli arabaların yeraltı elektrik kabloları vasıtasıyla işleyeceği gün uzak değildir. Jean Rostand biyoloji sahasında büyüleyici imkânlar müjdeliyor. Harikulâde kabiliyetli insanlardan alman genler sayesinde insanlık kendi kendini değiştirebilecek, ilim adamları eğer dezoksiribonuklein asidini (kalıtınım kromozomlarda keşfedilen kimyevî esası) sun î olarak üretmeğe muvaffak olurlarsa, sınırsız imkânlar açılacaktır. Herkes hemen istediğine uygun gelecek çocuklara sahip olabilecektir. On milyar hücre bulunan insan beynine dışarıdan sokularak veya özel usullerle üretilerek birkaç milyar hücre daha ilave edilebilecek. Organ ve uzuv nakli, ölümlerden istifade etmek suretiyle, normal bir şey olacak. Beyin yorgunluğunun esasında yatan tezahürlerin kimyevi sebepleri keşfedilmekle, hayatın uzatılmasıyla ilgili insanlığın ezeli arzusu uykunun kısaltılması yoluyla, imkân dahiline girebilecektir.

Gelişmiş memleketlerin ekonomik imkânları daha şimdiden çalışma haftasının dikkate değer bir ölçüde kısaltılmasına müsaade veriyor ve haftalık çalışma süresi yakında 30 saate, çalışma sanesi de 9 aya indirilebilecektir. 1965 senesinde ABD'de 69 milyon otomobil, 60 milyon televizyon cihazı ve 7.7 milyon motorbot ve yat vardı. Aynı senede Amerikalılar sadece yaz tatili ve dinlenme için 30 milyar dolar, ki bu Hindistan'ın millî geliri kadardır, sarfetmişlerdir. Amerika'da bütün şahsî gelirlerin beşte biri lüks için sarfedilmektedir. Bir hesaba göre zengin ülkeler kozmetik için senede 15 milyar dolar sarfediyorlar. Bu memleketlerde hayat standardı bugün, 1800 senesine nispetle, beş misli daha yüksektir ve 60 sene soma bugünkünden beş misli daha yüksek olacakmış vs. vs.

Böyle optimistik bir tabloda sonra sorabiliriz: Bütün bunlar hayatın - beş misli daha dolgun, daha mutlu ve daha İnsanı olacağı manasım taşıyor mu? Cevap, kesin olarak, menfidir.

Dünyanın en zengin memleketi olan ABD'de senede takriben 5 milyon ağır suç işleniyor. 1960 ila 1970 arasında ağır suçların artışı nüfus artışının on dört misli idi (% 178 ve % 13). 1964'te bu memleketinde her 25 dakikada bir ırza tecavüz, her beş dakikada bir gasp ve her dakikada bir otomobil hırsızlığı oluyordu (bu malumat FBI'nın senelik raporundan alınmıştır).

Bilhassa endişe verici husus, umumî temayüldür: 1951 senesinde ABD'de yüzbin kişiye 3,1 öldürme olayı düşüyordu. Bu oran, 1960'ta 5,1967'de ise 9 olmuştur. Buna göre 16 sene içinde öldürme olayları üç misli artmıştır. Federal Almanya'da 1966'ta iki milyon suç kaydedilmişti. 1970'te ise rakam 2.413.000'e ulaştı. İngiltere'de son on sene içinde kasten öldürme olaylarının sayısı % 35'lik bir artış göstermiştir. İskoçya'da zorbalık suçlarında artış % 100'dür. Kanada'da 1962 ile 1970 arasında öldürme olayları sayısı iki misline çıkmıştır (tam olarak % 98.2 -buna şüphesiz 1962 senesinde kararlaştırılan ölüm cezasının kaldırılması da muayyen bir ölçüde tesir etmiştir-). Son bir-

kaç kamuoyu araştırmasında, Fransızların, hergünkü problemlerine dair listelerin başına “zorbalıktan korku”yu koydukları belirlenmiştir. Fransa’da sadece hırsızlık vakaları on sene içinde (1966-1976) % 177’lik bir artış göstermişti (Fransız hükümetinin resmî raporu). Belçika’da 1969-1978 arasında suç sayısı iki misli olmuştur, vs. vs.

Eylül 1973’te, Belgrat’ta düzenlenen Uluslararası Kriminoloji Kongresinde “suçların dünyanın her tarafında başdöndürücü bir hızla artması” şimdiki devrenin karakteristik bir özelliği olarak oybirliği ile tespit edilmiştir. Bu durumun sebeplerini izah ederken, Amerikan kriminologları, dünyamızın bir “cinayet okyanusu” olduğu, bütün insanların az çok suç işlemekte oldukları ve herhangi bir çarenin de görülemediğini yeis içinde tespit etmişlerdir.

“1970’de dünyadaki durum hakkında” başlığı altında, Birleşmiş Milletler tarafından yayınlanan bir raporda, adı zikredilmeyen gelişmiş bir memleketteki polisi uğraştıran 20 yaşından küçük kimselerin sayısının 1955’te bir milyon iken 1965 senesinde 2.4 milyona yükseldiği kaydediliyordu.

Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri bir raporunda şöyle diyor:

“En gelişmiş memleketlerden bazıları cinayet dalgasından en ciddi şekilde etkilenmiş bulunmaktadır... Maddî ilerlemeye rağmen insan hayatı hiçbir zaman, bugün olduğu kadar, emniyetsiz olmamıştır. Cinayetin yayılışı -şahsa veya umuma karşı yönelen çeşitli şekilleriyle- hırsızlık, dolandırıcılık, suistimal ve örgütlenmiş eşkıyalık, modern yaşayış tarzı ve ilerleme için ödenen yüksek fiyatı teşkil etmektedir. (B.M. Genel Sekreterinin “Cinayetlerin önlenmesi ve onlara karşı yapılan mücadele” hakkında 1972 sonlarında yayınlanan raporundan).

Sovyet psikiyatri uzmanı N. Hodakov’un araştırmaları, İkinci Dünya Harbinden soma bilhassa uygar memleketlerde alkolün korunç yayılımı göstermektedir. 1940’tan 1960’a kadar dünyada alkol

tüketimi iki misline çıkmıştır: 1965'e kadar artış 2,5; 1970'e kadar 4,3 ve 1973'e kadar 5,5 misli olmuştur. Alkolün kadın ve gençler arasında yayılması da burada özel bir fenomen olarak ortaya çıkıyor. İngiliz "The Offered Help" adlı iyilikseverler teşkilâtının verdiği bilgilere göre İngiltere'de 400.000'den fazla alkolik vardır. Bunun seksen bini kadındır. (1973) Bunlardan her ikisinden biri psikiyatri hastanesine gitmektedir. Her üçünden biri ise intihara adaydır. Adam başına alkol tüketimi bakımından birinci sırayı Fransa almaktadır. Onu İtalya ve Sovyeder Birliği takip ediyorlar. Alkolün sebep olduğu ölüm vakaları bakımından dünya listesinde Batı Berlin (100.000 kişiye 44,3 ölüm vakası) önde geliyor. Bunun ardında Fransa (35) ve Avusturya (30) yer alıyor. (Bu bilgiler 1971'e aittir).

Çağımızda alkolizm, bilhassa zengin ve tahsilli çevrelerin problemidir. Eğer alkol (veya narkotik) bir ilticagâh veya müdafaa mekanizmalarından biri ise, o zaman zenginler ve tahsilliler, acaba, hangi şeylerden sığınak arıyor ve hangi şeylerden kaçıyorlar? Eskiden alkol düşkünlüğü yoklukla geri kalmışlığa bağlanıyordu ve ümitli idik. Şimdi ise müşkülümüz büyüktür: "Tespiti ve adlandırılması güç olan sebeplerden dolayı bu sosyal belâların alametleri İsveç'te herhangi başka bir ülkeden daha bariz bir şekilde ortaya çıkmakta," diye yazıyor bir İsveçli uzman. Her onuncu İsveçlinin (erkek veya kadın) müzmin alkolik olması gerçeğiyle karşılaşan İsveç hükümeti, alkollü içkilere önemli miktarda vergi artışları yaparak kurtuluş aramış, fakat bu önlemin tesiri büyük olmamıştır.

Son zamanlardaki pornografinin vahşî istilasının da kökü herhalde aynıdır. Fransa, Danimarka ve Federal Almanya gibi en uygar ülkeler bu hususta öncüdürler. 1975'te Fransa'da bütün sinema repertuvarlarının yansından fazlasını porno filmler teşkil ediyordu. Yalnız Paris'te, 250 sinema kendilerini sırf böyle filmlere hasretmişlerdir. İlgililer şaşırmış bulunuyorlar. Tanınmış psikiyatri mütehassısların-

dan Prof. Blanchard bu fenomeni şöyle izah etmeğe çalışıyor: “Hakim ideoloji giderek şahsiyeti bir tarafa itiyor ve inşam otomatik bir yaşama tarzına, uyumak - metro - çalışma formülüne göre yönlendiriyor. Gerçi bu formül muayyen bir standart temin ediyor, ama öte yandan da inşam hakikî hayat tecrübe ve heyecanlarından mahrum bırakıyor. Herşey önceden hazırlanıyor ve hatta senelik tatiller bile önceden organize ediliyor ve herşey iştirakçılarının hiçbir şeyi değiştiremediği bir plâna uygun bir şekilde geçiyor... Bu yüzden çoğu kişi kendi kendinden kaçmak ve bambaşka bir şeyi ucuz bir yolla tecrübe etmek ihtiyacını duyuyor. Bu ihtiyaç işte porno filmler vasıtasıyla istismar edilmektedir.”

Uygarlıkta kumar da aynı şekilde “ilerliyor” ve alkolizm, pornografi, sahte sanat ve kıymetsiz adı neşriyat gibi belâlarla beraber umumî sefahatin seyrini takip ediyor. Dünyanın en büyük kumarhaneleri en uygar bölgelerde bulunmaktadırlar: Denville, Monte Carlo, Macao, Las Vegas, vs. Atlantic City’de 6000 kumarcıyı bir tek salona alabilecek dev bir kumarhane yapılmaktadır. Bildirildiğine göre Fransızlar 1965 senesinde kumarda 115 milyar frank, Amerikalılar ise 1977’de 15 milyar dolar (Amerikan hükümetinin verdiği bilgiye göre) sarfetmişlerdi. Her üç Macar’dan biri lotto oynamaktadır.

Adam başına sarfedilen paralara göre hesap edilecek olursa, kumara en büyük ilgi İsveç’te gösterilmektedir. İsrail ve Danimarka da onu takip etmekte. Bir eğri ki uygarlık seviyesi eğrisinden, ancak, çok ufak farklarla ayrılmakta...

New York polisinin raporlarına göre, 1963’te New York’ta eroin ve diğer kuvvetli narkotik maddeleri kullanan 23 binden fazla genç resmen kaydedilmiş bulunuyordu. Tahminlere göre ise, bu rakam yüzünü aşmaktadır. New York’taki Hanter kolejinde talebelerin yansının marihuana kullandığı tespit edilmiştir. Marihuana daha kuvvetli narkotiklere geçiş yolunda umumiyetle ilk adım sayılır.

Parolalara ve haricî tezahürlere bakıp da, Amerika veya Fransız (1968) gençlerinin isyanını siyasî veya ideolojik bir mahiyette görmek tamamen yanlıştır. İsyanın ahlâkî bir mahiyeti vardır ve Amerika'da “örgütlenmiş Amerika” denilen şeye, “establishment”e; Fransa'da ise onun “strüktürlerine”; yani her iki memlekette uygarlığın muayyen tezahürlerine karşı yönelmiştir. (Ugo La Malfa: Bu isyan endüstri toplumunun tüketicilikçi ahlâkına bir direnişti). Refah içindeki bu isyana bir izah bulunamayınca, “sebepsiz ayaklanma” adı verildi. (“Gençliğin akıldışı isyanı” A. Malreaux). Meselenin ahlâkî yönü gözden uzak tutulursa, bu doğrudur.

Çağdaş Amerika'yı en iyi tanıyanlardan biri olan Arthur Miller, bunalım çağı çocuklarının suça temayülü üzerinde dururken, şöyle diyor: “Suçluların müşterek bir vasfı vardır: Boğulurcasına can sıkıntısı içinde bulunuyorlar... Etrafta maksatsız dolaşmak ve hiçbir şey beklememek, ölmeye çok yakındır... Gençlerin suç işleme temayülü yalnız büyük şehirlerin problemi değildir; kırsal bölgeleri de ilgilendirir. Sırf kapitalizmin değil, aynı zamanda sosyalizmin de problemidir; yalnız yoksulluğa ait olmayıp, bolluğa da aittir. Sadece bir ırk veya yeni göçmenlik meselesi ya da sadece Amerikanın bir problemi de değildir. Ben inanıyorum ki, şimdiki şekliyle bu, insanın kendi başına bir değer olduğu anlayışın yok eden teknolojinin bir mahsulüdür... Kısacası, ruh yok olmuştur. Belki iki harbin vahşiliği onu dünyamızdan dışarı atmıştır. Veya teknolojik sürecin kendisi onu insanın içinden emmiştir... Birçok kişi ancak nadiren başkalarıyla ilişki içindedir. Meğerki müşteri ile satıcı, işçi ile şef, zengin ile fakir kısaca haddizatında kıymet ifade eden şahsiyetler arası ilişkilerden farklı, fakat bir bakıma alet olarak kullanılan faktörler arasında karşılıklı münasebetler olsun.”¹⁵

15 Hiç şüphe yok ki, televizyonun burada da acıklı katkısı olmuştur. William Belson, televizyondaki zorbalığın hayattaki zorbalığı teşvik edip et-

İntihar vakaları ile ruhî hastalıkların sayısının uygarlık seviyesiyle orantılı olması gerçeği nasıl izah edilebilir? “Psikolojik bakımdan bilhassa ilginçtir ki, durumları ne kadar iyi olursa, insanlar o kadar çok sıkıntılı olurlar” diyor, bir Amerikan psikologu. Bilhassa klasik sosyal problemleri olmayan gelişmiş memleketlerde ortaya çıkan bu fenomen, ilerlemeye olan inancın istinad ettiği temelleri sarsmaktadır. ABD’de her bin kişiden dördü psikiyatri kliniklerinde tedavi görmektedir. (New York eyaletinde binde 5’tir). Amerika’da bütün hastanelerde yatakların yarısından fazlası ruhen hasta olanlar tarafından işgal edilmektedir. Dünyada psikiyatrist sayısı en fazla olan şehir Hollywood’dur. Amerikan Sağlık Teşkilatı’nın bir raporuna göre (1968) her beş Amerikalı’dan biri sinir buhranı geçirmiş veya buna yakın bir duruma düşmüştür. Bu netice şüphe götürmez bilgilere dayanmaktadır. Araştırmalar sırasında soru sorulan kişiler, 19 ila 79 yaşındaki 111 milyon Amerikalıyı temsil edecek şekilde seçilmişlerdi.¹⁶

İntihar vakaları, alkolikler ve ruh hastaları bakımından acıklı bir rekor kıran İsveç, aynı zamanda ise millî gelir, okur yazarlık, is-

mediği konusunda altı sene süren bir araştırmanın neticelerini İngiliz kamuoyuna açıklayarak (araştırma 1977’de bitmişti) cevabın tereddütsüz - müspet olduğunu belirtmiştir. Bir başka araştırmaya göre de bir Amerikan çocuğu ortaokulu bitirinceye kadar televizyonda 18 bin öldürme olayına şahit olmaktadır.

- 16 Bundan on sene sonra ABD başkanının talimatı üzerine kurulan özel bir ruh sağlığı komisyonu, raporunda (Eylül 1977), bu tür problemlerin Amerikalılar arasında «sanıldığından daha vahim olup, nüfusun en az dörtte birinin ciddi duygusal streslerin neticelerinden muztarip olduğunu» belirtmiştir. Milli Ruh Enstitüsü’nün yayınladığı bir inceleme (1977) sadece 1976’da 31,9 milyondan fazla Amerikalının şu veya bu tür ruhî sıkıntılar yüzünden tedavi gördüğünü, 54 milyon çocuktan 8 milyonun psikolojik bozukluklar sebebiyle yardıma muhtaç olduğunu; en az 10 milyon kişinin alkolizmle ilgili problemleri bulunduğunu ve eroin kullanan kişilerin sayısının 500 bin’i aştığını ortaya koymuştur.

tihdam ve sosyal sigortalar bakımından dünya listesinde ilk sırayı almaktadır. 1967 senesinde 1702 intihar olayı kaydedilmiştir. Bu da 1966 senesine nispeten % 9 ve hatta 1960'a göre % 30 bir artış demektir. Dünya Sağlık Teşkilatı 1968 senesinde intihar vakalarına göre bir liste yayınlamıştır. İlk sekiz sırada şu memleketler bulunmaktadır: Federal Almanya, Avusturya, Kanada, Danimarka, Finlandiya, Macaristan, İsveç ve İsviçre. Bu memleketlerde 15 ila 45 yaşında olanlar için intihar (kalp ve kanserden sonra) üçüncü ölüm sebebidir. Dünya Sağlık Teşkilatının 1970 raporunda ise, açıkça, bu fenomenin "sanayileşme, şehirleşme süreci ve ailelerin küçülmesine müvazi" olduğu belirtilmiştir. Raporda şu tespit de bulunmaktadır: Finlandiya'da intihar olaylarının büyük bir bölümü depresyon, alkolizm ve zorbalıkla denge halindedir. Bu fenomeni muayyen bir memleketin veya çevrenin sınırları dahilinde incelersek görürüz ki, vakalar, gelişme veya tahsil derecesine göre artmaktadır. Yugoslavya'da, meselâ, alkolik ve intihar olayları tamamen gelişmişliğin derecesi nispetindedir. Slovenya'da (okur yazarlık % 98'dir) yüz bin kişiye 25,58; Kosova ve Metohya'da ise (okur yazarlık nisbeti % 56'dır), ancak 3,4 intihar olayı kaydedilmiştir (1967). Yani nispet 7:1 'dir. İngiltere üniversitelerindeki intihar vakaları sayısı, memleket ortalamasından altı misli daha yüksektir; Cambridge Üniversitesinde ise intihar sayısı, İngiltere'deki aynı yaş gençlerin arasındaki sayının on mislidir. Essex Üniversitesi Sağlık Servisi Müdürü Dr. Antony Rail'in bu husustaki araştırmaları göstermiştir ki, bu olaylarda maddî problemler mevzubahis değildir, çünkü İngiliz talebeleri ya zengin ailelerin çocuklarıdır ya da devletten bursları vardır.

Bu gelişmenin yalnız Batı uygarlığına mahsus olduğu hükmüne varmak da tamamen yanlış olurdu. Burada söz konusu olan, uygarlığın karakterinin bir ifadesi olan tezahürler ve yasallıklardır. ABD,

Federal Almanya, İngiltere ve İsveç için söylenmiş olan, aynı şekilde dünyanın öbür tarafında ve bambaşka bir kültür çevresi içinde bulunan Japonya için de câridir (Bk: Anasaki, "Japon kültürünün buhranı"). Şartlara göre bazı değişikliklere uğrayabilecek bir fenomendir bu. Fakat temayül aynıdır. Japonya ile ilgili bazı farklar, ülkenin kültür ananelerinin mukavemet gücünden ve Japon ailesinin sağlamlığından kaynaklanmaktadır.

Mevzubahis olan fenomenlerin bütün sebeplerini kesin olarak tespit etmek güçtür. Böyle olmakla beraber gençler arasında narkotiklerin yayılması, araştırmacılara, hep aileye doğru giden yolu göstermektedir. Yugoslav Psikiyatri uzmanı Vladeta Jerotić yazıyor: "Bozulan aile muhiti veya tamamen yıkılan aile, ailenin genç fertlerini narkotik gelişmeye ve bununla beraber bu nevrozdan kendilerini kurtarmak üzere yanlış mekanizm alan aramağa itiyor... Ananevi topluluğun ve ailevî ocağın dağılması, ki bugün dünyada umumî bir tezahürdür, dahilî memnuniyetsizlik havasına katkıda bulunuyor. Bu memnuniyetsizliğin dış dünyaya iki çıkışı vardır: Ya kin ve nefret veya uyuşturucu maddeler kullanma neticesi olarak pasif, vazgeçici ve zamanla alakasızlık ve hissizlik ifade eden bir hal." (NIN, 9 Şubat 1969).

Harward Sosyolojik Araştırmalar Merkezi Müdürü Roger Rewel teknolojinin insana ve topluma olan tesirlerini araştırarak bir komitenin Amerikan senatosu çerçevesinde kurulmasını teklif etmiştir. "Yeni imkânlar sayesinde insanın hayatı hemen hemen otuz sene daha uzatılabilecek, ama bu, cansıkıcı ve boş bir hayat olacaktır." (Rewel).

Materyalist görüşün tersine, uygarlık ve konfor insanın tabiatına uygun bir şey değildir. Sosyal uçurum umumiyetle protestan memleketlerine nispeten katolik memleketlerinde daha derindir. Gelir farkları Fransa'da, İngiltere ve Batı Almanya'ya nispeten iki misli, Hollanda'ya nispeten ise üç misli daha büyüktür. Fakat ruh hastalıkları ve intihar

vakaları sayısı tam tersinedir. İnsanın yapıldığı “malzeme” 19’uncu yüzyılın ilim ve tekâmül biyolojisinin tasavvur ettiği gibi değildir. Er azından sırf bu değildir. İnsan sadece duyular sayesinde yaşamıyor ki... “Tahakkuk edemeyen arzu acıyı, tahakkuk eden ise tokluğu in- taç ediyor.” (Schopenhauer). Konfor ve ona bağlı tüketici zihniyet her yerde, yalnız dine olan bağlılığı değil, herhangi bir değerler sis- temine olan bağlılığı da zayıflatıyor (ve hatta yok ediyor)..¹⁷ Hayatı- mızın mânâsı olmaktan çok uzak olan uygarlık, daha ziyade varolu- şumuzun mânâsızlığının bir parçası durumuna geliyor.

Uygarlığın uğursuz bir özelliği olan seçme imkânsızlığı, kitle imha vasıtalarının üretimine son vermek veya insanlığın uygar kıs- mının kendi çerçevesindeki tabii hayat şartlarını yok etmekte gerçek leştirdiği dehşet verici hızı durdurmak kabiliyetsizliğinde olduğu ka- dar hiçbir yerde aşikâr değildir. Burada insan hayatındaki mekanik ile organik, sun’î ile tabii prensipler birbiriyle çatışmaktadır.

Brezilya’da uygarlığın ilerlemesi karşısında ormanların sınırı, he- sene 10 ila 15 km geriye çekilmekte ve yeşil zenginliğin geniş saha- ları - çöl olmaktadır. ABD’de tatlı suların % 80’i sanayi artıklarıyla k- lenmiş bulunmaktadır. Tennessee’nin Ductown şehrinde bakır izabe tesislerinden çıkan duman çevrenin bir zamanlar verimli toprakla- rından 20 bin hektarlık bir bölgeyi çöle çevirmiştir. Londra’da ba- kır asitlerinin ve isin şehrin sisinde yoğunlaşması, 1952 senesinde, bir günde dört bin kişinin ölümüne sebep olmuştu. ABD’de fabri- kaların bacaları ve arabalar her sene havaya 230 milyon ton zehirli madde saçıyorlar. Fransa’da 1960’ta sadece termonükleer tesisleri ha- vaya 114 bin ton kükürt gazı ile 82 milyon ton’dan fazla kül vermişti. 1968’de rakamlar, bazı koruma tedbirlerine rağmen, iki misline çıktı. Almanya’nın Ruhr bölgesinde bir şehir üstüne senede aşağı yukarı

17 «... Sen onlara ve atalarına bol nızık verdin de onlar mesajı unuttular...»

(Kurân, 25/18)

27 bin ton sanayi tozu yağıyor. Üzerlerinde sis teşekkül eden Amerikan şehirlerinde, akciğer kanserinden ölüm vakaları son 20 senede elli misli, İngiltere ve İsviçre’de son elli sene içinde kırk misli artmıştır. Tokyo’da büyük bir trafik kavşağı olan Yanaga’da yapılan bir tetkik sırasında muayeneye tabi tutulan 49 kişiden kırkının kanında normalden iki ila yedi misli daha fazla kurşun tespit edilmiştir. Başlıca kaynağı: Motorlu vasıtaların egzoz gazları... İcadından beri otomobil bu asırda cereyan eden bütün harplerde hayatım kaybedenlerden daha fazla kişiyi öldürmüştür, vs. vs. (Bu bilgileri 1976 senesinde Paris’te toplanan “yollarda emniyete dair uluslararası konferans”ta Amerikan otoyolu uzmanı Norbert Timan vermiştir). Bu “ilerleme”den kurtuluş var mı?

Uygarlığın kendi içinde bütün bu problemlere set çekebilecek herhangi bir kuvvet görünmemektedir. Dahası var: Uygarlığın tanıdığı değerler arasında kıymetsiz ve bayağı neşriyat, pornografi ve alkole karşı öne sürülebilecek hiçbir delil yoktur. İşte bu, Amerikan kriminologlarının gelen cinayet dalgası karşısındaki tutumunda hissedilen aynı aciz ve teslimiyet hissidir. Haddizatında ise bu, ilmin sosyal boyutundan başka apaçık ahlâkî bir boyutu da bulunan belâlar karşısındaki çaresizliğidir. Uygarlığa itirazlar kendi içinden değil, ancak dışarıdan, kültürün içinden gelebilir. Dinî-ahlâkî terbiye ve aile aşikâr olarak bir çıkar yol teşkil ederler. Ne var ki şimdiye kadar ne ilim dine sığınabilmiş, ne de uygarlık klasik aileye dönebilmiştir. Uygarlık açısından daire kapanmış bulunmaktadır.

111ya.h.irtı<117 ICous?as>erlimi

Kötümser felsefenin bize dünyanın zengin ve gelişmiş bölgelelerinden gelmiş olması bilhassa mânîdardır. (İbsen, Heidegger, Mailer, Pinter, Beckett, O Neil, Bergman, A. Camus, Antonioni vs.), iyimserlik umumiyetle ‘şeylerin’ dış görünümüne göre hareket eden

ilim adamlarında var. Fakat filozoflarla sanatkârlar tedirgindirler. Bilhassa sanatkârlar...

Sathî olarak bakarsak öyle görünüyor ki, kötümserlik, sosyal sigorta ve adam başına millî gelirin bin dolara ulaşmasıyla başlar. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında İskandinav felsefesi apaçık kötümserdi. Ona göre insanın kaderi ümitsizce trajiktir ve bir çıkar yol bulmak üzere yapılan İnsanî çabaların nihâî neticesi karanlık ve ıssızlıktır. Bu felsefe, okuma yazma bilmeyenlerin bulunmadığı memleketlerde ortaya çıkmıştır. Avrupa'nın Güneyi o zamanlarda henüz "mutlu cehalet" içinde rahat rahat yaşıyordu (1906 senesinde Bulgaristan'la Sırbistan'da okuma yazma bilmeyenler nüfusun % 70'ini, İtalya'da % 48, İspanya'da % 63, Macaristan'da % 43, Avusturya'da % 39'unu teşkil ediyorlardı.). Şimdi, dünyada en ileri sosyal sigortaları ile ümitsizlik hissi arasında acaba bir ilişki var mı diye kendi kendimize sormak aklımıza geliyor. Maddî emniyet hissi acaba ruhen yolu şaşırması olma hissini doğurur mu?

Görünen zahirî dinamizmin karşısında -esas itibarıyla, bu, sosyal ve siyasî hayatın dinamizmidir- yaşamanın yavaşlatılan dahilî ritimleri uygarlığın bariz vasfıdır. Mânâsız ve mantıksız dramlar en gelişmiş çağdaş toplumlarda insan hayatının hakikate en uygun tasviridir. Uygar hayatın dış görüntüsü konfor, iç görüntüsü ise mânâsızlıktır. Bu da ne kadar fazla konfor varsa, o kadar da fazla mânâsızlık ve gâyesizlik hissedilir diyalektiğine uygundur. Öbür tarafta iptidâî toplumlar yoksul ve kuvvetli sosyal farklarla parçalanmış olabilirler, fakat elimizde bulunan bütün deliller, onların hayatlarına renk veren kuvvetli ve derin köklü hissiyatı teyit etmektedir. Bilhassa iptidâî toplumun edebiyatı olan folklor bize ilkel insanın fevkalâde yaşama gücünü ve zengin hissiyatını gösteriyor. Yoksul bir toplum çaresizlik ve mânâsızlık hissini tanımaz.

Uygur milletler kendi "İnsanî trajedilerini ancak tiyatro sahnesinde keşfederler. İyimserliğe ucuz komediler ve modası geçmiş

müzikallerde daha çokrasdamr. Ciddî piyeslerde kötümserlik havası vardır, ilmin uygarlığa tekrar tekrar taktığı mükemmeliyet hâlesini, tiyatro, durmadan alaşağı ediyor, ilim, mahsullerin bolluğu ile kitle- sel üretim, enerji ve insan gücüne dair indeksler hakkındaki bilgi- leri devamlı olarak ve acımasızca empoze ediyor; sanat ise, aynı za- manda, İnsanî ıssızlık, entellektüel ve ahlâkî fakirlik, zulüm, vahşet ve abes olan şeylere parmak basıyor. Zengin bir dünyada, bolluk ve kudret içinde bulunan bir muhitte tiyatro, hemen hemen istisnasız saldırgan, sefih ve güçsüz bir inşam keşfediyor.

Şairler insanlığın hassas antenleridirler. Onların kaygı ve kuşkula- rına göre hüküm verecek olursak, dünya hümanizme doğru değil, insa- niyetsizleşmeğe ve kendi kendine yabancı olmağa doğru seyrediyor.

1968 Nobel Edebiyat Ödülü kazanmış olan Yasunarey Kava- bata, 1971 senesinde intihar etmiştir. Ondan evvel, 1969'da keza büyük Japon yazarlarından olan Yuki Mişima da aym şekilde ha- yatına son vermişti. 1895'ten itibaren 13 Japon roman yazarı inti- har etmiştir. Aralarında "Raşomon'un meşhur müellifi Ryunosuku Agutava da bulunuyor (1927'de ölmüş). Japon kültürünün yetmiş sene devam eden bu trajedisi, Batı uygarlığı ve materyalist zihniye- tin Japonya' mn ananevî kültürüne sızması zamanına tesadüf ediyor. Ne olursa olsun, uygarlık, şair ve trajedi yazarlarına göre her zaman gayrı İnsanî mahiyetli olacak ve insanîyet için bir tehdit teşkil ede- cektir. Ölümünden bir sene evvel Kavabata şöyle yazıyordu: "İn- sanlar birbirinden beton duvarlarla ayrılmış bulunuyorlar ve bu du- varlar herhangi bir sevgi cereyamna mani oluyor. Tabiat boğuluyor, kalkınma adına... "Karlı ülke" adlı romanında (1937'de yayınlanmış- tır) Kavabata çağdaş dünya insanının yalnızlık ve garipliğine eserle- rinde merkezi bir yer veriyordu.

İnsanın uygarlık içinde gerçekleşen bu başarısızlık ve yenilgisini kültürün bütün büyük temsilcileri aym şekilde görmektedirler. André Malreaux "19. asrın ümit ve iyimserliğinin nihaî neticesi nedir?" diye

soruyor ve bu soruya kendisi şöyle cevap veriyor: “Netice, harabeye çevrilmiş ve kana bulaşmış bir Avrupa; ne var ki yaratmayı ümid ettiği insan ondan da çok harap olmuş ve kana bulanmıştır.” (1946 UNESCO konferansında). Buna benzer bir tabloyu Paul Valéry de Birinci Dünya Harbinden hemen sonra tasvir etmişti. 1919 senesinde şöyle yazıyordu: “Arda kalan şeyler: Kaybolmuş bir Avrupa kültür hayali ve herhangi bir şeyin kurtarılması hakkında idrak kabiliyetsizliğine dair delil; ahlâkî ihtiraslarında tam isabet almış ve tatabikatının gaddarlığı ile kutsiyeti ihlal edilmiş ilim; ağır yaralı olarak zafer kazanmış ve hayalleri için mesuliyet taşıyan idealizm; sükûtu hayale uğramış, yenilmiş, suç ve hataların yükü altında ezilmiş realizm; aynı şekilde alay mevzuu olmuş hırs ve feragat; zaman içinde birbirine girmiş inançlar, haça karşı haç, hilâle karşı hilâl; yıldırım hızıyla birbirini izleyen şiddetli, sarsıcı hadiseler yüzünden şaşırmış vaziyette bulunan ve kedi fare ile oynar gibi düşüncelerimizle oynayan şüpheciler: Şüphelerini kaybeder, yeniden bulur ve tekrar kaybeder ve kendi zihinlerinin mekanizmalarını kullanmayı unuturlar...”

Nihilizm ve absürd felsefesi dünyanın en zengin ve en uygar kısmının ürünleridir. Bu felsefe, “perspektifsiz dünya”, “ruhen parçalanmış fert” “sağır-dilsiz sükût dünyası” vs.den bahseder. Fakat zehir saçan bir felsefe değildir. Haddizatında çok derin ve ibret vericidir. İmajına ters bir tarzda büyüyen ve gelişen bir dünyaya karşı insanın mukavemet ve itirazının bir ifadesidir. O, tek boyutlu uygarlık dünyasına karşı insanın isyanıdır (A. Camus, 'Asî insan' ve Herbert Marcuse, “Tekboyutlu insan”). Bu mânâda modern nihilizm, bazı kimselerce dinin bir şekli olarak vasıflandırılmıştır ve göreceğimiz gibi bu iddia hiç de asılsız değildir. Her ikisi de materyalizmin inkârını teşkil ediyor ve bu dünyayı aynı düşünce ile kucaklıyor. O ezeli sıkışmış olma hali, mezarın öte tarafından bakış, insanın yabancı bulunduğu bir dünyanın içinden ümitsizce bir çıkar yol araması her ikisinde de

müşterektir (A. Camus, “Yabancı”). Aralarındaki fark, nihilizmin bu çareyi bulmaması, dinin ise bulduğunu telakki etmesindedir.

Uygarlığın ilmi, gücü ve zenginliği ile insanın mutluluğu meselesini halletmek hususunda başarısız kalışı anlaşılıp kabul edileceği zaman, bu tesbit insanlık üzerinde muazzam psikolojik tesir icra edecektir. Bu; ayılmanın ve genel olarak kabul edilmiş bazı temel görüşleri yeniden gözden geçirmenin başlangıcı olacaktır. Buna maruz kalacak ilk yanılmalar insanla ilgili ilmi yanlışlıklara dair olacaktır. Zira eğer ilim insanın mutluluğu meselesini çözemiyorsa, o zaman insanın kökeni hakkındaki dinî vizyon hakikat, ilmî olan ise yalandır. Üçüncü bir ihtimal ise yoktur.

Nihilizm

Nihilizm ile din arasındaki temas noktalarına tekrar dönelim. Çağdaş nihilizmi, uygarlık içinde bir din şekli olarak gösteren gerçek, şurada mevzubahistir: Nihilizm, Allah’ı inkâr etmek değildir. O, çağdaş insanların hayatında Tamı yokluğuna veya -Beckett’e göre- “insan” yokluğuna, insanın mümkün olmayışına, varlığın şartlan altında gerçekleşmesinin mümkün olmayışına karşı protestodur. Bu tutum ise, insan ve dünya hakkında ilmî değil, dinî bir anlayışı ihtiva ediyor, ilmin anladığı insan mümkündür ve tahakkuk etmiştir. Ancak “sonu olan herşey gayrı İnsanîdir”. “İnsan beyhude bir çabadır” diyen Sartre’in meşhur sözü, sedasına göre olduğu kadar mânâsına göre de dinîdir. Çünkü materyalizmde ne iştihak ne de beyhudelik yoktur; beyhudelik yoktur, çünkü iştihak yoktur. Maksudı, yüksek mânâsıyla reddetmekle, materyalizm, mânâsız ve beyhude olmak riskinden kurtulmuştur.

Materyalizmde, dünya ve insanın pratik bir gayesi ve zoolojik olsa da fonksiyonu vardır. İnsanın beyhude bir ihtiras olduğu iddiası, insan ile dünyanın tetabuk içinde olmadıkları şuurunu tazammun

eder. Her din de dünyaya karşı aynı tarzda radikal bir tutumla başlamıştı. Sartre'ın "beyhudeliği" veya Camus'un "absurd'u için maksad ve mânâ aramak şarttır; bu arayış ise -dininkinden farklı olarak- başarısızlıkla sonuçlanıyor. Bu arayış esas itibarıyla dinîdir, çünkü insan hayatının dünyevî gayesinin, fonksiyonunun reddi mânâsındadır. Allah'ı aramak, her ne olursa olsun, din demektir. Fakat her arayış mutlaka bulmak demek değildir. Nihilizmde sükutu hayaldir, fakat dünya ve düzen yüzünden değil, kâinatta Allah yoktur diyen anlayış yüzünden. Eğer insan bir daha yaşamamak üzere ölüyorsa, o zaman herşey beyhude ve mânâsızdır. (Kşl: Kuran, 23/115). Apsurd felsefesi gerçekte sarîh olarak dinden bahsetmez, fakat insan ile dünyanın aym ölçüye göre biçilmiş olmadıkları kanaatini açıkça izhar etmektedir. Netice olarak vardığı hüküm müstesna, bütün merhalelerinde dinî mahiyette olan bir sıkıntıyı dile getirmektedir. Nihilizme göre olduğu gibi dine göre de insan bu dünyada bir yabancıdır. Nihilizme göre, ümitsizce kaybolmuş; dine göre ise, kurtuluşu için ümidi var olan bir yabancı...

Albert Camus'nun aşağıdaki düşüncelerini ancak sükutu hayale uğramış inanan bir kişinin fikirleri olarak anlamak mümkündür: "Hayallerle aydırdığı birden yok olan bir dünyada insan kendini yabancı hissediyor. Çıkış yolu bulunmayan bir sürgündür bu. Çünkü ne kaybedilen yurda ilgili hatıralar var, ne de eninde sonunda bir Arz-ı Mev'ud'a varılacağı ümidi..." Veya: "Ağaçlar arasında bir ağaç olsaydım, o zaman hayatın bir mânâsı olurdu, yahut başka bir ifadeyle, bu problem ortaya çıkmayacaktı. Çünkü ben, şimdi bütün şuurumla karşı koymakta olduğum bu dünyanın bir parçası, daha doğrusu bu dünyanın kendisi olacaktım..." "Tanrı'mn varolmadığı ve insanın ölmekte olduğu hasebiyle herşeye müsaade vardır." Son zikredilen fikrin akılcı düşüncülerin sığ ateizmi ile hiçbir alâkası yoktur. Bilakis, bu ifade Tanrı'yı ararken yorulmuş olan ve O'nu bulmayı beceremeyen bir ruhun bastırılmış bedduasıdır. "Ümitsizlik sebebiyle ateizm"dir bu.

Ahlâkî hürriyet meselesinde egzistansyalizmin tutumu dininkinin aynısıdır. Fransız kadın yazar Simone de Bouvoire şöyle yazıyor: "İnsan başlangıçta hiçbir şey değildir. İyi veya kötü olması, kendine, yani hürriyeti kabul veya reddetmesine bağlıdır... Gayelerini hürriyet ile mutlak surette ortaya koyar ve hiçbir yabancı kuvvet, ölüm de olsa, hüniyetin tesis ettiği şeyi yok edemez... Eğer oyun peşinen kaybedilip kazanılmamışsa, o zaman dakikadan dakikaya mücadele etmek ve tehlikeyi göze almak icap eder." ("Lexistenlialişme etla Sagesse des Nations" adlı eserinde). Hatta Sartre'ın varlık ikiliği de (être en soi ve être pour soi) materyalizmin açıkça bir inkândır.¹⁸

Âsî gençlik (yahut hippiler), bir bakımdan egzistansyalizmin devamı, onun pratik ifadesi, tatbikatıdır. Onların ilerlemeye karşı protestosu -aşırı ve absurd şekline rağmen- bu hareketin yaptığı en büyük hizmettir ve bu hizmet onu çağımızın otantik kültür fenomeni kılmıştır. İlerlemeyi reddetmenin kaynağı ise, hiç olmazsa temel önermelerinde dinî olan bir felsefe olabilir.

Uygarlığın bu tenkidi onun reddedilmesini talep etmek demek değildir. Uygarlık -istese de- reddedilmez. Mümkün ve mutlaka lâzım olan ise, hakkındaki efsaneyi yıkmaktır. Ki, dünyanın hümanizasyonunun devamı için bu şarttır ve kültürün en büyük vazifesini de bu teşkil etmektedir.

18 Veya onun tarafından şuurun tanınması: «Şuur içinde vukubulan bir şey şuurun dışında bulunan hiçbir şeyle izah edilemez.» (J.P. Sartre, *Esquisse'd une théorie des emotions*). Bütün bunlardan sonra, gerçekten var olan herşeyin sadece insan ile insan arasında bir münasebet olarak var olduğunu bize bildiren «Huis Clos» dramı hakkında ne diyelim? Yeni olan ancak isimlerdir, öz ise eskidir ve mahiyeti kolayca tespit edilebilir.

Üçüncü Bölüm

SANAT FENOMENİ

Sanat ve İlim

Makinada bir düzen, melodide de bir düzen vardır; ama onlar hiçbir zaman birbirine irca edilemez. Birincisinde tabiat, mantık ve matematikle uyum halinde bulunan parçaların ve bağlantıların me-kan ve nicelik itibarıyla muayyen bir kombinasyonu muayyen bir sıralama içinde bulunur. İkincisinde ise bir melodi yahut bir şiirde kelimeler veya ton'lar bir uyum halinde bulunur. Bu iki düzen birbirinden apayrı iki sahaya aittir. Bunlar ilimle dindir veya ilim ve sanattır. Bu açıdan bakıldığında her iki durum da aynıdır.

Tabiat aleminden bambaşka bir alemin (şeylerin bambaşka bir düzeninin) mevcudiyeti her dinin, her sanatın esas kazıyyesidir. Yalnız tekbir âlem olsa sanat imkânsız olurdu. Gerçekten her sanat eseri, ona ait olmadığımız, içinden neş'et etmediğimiz, içine "atıldığımız" bir dünya hakkında bir haber, bir intiba mahiyetindedir. Sanat, "vatan hasreti" veya "hatırlama"dır.

Sanat, birisi tarafından "inşam yaratmağa çağrı" olarak vasıflandırılmıştır. Her ilmin varacağı hüküm mutlaka şudur: İnsan diye bir şey yoktur. Dolayısıyla sanat dünyaya karşı tabii bir muhalefet içindedir ve hatta psikolojisi, biyolojisi ve Darwin'i ile tüm ilme karşıdır. Bu, esas itibarıyla, dinî bir muhalefettir. Din, ahlâk ve sanat daha ya-

ratılış fiili ile zuhur eden aynı şecerenin dallarıdır. Bu itibarla yaratılışın Darvvinistlerce inkârı -bu fiili görmemezlikten geldiği için- din, ahlâk ve sanatın ve hatta hukukun en radikal bir şekilde inkârı mahiyetindedir. Farzedelim ki insan hakikaten “Darvvine göre biçilmiştir”, o zaman sanatın yapacağı bir iş yoktur; şairlerle trajedi yazarları bizi ancak aldatıyorlar ve yazdıkları saçmadır.

Sanatla din arasında ilk ve muhtemelen en kat’î mutabakat ve aynı zamanda ilimle sanat arasında mutlak ihtilaf işte bu noktadadır.

Kâinatta mümkün olan ve bilinen üç hakikat derecesini teşkil eden madde, hayat ve şahsiyetten ilim ancak birincisi, sanat ise üçüncüsü ile uğraşmaktadır. Bundan başka herşey sadece görünüş veya yanlış anlamadır. Zira ilim hayata ve insana dönük olduğu zaman bile, bunlarda ancak cansız ve gayri şahsî ne varsa onu bulur.

İlimle sanat arasındaki münasebet, nicelikle nitelik arasındaki gibidir. İlimlerin kralı olan matematik August Comte tarafından “kemiyetlerin vasıtalı olarak ölçülmesi” diye tarif edilmiştir. Giacometti ise sanat için “mümkün olmayanı araştırma ve hayatın özünü kavramak için ümitsiz teşebbüs” demiştir. Bu tarafta nicelikler arasında, öteki tarafta değerler arasında münasebet mevzubahistir. Madde dünyasında yalnız nicelik vardır; bütün nicelikler ise mukayese edilebilir. Burada nitelik sadece niceliğin bir şeklidir. “Tabiat diyalektiği”nde Engels, “madde veya hareket ilave edilmeden veya alınmadan, yani onun niceliği değişmeden bir cismin niteliği değiştirilemez...” diyor. Tabiatte bu nicelik prensibini Pitagoras şöyle ifade ediyor: “Sayı bütün nesneselerin özüdür; kâinatın teşkilatı ise sayıların ve aralarındaki münasebelerin ahenkli bir sistemidir.” Veya Mendelejew: “Elementlerin kimyevî vasıfları atom ağırlıklarının periyodik fonksiyonlarıdır.” Tabiat dünyasında sadece bu nicelikli, yani görünür nitelik vardır.

İki farklı taş nasıl yoksa iki aynı insan da yoktur. İki su molekülü ne ile birbirinden farklı olur? Mekandaki durumlarıyla. Fakat meka-

nın sonsuz olduğunu farzetsek, bu farklılığın herhangi bir kesinliği ortadan kalkar. İlliyet, diyalektik ve madde birbiriyle mutabakat içindedir. Maddî dünyada diyalektiği ispat etmek fuzulîdir. İşte tam bu sebepten, yani tabiatla niteliğin bulunmadığından dolayı tabiatla ilgili ilim mümkündür. Nitelik hakkında ise hiçbir ilim ve hiçbir görüş mümkün değildir. Tabiat ancak bir faile, insana nispetle güzel veya korkunç, maksada uygun veya karmakarışık, mânâlı veya mânâsız, yani nitelikli olabilir. Yoksa, objektif olarak bakıldığında, böyle vasıflar yoktur; tabiat tamamen homojen ve "lâkayt" tır.

Şiir, nağme ve resimde biz kelimenin metafizik mânâsında nitelik denen sırla karşı karşıya bulunmaktayız. Meselâ, bir resmin orijinali ile kopyası arasındaki fark nicilikle nasıl izah edilebilir? Orijinal güzellik vasfına sahiptir; buna karşı "her kopya çirkindir". Fark, apaçık, kopyada kelimenin nicelik mânâsında bir şeyin ilâve edilmiş veya eksiltilmiş olmasında değildir. Fark, eser ile sanatkâr arasındaki şahsî temasın bir hususiyetindedir. Nitelik ancak ve ancak şahsiyetle olan temas içinde bulunabilir.

İlimle sanat arasındaki münasebet, mekanik uzayın peygamberi Newton ile "insan hakkında herşeyi bilen şair" Shakespeare arasındaki münasebet gibidir. Newton'la Shakespeare veya Einstein'le Dostoyevski birbirine ters istikametlerde olan iki görüş veya birbirini tamamlayan, birbirinden ayn ve müstakil iki "bilgi"dir. İnsanoğlunun kaderi, yalnızlığı, faniliği ve ölümü meseleleri, varoluşun mânâ veya mânâsızlığı meselesi ve bu müşküllerden çıkış yolu bütün bunlar hiçbir zaman ilmin tetkik mevzuu olamaz; sanat ise, bu mevzulardan, istese de kaçamaz. Çünkü şiir "insan hakkında bilgi"dir, ilmin tabiat hakkında bilgi olduğu gibi... Bu iki bilgi birbirine muvazî, her zaman ve birbirinden bağımsızdır, tipki taalluk ettikleri iki dünyanın muvazî, her zaman ve birbirinden bağımsız olduğu gibi. Birisi zekâ, tahlil, müşahede, deney ve tecrübe sayesinde "birbirine illiyet münasebetleri

ile bağılı olan şey ve süreçlerin mecmuu” olan maddî dünyaya yaklaşım; öbürü ise insanın iç tarafına, gizli köşelerine, sırların içine dalıştır. Anlıyoruz veya belki sadece heyecan, sevgi ve ızdırıp yoluyla seziyoruz, fakat burada rasyonel, ilmi bilgidен hiçbir şey yoktur.¹

Sanatın bu dahilî, “organik” mahiyeti başka bir karakteristik gerçek içinde de, sanatta küme çalışmalarının imkânsızlığında kendini göstermektedir. Bir sanat eseri daima sanatkârın şahsiyetine bağılıdır. Yaratma olarak, “insanın yapıtı” (Michelangelo) olarak bir sanat eseri bir ruhun ürünüdür ve bu vasfı ile bölünemez bir fiildir, ilimde ise, ilim adamlarının müşterek bir çalışma, bir işbirliği, bir küme çalışması yapmaları mümkündür. Çünkü ilmin konusu teferruattan müteşekkildir ve tahlile, ayırmaya, bölmeye tabi tutulmaktadır. Bütün ilim, başlangıcından bugüne kadar sırf ilavelerden -hemen hemen mekanik mânâda- ibarettir. Hâlbuki sanatta böyle bir şey mümkün değildir. Sistin kilisesi tavanındaki tasvirleri iki ressam yapamazdı. Şiirde veya müzikte de buna benzer bir durum vardır. Çünkü burada emsalsiz, sade ve bölünmez bir şey, yani bölündüğü takdirde yaşa-

1 Bu açıdan bakarak felsefeyi sanata değil, ilme katıyoruz. Konu itibarıyla ayrı olmakla beraber ilimle felsefenin metodu birdir. Her düşünme, ilmi olsun, aynı veya benzeri istidlallere götürür. 18. asrın filozofları - akılcıların felsefe teorilerinin «geometrik» denilen (aksiomatik de denilmiştir) izah metodunu da geliştirmişlerdi. Baruh Spinoza bu metodun mucidi sayılmaktadır. Başlıca eseri olan «Etik»i, «geometrik» metoduyla -Oklid'in geometrisi gibi- yani tariflerle aksiyonlarla ve onlardan çıkan teoremlere ifade şeklini vermek suretiyle izah etmiştir. Aynı sistem Nicolas Malebranche tarafından da tatbik edilmiştir. Dünya hakkındaki öğretilerini tümüyle az sayıda bedihî ve umumiyetle kabul edilen görüşlerden geliştirmiştir. Christian Wolf ise kozmoloji, ontoloji, teoloji, psikoloji, hukuk, mantık ihtiva eden sistemini rasyonalist dedüksiyon metoduyla ortaya koymuştur. Felsefe insanla ahlâkı konu olarak ele aldığı zaman da, yine tabiat zemini üzerinde kalır ve dolayısıyla matematik, geometri ve rasyonalist dedüksiyon metodlarını da tatbik edebilir. Fakat, işte bu yüzden ki, felsefe, hayat hakikati hakkında ekseriya bilgisiz kalır.

ması mümkün olmayan bir şey mevzubahistir. Mimarîde küme çalışmalarının (Bauhaus, Amerika'da S.O.M. şirketi vb.) bugün göze çarpar başarılar kaydettiği iddiası esas itibarıyla yanılmadır. İnşaat, teknik ve yararlılığın ürünü olarak bina küme çalışmasına konu olabilir; ama üslûp, fikir, mimarînin sanat tarafı her zaman bir tek kişinin, sanatkârın eseri olmuştur.

İlim nerede olursa olsun, hep aym, mutabık, hareketsiz ve sabit olan şeyleri keşfeder; sanat ise "durmadan yeniden vücuda gelmek" (Jean Cassou) demektir. Sanayiye (ki tatbik edilen ilim demektir) mahsus olan seridir; halbuki sanata mahsus olan orijinaldir. "Köy seramikçisi düzine düzine basit kap, Yunan seramikçisi ise Canossa amforasını ister." (Étienne Socrian). İlim keşfeder, sanat yaratır, ilmin keşfettiği uzak bir yıldızın ışığı, bundan evvel de vardı. Sanatın bizi aniden aydınlatan ışığı ise, sanatın kendisi tarafından o anda yaratılmış oluyor. Sanat olmadan o ışık asla meydana gelemez, ilim mevcut olanla uğraşmaktadır; sanat vücuda gelmenin kendisidir.

İlim doğruyu ifade eder, sanat ise hakikate uygun olanı. Bir portreye veya ressamın yaptığı bir peysaj resmine bakınız. Ne ölçüde doğrudur? Fakat ne kadar doğru olursa olsun, bunlar daha hakikîdir, ilim ruhu "Psik", Tann'yı da "ilk sebep" yapar, tıpkı öğrenilmiş, gayri samimî akademik sanatın, canlı, hür şahsiyetten poster suraü, adsız bir fert yap-üğü gibi. Bu, haddizatında hürriyetin dahilî boyutunun bertaraf edilmesiyle ortaya çıkan aym düşüştür. Bütün biyolojik ve psikolojik analizler, aşağı yukarı doğrudur ve yeterli ölçüde vakit ve vasita verilirse tamamen de doğru olur. Fakat böyle olmakla beraber bunlar hakikî değildir, zira her ikisinde umumî manzaradan esas fenomenler; biyolojik tahlillerde hayat, psikolojik olanlarda ruh kaybolmuştur. Bu açıdan bakılınca doğru olan bu ilimler sahte olarak ortaya çıkar. Sanat bir şey hakkında hakikati isterken gerçekleri (hatta kasten) ihmal ediyor. Bu hususu soyut denilen sanat kendine mahsus bir tarzda teyit etmektedir. Bu sa-

nat dış dũnyayla her tũrlũ benzerliği bertaraf etmek suretiyle Şekil ve renye sırf manevĩ bir mĩnĩ vermek ister. Whistlĩr m “resmin her tũrlũ dış alĩkadan tecrid edilmesi” ile demek istediği de işte budur.

İlim, kanunları keŐfedip onlardan yararlanmak ister, sanat eseri ise, tam tersine, kĩnattaki dũzeni, onu araŐtırmadan, yansıtılmaktadır. Avrupa ilminin babası sayılan Francis Bacon ilmin fonksiyonel veya yararlıkcı mahiyetini aœıkœa ortaya koyuyor: “Hakikĩ ilim ancak dũnyada insanın gũcũnũ artıran ilimdir.” Kant ise, gũzelin “gayesiz olarak maksada uygunluğundan bahsediyor.²

Şiir ne fonksiyonel ne de menfĩatle alĩkalıdır. Ve ne de Maÿakovskĩ iddia ettiği gibi “sosyal bir mesaj” vardır. Fransız ressamı Dubuffet sevilen bu yanlış anlayışı, tabirlerini seœmede pek de titiz davranmazsınız Őoyle yıkıyor: “Őzũnde sanat nahoş, faydasız, anti-sosyal, tehlikelidir. Bũyle değilse yalandır, mankendir.”

Ne kadar derin ve kompleks olursa olsun ilim, lisanın yetersizliğini hiœbir zaman hissetmemiŐtir. Sanat ise bilakis dahilĩ, manevĩ bu temayũlũ yũzũnden daima başka tũrlũ, “lisanũstũ” vasıtaları aramıştır. Lisanın kendisi “beynin eli” dir, beyin ise bedenĩ varlığımızın, faniliğimizin bir parœasıdır. İnsanĩ tecrũbenin devamının vasıtası olan yazı ile birleŐen sœz, ilmin en gũclũ cihazı olmuştur. œũnkũ yazı lisanına, Usan ise dũŐũnceye uygundur. Her ũœũ de zekĩ kalıbına gœre yaratılmış ve aynı zamanda ruhun bir hareketini ifade iœin tamamen elveriŐsiz, bunu yapmaktan hemen hemen ĩcizdir.³ Beethovĩn in Do-

2 İlmĩ ilerlemenin başlıca motor kuvvetinin, harp olduğu anlaŐılmıŐtır. Yoğun ilmĩ icatlar ve teknik ilerleme devreleri harp veya Şiddetli karŐılaŐmalar zamanıdır. Son bũyũk harp ve onu takip eden acı sulh (soğuk harp) bu iddiayı ikna edici Şekilde teyid etmektedir.

3 Bryen: «Resim sanatının konuşmaya hiœ ihtiyaœı yoktur. Resim kendi kendine hizmet ettiği kendine mahsus vizuel bir dũnyadır. Kendi kendine bir ĩlemdir. Tenkidin, lisanla boy olœũŐmeęe mecbur olduğundan dolayı izah edemediği metafizik bir safha.»

kuzuncu Senfonisini başka türlü ifade etmek mümkün olmadığı gibi Hamlet'in ilim diline tercüme edilmesi veya psikoloji yahut ahlâk ilminin bazı sorunlarına dönüştürülmesi de imkân damdadır. Analitik bir yaklaşımın muvaffakiyetsizliği bize bir şeyler öğretmelidir, nihayet. "Kral Lear" trajedisi üzerinde çalışırken Peter Bruckbuiyesten "zirvesi hiçbir zaman ulaşamayacak ve fethedilemeyecek bir dağ" olarak bahsediyordu. Maneviliğin özüne ulaşmak için mefhum ve lisan engelini yenmek icap eder. Joyce'un eserlerinde bir^lisandan garip bir kelime oyunu ortaya çıkıyor ("UlyssPc" „anı). Kur'anda da bazı sûrelerin başında buna ben- tercüme edilemez bazı tabirler bulunmaktadır. Ahlâk, metafizik, inançlar rivayetlerde, dramlarda ifadesini bulmakta veya dans ve oyunların sessiz lisanı vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Menkıbelere göre, daha dünyanın yaratılışı sırasında teşekkül etmiş olan eski Japon "Kibuki" balesi yahut ananevi Hint oyunlarındaki "mure" adı verilen heyecan verici parmak oyunu, ifade gücü bakımından herhangi bir konuşmadan üstündür.

Seyirciye bildirilen şeyi anlatmak için lisan uygun değildir, âcizdir. Dansın lisandan daha eski olduğuna dair işaretler vardır. Esasen, çok eski dansların mükemmeliyeti lisanın son derece kusurlu olması ve gelişmemişliğiyle paralel gidiyordu.

Sanatın seviyesine akıl ve mantık vasıtasıyla ulaşmak imkânsızlığı sanatın sadece bazı dalları veya istikametlerine münhasır değildir. Realizmin, empresyonizm veya sürrealizmden daha yakın olduğu ve daha iyi anlaşıldığı kanaati eğer sanat eserinin sathî intibaları değil, hakikî özü mevzubahis ise umumiyetle yanlıştır. Mona Lisa'nın hakikî sim, Avrupa'nın resim sanatında kubistik devrimin başlangıcı olan Picasso'nun "Avignon'lu Kızlar"ının sırrından hiç de az değildir. Sanat eserinin özü, dindarlık mefhumu veya iç hürriyetin mânâsı gibi, aym şekilde erişilmesi mümkün olmayan bir şeydir. Onu akıl

yoluyla tespit etmeğe matuf bütün teşebbüsler, hayatın tarifine dair çabalarda olduğu gibi, neticesiz kalmıştır.⁴

6ö.11<1t ve Din

Fakat bütün bu teşebbüsler -kaçımlmaz olarak noksan ve hatta başarısız olmakla beraber- sanat ve din arasında esas itibarıyla bir bağın bulunduğunu sezdirmektedir.

“Şür, ruhun, haddizatında ifade edilemeyen hakikatle ve onun kaynağı olan Tanrı ile olan temasının meyvesidir (Maritain).

“Her şiir, kendi saf şiirsel mahiyetini “saf şiir sanatı” dediğimiz esrarengiz bir hakikatin mevcudiyetine, radyasyonuna ve birleştirici tesirine borçludur (Abbot Bremond, “Saf şiir sanatı”).

“Şiir sanatı, kozmik muammayı içinde taşıyan hayatımızın kendi kendine sormakta olduğu o müthiş sırdan vasıtasız haberdar olma olarak kendini göstermektedir.” (Roland ve Peneville, “Poetic experience”).

“Şair, gaybı gören ve eski zaman törenlerinin anahtarlarını keşfeden kişidir.” (Rembaud).

“Yaratıcılık olarak sanat ve bilhassa varolma tarzı olarak şiir sanatı, mukaddesin yerine geçecek bir şekil olma çabası içindedir... Hayatın idraki olarak olsun, yaşama tarzı olarak olsun (veya ikisi aynı zamanda olsun), şiir sanatı, insanı her bakımdan kendi İnsanî şartlarının üstüne yükseltmekte ve böylece mukaddes bir faaliyet olmaktadır.” (Gaetan Picon).

4 Meselâ, Hauser'in şu tarifine bir göz atalım. Mânâsı, sanki sanat eserinin herhangi bir tarifinin başansız olacağı göstermekmiş gibi: «Bir sanat eseri aym anda şekil ve muhteva, günah çıkarma ve aldanma, oyun ve mesajdır; tabiata yakın ve tabiattan uzaktır; maksada uygun ve uygun değildir, tarihi olan ve olmayan bir şey, şahsî ve şahısüstüdür.» (Arnold Hauser, *Filozofija povjesti umjetnosti*, Zagreb, 1977).

“Çoğu insan eğer sonsuzluğun karanlığı, muayyen bir doğum, muayyen bir ölüm ve hatta bir şahıs karşısında her dinin esaslı olan aşkınlığı, müphem bir şekilde de olsa, sezmeseydiler resim sanatı, heykeltraşlık ve edebiyat hakkında, mimarî hakkında sahip oldukları kanaatten daha esaslı bir kanaate sahip olmayacaklardı. (André Malreaux, “Sükûnetin Sesleri”).

Çoğu kişi, Kafkâmn romanlarını ancak dinî metinler olarak anlayanın mümkün olacağı kanaatindedirler. Hâlbuki Kafkâmn kendisi, kendi sorularına bir nevi dua imiş gibi baktığını belirtmekteydi. (“Kâinat anlamadığımız işaretlerle doludur” Fransız Kafka). Tanınmış sürrealistlerden olan Michel Leiris şöyle diyor: “Bundan sonra hiçbir şeye ve herşeyden evvel Tanrıya ve hatta öbür hayata- inanmıyordum, fakat yine o mutlak, o Bakî olandan seve seve bahsediyordum. Müphem olarak ümit ediyordum ki şiir mucizesi herşeyin değişmesine tavassut edecektir ve ben de diri olarak ebediyete geçeceğim ve böylece söz sayesinde insan olarak mukadderatımı yeneceğim.” (“İnsanın Çağı” adlı eserinde). Böyle veya şöyle olsun, insanın aynı meyli sözkonusudur. Aralarındaki fark, bunlardan hangisinin muayyen şartlarda ortaya konuluyor oluşundadır. Din, edebiyet müakıyeti merkez noktası yapmıştır; ahlâk, iyilik ve hürriyeti, sanat ise, insanı ve yaratmayı. Bunların hepsi eninde sonunda belki yetersiz, fakat istifade edebildiğimiz tek li-sanla sezilen ve ifade edilen aynı hakikatin değişik tezahürleridir.⁵

Din ve sanatın esaslarında aslen birlik vardır. Dram, konu ve tarih bakımından dinî menselidir; tapmaklar ise oyuncular, kıyafetler ve seyircilerle beraber ilk tiyatrolardı. İlk dramlar Milattan evvel 3000 ila 2000 yıllan arasında Mısır’da ritüel oyunlar olarak ortaya çıkmıştı. Ünlü Antikçağ dramı ise, tann Dionisos’un şerefine söylenen koro şarkısından gelişmişti. “Tiyatro binalan Dionisos tapınağına yakın

5 Bununla ilgili daha fazla malumat için: Jules Munerot, «La poesie moderne et le Sacre».

yerlerde inşa edilip, temsiller Dionis törenleri sırasında düzenlenerek dinî âyinlerin bir parçası şeklinde telakki ediliyorlardı.” (Bloch). Tiyatronun ve hatta tüm kültürün ritüel menşei şüphe götürmez bir husustur ve bununla ilgili tarihî deliller vardır.⁶

Dram -teoloji değil- insanın ve insanlığın hakikî dinî ve ahlâkî problemlerini ifade tarzıdır. Maskta onun ikili karakteri açıkça hissedilmektedir, Bu karakter aynı zamanda hem dini, hem de dramı telkin ediyor, ilk resim, heykel, şiir ve oyun âyinin birer parçası idiler ve ancak çok sorma kùltten ayrılarak müstakil oldular. Vahşî insan avlamak istediği hayvanın resmini yaptığı zaman, bu resim kendisi için kùltün, tapman bir şekli idi. Kızılderililer dinî törenler sırasında kum üzerinde ve törenin bir parçası olarak renkli resimler çizerler. Meşhur Japon “Gigaku” balesinin kökleri uzak maziye, Japonların inancına göre, dünyanın yaratılışı zamanına” kadar gider. Bu çok eski oyunlar aslen şarkı, dans ve mimiğin bir karışımı idi ve ölümlerin ruhlarının geçtiği metafizik hadiseleri sembolik bir tarzda temsil ediyordu. Tarih ve konu bakımından bu oyunların dinle müşterek bir tarafı vardır. Eski Arap (İslâm öncesi) ananesinde şairi, imtiyazlı, nüfuzunu büyük güçleriyle temasa borçlu bir şahsiyet olarak görüyoruz. Şairin dehşet dolu ve yüce sözlerinin, hayatı korumak veya yok etmeğe muktedir tabiatüstü güce sahip olduğuna inanılıyordu. Geçenlerde Meksika kızılderililerin şiirlerinden fevkalâde güzel bir seçmeler kitabı yayınlamış olan Gabriel Zaida, kitabının önsözünde “Meksika kızılderililerinin, şiirinde umumî ve müşterek özellik ebedî hayatın sembolize edilmesidir. Totem -bitki, hayvan, tabiat olayı- ile münasebet ise, hemen hemen her zaman büyümlü, dinî bir tören şeklini alır” diyor.⁷

“İlim, astronominin çocuğu (Bergson) olduğu gibi, sanat da dinin çocuğudur. Eğer yaşamak istiyorsa, sanat, tekrar tekrar bu kaynağına dönmeğe mecburdur ve gördüğümüz gibi bunu yapıyor da.

6 Bk.: Zvonko Leşiç, Teorija drame kroz stoljeca, Sarajevo, 1977.

7 Gabriel Zaida: Omnibus de poesia mexicana

Mimarî, istisnasız her kültürde en yüksek dereceye mabetlerde ulaşmıştır. Bu, Hindistan ve Kampuçya'daki iki bin senelik tapmaklar, İslâm dünyası camileri, Kolumb öncesi Amerika'nın mabetleri için olduğu kadar 20. asırda Avrupa ve Amerika'da inşa edilen kiliseler için de caridir. Çağımızda büyük mimarlardan hiçbirisi bu çağrıya mukavemet edememiştir. Frank Lloyd Wright meselâ Elkins Parkı, Pensilvanya'da Beth Shalom Sinagogunu, Le Corbusier Ronchap'ta Nötre Dame du Haut Kilisesini (1955'te tamamlanmış) ve Evre'de Dominikan Manastırını; Mies van der Rohe İllinois'te Teknoloji Enstitüsünün küçük kilisesini (1952); Alvar Aalto Finlandiya'nın Vuokasneski şehrinde Luteran Kilisesini (1959); Philip Johnson New York'ta Kneseth Tifereth İsrail Mabeğim (1954); Rudolph Landy Sarasota, Florida'da Aziz Pol Luteran Kilisesini (1959); Oscar Niemeyer Pampulhi, Brezilya'da Francis Assisi Kilisesi'ni (1942); Felix Candela Meksiko'da La Virgen Milagrosa Kilisesi'ni (1953) vs. yaptılar. Tam liste çok uzun olurdu. Yorulmak bilmeyen mabet inşaatıyla mimarî sanatı -bütün sanat dallarından daha fazla fonksiyonel ve en az manevî olmasına rağmen- dinî karakterini teyit etmektedir.

Dine olan borcunu sanat daha açık bir tarzda resim, plastik eserler ve müzik sayesinde ödüyordu. Rönesansın en büyük sanat eserlerinde hemen hemen istisnasız dinî konular işlenmiştir. Dolayısıyla bu eserler Avrupa çapında bütün kiliselerde anababa evinde gibi hüsnü kabul görmüşlerdir. İtalya veya Hollanda'da herhangi bir kilise var mı ki, aynı zamanda sanat galerisi olmasın? Michelangelo'nun resim ve heykelleri nevine münhasır bir şekilde Hristiyanlığın devamını teşkil etmektedirler ("Renk ve taşta İncil"). Handel'in oratoryumları -bir nevi manevî operalar- gerçekten büyük bir dinî müziktir (meselâ "Saul", "Samson", "Messias" vb.). 20. asrın en büyük iki müzisyeni olan Debussy ve Stravinski doğrudan doğruya dinî muhtevalı eserler meydana getirdiler. (Debussy, 'Aziz Sebastiyânın Ölümü', Stravinski: "Mezamir Senfonisi", "Âyîn" "Canticum Sacrum"). Öbür tarafta Chagall onbeş büyük tuva-

linde İncil konularını işlemiştir. Yüzyılımızın ellili senelerinde müzik öncülerinden olan büyük piyano bestecisi Olivier Messiaen dini meditasyonlardan esinlenen bir sürü eser veriyor (meselâ, “İsa’nın çocukluk zamanına yirmi bakış”). En büyük çağdaş bale ustası olan Maurice Bejart’ın baleleri (Yirminci Asır Balesi)nin en tesirli olanları Wagner’in mitolojisi ve Uzak Doğu mistiğinden esinlenmiştir (meselâ “Baudelaire” “Bakti”, “Galipler” vb.). Soyut resim sanatı öncülerinden olan Mondrian Hollanda Teozoflar Demeği üyesi idi) züht ve takdisi en “yüksek hakikate” ulaşmak için vasıta olarak görüyor. Keza onun ünlü hemşerisi olan Jan Torop da sembolizm ve mistisizmi sayesinde resim sanatının dinî ve ahlâkî anlayışını geliştiriyor. Rembrandt hakkında Kenneth Clark şöyle yazıyor: “Zihnine İncil öyle işlemiştir ki her hikayeyi ve en ufak teferruatı biliyordu. Çizdiği resimlerde çoğu defa hergünkü hayattan bir manzara mı, yoksa Kitabı Mukaddes’ten bir tasvir mi verdiğini fark edemiyoruz, çünkü bu iki tecrübe, ruhunda birbiriyle kaynaşmıştı (K.C., “Uygurlık”, S. 200). Yves Klein Zen, Budizmden ilham alıyor ve maddî olmayan kozmik enerji hakkında meditasyon yapıyor, ki bu, Bergson’un sezgi felsefesinin bir bakıma resimde devamı mahiyetindedir. Ona göre sanat, derûnî meylin saf bir tecellisi, bir nevi İlahî vahiydir (en cüretkâr kompozisyonu olan “Kozmogoni”yi yağmur ve rüzgârın yardımıyla yapmıştır.) Sözüme ona: “Dünya tiyatrosu” fikri bile kendi sembollerinin kutsal mahiyetini açıkça göstermektedir. Bir yazar şöyle yazıyor: “Yaratıcılığın her sahasında dinî düşünce ve hissiyatı ihtiva eden sembolîğin ortaya çıkması, çağımızın bariz bir hususiyeti olmuştur. Fakat gördüğümüz gibi burada ne yeni ne de muvakkat bir temayül mevzubahis değildir. Mevzubahis olan, sanatın tabiatından ileri gelen devamlı bir haldir. Hakikî sanatta -alelâde olandan sarfı nazar edilirse- herşey tamamen böyledir. Yani akılüstü ve kutsaldır.⁸

8 18. Asır örneği, bu hususta yegâne örnek değildir, fakat ortaya çıkmış tezâtlar yüzünden apaçık ortadadır ki; düşünce din dışı, hayat tarzı dünyevî olmakla beraber, sanat sarîh olarak dinîdir (Bachın çağı).

Bize anlattığı şeylerle ve anlatım tarzıyla sanat, dinin insanlara mesajı gibi, inanılmazdır. Eski bir (Hol Japon freski, El Hamrâ'da arslanlı avlunun kapısındaki arabesk, Melanezya adalarından bir mask, Uganda'dan bir kabilenin dini dansı, Michelangelo'nun "Korkunç Mahkeme'si, Picasso'nun "Guernica'sı... Bunlara bir göz atın. Veya Debussy'nin "Aziz Sebastiyân" misterini veya zencilerin rûhânî bir şarkısını dinleyin. Böylece siz, ibadette olduğu gibi, ulaşamaz, mantık ve duyularüstü olan bir şey tecrübe etmiş olursunuz. Soyut sanatın herhangi bir eseri, dinî bir âyin gibi akıldışı ve "gayrı ilmî" bir tarzda tesir etmez mi? Bir bakımdan resim tuvalde, senfoni ise seslerde böyle bir âyini teşkil etmektedir.

Sanat herşeyden evvel güzeli yaratmak demek değildir, çünkü «güzelin tersi çirkin değil, yalandır»... Aztek veya Fildişi Sahili maskaları, yahut Albert Giacometti'nin gözsüz heykelciklerinin güzel olduğu söylenemez. Fakat bunlar hakikati arayan otantik bir isteğin ifadesidir. Çünkü bu veya şu şekilde bir sezîş, bir his, veya insanın kaderiyle ilgisi olan kozmik bir hadise ile bir çağrışımı veya sadece aşkın dünya hissini teşkil etmektedir.

Din ile sanat arasındaki bu iç bağ başka bir gerçekte de; sanatkârlarda rastlanılan "meslekî" bir "bakımsızlık" hali ve bazı tarikatlarda (bilhassa Hinduizm ve Hristiyanlıkta) "mukaddes kirlilik" denilen zahiri ihmalcilikte kendini göstermektedir. Alelâde insanların gözünde sanatkârlarla rahipler birbirine benzeyen kişilerdir. Rahiplik ve bohemiyenliğin esasında, ilk bakışta garip görünüyorsa da, aym felsefe yatmaktadır. Bu felsefe; rahiplerde adak, sanatkârlarda ise yaşama tarzı olarak ortaya çıkar. Her ikisinin de mânâsı aynıdır, hayatın manevî tarafını vurgulama; maddî, haricî, mûtad olan şeylerden nefret. Burada otantik bir dinle karşılaşırız. Derviş, -müslümanlarda keşiş karşılığı- dilenci mânâsındadır. "Kırlarda zambaklar gibi," veya "dağlarda kuşlar gibi yaşayınız." (İncil) Dinin bu inanılmaz talebinin en kuvvetli aksisedası sanatkârlar arasında yer bulmuştur.

Din ile sanatın tarih boyunca aynı veya benzeri kaderi yaşamış olması, bize şimdi gayet tabii görünmelidir. Değişik durumlarda onların hürriyet ve hürriyetsizlik ölçüsü hemen hemen aym idi. Sovyetler Birliğinde ilmin ve eğitimin alabildiğine gelişmesi ve aym zamanda hemen hemen her sahada sanat faaliyetinin gerilemesi; Ortaçağda ise, kilisenin hakimiyeti altında, durumun tam tersine olması gerçeğinde, bir bakıma bu kaideye uygunluk vardır. Bunun gibi durumlarla karşılaştığımız her yerde hakim sistemin esasında dine köklü bir şekilde angaje olan, ya fanatik bir şekilde desteklenen yahut fanatik bir şekilde reddedilen bir felsefe buluruz. Ortaçağdaki bütün sınırlamalara rağmen dînî atmosfer baskın idi ve sanat, içinde bulunduğu şartları kendine tamamen uygun buluyordu. Öbür taraftan ateist ve materyalist felsefe, dinin ve yaratıcılığın hür olduğu açıklamalarına rağmen, sanatı hamle ve hürriyetinden mahrum kılıyor. Sanatı boğmak ateizmin karakterindedir, tıpkı sanatı teşvik etmenin dinin karakterinde oluşu gibi. Ateizm hürriyetçi olduğu zamanlarda bile sanatı boğar. Din ise, otoritatif olduğunda da onu serbest kılar. Papa ikinci Yulius, Michelangelo'yu Sikstine Kilisesindeki freskleri yapmakta iken "takibata uğrattığı" zaman, onu mukadder olan şeyi yerine getirmeğe "mecbur" ediyordu. Sanatkârlar devlet tarafından takibata uğratılmasının daima ters bir gayesi vardır. O da sanatkârı vazifesini yapmaktan vazgeçirmektir.

Sanatkârlar Ortaçağda, kilisenin mutlakiyetçi zihniyeti altında, ilim adamlarından farklı olarak, hiç ıztırap çekmiyordu. Bugün ise Sovyetler Birliği'nde öyle görünüyor ki, hakim iktidarın mutlakiyetçi zihniyeti altında en az ıztırap çekenler ilim adamlarıdır. Ortaçağın sonunda doğru ilim adamı ve filozofların takibata uğradığı engizisyonun en şiddetli zamanlarında ünlü İtalyan ekolü en büyük eserlerini vermişti. Stalin ve Zhdanov⁹ zamanında Sovyet bilimi, atom enerjisi ve uzay sahalarında büyük hamleler yapmıştı. Bütün baskı Sovyet sa-

9 A.A. Zhdanov, Stalin'in yakın çalışma arkadaşı ve KP Merkez Komitesi Sekreteri idi. 2. Dünya Harbinden sonra ressam, filozof, yazar, müzisyen

natı üzerinde idi, çünkü sanat bambaşka bir dünyaya bambaşka bir düzene aittir. Kilise bazan ilmi teolojiye hizmetkâr yapmak istemişti; Sovyetler Birliğinde ise sanatın siyasete hizmetkâr olması istenmektedir. İktidar mevkiinde bir forum, Sovyet sanatında sosyalist realizmin yegâne doğru istikamet olduğu “gerçeği” ni (tabir Staliri'indir) ilan ederse, o zaman bu bir diktadır, tıpkı kilisenin konsil vasıtasıyla, Arz'ın kâinatın merkezi olduğunu “tespit” etmesi gibi. Aralarındaki fark, birinci diktanın sanata, İkincisinin ise ilme karşı olmasındadır. Fakat burada daha ziyade anlamamak ve hatta tabîi olarak anlamamak söz konusudur. Ateizm, sanatı özü itibarıyla hiçbir zaman kavranlayacaktır; din ise, hiçbir zaman ilmi kavramayacaktır. Picasso Sovyetier Birliğine pekâlâ gidebilir, fakat eserleri gidemez. Sovyetier Birliği onun siyasi tutumunu kabul ediyor, fakat onun sanatım etmiyor, edemiyor. Çünkü sanat, sanatçıların şuurlu istek ve kanaatleri ne olursa olsun ne ise o olarak kalır: Kutsal bir mesaj, insanın mütenahî ve nisbî olduğu görüşüne karşı tanıklık, kozmik bir düzen hakkında haber, tanrısız materyalist bir kâinatın vizyonuna bütün olarak ve her noktasında karşı koyan kozmik bir perspektiftir.

Sovyetier Birliğinde Feodor Dostoyevski'nin Hristiyan romanlarını ve hemşerisi olan Marc Chagal'ın resimlerini yasaklar listesine koyduran esas itibarıyla aynı sebeplerdir. Pastemakve Soljenitsin'in ıstraplarında Bruno ve Galilè nin trajedilerinden, fakat ters bir mantıkla, bir şeyler mevcuttur. Zhdanovizm ve engizisyon birbirine muvazî aynı neviden tezahürlerdir. Zhdanovizm, sanatkârlarla düşünörlere devlet ateizmi adına yapılan engizisyonudur; engizisyon ise örgütlenmiş din olarak kilise adma ilim adamlarına karşı tatbik edilen Zhdanovizmdir. Zhdanovizm ters çevrilmiş engizisyonudur.

ve diğler entellektüellerin takibata uğratılmasının destekleyicisi olarak tanınıyordu.

San ar ve Ateizm

“Devlet Ateizmi”nin kaideye uygunluklarından biri de, Rûsya nın topraklarında uygarlık adına öğrenimin olağanüstü yayılışı yanında sanatın umumî olarak gerilemesidir. Komünist memleketlerde kaydedilen öğrenim hızı bu sahada daha evvel kaydedilene aşmaktadır. Verilen bilgilere göre Sovyetier Birliği nde 1965 senesinde 60 milyondan fazla kişi okullarda öğrenim yapıyordu.¹⁰ Fakat gördüğümüz gibi burada salt öğrenimden bahsedilebilir. Onun “uygar” karakteri, tenkid kabul etmeyen siyasî ve ideolojik endoktrinasyonla daha da kuvvetlendirilmektedir. Bu tipik uygarlık memleketinde kültürle sanat açık gerilemektedir. Bu husus bilhassa iktidar ile vatandaş arasındaki münasebetlerle veya, daha müşahhas olarak, kültürün esas meselesi olan insan hürriyeti meselesi ile ilgilidir.

Resmî anlayışa göre (orada bütün anlayışlar resmîdir) Sovyetier Birliği nde edebiyat kitlelere yöneltilen hergünkü siyasî-propagandistik tesir vasıtası olmalıdır. 1932 senesinde Komünist Partisi Merkez Komitesi'nin bir karar gereğince değişik edebiyatçı gruplar tasfiye edilip Sovyet Yazarlar Birliği tek teşkilât olarak kurulmuştur. Bu tasfiye hakikî mânâda olmuştur. 1934 senesinde Sovyet Yazarlar Kongresine katılmış olan 700 yazardan, sonraki kongrenin düzenlendiği 1954 senesinde sadece elli kişi hayatta idiler. Çoğu Stalin in temizleme hareketi sırasında ölmüştür (Leksikografi Enstitüsü Ansiklopedisi, Zagreb, Cilt 5, S. 641). Sovyet realizmi, Sovyet sanatının yegane doğru istikameti olarak ilan edildi. Angaje olan bu sanatın bir ifadesi olarak Sovyetier Birliğinde sanayileşme ve kolhozlardanbahsedilen “üretim romanı” denilen edebiyat türü ortaya çıktı. 1965 senesinde yapılan Sovyet Yazarlar Kongresinde Sovyet edebiyatındaki antiheroizm teorisi telin edilerek “derin vatanseverlikle kahramanlık eserlerinin Sovyet edebiyatının özelliği” olduğuna karar verildi.

10 Roger Bal, «Öğrenim Tarihi»

Lenin “bütün sanat dallarından bizim için en önemlisi filmidir” demiştir, fakat sanat adını taşıyan bütün fenomenler içinde filmin daha az sanat olduğu bir gerçektir. Sanatın eğer bir kimseye veya bir şeye, bir ideolojiye veya iktidara hizmet etmesi icap ediyorsa, o zaman paralı asker durumuna getirilmeğe en uygun olanı filmdir.

Sovyet film eleştiricisi R.N. Yuryenyev, Sovyet film komedisi hakkındaki bir monografisinde, Stalin’ m, aktüel konularla ilgili filmlerde çatışma, güçlük ve noksanlıkların gösterilmesini istemediğini tespit ediyor. Bunun yerine şölen, düğün, toplantı, halk oyunları ve beraber şarkılara yer veren sahnelerin filme sokulmasını istiyordu. Her filmi, kamuya gösterilmesinden evvel görmüş olan Stalin, sonradan kanun olan bu talimatı bizzat veriyordu. Bunun neticesi olarak film prodüksiyonu azaldı ve “hicivden korku” adı altında tanınan hastalık ortaya çıktı.

19. asırda, daha yoksul, yan cahil ve örgütlenmemiş bir durumdayken dünyaya Puşkin, Gogol, Çehov, Tolstoy, Dostoyevski, Çaykovski ve Rimski-Korsakov’ u vermiş olan bu memleketin bugün, 20. asrın son çeyreğinde, sanat ve edebiyatta Rus kültürünün tarih sahnesine çıkmağa başladığı zamanlarda yetiştirmiş olduğu büyük şahsiyetlere muadil bir tek sanatkân bile çıkarmağa hemen hemen hiç kabiliyeti yoktur. Şiir ve edebiyat sahasında, farzedelim, ehemmiyeti haiz bir şahsiyet çıksa bile, umumiyetle sisteme karşı muhalefet içinde olur. Pastemak, Soljenitsin, Voznesenski gibi. Esas itibanyla Rus toprağı verimlidir, fakat havası şair ve diğer sanatkârlar için bunaltıcıdır.

ihtilâlden soma Rus ilmi yükselmeye, sanatı ise gerilemeğe başlamıştır. Sovyet Rusya dünyaya fizikçi, atomist, devlet adamı, teşkilât uzmanları yetiştirmiş; fakat şair, ressam, müzisyenler verememiştir.

Gerikalmışlık bilhassa felsefe sahasında göze çarpar. Bu sahada tam bir boşluk mevcuttur, tabii eğer felsefe profesörleri ve felsefe enstitülerinin memurlarını saymazsak. Sovyetier Birliği nde bugün Heidegger, Marcuse ve Sartre ile aym sıraya oturabilecek bir tek fi-

lozof yoktur. Sovyet "filozofları" entellektüel kabiliyetlerini ilim, teknik veya siyasete adanmış olan hemşerileri ile hiç de mukayese edilebilecek bir durumda değildirler.

Sosyalist realizm denen şeyin formülüyle doyma hali her tarafta hissedilmektedir. Giderek azalan halkın ilgisini "Sosyalist realizminin bayrağının çekildiği platform yüksek ve güzeldir" gibi sloganlarla arttırmağa çalışıyorlar.¹¹ Grigurko, Boyko, Malycev, Tarasovve Şuşinski gibi, Avrupa da ve hatta Sovyetler Birliğinde hemen hemen hiç tanınmayan yazarlar, çağdaş "üretim" konularını ele alıyorlar diye resmî eleştiri tarafından methedilmişlerdir. Bunlar eserlerinde büyük sanayi yapıtlarının inşasını anlatıp, "işçi sınıfı ile köy emekçilerinin hayatını" yansıtıyorlar. Bu eserler "soczakaz" denilen sosyal siparişe uygun olanlardır.¹² Akademik Korzhev "sergilerimizde maalesef çoğu defa sadece daha önce yaratılmış biçimlerin değişik bir ifadesi ortaya çıkıyor" diye itiraf ediyor. Şair Boris Oleynik ise hayatın siyah-beyaz olarak tasvir edilmesinden, eserlerin sathî ve vasatî olmasından şikayet ediyor: "Sovyet şiirinin semasında parlaklığı zayıf olan ve hep aynı kalan yıldızlar görünüyor, hakikî şiir sanatı yoktur, sadece beyitler ve şiir taklidi vardır."

İtibarlı Sovyet yazarlarından bir grup (A. Voznesenski, Bela Ahmadulina, Vasiliy Aksyonov, Fazıl İskender vb.), geçenlerde, Sovyet edebî hayatındaki durumu, "sessiz yıldırılmışlık haline sebep olan ve müzmin ızdırap olarak teşhir edilebilen edebiyattan korku ve karanlık bir uyusukluk" olarak vasıflandırdılar (Almanah', 1979).¹³

Sanata karşı alınan bu menfî tutum mimarîdeki duruma da tesir

-
- 11 Bu slogan, Sovyet akademiklerinin 1974 senesinin başlarında Manyeş'te düzenledikleri retrospektif sergide ortaya atılmıştır
 - 12 «Soczakaz», Sovyetler Birliğinde sipariş edilen sanat eserlerine denir. Basma kalıp olup hakikî ilhamdan yoksunluğu, başlıca özellikleridir.
 - 13 Bu Almanah bir Amerikan yazar grubu (Albee, Miller, Updike vb.) ile Moskova Yazarlar Birliği arasında Almanah'm basılmasının yasaklanması ve yazarlarına karşı alınmış idarî tedbirler yüzünden cereyan eden şiddetli polemik dolayısıyla pek fazla tanınmaktadır.

etmiştir. Dünyanın her yerinde mimarlık sahasında uygarlık, fonksiyonlizmin istikametinde gitmektedir, fakat sosyalist memleketlerde suni şehirler veya şehirlerin yeni semtleri herhangi bir zamanda kurulmuş olan bütün yerleşme yerlerinin en şahsiyetsiz ve en cansız olanlardır. Renksizlik ve monotonluk onların başlıca özelliğidir. Böyle olmalarına sebep olarak da büyük ihtiyaç, vasıtalarının yetersizliği, inşaat malzemesinin sanayiden gelmesi gibi çeşitli gerekçeler ileri sürülmektedir. Hâlbuki, bu sebepler umumiyetle önemli değildir. Güzel olan bütün eserler büyük ölçüde daha fakir olduğumuz zamanlara aittir. Prefabrike unsurlardan bile pekâlâ güzel binalar yapılabilir.

Burada, bilinçli veya bilinçsiz esas bir tutum veya «insanlarda ruh diye bir şey olmadığından, şehirlerin ruhu nasıl olsun?» diye kapalı bir soru mevzubahistir.

Sanattan bahsedildiği zaman, Rus milleti ile Sovyet rejimi arasında tefrik yapmak icap eder. Biri din ve sanatla tamamen şarj edilmiş, öbürü ise dine karşı ve dolayısıyla sanata da karşıdır. Halkın hakiki edebiyata olan alâkası yazar Vassiliy Aksyonün dediği gibi; «fevkalâde canlı, hemen hemen histerik»tir. Bu fenomen araştırılmalıdır. Burada belki Rus insanının bastırılmış dindarlığım ifade etme şekli; yani din vasıtasıyla mümkün olmayan bir şeyin, edebiyat ve şiir kullanılarak yaşanmasının sözkonusu olduğu gerçeği keşfedilebilir. Mecburî ateizmde sanat, bastırılmış dinin yerine geçer.¹⁴

14 Bu başka sebeplerden de olabilir, fakat her zaman tabii ve insiyakidir. Kenneth Clark katolik memleketlerde bir bakıma demode oluşundan sonra kiliselerin yerine operaların geçtiğini kaydediyor. Ve yalnız bu değil: Opera binası, şimdi, -bir zamanların katedrali gibi- şehrin en güzel ve en anıtsal binasıdır (K. Clark, «Uygarlık», S. 236).

Sanatın Somut Dünyası

(Sanat ve Sosyoloji açısından yaklaşım)

Kültür sanata, uygarlık ise ilme veya, daha doğrusu, sosyolojiye sahiptir. Sosyoloji, uygarlık ruhunun veya ruhsuzluğunun aynasıdır. Sanat ve sosyoloji açısından bakılınca yaklaşımlar arasındaki farkta, dünyanın o ezeli bölünmüşlük hali ve aym zamanda birbirine ters istikametlere yönelmiş olan o arayış açıkça kendim gösterir. İlk zikredilen yaklaşıma uygun olarak gerçekleştirilecek arayış sırasında insanda şahsiyet keşfedilecek; öbürüne göre ise, insan eninde sonunda sadece toplumun bir üyesi veya kitlenin bir parçası olarak görülecektir.

Şaire göre “ortalama insan” mevcut değildir. Böyle bir şey yalandır uydurmadır. Şair için ancak müşahhas insan, muayyen şahsiyet vardır. Hâlbuki sosyoloji, insanda ve gerçek hayatta sadece umumî ve nice-likli hususları bulur; hakikî ve tek mevcut olanı, tekrarlanmayan ve herhangi birisi üe karşılaştınlamayan canlı şahsiyeti göremez. Sanat için ne insanlar ne de insanlık alemi mevcut değildir. Ancak ve ancak insanın yanında başka bir insan, sonu olmayan bir dizide, muayyen, müşahhas şahsiyeder, ressamın tabiriyle portreler vardır. Bunlar cemedilemez ve onlardan vasatî bir fert, bir ortalama çıkarılamaz. “Bir adam öldü, bir adam daha öldü ve birisi daha öldü...” diye şair haber veriyor.¹⁵ Portre yapmanın ne mânâsı olur, eğer tespit edilen birkaç özelliğe göre yapılan tasvir, resimlendirilen kişinin en fazla kendisi, herkesten ayrı, tek ve emsalsiz bir şahıs olarak kendisi değilse? Sosyoloji umumî, müşterek olanı; sanat ise hususî, ferdî şeyleri bulmakla uğraşır.

İnsan “sistemleştirilmeye” karşı direnir. Elisabeth Noelle kamuyunun, nicelik metotlarına dayanan araştırmalara, rakamlara, umumî özelliklere, basmakalıp çalışmalara, standartlara karşı doğal nefretin-

15 Başeskiya, «Vakayiname»sinde

den bahsediyor.¹⁶ Kimse “orta bir Fransız”, orta bir vatandaş olmak istemez. Sosyolojiye karşı direniş, behemehal şair ve sanatkârlardan çok kuvvetlidir.¹⁷

Rainer Maria Rilke şöyle yazıyor: “Dedelerimiz için evin, çeşmenin, herkesçe tanınan kulenin ve hatta kendi elbiselerinin, kendi paltolarının asıl kıymetlerinden başka fevkalâde bir ehemmiyeti vardı. Hemen hemen herşeyde muayyen bir şahsiyetten bir nebze vardı, herşeyde İnsanî olan bir şey muhafaza edilmekteydi. Bugün ise Amerika’dan bize mânâdan yoksun, kıymetsiz, hayatm illüzyonunu yaratan şeyler gelmekte ve yığılmaktadır... Amerikan tarzında bir ev, Amerikan elması veya üzümüyle, atalarımızın ümit ve düşüncelerini taşıyan ev, meyve, üzüm salkımı arasında müşterek hiçbir şey yoktur...” (R.M.R., “Muzot’dan Mektuplar”). Ve başka bir şair de şöyle diyor:

İstifham işaretlerine cevap vermeyeceksin;

Dünya işleriyle ilgili bilmecelere de,

Utfat göstermeyeceksin;

Hiçbir teste katılmayacaksın.

İstatistikçilerle toplantılar yapmayacaksın.

Ve herhangi bir sosyal bilime girişmeyeceksin.”

(W. H. Auden, “Nones” adlı şiirinde).

İlimle felsefe dış dünya veya insandan bahsederler; fakat daima umumî olarak, fikir olarak, prensip olarak. Sanat için “şeyler” umumî

16 Elisabeth Noelle: «Değerlendirilemeyen İnsan», Nümburg, 1961

17 Şairlerin istatistik ve sosyolojik araştırmalardan nefreti için marksistler «diyalektik» bir izah buldular. Buna göre «burjuvanın menfaatine hizmetleri hakkında zımmî mutabakat halkın gözleri önünde aşikar olacak diye» sanatkârların korkusu mevzubahis imiş! Bk.: René Barbier: Antisociološki stav knjizevnika i umjetnika, Kultura», Beograd, Sayı 19/72.

olarak değil, müşahhas olarak mevcuttur. Sanat insandan umumî olarak bahsetmez; fakat her zaman muayyen kişilerden, meselâ Oliver Tvvist, Yefgeniy Ohegin, Fcodor Karamazov'dan bahseder. Şairin bahse ttiği ıhlamur ağacı, asla botanikçinin tanıdığı umumî ıhlamur ağacı değildir; fakat evinin bahçesinde bulunan mis kokulu ve gölgesinde çocukluk rüyalarını gördüğü muayyen bir ağaçtır. Sanat daha hakikî bir tarzda tasvir ediyor; çünkü mevcut olan herşey ferdîdir. Şimdi bunu tasvir eden birkaç örnek gösterelim:

“Savaş ve Barış”ta birçok kişi ortaya çıkıyorlar. Hepsi teker teker muayyen şahsiyetlerdir. Bunlardan birini (diplomat Bilyibin'i) Tolstoy şöyle tarif ediyor: “Çalışmayı seven ve bilen diplomatlardandı. Tembelliğine rağmen bazı geceleri sabaha kadar çalışma masasında geçirirdi. Bilyibin çalışmayı olduğu kadar sohbeti de severdi, fakat ancak nezaket içinde ve espri dolu geçecekse. Başkalarının huzurunda önemli bir şey söylemek üzere hep fırsat kollardı ve ancak bu şekilde sohbete iştirak ederdi. Bilyibin'in konuşmaları her zaman orijinal bir tarzda umumu ilgilendiren, ferasetli, mükemmel ifadeler ihtiva ederdi. Cılız ve solgun yüzü, kaim buruşukluklarla kaplı idi. Bunlar her zaman banyodan sonra parmak mafsalları gibi esaslı yıkanmış görünüyordu. Bu buruşuklukların hareketleri yüzünün başlıca oyunuydu...” (L. Tolstoy, “Savaş ve Barış”).

Veya Olivia Pentland'ın “Erken Sonbahar”daki portresi: “Eski evde seslerini yükselten çok kişili o topluluk içinde ancak bir kişi o kadının rakibi olabiliyordu: Sbil'in annesi olan Olivia Pentland. Misafirleriyle ilgilenerak odaları, umumiyetle tek başına geziyordu ve bunu yaparken eğlenenin, olması gerekenden çok uzak olduğunu hissediyordu. Sabin Kalender'in parıldayan, göze çarpan şeyleri, balo elbiselerinin gözleri kamaştırın yeşil rengi, elmasları ve parlayan kırmızı saçları onda yoktu; o bambaşka idi. Yumuşak huylu, hoş, vakur güzellikte bir kadın tipi idi ve insanları çok daha kolay ve nazik bir

şekilde fethediyordu. Misafirler arasında o hemen göze çarpıyordu. Onun hazır bulunmasının farkına insan ancak yavaş yavaş varıyordu, tanınmayan güzel bir kokuyu azar azar alır gibi...”

Eğer “şey” mevzubahis ise, o zaman o, umumî olarak şey değil; fakat tamamen muayyen bir şeydir. Bu bir kalem kutusu da olabilir, Llevelly'nin “Benim vâdim ne kadar yeşildi” başlıklı romanında olduğu gibi. Bu pasaj şöyledir: “Ne kadar güzel bir kutu idi! Boyu onsekiz, eni üç inç. Çekilir bir kapağı vardı, kapağın yivlerde daha kolay kayması için parmak basılacak ufak bir çukur...”

Üst gözde çok güzel üç kırmızı kalem bulunuyordu, yepyeni, uçları yeni açılmış. İki yeşil kalem ucu sapı, kalem uçları için pirinçten yapılmış küçük bir kutu ve bir de silgi için ufak bir çukur. Üst katta kolayca döndürülürdü. Geriye itildiği zaman başka bir göz görünüyordu. İçinde daha güzel beş kalem vardı: Üçü sarı, biri kırmızı ve biri mavi...”

Eğer herhangi bir şey değil, bir durum mevzubahis ise, yine muayyen, bir daha tekrarlanmayan bir durumdur bu: “Meselâ, Cumartesi günleri, öğleden sonra, saat dört sularında, istasyondaki inşaat yerinin kaldırımında, gök mavisi giyinmiş küçük bir kadın mendil salıyarak gerileye gerileye koşuyordu. Aynı zamanda, krem rengi bir yağmurluk, san ayakkabı ve yeşil şapkalı bir zenci ıslık çalarak cadenin köşesini dönüyordu. Geriye giden kadın ona çarptı, çite asılan ve akşamları yakılan bir fenerin tam altında. Demek ki ıslak kereste gibi kokan o çit, o fener, ateşli gök kubbesi altında bir zencinin kucağında, o mavi kadıncağızla aynı anda orada bulunuyorlardı...” (j.P. Sartre, “La Nausée”)

Veya peysaj: “Öğleden evvel saat onbirdi. Güneş biraz sola doğru ve Piene'in arkasında duruyordu ve gözler önünde yükselen arazide bir anfi gibi açılan koskocaman bir panoramayı, bu temiz ve oksijeni az havada aydınlatıyordu. En üstte ve sol tarafta büyük Smolensk kara-

yolu kıvrılıyordu. Yol, bu anıyı keserek tepe başından 500 adım uzak ve daha aşağıda bulunan beyaz kiliseli bir köyden geçiyordu (bu Borodino idi). Köyün önünde karayolu, bir köprü üzerinden geçtikten soma kâh inerek kâh yükselerek, aşağı yukarı altı verst uzaklığından görülen, Valuyevo köyüne kadar gittikçe kıvrılıyordu. Valuyevo'yu geçtikten sonra ufuklarda görülen ve sararmağa yüz tutan orman da kayboluyordu. Huş ve çam ağaçlarından meydana gelen bu ormanda, yolun sağında uzakta Kaloça manastırının haçı ve çan kulesi güneşte parılıyordu. Bütün bu vadide karayolunun sağ ve solunda şurada burada yakılan ateşlerin dumanı, bizim ve düşman askerlerinin belirsiz kitleleri görünüyordu. Sağ tarafta Kaloça ve Moskova nehirlerinin akış istikametinde arazi, dağlık ve kayalıktı. Kayalıklar arasında uzakta Bezbovo ve Zaharino köyleri görünüyordu. Sol tarafta arazi epey düzdü. Ekilen topraklar burada bulunuyordu. Uzaklarda yakılmış bir köyden -Semyonovsko- dumanlar yükselmekteydi." (L. Tolstoy, Savaş ve Barış).

Ve son olarak: "Pierre sütunlarla bölünmüş kubbeli ve Acem halılarıyla döşeli, o büyük odayı çok iyi tanıyordu. Sütunların arkasındaki bölüm kırmızımsı ve parlak bir şekilde aydınlanmıştı, akşam üzeri kiliselerin aydınlanması gibi. Bir tarafında ipek perdeler arasında mahagoniden yapılmış yüksek bir yatak; öbür tarafında ise büyük bir ikonolar sandığı duruyordu. Sandık üstündeki ışıklandırılmış süslemelerin altında, uzun Voltairyen koltuk ve tepesinde buruşmamış, apaçık biraz evvel değiştirilmiş bembeyaz yastıklar bulunan koltukta, kuşağa kadar parlak bir yeşil örtüyle örtülmüş Pierre'in babası olan Kont Bezuhov'un muazzam figürü, geniş alın arkasında arslan yelesini andıran o beyaz saçlarıyla ve kırmızı-san yüzündeki o tipik asil kalın buruşukluklarla yatıyordu..." (Tolstoy, "Savaş ve Barış").

Elimizde bulunan kitaplardan gelişigüzel alınan bu örnekler asla yalnız Tolstoy, Sartre, Bromfield, veya Llewellynnin eserlerinin özel-

Üği değildir. Burada sanatkârı değil, sanatın özünün tâ kendisini ilgilendiren bir fenomenle karşı karşıyayız. Bir sanatkâr, her sanatın bu iç kanuna, yani herşeyi müşahhas, ferdî, şahsî, tekrarlanmayan, orijinal, tek olarak görmesi hususuna ne kadar çok riayet ederse, büyüklüğü de o kadar çok olur. Zira zekâ ile ilim, mevcut olan ne varsa, içinde hep aym şeyin bulunduğunu tespit etmek üzere, herşeyi aynı olarak karakterize eden kutba doğru meyletmektedir. Sanat ise tam tersine, mevcut olan ne varsa bunlardan ancak bir tek örnek; ancak orijinalin varolduğu, hiç bir şeyin, kişi olsun, durum olsun, peysaj olsun, tekrür etmediği ve ebediyyen herhangi bir şeyin başka bir şeyle aynı ve mutabık olmadığı bir örnek telakki etmektedir. Bu telakki sanatın tabiatındandır; tıpkı aynı, tekrarlanabilen ve mutabık olanın her ilmin esas faraziyesi ve hatta şartı oluşu gibi. Bir kutbunda kanunlarıyla ölü maddenin, öbüründe ise en büyük ifadesi şahsiyet olan hayatın bulunduğu bu "mekanik" - "şahsî" düzlemde mekanik olandan ne kadar fazla uzaklaşırsak, o kadar fazla hürriyet ve yaratıcılık olur ve sonunda şahsiyeti karakterize eden öbür kutupta sadece orijinali buluruz. Ve tersine, şahsiyetten uzaklık ne kadar büyük olursa, şarta bağlılık, yasalhk ve homojenlik de o kadar artar ve nihayet, öbür kutupta sırf soyut, aynı ve mekanik olan kalır.

Fi gür ve Ş al i s iy et

(İnsan figürünün dramı)

Şahsiyet problemi sanatın saplantısı olagelmiştir. "Savaş ve Banş"ta 529 kişi meydana çıkıyor. "İlahî Komedi" ise tamamen bir şahsiyetler dünyasını teşkil etmektedir. Bunlardan hiçbirisi unutulmuş veya "kalabalıkta" kaybolmuş değildir. Her biri kendi kendine bir ruhtur ve mesuliyeti ve günahı ile o kadar hakikî olarak varoluyorlar ki, Korkunç Mahkemenin manzarası, gelip geçmiş milyarlarca insanla beraber bize tamamen mümkün ve gerçek görünüyor. Sikstin kilise-

sinin tavanında “Yaratılış Kitabı”ndan manzaraları tasvir eden freskler, bir simalar galerisidir. Simayı karakter yapan, ferdileştirme, iç hayat, hürriyettir. Çünkü karakter, insanın yüzüne mutabık değildir; karakter, yüzün içinde yansıyan gayrettir. Karakterle tabiat arasındaki münasebet, ruhla madde, nitelikle nicelik, şuurla atalet, dramla ütopya arasındaki münasebet gibidir. Karakter hür, tekrarlanmayan ve bir bakımdan ölümsüz olmakla tabiata karşı koyuyor. Tabiat aynılık, homojenlik, tetabuk, illiyettir; karakter ise ferdiyet, doğallık, hürriyet ve mucizedir.

Din ruhtan, sanat ise karakterden bahseder. Fakat bunlar aynı fikri ifade etmek için sadece iki tarzdır. Din ruha hitap ediyor, sanat ise ona ulaşmağa, onu gözlerimizin önüne “getirmeğe” çalışıyor. Daha iptidaî sanatta kompozisyonun en önemli kısmının baş olduğu fark edilmektedir. Vücuda sadece bir taşıma rolü verilmiştir. Vücut sadece şematik olarak tasvir edilmiş veya tamamen ihmal edilmiştir. Yeriho’da bulunmuş ve Milattan 6000 sene evvelki bir zamandan kalma heykeltçilik eseri başlar, cilalı taş devri insanının, ruhun yerinin baş olduğuna inandığım göstermektedir. Paskalya Adalarında keşfedilen devâsâ taş figürlerde, dikkat yüzlere hasredilmiş bulunmaktadır; bedenle enselerden sarfınazar edilmiştir. Çünkü İncil e göre Tanrı, ilk insanın yüzüne nefes üflemeyle ona kendi ruhundan bir kıvılcımı ihsan etmişti. Bütün büyük sanatkârlar, Phidias ve Paraksiteles’ten başlayarak, Raphael, Michelangelo ve da Vinci üzerinden Rodin, Meştroviç ve Picasso’ya kadar, esasen bir tek mevzu ile, yani insanın karakteri ve iç dünyası ile uğraşmışlardır. Mona Lisa’nın şöhreti, iç hayatın sırrını tasvir etme teşebbüslerinin, belki en başarılısını teşkil etmesine dayanmaktadır. Son on senede Amerikan sanattında ve bilhassa resim sanattında olup bitenler, bazı kimselerce “insan karakterinin dramına dönüş” olarak gösterilmiştir. Fakat sanat için bu daima yeniden dönüşür.

Bu itibarla her sanat eserinin mevzuu - bazılarının ona isnad ettiklerine ve onu ne için istismar etmek istediklerine bakmadan - her zaman ancak ruhî ve şahsî olup, hiçbir zaman sosyal ve siyasî değildir. Plan ve dekor pekâlâ sosyal olabilir; fakat sanat her zaman tezahürün manevî yönü ile ilgilidir. Sanat, bedenle 'ilgilendiği' zaman bile manevîdir. Bazılan, şeylerin görünüşüne aldanarak, meselâ Rubens'i "vücut ressamı", Rembrandt'ı da "ruh ressamı" olarak vasıflandırmışlardır. Ama gerçekte her ressam, şahsiyeti, yani aynı zamanda ruhu "tasvir" eder. Her dramın esas muhtevası - nihaî hüküm verecek olursak, - insanın iç hürriyetiyle, insanın, içine atıldığı dış dünyanın determinizmi arasındaki münasebettir ve bu, dramın, dinî menşesine atfedilebilir. "Shakespeare"nin oyunlarında aksiyon bizi nispeten az alâkadar eder. Buna karşı, sebepler, gizlenmiş ruh, yozlaşmış büyüklüğüyle, o kadar hakikî görünüyor ki, dikkat ancak ona hasredilir ve onun yanında suç ehemmiyetsiz kalır." (Charles Lamb). "Aksiyondan bana ne, karakterler yeter" diyen Eugene O'Neill, apaçık aym şeyi gözönünde tutarak konuşmuştur.

Bu karakter hiçbir zaman obje değildir. Sanatta o, sadece Ben'le Sen olarak mevcuttur. (Martin Buber: "Ben ve Sen"). Sanatkâr ile seyirci arasındaki farkın silinmesi, eserin meydana getirilmesinde (resim sanatında bile - Amerikan ressamı Rauschenberg) seyircinin de içeri alınmasına dair devamlı temayül, bundan ileri geliyor. Bir zenci dans grubu, bir Afrika köyüne geldiği zaman; etrafında toplanan seyirciler peyderpey oyuna iştirak ederler ve böylece sonunda icracı ve seyirci farkı ortadan kalkar. Oyunun dışında kimse kalmaz, herkes iştirakçi olur. Eser, sanatçı ve seyirci birliği prensibidir. Bu, sanatın metafizik mahiyetinden ileri gelir.

Bu prensibin mahiyeti nedir acaba? Herşeyden evvel bu, umumiyetle objektif gerçek olarak adlandırdığımız şeye karşı, sanatın özel tutumudur. Materyalist ilim ve felsefenin ondan bir nevi mudak var-

lık oluşturduğu “objektif” denilen bu gerçek, sanat için -din için olduğu gibi- sadece sanatın bir görüntüsü, bir dekor veya sahte bir ilahattır. İnsan ve onun “objektif gerçek içinde tasdik edilmek, kurtulmak, kaybolmamak üzere ebedî çabası, sanatın tanıdığı tek hakikattir. Biraz evvel gördük ki her resim, karakter dediğimiz mucizeyi tasvir etmek için başarısız bir teşebbüs teşkil eder. Cansız tabiat içinde veya yabancı, gayri şahsî bir dünya içinde, şahsiyet ve bu esas münasebetten ileri gelen çatışma her resmin temelinde yatan hususiyettir. Bu muhteva yoksa sanat da yoktur; sadece teknik vardır. Rembrandt’ın meşhur portreleri ile panayırlarda ucuz satılan ve fakat zanaat bakımından başarılı olan taklidler arasındaki fark işte budur. Sözü geçen o çatışma hususî olarak belirtilmiş olmadığı takdirde bile, içte mevcuttur. Zira her portre şuur, ferdiyet ve hürriyet demek olan ve tabiat ve dünya ile esas itibarıyla muhalefet içinde bulunan hakikî inşam tasvir etmeğe matuf bir çabadır.

Binaenaleyh bu, ruh bilim adamlarının bahsettikleri “psik” değildir. Bu, insan haysiyet ve mesuliyetinin hamili olan hakikî “ruh” (Kur’an, 32/9), tek kelime ile, bütün dinlerin, peygamberlerle şairlerin söz ettikleri ruhtur. Bu, Jung ile Dostoyevski arasındaki fark gibidir. Bir tarafta Jung’un konu aldığı “psikolojik tipler”, öbür tarafta ise “Suç ve Ceza”daki karakterler; bir tarafta hilkat garibeleri, suni, iki boyutlu varlıklar; öbür tarafta günah ile hürriyet arasında kıvranan insanlar, Allah’ın mahlukları, karakterler.

S a n a t İ k A t v e E * e r i

Sanatın metafizik menşinden ileri gelen bu garip, akıldışı, gayn tabii (veya tabiatüstü) tarafim düşünürsek, biz bir anda anlarız ki sanat eseri, obje olarak, dış dünyadan bir gerçek olarak, sanatın asıl gayesi değildir. Gaye, yaratmanın kendisidir; eser ise, onun kaçınılmaz yan ürünüdür. Sanatın özü meyildir, yani dış dünyada değil; dahilde,

ruhun içinde bir şeydir. Sanat, sanat eseri olmasa da özelliğini korur. Bu yaratıcı meyil yoksa, sanat da yoktur. Pollck, tuval üzerinde yürütmekle veya tuval üzerine boya tüpleri sallamakla resim yapardı. Rauschenberg, bir sergisini muhtelif büyüklükte bir sürü bomboş ve bembeyaz tuvalle açmıştı. Yves Klein, 1954'te Madrid'de, tek renkte on yapraktan meydana gelen bir albüm yayınlamıştı. Amerikalı piyanist John Cage "Dört dakika ve 33 saniye" adlı bir kompozisyonda, oldukça uzun bir müddet, çalmadan, piyano başında oturmuştu. Hamlet'in "hareket dolu hareketsizliği" veya Aleksander Çehov'un, "dramlarının tanınmış aksiyon azlığı" da aynı türdendir. Çehov'un bazı eserlerinde sahneler, sessizlikten ibarettir. Sahnede hiçbir şey olmuyor, çünkü aksiyon içte cereyan ediyor. Ümit (pişmanlık, öfke, zillet, utanç, ümitsizlik, hadiseler değil; iç tecrübelerdir. Japon No-dramında öyle sahneler vardır ki, oyuncu yirmi dakika hiçbir harekette bulunmaz; fakat kendi içinde cereyan eden fırtınaları ifade eder, vs. Kökü sanatın özünde bulunan bir görüş -yani dahili ve enfüsi olanın vurgulanması, haricî ve objektif olanın inkârı- böylece absurd neticelere götürülüyor...

"Informal" resim sanatında tek renk tuval, ancak dış dünyanın mutlak surette inkârı olarak anlaşılabilir. Bu inkârı daha açık ve daha esaslı bir şekilde ifade etmek mümkün değildir. Resim yapma, faaliyetin kendisi, -resmin kendisi değil- sanatın asıl mânâsı ve gayesidir. Bir sanat eseri tahakkuk dışında, istek safhasında da kalabilir; fakat üretime, seriye dönüştürülemez. Sanat eserinin eşsizlik vasfını haiz olması esas şarttır. Eşsizlik vasfının yokluğu bile "eser" in mevcudiyetini şüpheli kılmaz; fakat onun ikinci nüshası veya çoğaltılması daima inkârını teşkil eder. İşte böylece paradoksa varıyoruz: Sanat eseri çoğaltılınca yok olur. Bu itibarla sanatkârın isteği veya niyeti -ki zahiren imza ile teyit edilir- sanat eserini tasdik eden son şey olarak kalıyor. Schwitters "Sanatkârın ortaya koyduğu

herşey sanattır” diye ilan ediyor. Onun için, Picasso’nun yanyana koyduğu ve imzası ile tasdik ettiği bisiklet parçaları, bir sanat eseridir. (“Boğanın başı” Paris’te Luise Leiris galerisinde bulunmaktadır). Ahlâk, sanat ve din bir daha, bu noktada, birleşiyorlar. “Takvâ yüzlerinizi şarka ve garba doğru döndürmeniz değildir...” (Kûran). Niyet (veya meyil), insan hareketlerinin dış dünyada mânâ ve neticelerini değiştirmese de sabit bir değer olarak kalır. Sanat, icad etmemdir. Faaliyetin kendisidir. Tıpkı başarısız bir teşebbüse veya boşuna bir fedakârlığa her insanın gözünde değer veren şeyin, ahlâk oluşu gibi. Eğer sanat, ahlâk ve dinin içinden, tali ve tesadüfî olan herşeyi çıkarsak; yani onları özlerine kadar soyutlasak, orada istek, arzu (veya niyet), tek kelimeyle onların nihaî ve hakikî muhtevası olarak hürriyeti buluruz. Binâenaleyh, din, ahlâk ve sanatın özünün özü aynıdır: Saf insaniyet.

Mahiyetinin icabı olarak tekrarlanan eserler bile sanatkârın şahsiyeti sayesinde yenilenir. Arthur Rubinstein bir vesileyle, sayısız defa icra ettiği Beethoven’ın Dördüncü Piyano Konçertosunun, her icrasında bambaşka bir eser olduğunu söylemiştir. Meyerhold ise hep aym piyesin -Hemlet’in- oynanacağı bir tiyatro tavsiye ediyordu. Bu piyes ayrı ayrı yöneticiler tarafından sahneye konacak ve her defasında yepyeni bir eser olacaktı. Bu ancak, sanatın eserde olmayıp, sanatkârın iç hayatında ve şahsiyetinde oluşuyla, şahsiyetin ise salt hürriyet demek oluşundan dolayı mümkündür. Kısaca, sanat eserinin tecrübe edilmesi hem sanatkâr için, hem de seyirciler için her zaman başka türlü ve bir bakımdan hep yenidir.

Eserden bahsettiğimiz zaman bir sanatkârdan, eseri yapandan bahsederiz. Picasso, Cézanne’ın resimlerine her baktığında, Cézanne’ın bu resimleri yaparken içinde bulunduğu heyecanla ilgilenmek istediğini söylerdi. “Ressamın ne yaptığı mühim değildir; ressamın kendisi mühimdir.” Ona göre sanat eseri, sırf sanatkârın

şahsiyetini peyderpey göstermesi bakımından ehemmiyeti haizdir. Hatta eserde, onun ahlâkî şahsiyeti de yansımaktadır. “Kötü bir kişi büyük şair olamaz.” (Boris Paternak). Çünkü eseri kendisi dernektir. Bu ayniyete normal konuşmada da rastlamaktayız. Meselâ eserin adım vereceğimiz yerde, “bu Cézanne, Dürer, Rubens’tir” deriz. “Gece Nöbeti” yerine Rembrandt dediğimizde, o zaman o resim hakkında söylenecek herşey söylenmiş olur. Öz budur, bundan başka herşey ilintidir.

Sanat, iç dünyamızın hakikatlerine aittir, gerçeklerin dış dünyasına değil... Onun için samimî ve gayri samimî sanat arasında, ilhama dayanan bir şiirle ısmarlama bir şiir arasında tefrik yapabiliyoruz. Neden “her kopya çirkin”dir? (Allain). Orijinal ile kopya arasında, ancak meydana getirme açısından bakıldığı zaman, fark vardır. Objektif açıdan bakıldığında fark mevcut değildir veya oldukça önemsiz derecede mevcuttur.

Kiç (Kitsch)le ilgili durum buna benzer. Yerini objektif olarak tespit etmek üzere yapılan bütün teşebbüsler kısır kalmıştır. Onun için Abraham Moles “kiç obje değil, insan ile obje arasında bir münasebettir; isim değil, sıfattır” diye keşfetmekle bu hususta muhtemelen en büyük gediği açmış bulunuyor.

İster resmin kendisi ister yapılış tarzı olsun, herhangi bir sanat ne sahte ne de hakikîdir. Ancak sanatkârın dünyaya ve kendi eserine karşı tutumu onu sahte yapabilir. Tekrarlama, tekemmül veya akademizm, eserin ismen ait olduğu üslûp veya tarz ne olursa olsun, sahtedir; çünkü hakikî ilham ve hürriyetten mahrumdur. Hürriyet ise sanatta iç hayatın şartıdır ve yerine hiçbir şey geçemez. “Her akademizm ölmek demektir.” (jean Cassou). Gayri samimî bir sanatkâr, ölü doğan bir sanat eseri meydana getirir. Bu namaz gibidir. Heyecan veya huşu içinde kılınmayan namaz hangi dünyada ve hangi bilinçte olursa olsun mânâsızlıktır. Dinde riyakârlık veya biçimcilik ne

ise, sanatta da akademicilik odur.¹⁸

Ruhun bir hareketi olan yaratmanın kendisinin asıl ehemmiyeti ve dış dünyada bir gerçek olan eserin tâli ehemmiyeti, anlaşılmayan sanat eserlerinin meydana getirilmesinde de kendini göstermektedir. Burada herşeyden evvel tespit edelim ki tamamen anlaşılan eserler aslâ yoktur. Zira “sanat eseri herşeyden önce bir iç mesele, bir sır, bir inanç meselesidir,” (Fransız heykeltıraşı Adam) ve böyle olmakla başka insanlarca ancak kısmen ve şartlı olarak anlaşılır. “Resimlerimi dünyada ancak bir tek kişi anlar, o da benim,” İtalya’nın başta gelen ressamlarından, “metafizik resim sanatı”nın kurucusu “De Chirico diyor, bunu. Her eserin bir bakımdan otobiyografik mahiyeti vardır. Trajedi yazarlarınca yazılan dramlar -eğer gerçekse- sadece yazarlarının hayat dramından birer parçadır. “Kendi hayatımı hiçbir yerde tasvir etmediğim halde romanlarımda bütün şahsiyetler benim hayatımdan bahsederler.” Bunu da İgnazio Silone diyor. Şiir sanatı, bir monologdur, çok defa sessiz bir monolog. Ancak şairle dünyası için tam hakikattir. Gözsüz heykelticileriyle Alberto Giacometti bize acaba ne anlatmak istiyor? Sanatı “absürd bir faaliyet” ile “imkân dışı olanın araştırılması ve ateşi yakalamaya, psik’i hayatın özünü kavramağa beyhude yere teşebbüs” olarak tarif etmekle Giacometti bu soruya kısmen cevap veriyor. Bu aramada, bu imkânsız faaliyette herkes yalnız başınadır ve kendi yolundan gider. Bu sebepten seyirci veya dinleyicilerin, “anlaşılmaz” bir şür, resim veya figüre karşı protestosu umumiyetle sanatın özünü kavramamalarının bir neticesidir.

Bu suretle, yaratmanın kendisi sanatın başlıca gayesi olarak or-

18 Uygarıklıkta şeylerin ters durduğuna işaret edelim. Burada şeylerin objektif değeri vardır. Amerika’da batı sahiline giden demir ve karayollarını mace-racılar, açgözlü bankacılarla müteahhitler inşa etmişlerdir, fakat onların gaye ve vasıtaları, Amerika’nın hayatını değiştirmiş olan ve milyonlarca insanın menfaatine hizmet eden bu eserlerin ehemmiyetine herhangi bir şekilde tesir etmemiştir.

taya çıkıyor; eser ise, onun “tamamlanmamış sembol” üdür. Yaratmada sanat tam, sevinç eksiksizdir; eserde ise bundan sadece bir parça mevcuttur. Ve bu husus çok defa sanatkâr için bir ıztırab kaynağıdır. Bazan bir portre veya heykelin hakikî mânâsım anlamak güçtür; çünkü eser sanatkâr ve onun fiilinden ayrılmış bulunuyor. Galerilere yaptığımız ziyaretler bizi lâkayt kılabilir, zira burada “ebedî alev” yanmaz. “Bunlar bir zamanlar resimlerdi şimdi ise bu değildir”, diyor, Jean Dubuffet. Bir sanat eseri, bir ruh içinde yanan ateşin bir neticesidir; eserin kendisi bu ateş değildir. Daha doğrusu eser, onun varlığına tanıklıktır, ateşin bıraktığı izdir.

Üslup ve Fonksiyon

Sanatkâr ile eser, öznel ile nesnel prensipler arasındaki tezat, bir başka yerde, bu sefer eserin kendisinde ve uslûbun veya fonksiyonun üstünlüğü hakkında asırlarca devam edegelen ihtilafın ışığında incelenebilir. Üslûp ile fonksiyon arasındaki münasebet, insan ile şey arasındaki münasebet gibidir. Üslûp şahsî, ferdî; fonksiyon ise, gayrı şahsî, objektiftir. Üslûp yaratılır; fonksiyon ise tahlil edilir, incelenir, kurulur. Üslûp vakar dolu, anıtsal, süslü, samimî ve tecrübe edilmiş olabilir; fonksiyon ise, olsa olsa teknik bakımdan mükemmel olabilir. Üslûba ulaşılamaz ve izah edilemez; fonksiyon ise izah edilebilir. Üslûp insan (Buffon), fonksiyon ise olup biten şey, “objektif hakikat”tır.

Birbirinden ayrı, bağımsız, iki faaliyet vardır: Estetik biçim verme ile teknik tekemmül. Birisi insanın açıklanması mümkün olmayan güzellik ve şekle yönelik isteğinin tatminini; öbürü ise insanın ihtiyacının bir ifadesi olan fonksiyonu gözönünde tutmaktadır. Biri çeşitliliğe, ferdileşmeye; öbürü yeknesaklık ve tesviyeye meylediyor. Burada her iki temayülün, uzatılmış ve birbirinden ayrılmış olarak, hayattan yoksun bir neticeye götürdüğünü kaydetmek bilhassa

bu kitabın ikinci kısmının sunduğu fikirler açısından ilginçtir. Onları en açık şekilde takip etmek, tabii, karışık mahiyeti dolayısıyla mimarîde mümkündür. Sırf estetik biçimlendirme, fonksiyonla ilgisi olmadan şekil geliştirme, pek çabuk dejenere bir dekor olur ve sun'î ve boş olduğu tesirini bırakan bir bina vücuda getirir. Öbür tarafta sırf fonksiyonu gözönünde tutan teknik tekemmülün neticesi, tesviye ve yeknasaklığa temayülü bulunan soğuk ve karakersiz objektlerdir. Fonksiyonalizm taraftarlarından biri olan Mies van der Rohe "Eğer doğru dürüst inşa etmek istiyorsak kilise, fabrikadan farklı olmamalıdır" diyor.

Dünyanın ezeli ikiliği böylece bir daha, üslûp ile fonksiyon arasındaki tezatta, tekrarlanmaktadır.

Sanat ve Tenkit

Ortaya konan gerçekler, tenkidin başarısızlığını ve hududunu izah edebilir. Tenkit sanat eserini izah etmeğe çalışıyor. Fakat, akılcı metodu sebebiyle buna apriori kabiliyeti yoktur. Onun için derler ki "tenkit eseri öldürür". Tenkit, haddizatında düşünce meyvesi olmayan bir şeye "mânâ vermek" ister.¹⁹ Tenkitçi için eser, obje veya "psikolojik fenomen" dir. Sanatkâr için ise, eser, ızdırap ve başından geçenlerin tesiriyle harekete geçirilen tamamen dahili bir vizyondur. Tahlil ve mantikî düşünmenin neticesi olmayıp, "üzüntü ve acının çocuğu" dur (Picasso). Onun için eleştiriciler, yaklaşımlarıyla eseri aydınlatacakları yerde daha ziyade karartıyorlar. Einstein, Franz Kafkâmın bir eserini okuduktan sonra şöyle şikayette bulundu: "Onu okuyamadım. Onu

19 André Marchand: «Resam aydınlardan değildir. Resim sanatında zekânın hiç bir faydası yoktur. Ruh içinde aydınlık lazım.» Rissier: «Resim sanatı İnsanı hissiyata hitap eden bir şeydir. Daima kaynaklara dönmek icap eder. En saf ve en gerçek onlardır. Uyargarlığımız entellektüalistiktir. Bir aydın ise plastik sanatı aslâ anlamaz.»

anlamak için insanın ruhu yeter derecede komplike değildir" (Thomas Mann'a yazdığı bir mektuptan). Fakat eleştiriciler "Kafka'nın kendisine bile "üstün çıkmayı" başardılar. Alfred Casin de, Kafka'yı okumak, bazı yorumcularım okumaktan daha kolaydır," diyor. "Onların kitaplarını, Kafka, insanlıktan uzak olmalarını ispat eden bir başka örnek olarak gösterirdi." Dostoyevski, eleştirmenlerinin ve okumuş yorumcularının makalelerine alelâde okurlarının kanaati ile cevap veriyordu. Hatıra defterindeki bir notta (1876) şöyle bir kayıt bulunuyor: "Ben her zaman eleştiricilerden değil okuyuculardan destek gördüm." Sanat, eleştirici olmayan bir seyirci kitlesi ister. Fazla eleştirici bir seyirci için eser bir sürü bilgi veya derslere ayrılır, asıl maksadı ise ona meçhul kalır. Bu itibarla, ortalama seyircilerden bazılarının, sanat eserinin hakikî mesajına eleştirmenlerden daha yakın olduğu pekâlâ tasavvur edilebilir. Çünkü bunlar eseri "anlamağa" teşebbüs etmeden, onu tecrübe edeceklerdir. Bir piyes veya şiirin değerlendirilmesi hakkında seyircilerle eleştirmenler arasında olan tam ihtilaf birbirinden apayrı bu iki yaklaşımdan ileri gelebilir.

Sanatta tenkit nasıl mümkün değilse, aym sebeplerden dolayı dinde de teoloji gayrı mümkündür. (Faulkner eleştiricileri papazlarla mukayese ediyordu). Din ilmi olamaz. Hakikî dinî ve ahlâkî meseleleri uygun bir şekilde dram, tiyatro ve roman ifade edebilir. İncil'le Kur'an teoloji kitabları değildir. Bu husus din ile sanat arasında bir başka temas ve hatta bağımlılık noktasıdır. Hristiyanlık, hakikî mânâda teoloji olarak değil; olsa olsa İsa hakkında tarih olarak varolabilir. İsa ile İncil bir yanda, Paul ile kilise öbür yandadır.

Din ile sanat arasındaki temas noktası hakkındaki bu mütalaayı sona erdirirken kaydedelim ki, sanat, insanı ararken, bu bir bakıma Allah'ı arayış oluyor. Bazı sanatkarların dinsiz olması bu gerçeği değiştirmez. Zira "sanat bir hareket tarzıdır, bir düşünme tarzı değildir." (Alain). Dinî olmayan resim, heykel, şiir varsa da, dinî olmayan sanat

yoktur. Ateist sanatkâr fenomeni -ki gerçekten çok nadirdir- insanın kaçınılmaz tenakuzlarına ve insanın şuurlu mantığının gayrı ihtiyarî ve fakat o kadar da otantik olan umumî temayülden nisbî bağımsızlık peşinde koşmasına atfedilebilir. Bu gayrı ihtiyarî, umumî temayül "Sema ile Arzın" topyekûn tazyikine insanın cevabını teşkil etmektedir. Dinî gerçek yoksa, sanat gerçeği de yoktur!..

Dördüncü Bölüm

AHLÂK

Vazife ve Menfaat

Bütün hakikatin kendilerinden ibaret olduğu iki ayrı düzenin dış hatları tamamen aydınlanmış değildir. Bir tarafta hürriyeti, gayri ihtiyarlığı, şuuru ve şahsiliğiyle yaratma; öbür tarafta illiyet, entropi, atalet ve anonimlik (homojenlik)le tekâmül vardır. Bu zincirlerin iki halkası daha vardır: Vazife ile menfaat. Birincisi ahlâkın, İkincisi ise, siyasetin merkezî mefhumudur.

Birbirinin zıddı olan vazife ile menfaat her İnsanî hareket tarzının iki değişik hareket ettirici gücünü teşkil etmektedir. Aralarında, kaide olarak hiçbir karşılaştırma yapılamaz. Vazife hiçbir zaman menfaatçi değildir, menfaatin ise ahlâkla alâkası yoktur.

Ahlâk ne fonksiyonel ne de rasyoneldir. Eğer hayatımı tehlikeye atmak sûretiyle, komşumun çocuğunu kurtarmak üzere yanan eve girip, kucağımda ölmüş çocukla dönsem, neticesiz kalan hareketimin kıymetsiz olduğu söylenebilir mi? Faydasız bu fedakârlığa, neticesiz bu teşebbüse kıymet veren şey işte ahlâktır, tıpkı "harabeleri güzel kılan şey"ın mimarî oluşu gibi (A. Perret).

Yenilgiye uğramış adaletin manzarası -ki bu durumda bile kalplerimizi fethediyor- bu dünyaya ait olmayan bir gerçek halinde kendini gösterir.

Adalet ve fazilet uğrunda hayatını veren bir kahramanın hareket tarzı; hangi dünyevî, tabii, mantıkî, ilmî ve umumî olarak aklî sebeplerle doğru gösterilebilir? Eğer sadece mekan ve zaman içine kapanmış bulunan bu dünya ile, hak ve haksızlık karşısında ilgisiz kalan tabiat varsa, o zaman adaletin tarafını tuttuğu için bu dünyada kaybeden kahramanın fedakârlığı, mânâsız olur. Ve tersine, onun bilhassa bu hareketi, -mânâsız olduğunu kabul etmeyi reddettiğimizden- kanun ve menfaatleriyle, bu tabiat dünyasının karşısında mânâsı ve kanunları bambaşka bir dünyadan, Allah'ın vahyi gibi, bir haber olarak durmaktadır. İzahını bilmeden ve buna ihtiyaç da duymadan biz bu "mânâsız" hareketi tasvip ederek, bütün varlığımızla onun tarafını tutuyoruz. Bu öyle bir şeydir ki; ya hiç anlaşılıyor yahut kendiliğinden anlaşılıyor. Kahramanca bir hareketin büyüklüğü, onun ne faydalı olmasında, -çünkü çok defa faydasızdır- ne de makul olmasındadır. Çünkü o, çok defa makul değildir. İnsanın başından geçen ve geçirilen dram, bu dünyada ilahî olanın en parlak işaretidir ve onun bütün insanlar için kalıcı ve evrensel olan kıymet ve mânâsı buradadır.

Bu dünyada, mücadele vererek ızdırap çeken büyük trajik şahsiyetleri, mağlup değil, galip sayabildiğimiz için bir başka dünyanın hikâyeti daha aşikâr görünmez mi? Galip mi? Evet, fakat nerede, hangi dünyada galip geldiler? Rahatını, hürriyetini ve hatta hayatını kaybeden bir kimse nasıl galip olabilir? Bu dünyada olmasa gerek... Doğayısıyla bu ancak bu dünyadan her hususta bambaşka bir dünyada olabilir. Bütün peygamber ve vaizlerden daha fazla bunlardır öbür dünyânın habercileri. Onların hayatı ve özellikle fedakârlıkları bizi tekrar tekrar, şu müşkül ile karşılaştırır: Ya insan varlığının zamanla mukayyet, nisbî ve mahdud mânâsından apayrı bir mânâsı vardır, yahut da devamlı olarak hayranı bulunduğumuz bu büyük şahsiyeder birer beceriksizlik örneğidirler. Fakat bu ikinci faraziye ile bütün bir dünya çökmeğe başlıyor.

Ahlâk fenomeninin, insan hayatının bir gerçeği olduğu halde, akli yönden izah edilemeyişinde, din için birinci ve belki de tek pratik delil bulunmaktadır. Çünkü ahlâka uygun davranış ya mânâsızlıktır; yahut, Allah varolduğundan, mânâsı vardır. Üçüncü şık yoktur. Ya ahlâkı bir peşin hükümler yığını olarak “atmamız” ya da “ebediyetin işareti” olarak vasıflandırabileceğimiz bir sembol denkleme sokmamız gerekiyor. Ancak ve ancak hayatın ebediliği ve insanın ölmezliği, yani Allah'ın ve bu tabiat dünyasından ayrı bir dünyanın var olması şartıyla insanın ahlâkî davranışının -ister ufak bir menfaatten feragat olsun, ister hayattan feragat olsun- bir mânâsı vardır.

Fazilet kanununa göre hareket eden insanlar çok değildir elbet. Fakat bu son derece küçük azınlık, insanlığın ve her insanın gurur kaynağını teşkil etmektedir. Kendi hayatımızda sırf fazilet kanununa göre hareket ettiğimiz anlar azdır, fakat buna rağmen menfaat ve faydamıza bakmadan kendi kendimizin üstüne yükseldiğimiz bu anlar, ne kadar az olursa olsun, hayatımızın yegâne zeval bulmaz değerleridir.

İnsan hiçbir zaman ahlâken “tarafsız” değildir. Dolayısıyla o da imaya ya hakikaten yahut sahte olarak ahlâklıdır. Veya, en çok görülen, her ikisidir. Muhtelif zamanlarda, değişik şekilde hareket edilmiş ve davranılmıştır, fakat her zaman adalet, hakikat, eşitlik, hürriyet göze çarpar bir tarzda sözkonusu edilmiştir: Bilgelerle kahramanlar tarafından samimiyede ve hakikat adına, sayasilerle demagoglar tarafından riyakârlıkla ve menfaat adına... Mamafih, demagoglarla ikiyüzlülerin, bu sahte ahlâkı da, incelediğimiz mesele bakımından, hiç de daha az ibret verici değildir. Bu sahte ahlâk, bu ahlâk maskesi, adalet, eşitlik, hümanizm kelimeleri kullanılarak yapılan ve asırlarca devam edegelen bu yarış, ahlâk hakikatim kahramanlarla evliyâların ıstırap dolu yüce hayat tarzı kadar açıkça teyit etmektedir. Siyasî tarih ve bilhassa en yeni olaylar, hürriyet düşmanlarının da, baskı ve

casusluk mekanizması yanında, mütemadiyen hürriyet ve adaletten yüksek sesle söz etme mekanizmasını çalıştırdıklarını; iktidarın sınırlı bir grubun menfaatine ele geçirilmesi ile ilgili plânlarını hürriyet, demokrasi ve adalet uğrunda mücadele olarak gösterdiklerini ortaya koyucu örneklerle doludur. Korkunç cinayetleri yüzünden “çar tahtında cellat” olarak adlandırılan Müthiş İvan bile, kendisi tarafından haksız yere hiyanete itham iddiasıyla ölüme mahkûm edilen 400 asilzadeyi idam ettirmeden önce bu kararının haklı bir hareket olarak teyidinde ihtiyaç duymuştu. Korkunç fiilinin adil bir hareket olduğu hayali ona şahsen mi lâzım idi, yoksa (demagojik sebeplerden) halkı düşünerek mi buna lüzum gördü, önemli değildir; ahlâk mahkemesinden kaçmak imkânsızlığı, ahlâken tasvibe ihtiyaç her iki durumda da mevcuttur. Sahte ahlâk olarak ikiyüzlülük, hakikî ahlâkın kıymetinden bahseder; tıpkı sahte paranın, muvakkat da olsa, değerini hakikî paranın mevcudiyetine borçlu olduğu gibi, ikiyüzlülük, herkesin herkesten, ahlâka uygun davranmasını beklediğine veya talep ettiğine bir delildir.

Niyet ve Fiil

Tabiat dünyasında şeyler objektif olarak varoluyor. Arz, güneş etrafında dönüyor (tersine değil); biz bunu istesek de istemesek de, beğensek de beğenmesek de bu böyledir. Biz hatta bu gerçekten nefret de edebiliriz; fakat onu görmezlikten gelemeyiz ve değiştirenlemez. Ahlâk açısından gerçekler mânâsızdır. Onların ahlâkî işareti yoktur ve böylece onlar ahlâken mevcut değildir. Öbür tarafta, İnsanî iç dünyamızda şeyler; objektif olarak mevcut değildir. Kelimenin tabii mânâsında onlar hiç yoktur. Burada biz vasitasız iştirakçiyiz ve bu dünyanın görünüşü, doğrudan doğruya bize bağlıdır. Burası insan hürriyetinin sahasıdır.

Mecbur olduğumuz şeyleri yaptığımız, zengin ile fakir, akıllı ile akılsız, bilgili ile cahil, zayıf ile kuvvetli şahıslardan müteşekkil bulu-

na dış dünyadan farklı olarak, iç dünyada tam hürriyet ve şans eşitliği vardır. Saydığımız bütün bu gerçekler, irademize bağlı değildir ve hakikî benliğimizi ifade etmez. Maddî sınırlamaların bulunmadığı, iflâs ettiği niyet ve isteklerde ise, bu hürriyet tamdır. İstisnasız her insan bir takım ahlâk kanunlarına riayet etmek sûretiyle kendi vicdanıyla ahenk içinde yaşamak isteyebilir ve buna meyledebilir. Bunların hangi ve ne türden kanunlar olduğu önemli değildir. Herkes iyilik yapamaz, fakat herkes iyilik isteyebilir ve onu sevebilir. Birçok kişi haksızlıkların düzeltilmesine katkıda bulunamazlar; fakat her insan kendine veya başkasına yapılan haksızlığı takbih veya ondan nefret edebilir. (Burada pişmanlığın mânâsı yatmaktadır). Ahlâk, fiilin kendisinde olmayıp, herşeyden evvel insanın doğru dürüst yaşamak istemesinde, iradesinde, iradesinin çabasında, kendi kurtuluşu için mücadelesindedir. Kâmil, günahsız olmak İnsanî değildir. Bilakis, günah işlemek ve tevbe etmek insana daha yakındır, daha İnsanîdir.

Arzu etmediğimiz halde yaptığımız ne kadar çok hareketimiz vardır, değil mi? Öbür tarafta istediğimiz halde hiçbir zaman tahakkuk ettiremeyeceğimiz ne kadar çok şey... İşte iki ayrı dünya: Kalple tabiat. Bir niyet hiçbir zaman tahakkuk etmezse bile kalp dünyasında vuku bulmuştur ve o tam hakikattir. Aynı şekilde kasıtsız bir fiilimiz tamamıyla tabiat dünyasında cereyan etse bile, denilebilir ki, iç dünyamızla hiçbir alakası yoktur.

İstek ve fiil arasındaki bu tezat, insan ile dünya arasındaki ezeli tezatın bir yansımasıdır. Bu tezat aynı şekilde ahlâk, sanat ve din sahalarında da vardır. Niyet, sanat saikası ve dindarlık mahiyet itibarıyla birbirine aittir ve kendi maddî, "dünyevî" projeksiyonları olan davranış, sanat eseri ve dinî törenlerle aynı münasebet içinde bulunmaktadır. İlk zikredilenler ruhî tecrübeler, öbürleri ise dış dünyadaki hadiselerdir. Birincisinde fiiller niyetlere göre değerlendirilir; İkincisinde ise fiiller neticelere göre değerlendirilir. Birincisi her dinin mesajıdır; İkincisi her siyaset veya ihtilalin parolasıdır. Burada

birbirine zıt iki mantık vardır. Birinde dünyanın inkârı, öbüründe insanın inkârı ifade edilmektedir.

İlimle materyalizm, insanın davranışında niyetin gerçekliğini kaçınılmaz bir tarzda şüpheli görmüşlerdir. Niyetin, ne aslı ne de orijinal; fakat herşeyden evvel açıklanmaya muhtaç, sebep değil de netice olan bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre, insan fiilinin sebebi niyette değil, şuurun dışında bulunan bir şeyde, umumî determinizmin bir bölgesindedir.

Dine göre ise, tam tersine, her insanın içinde dahilî bir merkez vardır. Bu, esas itibarıyla, diğer bütün dünyadan farklıdır. Bu her insanın dibi, ruhudur. Niyet insanın kendi derinliklerine, o dibe doğru dahilî bir adımı demektir. Bununla fiilini kendine maleder, tasdik eder ve dahilen teyit etmiş olur. Bundan sonra fiil ya tahakkuk eder veya etmez. Fakat iç dünyada dönülmesi imkânsız olarak yapılmış olur. Bu “kendi kendine danışma” olmadan insanın fiili haricî ve geçici bir dünyada mekanik bir hareket veya bir tesadüf eseri olarak kalır.

İnsan, yaptığı değil, herşeyden önce istediği, meylettiği şeydir. Bir yazar dikkatini sadece fiillere hasretmez; kahramanının ruhunun derinliklerine gizlenmiş saiklere iner. Bunu yapmazsa, edebî bir eser değil, sadece bir vakayiname meydana getirir.

Hollanda’lı ahlâk bilimcisi Amold Geulincx, ahlâk içinde niyetin ehemmiyetini fevkalâde açık bir şekilde belirtmiştir. Ona göre hakikî özümüz sadece idrak ve iradeden ibarettir. Şuurumuzun dışında faaliyete, kabiliyetimiz yoktur. Hareket etmemiz hemen hemen hiç elimizde değildir; tamamen Allah’ın elindedir. Bu itibarla ahlâka uygunluk doğru harekette değil, ancak ve ancak doğru niyettedir.

Buna benzer bir fikri; Hume de geliştiriyor: “Bir hareketin yalnız başma ahlâkî değeli yoktur. Bir kişinin ahlâkî hal ve değerini anlamak için onun içine bakmamız icap eder. Fakat bunu doğrudan doğruya ya-

pamadığımızdan, dikkatimizi yaptıklarına yöneltiriz. Bunlar da yalnız dahilî istekle ve dolayısıyla ahlâkî değerlendirmeye ilgili işaretlerdir ve böyle de kalırlar.” (David Hume, Treatise on Human Nature).

Bir şey yapmayı kastettiğimiz zaman, ebedî hayatımız bakımından onu, sırf bu kastımızla yapmış oluruz. Onun haricî olarak meydana getirilmesi yalnızca dünyevî, yani şartlı, otantik olmayan, tesadüfi ve mânâsız, unsurunun bir parçasıdır. İstek ve niyet hürdür; tahakkuk ise tahdit, kanun ve şartlara bağlıdır. Niyet tamamen bize ait bir şeydir; tahakkukta ise, yabancı ve tesadüfi bir şey vardır.

Ahlâk istektir; hareket tarzı değil. Yoksa bir hadımın afif, mide hastasının da itidal örneği sayılması gerekirdi ki, böyle değildir.

İnsan iyidir, eğer kendi anladığı gibi bile olsa iyiyi isterse, bu, başkasının açısından kötü olabilir. İnsan kötüdür, eğer kendi anladığı gibi bile olsa kötüyü isterse. Ve bu kötü başka insanlar için ya da onların açısından iyi olsa bile... Her zaman mevzubahis olan şey insanın kendisi ve onun anlayışıdır; başkasına ait dünya değil, kendisine ait dünyadır. Bu sırf dahilî, sırf ruhî münasebette herkes tek başına durmakta olup mutlak surette ve aynı şekilde hürdür. Her insanın mutlaka mesul olduğu ve Sartre’ın “Cehennemde ne masum mağdurlar ne de masum mahkûmlar vardır” şeklindeki ifadesinin mânâsı da budur (J.P. Sartre, Huis Clos).

Zorla Alıştırma ve Terbiye

Eski kitaplardaki en tesirli ve en fazla hayret uyandıran şeyler, hidayete ermek ve insanların ahlâken yeniden doğuşuyla ilgili hikâyelerdir. İzahı kabil olmayan, serbest, dahilî bir kıvılcımla, büyük günahkâr ve zalimler, beklenmedik bir anda yumuşak huylu münzeviler ve adalet öncüleri olmuşlardır. Bunlar her zaman anî hadiseler olmuştur. Herhangi bir yeniden terbiye, bir süreç, bir etkilendirme meselesi yok burada. Ruhun derinliklerinde bir hadise; gü-

cüyle insanı özünde değiştiren, tamamen dahili bir enerji; bununla beraber varolan bir tecrübe sözkonusudur... Meydana gelen değişme insana aittir ve dolayısıyla burada süreç, illiyet, şarta bağlılık, sebep ve neticeler ve hatta aklî izah da yoktur. Özü hürriyet ve yaratıcılık olan bir dramdır bu...

İyilik gibi kötülük de insanın içindedir. Ve insan herhangi bir dış tesirle, şartların değişmesiyle, zorla alıştırmayla, kanunlarla, kaba kuvvetle "islah" edilemez. Sadece davranışı değişebilir. Günahla fazilet, Hypolite Taine ve Zola'nın düşündükleri gibi, "vitriol ve şeker gibi ürünler" değildir.

Tolstoy "Diriliş"te mahkumların "yeniden terbiye edilmesinin nasıl insanların suistimaline dönüştüğünü ve bunun insanları nasıl bozduğunu göstermektedir. Yeniden doğuş, ihtida ise, ruhun bir hareketinin neticesidir ve ruh içinde kendiliğinden meydana gelir. Din açısından şerrin bertaraf edilmesine matuf, her dış tesir neticesizdir. Hristiyanlık ve Budizmdeki "şerre karşı mukavemetsizlik" in hakikî mânâsı işte budur.

Onun için, ısrarla olan terbiye aciz kalır, eğer sözkonusu edilen insanın hakikî ahlâk anlayışı ise... Askerlerde sıkı talimlerle dayanma, maharet, kuvvet hususiyetleri geliştirilebilir; fakat şeref, haysiyet, heyecan ve kahramanlık hissi geliştirilemez, çünkü bunlar ruhun özellikleridir. Çok defa görülmüştür ki, bir inancı veya davranışı kanunlar, terör, baskı ve zulüm sayesinde empoze etmek mümkün değildir. Her pedagoğ size örneklerle anlatacaktır ki, muayyen bir istikamete ısrarla yöneltmeyi istemek çocuklarda direnişe sebep olur ve bundan sonra tamamen ters istikamete temayül veya arzu ortaya çıkar. Bu husus insanın "İnsanî" karakterinden ileri geliyor. Zorla alıştırma insana karşı âcizdir, çünkü insanın ruhu vardır. Bu çaresizlik ve terbiyenin nasıl olacağını belli olmayışında, insanın ruhla, yani hürriyetle mücehhez olduğuna dair müşahhas bir delil bulunmaktadır.

Bu sebepten her hakikî terbiye haddizatında kendinden bir terbiyedir ve dolayısıyla “zorla terbiye” metodunun inkârıdır. Hakikî terbiyenin gayesi inşam doğrudan doğruya değiştirmek değil (çünkü böyle bir şey kelimenin tam mânâsıyla mümkün de değildir), örnek, nasihat veya başka herhangi bir şey sayesinde dahilî hadiselerin cereyanını harekete geçirmek, iyinin lehine tamamen dahilî bir karar almaktır. Bu olmadan, insanın hakikî mânâda değişmesi mümkün değildir. Evet; davranışta bir değişme olur, fakat bu da olsa olsa sahte veya tamamen muvakkat olabilir. En derin arzularımızı harekete geçirmeyen sathî bir davranış terbiye değil, sırf alıştırmadır; zira, terbiye şahsî iştirakimizi, şahsî gayretimizi ister. Onun için terbiyenin neticesi çeşit çeşittir ve öngörülemez.

Ferdiyetçiler, insanın yürüdüğü yoldan geri dönmesine, dahilî dirilişine; pozitivistler ise yeniden terbiyesine, davranışının değişmesine inanırlar. Bu kanaatlerin arkasındaki felsefe açıktır: Eğer suç, serbest seçimin, kötü iradenin bir neticesi ise o zaman haricî tedbirlerle terbiyeyi değiştirme çabasının muvaffak olacağı ihtimali azdır. Öbür tarafta, eğer suç, yaşama şartları ve kötü alışkanlıkların bir neticesi ise, o zaman suçlunun ıslahı o şartları değiştirmek veya onu yeni alışkanlıklara alıştırmak şüretiyle mümkün olur. Hakiki geriye dönüş ve zorla alıştırma arasındaki fark işte budur. Memurlarla iktidar ve bilhassa ordu ile polis tarafından yapılan, her yeniden terbiye çabası daima alıştırma olur, asla terbiye olamaz. Terbiye insanın ruhu üzerine, sevgi, örnek, bağışlamak ve hatta cezalar sayesinde icra edilen, dahilî bir faaliyeti harekete geçiren ve inşam değiştiren çok ince bir tesirdir. Zorla alıştırma ise, haddizatında hayvani olduğundan, insanın, muayyen bir şekilde davranmaya, sözde, doğru davranmaya sevk veya mecbur edilmesine matuf bir tedbirler ve hareket tarzları sistemidir. Terbiye, insan; zorla alıştırma ise, hayvan içindir.

Zorla alıştırma ile ancak korkudan veya alışkanlıktan dolayı -saygıdan değil- kanunlara riayet eden vatandaşlar yetiştirilebilir. Onların

iç hayatı ölmüş, hissiyat kaynağı tamamen kurumuş olabilir ve fakat buna rağmen kanunları ihlal etmezler, çünkü öyle alıştırmışlardır. Sözüm ona doğru dürüst, ahlâken ise bomboş vatandaşlar ile özünde iyi ve asîl, fakat suç işlemiş olanlar hakkındaki hikâyeler edebiyatın bitmez tükenmez mevzuudur. Durum böyle olduğundan adalet de iki türlüdür: Beşerî ve ilahî.

İnsanın dahilî enginliği, hemen hemen sonsuzdur. En iğrenç cinayedere olduğu gibi en ulvî fedakârlıklara da istidadı vardır. Büyüklüğü herşeyden evvel iyiyi istemekte değil, seçim yapmak imkânındadır. Bu seçimi herhangi bir şekilde tahdit eden herkes gerçekten insanı alçaltır. İsteğimin dışında, iyi mevcut değildir ve zorla oluşturulamaz. İyinin şartı hürriyettir; kaba kuvvede hürriyet ise birarada olamaz. “Dinde zor kullanmak yoktur” (Kur’an). Aynı kanun ahlâkta da caridir. Zorla alıştırma, doğru davranmayı empoze ettiğinde bile hadizatında gayri ahlâkî ve gayri İnsanîdir.

Ahlâk ve İnsan Aklı

“İnsan hürriyeti” mefhumu ahlâk fikrinden ayrılamaz. Ahlâk tarihinde, bu düşüncenin geçirdiği değişmelere rağmen, hürriyet bütün dönüşme ve gelişmelerde, sabit değer olarak kalmıştır. Hürriyetin reddiyle fikir olarak ahlâk da reddedilmektedir. Fizik için mekan veya miktar ne ise, ahlâk için de hürriyet odur.¹ Akıl mekân ve miktarı idrak eder, ama hürriyeti edemez. Akıl ile her hakikî ahlâk arasındaki ayrılış burada başlar.

Hürriyet, akıldışı bir kategoridir. Aklın fonksiyonu ise her şeyde tabiatı, mekanizmayı, hesabı keşfetmekten ibarettir ki, eninde sonunda herşeyin içinde kendini keşfetmesi demektir, bu... Onun için akıl durmadan bir daire içinde döner. Çünkü tabiat içinde kendin-

1 Maddenin özü ağırlık olduğu gibi ruhun özü de hürriyettir (Hegel’e göre).

den yani mekanizmadan daha büyük bir şey bulamaz. Birçok ahlâk teorilerinin paradoksu bununla izah edilebilir. Bu teoriler karmakarışık hesaplarının altını çizmek suretiyle düşüncelerini sona erdiren şu neticeye varıyorlar: Fedakârlık = hodbinlik, zevkin inkârı = zevk. Bu netice Voltaire'î ünlü reductio ad absürdüm (saçmaya indirgeme) metodunu ortaya koymağa sevkettiği.

Buna göre; ahlâk fenomeninin akli (mantıkî) tahlili, ahlâkı, belki tahlil yapanın kendisini bile hayret içinde bırakarak tabiata, menfaatperestliğe, hodbinliğe irca edecektir. Tabiat içinde akıl salt tabiatı, yani umumî ve her yerde varolan illiyeti; insanda ise yine tabiat, iç-güdülerin iki âmiri olan acı ve zevkin hakimiyetini keşfederki bunlar, insanın köleliğini, hür olmayışını gösterir. Allah'ı, sadece ilk sebep ("hareketsiz muharrik"); ruhu psik, sanatı eser ve teknik olarak gösteren aynı düşünme mekanizmasıdır.. Ahlâkı, akli esasa dayandırma teşebbüsü bizi hiçbir zaman İçtimaî ahlâk denilen şeyden, daha doğrusu, bir grubun bekası için zarurî olan davranış kaidelerinden, yani bir nevi İçtimaî disiplinden daha ileri götürmez.

Ahlâk, aldın mahsulü değildir; prensip olarak da, tatbikat olarak da... Akıl, yalnız şeyler arasındaki münasebetleri tetkik ve tespit edebilir; ahlâken tasvip veya red mevzubahis olunca, akıl hakikî mânâda hüküm veremez. Binaenaleyh; meselâ, insanları manevî bakımdan yeknasak kılmanın caiz olmadığı prensibi ahlâken herkese gayet tabii gelmekle beraber, aklen ispat edilemez. Bir şeyin (ahlâk bakımından) "iyi olmayışı" ilmen ispat edilemez. Güzel ile güzel olmayan arasındaki münasebeti, ilmî olarak tespit etmenin mümkün olmadığı gibi, sanat adı altında icra edilen kıymetsiz neşriyat ile sanat arasında ilmî bakımdan tefrik yapmak da imkânsızdır. Tabiat (veya akıl ki, aynıdır) haklı ile haksız, iyi ile kötü arasında bir fark görmez. Bu keyfiyetler, tabiat içinde mevcut değildir. Veya, tekrarlanamayan bir ferdiyet olarak insan, ilim için neyi ifade ediyor? ilim adamı bu faraziye anla-

mak isterse, bundan daha yüksek olması -insan olması- gerekir. “İyi bir insan daima mutlu, kötü olan da daima mutsuzdur” diye meşhur ahlâkî görüş, aklen anlaşılır değildir. Hristiyan ahlâkı da ilmin istediği gibi bir öğreti değildir. İsteklerinin tümünü tek bir şahsiyette, Hz. İsa’ın ideal şahsiyetinde; yani öğrenilen değil, hayatın içinden gelen bir ahlâk örneğiyle göstermiştir. Fransız İhtilâlî’nin ünlü üç parolası olan “eşitlik-hürriyet-kardeşlik”in ilimden istikakı mümkün olmadığı gibi, bunlar ilimce de ispat edilemez, ilimle hiç alakası olmayan bir şey, katılmaksızın değerlendirme yapıldığında, ilim, daha ziyade bunlara zıt üç prensip, yani, mükemmel bir şekilde teşkilatlanmış cemaat içinde fertlerin eşitsizliği, mutlak İctimaî disiplini ve anonimliği olarak ortaya çıkacaktı.

Jean Valjean (V. Hugo: “Les Miserables”), karşı karşıya bulunduğu ahlâkî muammayı çözmek için ilmi yardıma çağırabiliyor muydu? Sırf, basit fakat masum bir kişinin kurtarılması uğrunda bu kadar kişinin menfaatim feda etmeli miydi? Ne biçim bir çözüm olacaktı bu? Bu meselede ilim sözüm ona, umumî menfaatin tarafını tutmayacak mıydı? Ne mevzubahis olan mesele ilmin konusu olabilir, ne de ilmin cevabı -mümkün olsa bile- her insanın ruhunun istediğiyle ahenk içinde olurdu. Hugo’nun “Bir kafatasının altındaki firtma” da canlı ve heyecan dolu bir tarzda bize anlattığı şey, bir insanın aklının bir iç çatışması olmayıp, insanın akli ile ruhu arasındaki bir çatışma, insan şahsiyetinin değişik yönlerine ait delillerin yokedici çarpışmasıdır. Haddizatında bu, akıl ile vicdan arasında diyalogdur. Mahiyet itibarıyla birbirine zıt iki mantığın emsalsiz delilleri, burada birbirini takip etmektedir. Fakat bu tartışma özünde hiç de mantıkî, hiç de matematik değildir ve nihaî bir istidlale götürmez. Çünkü delillerin keyfiyeti iki türlüdür; onlar iki ayrı türe aittir ve dolayısıyla birbiriyle karşılaştırılmaz, birbiriyle toplanamaz ve birbirinden çıkarılamaz. Onlar iki ayrı aleme, Semaya ve Arza aittir.

3ü dramatik çıkmazda insanın yalnız kendisi, kendisi için ve kendisi içinde seçme yapabilir. Jean Valjean'ın verdiği karar, aklın mağlubiye-tini, fakat insanın zaferini teşkil etmektedir. Bu zafer, aklen izah edilemez veya haklı gösterilemez, ama bütün insanlar, sessiz tasvipleriyle, onun tarafını tutarlar.

Hürriyetimiz hakkında hiç şüphemiz yoktur. Emin olduğumuz ve fakat tam tarifini yapamadığımız bu hissi, şimdi ilmi yoldan ispat ve izah etmeye teşebbüs edelim. Hepimiz tamamen makul ve adilane olarak kabul ederiz ki, kasıtsız bir faili mesuliyetten varestede tutmak gerekir. Buna rağmen böyle açık ve mantıklı bir tutum ilmen haklı gösterilemez. Her insanın kalbinin, fazlaca arayıp sormadan kabul ettiği bir şeyin, ilmen ispat ve izah edilmesi lâzım olunca, işte o zaman aşılması imkânsız engellerle karşı karşıya kalıyoruz. Bu durumda, "akıl, manevî sesimizi haklı bulmuyor veya desteklemiyor" diye vazifemizi ifa etmekten vaz mı geçeceğiz? Vazgeçmeyeceksek o zaman, sebebini bilmeden, nevine münhasır bir katiyete istinaden, yani inanarak, aklımıza karşı bir tutum takınmak zorunda kalırız.

Aklın ahlâkla ilişkisi nedir? Bu soruya Hume, pek açık ve tutarlı bir şekilde cevap veriyor: "Bir suç, akıl için, muayyen bir şahsiyet ve o durumla ilgili bir sürü motif, düşünce ve fiillerden başka bir şey değildir. Bu bağı biz tetkik edip, fiilin oluşması ve tahakkuk ettirilmesini izah edebiliriz; fakat, fiili ahlâk bakımından bir kötülük olarak vasıflandıran o kötülük tavrıysa, söz hakkım ancak hissiyatımıza tamr sak meydana gelir." Başka bir yerde de şöyle diyor: "Akıl tümüyle şeyler arasındaki münasebetleri keşfetmekten başka bir şey yapmağa muktedir değildir; değer yargısına, bilakis, yepyeni bir unsur iltihak ettiğinde, fiiliyatta mevcut olmayan bu unsur ancak hissiyatın üretim gücü ile açıklanabilir."

Hutcheson şöyle diyor: "Yemek zevkine nazaran sanat veya ilimden zevk duymanın yüksek kıymeti bize tamamen açık olduğu

gibi, ahlâken iyi bir şeyi de bütün diğer müşahedelerden bilâ vasıta tefrik ederiz.”²

Ona göre, ahlâkî tefrik kabiliyeti için zeka ve eğitim şart değildir. Ne olursa olsun, ahlâkî yargılar, akim aracılığı ile değil, aracısız olur.

İlim ile ahlâk arasındaki tezat, tatbikatta tamamen müşahhas meselelerde de kendini göstermektedir, ilim, meselâ, sunî tohumlama “tüp çocukları” ve ölümün kolaylaştırılmasını kabul ediyor. Bunlar ilimsiz düşünülemez. Onlan meydana getiren ilimdir. Her ahlâk, dinle olan zahirî ve itibarî münasebetleri ne olursa olsun, bu usûlleri insan hayatının dayandığı prensibin tâ kendisine tezat teşkil eden bir şey olarak reddetmektedir. Bu noktada, ahlâk, din ve sanatla, izahları değişik olduğu halde beraberdir. Sunî hayat ve sunî ölüm (zor kullanılarak) din tarafından tasvip edilemez, çünkü hayatla ölüm insanın değil, Allah'ın selahiyetindedir. Ahlâk için sunî tohumlama ve ölümün kolaylaştırılması, hümanizmin ihlâlini teşkil etmektedir. Çünkü bunlarla, insan, objeye indirgenmekte, bu ise manipülasyona ve suistimallere götürmektedir. Bir sanatkâr için insanın doğumu ve ölümü birer sırdır v öylece kalmalıdır.³ Hamlet'in en tanınmış üç monologu, ölüme ithaf edilmiştir, ilim açısından ölüm, günlük fizikî bir gerçek, (ölümün ilmî tariflerini bir düşünelim!) biyolojik bir hadisedir. Ayrılış tamdır ve herhangi bir karşılaştırmaya yer yoktur. Eugenic (insan ırkım geliştirmeye yönelik) kısırlaştırmalar, insan üzerinde deneyler ve sözü geçen sunî tohumlama ile ölümün kolaylaştırılması tamamen akli ve mantikîdir ve onlara karşı ileri sürülecek herhangi bir akli veya

2 Hutcheson, *System of Moral Philosophy*, cilt 1, bölüm VI.

3 Bütün kültürlerde yas şekilleri vardır. Meselâ, zencilerin cenaze törenleri, Yunanlılardaki klama (ritüel ağlama) ve Yahudilerin ölümle ilgili çeşitli adetleri. Yahudiler yakın bir akrabasının ölümünden sonra yedi gün evlerinden çıkmazlar ve ölenin oğullan tam on bir ay babalan için duâ ederler vs.

ilmî delil de yoktur. Durum böyleyken, ilim kendi suistimalini nasıl Önleyebilir? Fransız Ahlâkî ve Siyasî ilimler Akademisi sunî tohumlamaya karşı çıkmış ve "... sunî tohumlama evlilik, aile ve toplumun istinad ettiği esasların ihlâlini teşkil ediyor" demekle tamamen gayrı ilmî ve gayrı muayyen bir delil ileri sürmüştür. Buna benzer bir şekilde Cuénot da gayrı tabî ölümle ilgili olarak şöyle diyor: "Hayat ve analığa karşı saygının mantıkla bir alâkası yoktur ve ben inanıyorum ki, bazı hallerde kendini hemen hemen empoze eden ölümün kolaylaştırılması, hiçbir zaman kanunî olmayacaktır." (Lucien Cuenot, "L'Eugénique, Revue d'Anthropologie, 1935-36).

Tabî olmayan ölüm, sunî tohumlama, kısırlaştırma, organ nakli, kürtaj ve benzerî meseleler sadece teknik bakımdan ilmî meselelerdir. Bunların tatbiki ise, ahlâkî bir meseledir ve dolayısıyla ilim onu çözemez. "İnsanları hayvan muamelesine tabi tutmağa matuf plân, bize hem iğrenç hem de gülünç görünmektedir ve haysiyetimize ağır bir şekilde dokunmaktadır."⁴ Sunî tohumlama veteriner tıbbından devralınmıştır. Burada hümanizmle biyolojizm, ferdiyetçilikle materyalizm arasında bir nevi çatışma mevzubahistir. İnsan yine o ezeli çıkmaz içinde bulunmaktadır. Menfaat mı, manevî buyruk mu? Biyoloji insana "ilerleme" için vasıtalar veriyor; fakat ruhunu ve haysiyetini satması şartıyla. "Eli yetiyecek kadar yakın olan bu ilerlemeyi insan, ona iğrenç vasıtalarla ulaşıyorsa, reddetmeyi tercih ediyor. Fakat yarın ve her zaman reddedecek mi?" (j. Rostand, aynı yerde).

Gayet tabî, Hristiyanlar, şair ve sanatkârlarla beraber ilmin bu vizyonundan ürkiyorlar. Hristiyanlar için bu, "iblisçe bir natüralizm" dir (meselâ, Remy Collin, "Pladoyers pour la vie humaine"); şairler için ise "programlı vahşet" (A. Vovnesenski, "Oza" şiirinde) teşkil etmektedir. Materyalistlere gelince, onlar, keza mantıkî olarak, ilmin açtığı perspektifler karşısında heyecan içindedirler.

4 Jean Rostand, La Biologie et l'Avenir humain.

İlmin ilerlemesi ne kadar büyük ve göze çarpar olursa olsun, ahlâk ve dini fuzulî ve lüzumsuz kılamaz. Zira ilim insanlara yaşama-larının ne şekilde olması icap ettiğini öğretmez ve herhangi bir de-ğer ölçüsü göstermez. Din olmasaydı, biyolojik hayatı İnsanı hayatın seviyesine çıkararak bu değerler, meçhul ve anlaşılmaz kalırdı. Çünkü, din, daha ulvî bir başka alemin mahiyeti hakkında "bilgi", ahlâk ise mânâsı hakkında "bilgidir.

İlim ve İlim Adamı veya Kant'ın İki Tenkidi

Hem "salt", hem de "pratik" akıl vardır.

Düşünce, Allah'ı inkâr ediyor; insan ve hayat ise, O'nun varlığını teyit ediyor, ilim adamının şahşî kanaati ile metot veya netice-lerin toplamı olan ilim arasında sık sık rastlanılan farklılığın izahı buradadır.

İlim adamının dediği, düşündüğü, inandığı herşeyin mutlaka ilim olması şart değildir, ilim adamının dünya hakkındaki umumî intibainin ancak bir kısmı ilimdir. Bu kısım aklımızın tenkitçi, kar-şılaştıncı ve düzenleyici fonksiyonunun bir neticesidir. Bu işleri ya-parken aklımız tabiatüstü izahlar gerektiren herşeyi reddediyor ve sadece tabîî sebep ve neticeler zincirine ve mümkünse tecrübe ve tetkike dayanarak kabul ediyor. Çok titizce gerçekleştirilen bu ayık-lamadan sonra ne kalırsa, işte ilim odur. Fakat bu metot yüzünden, ilim, her zaman elinde sadece tabiatı bulur; başka herşey kaçır veya "sızarak" kaybolur, ilmin hududan işte buradadır.

İlim, umumiyetle bu hududarda durur, ilim adamı ise, insan olduğundan yoluna devam eder. Oppenheimer'in atom bombası-nın yapılışı sırasında Hint felsefesine ihtiyacı yoktu. Belki bomba-nın kullanılmasının ortaya çıkardığı problemlerle ilgili olarak bu felse-feye ihtiyaç duyabilirdi, fakat hayatının sonuna doğru atom ilmini bırakarak kendini tamamen Hint felsefesine adanmıştı.. Einstein ise

postoyevski'nin eserleriyle ve bilhassa "Karamazov Kardeşler"le canlı bir şekilde ve devamlı olarak ilgileniyordu. Bu büyük Rus'un eserinin küde ile enerji arasındaki münasebet, ışık hızı vb. konularla apaşikâr hiçbir ilgisi yoktu. Einstein, İvan Karamazov'un ahlâk problemleri ile ilim adamı sıfatıyla değil; düşünür olarak, insan olarak veya sanatkâr olarak (bir ölçüde herkes sanatkârdır) ilgileniyordu.

İlim aramak ve ilim sahibi olmak arasında fark vardır. Birisinin maksadı dünyayı kavramak, öbürününkiyse dünyadan istifade etmektir. Bu itibarla ilim, bir ilim adamı için başka, bütün diğer insanlar için başka bir şeydir. Halk için ilim, ancak elde edilen, umumiyetle nicel ve mekanik neticelerin tümüdür, ilmin faili olan ilim adamı için ise izleme, tecrübe, gayret, istek, feragat, yani komple bir hayattır. Ve dahası: İlim adamı için ilim, keşfetme sevinci, yani ahlâken en büyük değerde yüce bir duygudur. Bu sevinçle insan, ilim adamlığı aşar; düşünür ve şair olur, ilim adamının kendi kendine keşfettiği şeyde, bütün dünya için keşfettiği hususlar arasında böylece istenmiyerek bir fark meydana gelir.

Ancak, ilim, hayattan koptuğu, "soğuduğu", gayri şahsî ve objektif bilgi ve neticelerin mecmuu olduğu zaman lâkayt ve sonunda dindışı bir fonksiyon olur. Metafizikî tabîi olarak reddetmekle ve nihâî meseleler hakkında kaçınılmaz sükûtu benimsemekle ilim, ilim adamları nezdinde değilse de halk arasında, ateist fikirlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Bu ikiliğin, yani düşünce ile hayat veya tabiat ile hürriyet arasındaki çatışmanın klasik örneği Kant'ın iki tenkididir. Bilindiği gibi ikinci tenkitten Kant, Allah, ölümsüzlük ve hürriyetle ilgili bulunan ve ilk tenkidinde yıkılmış olduğu dinî fikirleri yeniden ortaya koyuyor. Fakat "Salt Aklın Tenkidi"nde konuşan mantıkçı ilim adamı Kant, "Pratik Akim Tenkidi"nde konuşan ise insan ve filozof Kant'tır. Birinci tenkid her akim ve her mantığın kaçınılmaz istidlallerini; ikin-

cisi ise, hayatın hissiyatını, tecrübelerini ve ümitlerini göstermektedir. Birincisi hakikatin tahlil, nesnelleştirme ve atomizasyonunun (atomlara ayırmanın) neticesi; öbürü ise, bir bütün olarak, müşahede edilen ve yaşanan dünyanın tüm problemlerine cevap olarak ruhun içinde teşekkül eden idrak ve katiyetin meyvesidir.

Bu iki tenkit birbirini nakzetmez. Bilakis onlar, bütün azame-tiyle yanyana durmakta ve kendi kendilerine mahsus bir tarzda insan dünyasının umumî ikiliğini teyit etmektedir.

Ahlâk ve Din

Demek ki ahlâk, devamlı olarak, ancak dine istinad edebilir. Ne var ki, ahlâk ve din aynı şey değildir. Prensip olarak ahlâk, din olmadan var olamaz. Tatbikat olarak, ferdî davranış olarak ise, ahlâk, doğrudan doğruya dindarlığa bağlı değildir. Onları birbirine bağlayan şey şu müşterek delildir: Daha üstün başka bir dünya... "Başka" olmasına göre bu dünya dinîdir; "daha üstün" olmasına göre ahlâkîdir. Bu münasebet din ile ahlâk arasında hem karşılıklı bağımlılık hem de bağımsızlık sebebidir. Otomatik, matematik, mantıkî olmayan, pratik, bir nevi dahilî tutarlılık mevcuttur, burada. Bazı sapmalar mümkündür, fakat bu tutarlılık er-geç tekrar meydana gelir. Ateizm, eninde sonunda ahlâkî inkâr eder. Öbür tarafta ise her gerçek ahlâkî diriliş, dinî bir yenilenme ile başlar. Ahlâk, isteklere ve davranış kaidelerine dönüştürülmüş dindir, veya başka bir ifadeyle, insanın istekli davranışı veya Allah'ın varlığı gerçeğine uygun bir şekilde diğer insanlara karşı tavrıdır. Çünkü vazifemi bütün güçlük ve tehlikelere rağmen yapmam icabediyorsa (ki buna menfaat gözeten davranıştan farklı olarak ahlâk deriz) böyle bir istek, ancak, bu dünyayı ve bu hayatı tek dünya ve tek hayat görmemek halinde haklı gösterilebilir. İşte bu husus ahlâk ve dinin müşterek hareket noktasını teşkil etmektedir.

Ahlâk, yasaktan doğmuştur ve bugüne kadar yasak olarak kalmış-

tır. Yasak ise dinidir, hem mahiyeti hem de menşei itibarıyla. “Allah’ın on emri”nden sekizi yasaklardır. Ahlâk denilen şey daima insan tabiatının hayvani içgüdülerine karşı, sınırlandırıcı ve menedici prensiptir. Burada Hristiyan ahlâkı, tek değilse de, en ünlü ve en açık örnek olarak gösterilebilir.

Eski dinlerin tarihi, bize bazan mânâsız görünen, çeşitli yasaklara ilişkin örneklerle doludur. Mamafih, ahlâk bakımından, mânâsız yasak yoktur. Tabiî, bir yasağın akla uygun bir mânâsı da olabilir, ama faydalı olmak hiçbir zaman esas gayesi değildir.

Binaenaleyh, ahlâk stoacıların sık sık tarif ettikleri gibi “tabiatla ahenk içinde hayat” değildir. Eğer “tabiat”ı hakikî mânâda alırsak, ahlâkın tabiata karşı bir hayat olduğunu söylemek daha uygun olur. Ahlâk da, insan gibi akıldışı, gayri tabiî, tabiatüstüdür. Tabiî insan ve tabiî ahlâk mevcut değildir. Tabiatın sınırlan içinde olan insan insan değildir; olsa olsa akılla mücehhez hayvandır. Tabiatın sınırlan içindeki ahlâk da ahlâk değil; hodbinliktir, hodbinliğin aklî ve aydın bir şeklidir.⁵

Darvinci “yaşam kavgasında ahlâk bakımından en iyi olanlar değil; en kuvvetli, çevreye en iyi intibak edenler galip gelirler. Biyolojik ilerleme, İnsanî haysiyete ve (insan haysiyeti eğer ahlâkın kaynaklarındansa) ahlâka götürmez. Darvinci, insan biyolojik gelişmenin en yüksek derecesine ulaşabilir, insanüstü olabilir, fakat insan vasfından ve hatta insan haysiyetinden mahrûm kalır. Çünkü bunu ona ancak Allah verebilmektedir.

İçtimaî ilerleme de, biyolojik ilerlemenin uzantısı olarak, ahlâkla aynı münasebet içindedir. İngiliz ahlâk bilimcisi Mandeville, toplumun ilerlemesi ve uygarlığın gelişmesi için ahlâkın ne mânâsı olabilir

5 «Tabiat» kelimesinin 52 mânâda kullanıldığı iddia edilmiştir. Bu araştırmamızda «tabiat» insanın özünün dışında cümle hakikati, dolayısıyla insanı da, dünyaya ait tarafıyla, yani bedenini, arzularını, içgüdelelerini, zekâsını ifade etmektedir.

diye soruyor ve buna “hiç, veya hatta zararlıdır” diye cevap veriyor. Mandeville'e göre, umumiyetle günah olarak vasıflandırılan vasıtalar toplumun ilerlemesini en kuvvetli bir şekilde teşvik eder. Zira “insanın gelişmesini en fazla teşvik eden hususlar ihtiyaçlarını arttıranlardır”. Veya daha açık olarak; “dünyanın ahlâkî ve fizikî belâları denilen şey, bizi sosyal varlık kılan başlıca yönlendirici güçtür.”⁶

Evvellâ biyolojik ve sonra teknik alanda gerçekleştirilen bütün ilerleme faaliyetleri, varlığım tabii ayıklanmada, güçsüzlerin güçlüler tarafından kenara itilmesinde ve hatta imha edilmesinde buluyorsa, o zaman ahlâkın, ilerleme sağlayıcı bu esas noktaya muhalefette bulunması zarurîdir. Ahlâk, her zaman güçsüzlerin himaye edilmesini, merhameti, saygıyı, başka bir ifadeyle güçsüzlerin ve kabiliyeti az olanların yaşatılmasını istemiştir. Bu noktada ahlâk ve tabiat birbirinin karşısında yer almış bulunmaktadır ve gerçekten de bu her zaman böyle idi. “Vicdandan, merhametten, bağışlamadan, insanların bu dahili zalimlerinden kurtulunuz; güçsüzleri baskı altına alınız, cesetleri üzerinden yukarıya tırmanınız...” (Nietzsche). Ahlâktan ayrılış apaşikârdır burada. “Güçsüzleri yok edin” ve “Güçsüzleri koruyun” birbirine zıt iki taleftir. Biyolojikle manevî, zoolojikle İnsanî, tabiaüa kültür, ilimle din işte burada birbirinden ayrılmaktadır. Biyolojik kanunların insan toplumuna tatbikini tutarlı bir şekilde ve sonuna kadar müdafaa eden yegâne düşünür Nietzsche olmuştur.⁷ Netice: Sevgi ve bağışlamanın reddedilmesi, zulüm ve nefretin haklı

6 . Mandeville, *Research on The Essence of Societhy*. İngiliz düşünür T. Buckle, ahlâk kaidelerinin statik olmasından hareket ederek, ahlâkın beşeriyetin ilerlemesini yavaşlattığını iddia etmiştir. İlerleme; hareket ve değişimdir; ahlâk ise, statiktir (Henry Thomas Buckle, *History of Civilisation in England*). Bununla «Şer, dünyanın gelişmesini hareket ettiren kuvvetin tecelli ettiği şekildir» diye Hegel'in fikrini kşl.

7 . Eğer Nietzsche Darwinizmin felsefi devamı ise, o zaman Hitler ve onun nasyonalizmi her iki doktrinin siyasi türevleridirler.

kılınması... Nietzsche için Hristiyanlık ve bilhassa Hristiyan ahlâkı “yükselmekte olan beşeriyetin kuvvetli vücuduna herhangi bir devrede zerkedilen zehirlerin en müthişidir.”

Platon “Phaedo” da otantik bir ahlâk anlayışını tutarlı bir şekilde izah etmiştir. Alelâde kahramanlık, bir nevi korkaklıktan başka bir şey değildir. Alelâde itidal ancak zevk içinde yaşamak için gizli arzudur. Bu tür fazilet sadece ticarî bir iş, faziletin bir gölgesi, kölelerin faziletidir, Hakikaten ahlâklı bir kişinin ancak bir tek isteği vardır, bedenden uzak, sırf manevîliğe yakın olmak. Beden, ruhun mezarıdır. Ruh dünyada aslâ gayesine ulaşmaz; hakikî marifet ancak ölümden sonra olur. Onun için ahlâklı bir kişi ölümden korkmaz. Felsefe ile uğraşmak ve hakikî mânâda yaşamak ölüme hazırlanmak demektir. Şer dünyaya hâkim kuvvettir, ahlâk ise insanın tabii imkânı değildir ve akıl üzerine kurulamaz.

Böyle olan ahlâk, doğruluğunu ispat edecek aklî delile kavuşmamıştır ve tabii buna imkân da yoktur. Platon antropolojik delilleri kullanmaktansa, metafizik delillere sığınmağa mecburdu ve bu sûretle de teolojik esasa dayanan ahlâkın öncüsü olmuştur. Bu gelişme kaçınılmazdır. Bilindiği gibi Platon varolmadan önceki varlıktan bahseder. Buna göre, her bilgi sadece hatırlamadır. Bu ve buna benzer öğretinin tamamlayıcı kısmı veya zarurî şartı ölümsüzlüğe inançtır.⁸

Platon’un ahlâk üzerindeki tefekkürü onu doğrudan doğruya dinî bir tutuma götürüyordu.⁹ Bu istikametteki tefekkür Antikçağın diğer iki büyük ahlâk bilimcisi olan Epiktet ve Seneka’yı muayyen bir dine, Hristiyanlığa doğru yöneltmişti. Epiktet’in gizli Hristiyan olduğuna dair hayli ikna edici debiler mevcuttur. Seneka’nın

8 Büyük İslâm düşünürü İbn Rüşd (Averroes) bu mesele ile doğrudan doğruya ilgilenmiştir. Evrensel dinin esas muhtevasının ahlâk olduğu kanaati bilinmektedir.

9 Pierre Abelard (XI-XII. asır) Platonu Hristiyan saymıştır.

ise Aziz Paul'le mektuplaştığı bilinmektedir (Aziz Yeronim "De Viris Illutribus" adlı yazısında Seneka'yı, kiliseye bağlı yazarlar listesine sokmuştur).

Hristiyanlık, yüksek din (religion) ile yüksek ahlâk arasında mükemmel bir ahenk, karşılıklı kuvvetli bağlar ve hemen hemen tam bir birliğin bulunduğu gösteren büyük bir örnek teşkil etmektedir. Tamamen Hristiyanî mevzulardan ilham almış olan Rönesans sanatı, yüksek sanatın da bunlara katıldığına dair örnek olabilir.

Tarih açısından bakıldığında, ahlâk düşüncesi, en eski sırf "İnsanî" düşüncelerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ondan önce var olan sadece ilahî varlık hakkındaki düşüncedir ki, o da insan kadar eskidir. Bu iki fikir tarih boyunca da günümüze kadar birbirine en sıkı şekilde bağlı kalmıştır. Ahlâk tarihinde hemen hemen hiçbir ciddi ahlâk bilimcisi yoktur ki dinle ilgili tutumunu, ya ahlâk prensibinin tesisinde dinin vazgeçilmez olduğunu ikna edici bir şekilde ispat etmekle, yahut aym gayretle bunun tam tersini göstermekle ortaya koymuş olmasın. Ahlâk tarihi, tümüyle dinî ve ahlâkî düşüncelerin sıkı bir şekilde içiçe geçişinin hikâyesidir. Mevzubahis olan meselede istatistiği bir delil olarak telakkî etmediğimiz halde, dindar ahlâk bilimcilerinin apaçık ağır bastıkları, dinsizlerin ise hemen hemen tamamen bir istisna teşkil ettikleri kolayca tesbit edilebilir.

Fransa, İngiltere, Amerika, Almanya ve İtalya'da 19. ve 20. yüzyıllarda laik denilen ve ahlâkın dinden bağımsız olduğu fikrini vurgulayan ahlâkî hareketler (anglo-sakson dünyasında, societies for Ethical Culture, Settlements, Ethical Societies gibi adlar altında bilinmektedir) ahlâk sahasında her tefekkür veya faaliyetin tabii olarak dine dönüşmeye veya dine yaklaşılmaya meylettğini göstermiştir. İncelemekte olduğumuz konu için, pratik ahlâk tarihinde bu devre son derece büyük ehemmiyeti haizdir. Fransa'da din dersleri yerine, sözde ahlâk dersleri konulan devlet okullarında ders kitapları, Hristi-

yan okullarında kullanılan ilmihallerin şemasma göre düzenlenmişti. Bu fikirlerin gelişmesini, tezatlar dolu seyrini, din ile ilim arasında devamlı olan tereddüdünü burada maalesef anlatma imkânı yoktur. Fakat böyle olmakla beraber, dine karşı bağımsız pozisyonu muhafaza etmek üzere devamlı uğraşmaları ve aym zamanda bunun farkına varmadan keza devamlı bir şekilde dine yaklaşmaları tespit edilebilir. Bu iki tezahür, incelediğimiz konu için son derece mânâlıdır.

Buna göre samimî bir dindar, fakat ahlâksız bir kişiyi; ve tersine, samimî bir ahlâk sahibi, fakat dinsiz birisini düşünmek mümkündür. Din, bilgi ve tasdik; ahlâk ise bu bilgi ile ahenk içinde bulunan tatbikat, hayat demektir. Her yerde olduğu gibi bilgi ve tatbikat arasında ayrılık ve tutarsızlık olabilir. Din, nasıl düşünmeli ve inanmalıyız; ahlâk ise neye meyletmeli, nasıl yaşamak, nasıl hareket etmeliyiz sorusuna cevap teşkil etmektedir. Öbür dünya hakkındaki haber her zaman geniş, sonsuz olan bu vizyonla ahenk içinde yaşama talebini de ihtiva eder fakat bu talep, vizyonun kendisi değildir. Hz. İsa'nın ahlâkı gibi yüce bir ahlâk aym şekilde kuvvetli ve açık dinî bir şuurun doğrudan doğruya bir neticesidir. Fakat engizisyoncunun da dini, paradoksal görünmesine rağmen, samimî idi. "İman edin ve iyi amellerde bulunun" Kur'an-ı Kerim'in sık sık tekrarlanan (en az elli defa) bu talebi, insanların tatbikatta birbirinden ayırmak istedikleri şeylerin beraber olması lüzumunu belirtiyor. Bu ayet, din (iman edin) ile ahlâk (iyi amellerde bulunun) arasında tefrik yapmakta ve aym zamanda bunlar m beraber olmasını istemektedir. Fakat Kur'an-ı Kerim ters taraftan da bir bağ kurarak, dinin ahlâkta kuvvetli teşvik bulabileceğine işaret ediyor: "Sevdiğiniz şeylerden infak etmeden iman etmiş olmazsınız." Yani imana gel ki iyi insan olasm denmiyor. Tam tersine; iyi insan ol ki iman etmiş olasin. Nasıl imana geleyim, imanımı nasıl kuvvedendireyim sorusuna cevap şudur: İyilik yap; Allah'ı, tefekkür ederek bulmaktansa, iyilik yapmakla bulmak daha kolaydır.

Sözüm Ona “Kamu Yararı” ve Ahlâk

Ahlâkı inkâr etmenin bir şekli daha vardır. Bu da aklî denilen inkârdır. Bu inkâr, vazife-menfaat ikiliğinin kaldırılmasıyla, ahlâkın, yararlı (veya hoş) şeylerin yapılmasına indirgenmesiyle, tek kelime ile ahlâkın bağımsız pozisyonunun bertaraf edilmesiyle olur.

Aristoteles’ten Russell’e kadar bütün ahlâk tarihi boyunca takip edebileceğimiz bu temayülü, Batının ilk büyük materyalist yazarlarından olan Dietrich von Holbach en açık bir şekilde izah etmiştir. “İnsan hareketlerinin tek muharriki menfaattir” şeklindeki meşhur parolayı ortaya attıktan sonra bize şöyle bir şema sunuyor: “İnsanın nesnelere hakkında hasıl olan hissiyat ve intihalarından bazıları hoştur, bazıları ise ona acı getirir; bazıları tasvip edip devam etmelerini veya tekrarlanmalarını arzu eder, diğerlerini tasvip etmeyip mümkün olduğu kadar onlardan kaçınır. Başka bir ifade ile hissiyat ve intihalarından bazıları ve onlara sebep olan objeleri sever, bazılarından ve onlara sebep olan objelerden nefret eder, insan toplum içinde yaşadığından, kendisine benzer ve kendi gibi hassas kişilerle sarılmış bulunmaktadır. Onların hepsi memnun olmak ve acıdan kaçmak isterler. Memnuniyetlerini mucip herşeye “iyi”, acıya sebep olan herşeye ise “kötü” derler. Devamlı olarak fayda temin eden herşeyi fazilet, diğer insanların karakterinde bulunan ve kendilerine zarar veren herşeyi kusur olarak vasıflandırmaktadırlar...” Holbach’a göre “vicdan, hareketlerimizin hemcinslerimiz ve dolayısıyla kendimiz üzerinde tesir yapabileceği şuurudur...” Vicdan azabı ise “hareketlerimizin, muhitemimizin kin ve nefretini üzerimize çekebileceğini düşünerek hissettiğimiz korkudur.” (Holbach, “Systeme de la Nature”).

Yararcılık ahlâkının ideoloğu olan Jeremy Bentham da bu hususta aynı şekilde açık ve mantıkîdir: “İnsanlık, tabiat tarafından iki

hükümdarın hakimiyeti altına sokulmuştur: Acı ve zevk. Bizim ne yapacağımızı ancak onlar göstermektedir.” (Jeremy Bentham, “Ahlâk ve yasama prensipleri”).

Helvetius'a göre insan eğer muayyen bir şekilde hareket etmekle memnun olacağına veya acısını azaltacağına inanmazsa, davranışında daima asgarî mukavemet yolunu takip eder ve hiç kimse hiçbir şey yapmaz. Su yukarıya akmadığı gibi, insan da tabiatının bu kanununa karşı hareket edemez.

Bu açıdan bakıldığında zaman ahlâk, tümüyle sadece ince bir egoizmden, ferdin iyi anlaşılın menfaatinden başka bir şey değildir. Tabii zevk isteğinin ahlâkî isteğe dönüştürülmesi yolunda aklın tavassutuna başvuruluyor. İnsanın idrak kabiliyeti ve hafızası, ona yalnız şimdiki hali değil, mazi ve istikbali de görmek ve hareketlerinde yalnız şimdiki menfaati değil, umumî saadet neticesini de göz önünde tutmak imkânını veriyor. Bu sayede insan, acı ve zevk hislerini -yani biyolojik, zoolojik, “Darvvinçi” gerçekleri- iyi ve kötülük mefhumları olarak geliştiriyor. Böylece iyi ile kötü, bir akıl, bir düşünce ve bir hesap için, artan zevk ve acıdan başka birşey değildir. Binaenaleyh, yararcılık ahlâkî tamamen tabiat ve dünyevî çerçeve içinde kalmakta ve hiçbir zaman hakikî mânâda ahlâk olmak üzere, menfaatin sınırlarından dışarı taşmamaktadır.

Yukarıda zikredilen materyalist görüşler, insanların ahlâk hakkında hemen hemen tüm tecrübesine zıttır. İnsanlar bilakis en çok, züht, bekârlık, maddî fedakârlıklar, oruç, feragat ve disiplinin her türüsü, prensip ve başkalarının menfaati uğruna yapılan fedakârlıklar gibi haddizatında hoş olmayan şeyleri ahlâk olarak vasıflandırmışlardır. Yararcılık ahlâkî medenî insanın ahlâk anlayışına olduğu gibi iptidaî insanın anlayışına da daha açık bir şekilde karşıdır. Bilhassa iptidaî insan, bir sürü yasak, tabu, mahrumiyet, mükellefiyet icad etmiştir. Bunların yararlı olmama özellikleri ne kadar açıksa, faydalı ve akla uygun herhangi bir mânâsı da o kadar kapalıdır.

Ahlâk, alışılmış mânâda “yararlı” değildir. “Önce kadınlar ve çocuklar!” veya: “Önce yaralılar ve yaşlılar” kaidesi sosyal açıdan faydalıdır denilebilir mi? Haksızlık veya yalanın faydalı olduğu birçok durumu pekâlâ tasavvur edebiliriz. Meselâ, dinî, siyasî, ırkî ve millî müsamaha, kelimenin normal mânâsında, İliç de faydalı değildir. Muhtemel muarızlara gösterilen müsamaha hiçbir zaman “menfaat icabı” olarak gösterilmeyip, ancak prensip olarak, insaniyet namına, yani “gayesiz maksada uygun” bir sebepten olur. Yaşlılarla güçsüzlerin himayesi veya arızası olanlarla tedavisi mümkün olmayan hastaların bakımı yararlı değildir. Ahlâk, yararlılık ölçülerine tabi tutulamaz. Ahlâklı davranış bazan faydalı da olur, fakat bir hareket veya davranışın ahlâka uygun olarak gösterilmesi, insan tatbikatının herhangi bir devresinde faydalı görülmüş olmasıyla asla açıklanamaz. Aralarında ancak nadiren ve tesadüfen uyum olur.¹⁰

Dürüstlük ve menfaatin birarada bulunduğu, dürüstlüğün “en iyi siyaset” olduğuna dair optimist inancın safdil ve hatta zararlı olduğu meydana çıkmıştır. İnsanlar durmadan bunun tam tersine kanaat getirdiklerinden bu inanç mahzurlu görülmektedir. İnsanları bu yararlılık fikrinin tahakkümünden kurtarmak gerekir. Hakikî mânâda doğru dürüst insan, ancak fedakârlığa gerçekçi bir gözle bakan ve icabında menfaatine bakmadan prensibe sadık kalandır. Fazilet eğer maddî fayda sağlayıcı olsaydı, zekî hilekârlar birer fazilet örneği olmakta acele edeceklerdi. Fakat bildiğimiz gibi böyle bir şey olmuyor.

Kriminologların tecrübeleri ibret verici ve acıdır. Şikago polisinin yayınladığı bir raporda 1951 senesinde Şikago'da kaydedilen hırsızlık ve ev soygunu faillerinin % 90'dan fazlası yakalanamamış-

10 Bu durum halkın dilinde herkesçe bilinen şu ibarede ifadesini bulmuştur: «Dürüst ve deli iki kardeşdir». Ahlâkı yararlılık dışı bir şey olarak telakki ettiği halde, halkın hikmeti dünyanın hiçbir yerinde şerefsizlik ve namussuzluğu telkin etmez. Bu gerçek çok mânâlıdır.

lardır. Kifover anketi de göstermiştir ki, Amerika'da caniler yüzmil-yonlarca dolar gasbedip, gasbettiklerini çok defa rahat rahat kullanırlar. "Suç, işlemeğe değer" diye suç uzmanları hükme varıyor ve şunları ilave ediyorlar: "Bilhassa suçu şahsen işlemeyenlere (burada suçları organize eden mafya, gangster şebekeleri gibi teşkilatlar kastedilmektedir)". Bir Amerikan kriminologu, "Öyle görünüyor ki bir öldürme olayı ne kadar fazla fayda temin ederse, failin yakalanıp cezalandırılması için de o kadar az ihtimal vardır" diye tesbitte bulunuyor. Şimdi kanunların himayesi altında işlenen, porno edebiyatı, porno filmleri, cinayet romanları gibi suçların getirdiği kârlarla ilgili olarak ne diyelim? Bir porno filminin prodüksiyonu normal bir film prodüksiyonundan on misli daha ucuz, ondan elde edilen kârlar ise öbüründen on misli daha fazladır (1976'da Paris'te yapılan bir ankete göre). İnsanları eğlendirmek yolunda suçlardan istifade etmek büyük ve çok kârlı bir iştir (kumarhaneler, genelevler gibi). Öbür tarafta ise, umumiyetle kanunlar bakımından herhangi bir riski yoktur. Tecavüzî harpler, istilâlar, azınlıkların ta-kibata uğratılması gibi toplu cinayetler ayrı bir bölüm teşkil etmektedir. Meksika kıızılderililerinin imhasının, İspanyalılara veya Ku-zey Amerika'da yerli halkın sistematik bir şekilde yok edilmesinin oralarda yerleşen beyazlara yahut da ezilen milletlerin sömürülüp talan edilmesinin, bütün kolonici devletlere kâr getirmedeği söylenebilir mi? Sözün kısası, suçun kâr getirdiğine hüküm verilebilir, tabiî, Allah, hâşâ, yok ise.

Yararcılık ahlâkım sırf akıl üzerine kurmak mümkündür; fakat feragat, fedakârlık ahlâkım, yani hakikî ahlâkı sırf akla istinad ettirmek imkânsızdır.

"Nikomakhos Ahlâkı"nda Aristoteles'in tutarsızlığı bilinmektedir. Burada Aristoteles diğergâmlığı hodbinliğe dayandırıyor (çünkü "diğergâmlık kendi şahsiyetimizden başlar" Aristoteles) ve bundan

sonra şunları ilave ediyor: "... ahlâklı bir kişi dostları ve vatanı uğruna birçok şey yapacaktır. Para ve mal feda edecek, sırası gelmişken ite kaka ilerlemeyecek, mevkii ve şerefi seve seve başkalarına bırakıp, icap ederse başkaları ve vatanı için hayatını da feda edecektir." Bu tutumlar apaşikâr insicamlı değildir ve aynı kaynaktan gelmez. Çelişkiyi birçokları farketmişlerdir. Schleiermacher, Aristoteles'in «fazilet yığımı»nı tenkit ediyor. F. Jodl ise, Aristoteles'in akla istinad eden ahlâkî hodbinlik prensibinden kahramanlık bile istidlal etmekle apaçık tutarsız olduğunu kaydediyor. Çünkü "böyle hükümler bu prensipten katıyetle çıkarılamaz." diyor. "Biz kahramanca davranmada da hodbinlik sahası dışına çıkmıyoruz, zira başkaları uğruna ölenler bile büyük ve güzel olanı sadece kendileri için seçerler", Aristoteles'in bu sözlerinde hodbinlik mefhumunun, caiz olmayan bir şekilde normal insanların şuurundaki mânâsının dışına, daha doğrusu bu mefhumun bir inkânı teşkil eden bir şeye, yani hodbin olmamağa, fedakârlığa kadar genişletildiği aşikârdır. Çocuk kurtarmak üzere yanan eve giren kimsenin hodbinlik saikiyle veya kendi menfaatine hareket ediyor olduğu söylenebilir mi? Evet, hususî bir mânâda denilebilir, tabî, eğer vazife anlayışı icabı, iyilik adına hareket etmek herkesin ve hatta kendini feda edenin de en yüksek menfaati ise. Böyle hususî bir halde fedakârlık ve menfaat birbiriyle çarpışmaz. Fakat bu durumda da alelâde menfaat değil, mutlak mânâda, ahlâkî menfaat mevzubahistir. A.Jelâde menfaat ile -tabir caizse- ahlâkî menfaat arasında tefrik yapmak için, sınırlanmış olan bu dünya ile öbür ebedî dünya arasında tefrik yapmak şarttır. Ancak öbür dünyanın mevcudiyeti şartıyla fedakârlıktan, kendi menfaatine bir hareket olarak bahsedilebilir. Bu olmadan aşılması mümkün olmayan bir sınır vardır, o da hayattır.

Hakikî ahlâkı, şahsî menfaate aykırı hareket etmek, behemehal şahsî menfaatten bağımsız hareket etmek olarak tarif ediyoruz. Ne var ki, burada görünüşteki büyük benzerliğe rağmen, özünde bam-

başka bir fenomen bulunan bir durum vardır: Sözüm ona sosyal davranış. Burada insanı harekete geçiren doğrudan doğruya şahsî menfaat değil; toplum menfaatidir. Fakat hemen göreceğimiz gibi toplum menfaati yine de şahsî menfaattir, ancak vasıtalı bir şahsî menfaattir. Sosyal davranış, ihtiyaçların teminine yönelik belli faaliyettir, fakat daha geniş ve toplum esası üzerinde. Toplum bütün şahsî menfaatlerin bir ifadesi veya toplamı oluyor. Şahsî ihtiyaçlar artık daha etkili bir şekilde temin edilebilir. Bu yeni durumda toplum mensuplarına vazifeler düşmektedir ve bu tabir bize ahlâkî vazifeleri hatırlatmaktadır. Şahsî menfaati tahakkuk ettirmeğe matuf fiiller şimdi toplum vasıtasıyla, vazife ve İçtimaî mükellefiyetler olarak ifade edilmektedir. Bunların bazan şahsî menfaatle bir nispetsizlik içinde olduğu (mütenasip olmayan fedakârlıkların istenilmesi gibi) ve hatta toplum üyelerinin şahsî arzu ve isteklerinin tersine olabildiği, ferdin o anda menfaat için uğraşmayıp yüce bir şey, yüksek bir prensib uğruna çaba gösterdiği şeklinde hayaller yaratılmaktadır. Esasen toplum (kollektif) şahsî menfaatlerin özel bir tatmin şeklidir. Bu şekil içinde muhteva aynı kalır; değişen sadece, esas gaye olan şahsî menfaat daha müessir olarak temin etmek maksadıyla, dış şartların tesir altına alınmasıdır. Umumî menfaat denilen şey eninde sonunda şahsî menfaatten başka bir şey değildir. Öbürü gibi aynı şekilde hodbîn ve gayrî ahlâkîdir. Uzun vadeli olarak hesaplanan, büyük sayıların hesabıyla teminat altına alman, tahminî hesaplarda görülen hataların risklerine karşı sigorta edilen, aynı gruba mensup başka çok sayıda insanların şahsî menfaatle ilgili çabalarıyla desteklenen, lüzumsuz kayıplara ve güçlerin karşılıklı çatışmalarına maruz kalmayan bir menfaattir bu. Zekâ vasıtasıyla (gönül veya ruh vasıtasıyla değil) burada yeni bir faaliyet (kollektif faaliyet) şekli ortaya çıkmaktadır. Bu kollektif faaliyetin, hesap yanlış değilse, (yani muhtemel hesap hataları veya sosyal faaliyeti tarif eden kimselerin suistimalleri olmazsa) kollektif toplum üyelerinin büyük ekseriyetinin “en büyük şahsî men-

faatinin” tahakkukuna vesile teşkil etmesi icap eder (“Greatest happiness principle”).¹¹

İnsan hayatında, zekâ vasıtasıyla ancak noksan olarak temin edilen şey, hayvanat aleminde, insiyak sayesinde mükemmelen temin edilmektedir. Karınca ile anların veya sürü halinde hareket eden hayvanların sosyal davranışı buna örnektir. Hayvanlarda sosyal davranışın örnekleri -ki çok göz alıcıdır- burada hakikî mânâda ahlâkî davranışın sözkonusu olmadığı göstermektedir. Fark, esasla ilgilidir. Sosyal davranış menfaat için bir davranıştır; ahlâkî davranış ise menfaate karşıdır; özellikle menfaatle ilgisi yoktur. Biri hodbinlik adma, öteki vazife adma yapılan davranıştır. İlk zikredilen faydaya, hesaba, hikmete, disipline, akla dayanıyor; öbürü ise, ancak ve ancak Allah'ın adına gerçekleştiriliyor.

Bu tefriki kolaylaştıran başka bir gerçek daha vardır. Ahlâkî davranış daima şahsî olgunluğa dayanır ve iyilik, hakikat ve adalet idealleriyle ahenk içindedir. Kollektif davranış, disiplin esası üzerindedir ve cinayet mahiyetli de olabilir. Çoğu defa ise gayn ahlâkî veya ahlâkdışıdır.¹² Umumî menfaat hiçbir zaman tüm insanlığın menfaati olmayıp, mahdut, içine kapanmış, siyasî, millî bir sınıfa veya bu gruba ait olan bir topluluğun menfaatidir. Tolstoy “devletin rezaleti”nden, veya “umumî menfaat rezaleti”nden sözediyor.¹³

Bir grubun veya milletin umumî menfaati başka bir grubun veya milletin mensuplarının sömürülmesi, köleleştirilmesi ve hatta imha edilmesini icap ettirebilir. Yeniçağın millî devletler tarihi ve bilhassa

11 Bu meşhur formül İngiliz materyalist yazarı J. Bentham'a aittir.

12 Ahlâk üzerinde her incelemede Leibniz'in ünlü formülü vazgeçilmez bir unsurdur: «İnsanın tekâmülüne yönelik bir faaliyet ahlâken iyidir.» Tekâmüle doğru bir çabanın yararlılıkla bir alâkası yoktur, insan ruhunun özüne istinad etmektedir.

13 Tolstoy, Hristiyan öğretisi, S. 61.

emperyalizm tarihi, umumî demlen menfaatin apaçık bir cinayet mahiyetini alabildiğine dair örneklerle doludur.

“Umumî menfaat” veya “gaye” mantığının, insanları trajedik sonuçlara ve genel bir karışıklık ve aldatmacaya götürebildiğini gösteren açık bir örneği de yalan tarih veriyor. Komünist manifestosu ilk önce proleterlerin, burjuva aldatmacası diye ahlâkı reddettiklerini ilan etmişti. İkinci Enternasyonal ise, hakkaniyet prensibini kabul “gaye vasıtayı takdis eder” parolasını ise reddettiğini belirtmek suretiyle, bu tutumu biraz değiştirdi. Fakat Lenin ancak proletaryanın zaferine katkıda bulunan şey ahlâkîdir diye tekrar manifestonun pozisyonuna döndü ve bununla ahlâkı kökünden inkâr edip yeniden gayeyi kıstas olarak ortaya koydu. Lenin’in bu kaidelerini tatbik eden Stalin, proletaryanın zaferi için şunları yapmanın lüzumlu ve dolayısıyla da ahlâkî olduğu kanaatine vardı: Temerküz kampları kurmak, devlet ve polis mekanizmalarını o zamana kadar görülmemiş ölçüde kuvvetlendirmek, en yüksek idarecilerden başlayarak mahallî idarecilere kadar iktidarın herhangi bir şekilde tenkit edilmesini önlemek ve idarecilerin yanılmazlığı hakkındaki kanaati devam ettirmek, lider kültürünü kurmak ve lidere yanılmazlık ve müstesna basiret özelliklerini atfetmek, herhangi bir direnişi önlemek üzere devamlı korku havası muhafaza etmek, istenmeyen kişi, grup veya milletlerin topluca tasfiyesini sık sık gerçekleştirmek, yüksek maaş ve diğer imtiyazlarla orduyu, polisi, siyasî mekanizmayı ve aydınlardan mutî olanları elde etmek, hakim sınıfın iâşesi için hususî depolar kurmak, halk kitlelerinin tam mânâsıyla istismarını temin etmek, bütün enformasyon vasıtaları, basın, radyo ve televizyon, demokrasi, hürriyetler, hümanizm, refah, parlak istikbal, lider ve yöneticilerin faziletlerinden durmadan bahsetsinler diye, tekel altına almak, başka milletleri “serbest ifade edilen iradelerine uygun olarak” istilâ altında tutmak vs. vs. Bütün bunların “proletaryanın zaferi” içim yapıldığını söylemek ve bunu

durmadan tekrarlamak gerekiyordu ki, sadece caiz olmayıp, ahlâka da uygun düşsün.¹⁴

Dinî ahlâk, şerre karşı koymak prensibini ortaya atarken (bu prensip açık olarak veya zımnî esasa dayanan bütün ahlâklarda vardır), yararcılık ahlâkı buna ters bir prensip ilan ediyor. O da karşılıklı prensibidir. Yararcılar açıkça “ahlâkın buyruklarına kimsenin uymadığı bir zamanda buna uyacak herhangi bir kimse akla ters hareket etmiş olur” demektedirler. Yararcı açısından gayet tutarlı bir istidaldir bu. Fakat bu gerçek, yararcılık ahlâkının hakikî ahlâk olmadığını, daha ziyade siyasetin gereçlerinden biri olduğunu göstermektedir. Zira ahlâkî davranışta cari prensip olarak “karşılıklılığı” koymak, ahlâka ancak nisbî bir değer vermektir ve ahlâkın şartsız olarak bağlayıcı kuvvetinin dayandığı prensipten onu ayırmak demektir.

Yararcılık ahlâkı İngiliz edebiyatında “moral of consequences” (sonuçlar ahlâkı) olarak da adlandırılmıştı. Bu itibarla kaide olarak (hadiselerin normal seyrine göre) neticeleri iyi veya kötü olan şeyler ahlâkî veya gayrı ahlâkîdir. Fakat gördüğümüz gibi hakikî ahlâk, neticelerle hiç ilgilenmez ve bu tutum çok defa davranışın haricî bir ifadesi olan fiilin kendisinin inkârına kadar gider. Flakikî ahlâk, eninde sonunda yalnız niyetleri, maksadlan sorar. İnsandan istenen

14 Sovyet vatandaştan için yazılan bir elkitabında işçi sınıfına sadakatin en yüksek vazife olduğunu okuyoruz. Bu «en yüksek vazife» buna göre ahlâken değil, siyaseten tayin edilmiş bulunuyor. Fakat bir iktidar kendi kendini işçi sınıfının menfatlerinin temsilcisi veya ifadesi ilan ederse, o zaman bu iktidara sadakatin her vatandaşın en yüksek vazifesi olduğu kolayca anlaşılır. Stalin’in suistimalleri işte böyle başlamış ve böyle devam etmişti. Veya, yakın zamanlardan buna benzer bir misal: Macaristan’da ortaokullar için marksist ahlâkı diye bir ders kitabında (1978 için), çocuk herhangi bir bahaneyle annesini öldüremez, «meğer ki annesi sınıf haini olsun» denilmekteydi. Ders kitabının ortaya çıkması şiddetli tartışmalara yol açmış ve neticede resmî makamlar kitabın geri çekileceğini açıklamaya mecbur olmuşlardır.

sadece gayret ve çabadır ve olayın ahlâkî yönü burada biter. Netice ise Allah'ın elindedir.

Tanrısız Ahlâk

Böyle olmakla beraber tatbikatta çok defa dinî öğretilere ilgisiz kişilerde ve hatta ateist insanlarda ahlâka uygun hal ve hareketler görülür. Zahirî, sözlü tercihlerle, fiilî davranış arasında çoğu defa esaslı bir ahenksizlik bulunur... Öte yandan da o kadar çok kişi vardır ki, kendilerini tam mânâsıyla dindar telakki ettikleri ve hatta dini öğrettikleri halde, davranışlarına bakılırsa, ahlâk bıkımından katılmış birer materyalisttirler. Ve tersine, doktrin bakılmadan materyalist bazı kişiler de tatbikatta her türlü fedakârlığa katılmağa ve başka insanlar uğrunda çalışmağa hazırdırlar. En aydın ve en dürüst düşünürlerin bile akımı karıştıran garip insani komedi, işte bu karışıklık ve tutarsızlıktan doğar ve gelişir.

İnançlarımızla davranışlarımız arasında otomatizm yoktur. Davranışımız, ahlâkımız, şuurlu bir tercihin veya hayat felsefesinin bir fonksiyonu değildir; felsefî veya siyasî tercihlerin bir eseri olmaktan çok, çocukluktaki terbiyenin ve kabul edilmiş anlayışların bir neticesidir. Bir kimse eğer daha çocukken, aile içinde, büyüklerini saymaya, söz tutmaya, insanlar arasında fark gözetmemeye, hemcinslerini sevmeye ve onlara yardım etmeye, yalan söylememeğe, ikiyüzlülüğten nefret etmeye, sade ve gururlu olmaya alışmışsa, o zaman bunlar, sonraki siyasî tercihi ve zahiren kabul edilen felsefesi ne olursa olsun, esas itibarıyla şahsiyetinin özellikleri olarak kalacaktır. Onun bu ahlâkî dindir; kendi dini değilse bile ona aktarılmış olan dindir. Terbiye, esasen dinî bazı anlayışları iletmeyi becermiş, fakat bu ahlâkın esasları olan dini aktarmağa veya yeter derecede kuvvetlendirmeğe muvaffak olamamıştır. Dinin terkedilmesinden, ahlâkın terkedilmesine geçiş için ancak bir tek adıma ihtiyaç vardır. Bazı kişiler bu adımı hiçbir zaman

atmazlar. Hayatlarındaki tenakuz bundadır. İşte bu gerçektir ki, inceleme-yi güçleştiren iki şeyin ortaya çıkmasına imkân verir: Ahlâka ateistlerle, ahlâksız dindarlar.

Tanısız ahlâk meselesi, büyük ihtimalle ebediyen tatbikatta tetkiki mümkün olmayan veya herhangi bir tarihî tecrübeye dayanmayan nazarî bir tartışma mevzuu olarak kalacaktır. Çünkü tarih boyunca tamamen dindışı bir tek toplum bilinmediği gibi, benzerî durumla ilgili tecrübemiz de yoktur. Kuşaklan, resmen kabul edilmiş ateist ideolojiye istinaden, dine karşı tamamen ilgisiz ve hatta nefret içinde eğitilen toplumlar bile, dindışı ahlâk var mı veya sırf ateist kültür ve ateist toplum mümkün mü sorusuna itimada şayan bir cevap olamazlar. Böyle toplumlar da, bütün çabalara ve kendi etrafında ördükleri duvarlara rağmen, mekan ve zamanın dışında kalamazlar. Sayısız şekilde yansıyan mazi, tümüyle ve keza isteyerek veya kendiliğinden tesir icra eden dünyanın öbür kısmı, burada da varlığını sürdürmeğe devam etmektedir. Açıkça iddia ediyorum ki, mensuplan din bakımından tam bir bilgisizlik içinde büyümüş olan bir toplumun davranış kaideleri, hukuku, insanlararası münasebetleri ve sosyal düzeni, tanıdığımız ve kendini dine bağlı telakkî eden memleketlerde ve keza kendini umumiyetle ateist anlayışının kuvvetli tesiri altında bilen öbür bölgelerde rastlamakta olduğumuz herşeyden, göze çarpacak kadar, farklı olacaktır.¹⁵

Birçok dinsiz, gerçek mânâda ateist bir toplumun ideallerini veya hukukunu öğrenseydi, yahut tutarlı bir ateist dünyasının manzarasıyla aniden karşı karşıya gelseydi, herhalde çok şaşıracaktı.

15 Lisan bile, insanlararası münasebetlerin sadece fonksiyona indirgenmesiyle şimdiki lugâtın yüzde birine indirgenebilirdi. Lisanın böyle fakirleştirilmesine daha şimdiden teknik ve sosyal ilimler sahalanında kullanılmakta olan sözde ihtisaslaşmış (veya fonksiyonel) dilde müşahede edilmektedir. Lisanın fakirleşmesi şehirleşme ile veya lisanın devamlı yenilenme ve zenginleşme kaynağı olan köyün yok edilmesiyle de ilgilidir. Ne var ki bunların hepsi karşılıklı olarak birbirine bağlı tezahürlerdir.

Ahlâklı ateist olabilir, ama, ahlâklı ateizm'olamaz. Dindışı insanın ahlâklı olmasının kaynağı da dindir. Ancak geçmişteki eski bir dindir bu. Ve insanın ondan haberi bile yoktur. Bu din muhit, aile, edebiyat, film ve mimarının içinden sayısız şekilde tesir icra etmeye ve ışımaya devam etmektedir. Güneşin çoktan battığı yerde de gecenin bütün sıcaklığı yine güneştedir. Ocakta ateşin sönmüş olmasına rağmen oda sıcak olmağa devam eder. Kömürün “bodrumda güneş” olması gibi ahlâk da, zeval bulmuş din, dine borçlu olduğumuz dünya vizyonundan ileri gelen davranış tarzıdır. Ancak ve ancak geçmiş asırların manevî mirasının tamamen imha veya bertaraf edilmesi suretiyle bir neslin ateist olarak eğitilmesi için, psikolojik şartlar tahakkuk ettirilebilir. İnsanlık, yirmibin sene aralıksız dinin tesiri altında yaşamıştır ve dolayısıyla din; ahlâk, kanunlar, anlayış ve hatta lisan dahil olmak üzere, hayatın bütün tezahürlerine girmiş bulunmaktadır. Bu itibarla burada şu soruyu sormak yerinde olur: Bütün bu geçmişe rağmen yeryüzünde bugünkü şartlar altında tamamen ateist bir nesil yetiştirmek mümkün mü acaba? Böyle bir teşebbüsün tam bir psikolojik tecrit içinde yapılması icap ederdi. Kitabı Mukaddesi veya Kurân-ı Kerim’i bir tarafa bırakalım, böyle bir nesli herhangi bir sanat eseri görmek, herhangi bir senfoni dinlemek, Sofokles’ten başlayarak Beckett’e kadar herhangi bir dram seyretmek imkânından mahrum bırakmak lâzım olacaktı; insanlığın şimdiye kadar meydana getirdiği, ehemmiyeti haiz bütün mimarî yapılan ve hemen hemen bütün büyük edebî eserleri bu nesilden uzak tutmak gerekecekti ve bu insanlar kültürün meyveleri veya ifadesi olarak vasıflandırdığımız hemen hemen herşey hakkında tam bir bilgisizlik içinde olacaktı. Shakespeare’in “Hamlet”inden ölüm üzerine bir monologu dinlemek yahut Michelangelo’nun fresklerinden birine bakmak veyahut kanunsuz suç olmaz “nullum erimen...” prensibini öğrenmek bile, insanın dine doğru “sapmak” istidadı yüzünden, sözkonusu neslin manevî gözleri önünde ateist kâinattan bambaşka

bir kâinatın teşekkül etmesine yol açabilirdi (halbuki ilimle ilgili durum böyle değildir. Müstakbel ateistlerin, matematik ve teknik bilgi, leri edinmelerinden ve belki de düzeltilmiş ve kısaltılmış bir sosyoloji ve siyasî ekonomiyi öğrenmelerinden doğabilecek herhangi bir tehlike başgöstermeyecekti).

Çin “Kültür İhtilali”nin gaye ve neticeleri hakkında hüküm vermek için, zaman erken olmakla beraber, hiç şüphe yok ki, resmî felsefe ve ideolojiye o kadar zıt olan geçmişin manevî mirasım yok etmek, ihtilali yapanların gayelerinden biri idi.¹⁶ “Kültür İhtilali” fikri bile, siyasî veya sosyal ihtilalden farklı olarak asıl problemin anlaşıldığı göstermektedir. Bu problem, ateizmin lafta, satıhta kalmasıdır. Halkın hikmetinin, kanunlarının, sanatının, edebiyatın ve sairesinin ihtiva ettiği kültür ananesi sessiz ve göze batmaz bir din vasıtasıyla şualar neşretmeye devam ettiği müddetçe, tutarlı bir ateist sistemi gerçekleştirmek mümkün değildir. Marks’ı hangi manevî ve entellektüel kaynaklardan ilham aldığı da kati olarak bilinmemektedir, ancak hümanist terbiye ve edebiyatın tesirleri ilk eserlerinde kuvvetli bir şekilde hissedilmektedir.¹⁷ Onun yabancılaşma (alienation) teorisi hemen hemen tamamen ahlâka uygun, hümanist bir teoridir ve materyalist bir düşünürden beklenemezdi. Ve öyle görünüyor ki Marks’ın kendisi, zamanla gençliğindeki “sapmaları”ni giderek farkediyordu. Tenkitçiler tarafından adlandırıldığı gibi, “genç Marks” ile “olgun Marks” arasındaki fark, apaçık göze çarpar. Bu ol-

16 Bilindiği gibi bu ihtilalin yasakladığı eserler arasında Tolstoy, Shakespeare ve Beethoven’in eserleri de bulunmaktadır ve bu tamamen mantıkî bir şeydir.

17 Marks’ın kendisi Aeschylus, Shakespeare ve Goethe’nin en sevdiği şairler olduklarını söylüyordu. Aeschylus’u her sene Yunanca olarak, Homer ve Ovid’i de ezberden okumuş. Marksizmin Rousseau’cu kaynakları (meselâ, sosyal eşitsizlik ve mülkiyetin menşei hakkındaki fikirler) bu öğretilerde keza keşfedilebilir.

gunlaşma gerçekten idealizm (esas itibarıyla dinî-ahlâkî) yükünden jçurtulma süreci ve materyalist dünya görüşünün, giderek daha tutarlı bir şekilde tatbik edilmesi mahiyetinde olmuştur.

Bugünkü nesil, resmen dindışı ve hatta ateist ise de, din bakımından bilgisizlik içinde değil, dine karşı polemik havası içinde büyümüştür. Hz. İsa'nın sevgi, kardeşlik ve eşitlik öğretisini kabul etmediği halde, onu tamamen red de edememiştir. Bilakis, bu prensipleri garip bir aldanma içinde ilim adma muhafaza etmiştir. Bu itibarla ateist kültürü mümkün göstermek için, bugünkü nesli delil olarak ileri sürmek doğru değildir. Haddizatında bu kültür de onun hamili olan kuşakta olduğu gibi, din ve büyük ahlâkî prensiplerin devamlı ve fakat farkına varılmayan, ama daha az hakikî olmayan tesiri altında gelişmektedir. Doğrusu, yeni kuşağın sadece ideolojisi yenisidir; terbiyesi ise ahlâkî anlayışlardır. Yeni olan sadece plândır. Tatbikatta her sistem, istinat ettiği fikir ve bildirilere benzemekten daha ziyade, onun tatbikatçısı olan kişilere benzer. İnsanın özünün (ideolojisi veya siyasî tercihi değil) kendi ahlâkî olduğunu kabul edersek, o zaman diyebiliriz ki, bugünkü dünyaya şekil veren yeni fikirlerle, eski insanlardır. Bunlar, idealizm ve fedakârlığı kat'î surette inkâr eden fikirlerin tatbikatına idealizm ve fedakârlığı sokuyorlar. Onun için, bugün Çin ve Rusya'da "manevî münebbihler" denilen ve maddî olanların yerine geçen ve çalışmayı teşvik eden tedbirleri, halk kitlelerinde kök salmış dinî hissiyatın bilinçli veya bilinçsiz bir istismarı olarak görenler haklıdırlar. Yoksa, maddî teşvik tedbirlerinin terkedilmesinin ve manevî olanların kabulünün ateizm açısından ne mânâsı olabilir? Gayet tabii, dinî gayeleri idealizmle, maddî olanları ise hesaba, menfaate uygun olarak tahakkuk ettiririz. Başka her türlü tutum tutarsızlık demektir.

Dindışı ahlâk meselesi, dinin, Allah adma insandan istediği şeyin, insan adma talep edilip edilemediği şeklinde de ortaya konulabi-

lir. Materyalistler ahlâkı tesis etmeğe çalıştıkları zaman, isteyerek bu formüle başvururlar. Fakat bunu yapmakla esas itibarıyla tutarsızlı[^] veya unutkanlığın apaçık bir örneğini göstermektedirler. Doğru davranışın saiklerinden bahsettiklerinde onlar, Allah korkusu ve Allah'a karşı mesuliyetin yerine vicdanı, insanın iyiye karşı sevgisini -"şuur içinde ve korkusuz"- teklif ediyorlar. Bununla ilgili ateist bir ahlâk bilimcisi şöyle diyor: "Ben hatta iddia edebiliyorum ki, insanın ve insan ahlâkının yücelmesi ateizmdir. Eğer ben, kendi içimde hür bir varlık olarak ve hiç kimsenin emrine tabi olmadan, dahilî bir ses duyuyorsam ve bu ses bana, hırsızlık etme veya öldürme diyorsa ve ben sosyal olsun, İlahî olsun herhangi bir "mutlakâ dayanmadan buna riayet ediyorsam, o zaman ben bunu insanın bir alçalması olarak görmem..." (Ateistlerle teologların Mayıs 1971'de Belgrad'da düzenlenen bir diyalogu sırasında Prof. Vuk Paviçević'in sözleri).

Şimdi "durumu bile bile mefhumları karıştıran acaba kimdir?" diye sorabiliriz. Şuur ve vicdan ne zaman gözle görünen dünyanın bir parçası olmuştur? Allah yerine insanın ikame edilmek istenmesi, bir nevi lüzumsuz fuzuli ifade değil mi? İnsanlığa inanç, dinin daha alçak bir şekli değildir de nedir? Materyalistlerin, Allah'ın yerine "insan adına" ahlâkî davranışa müracaat etmeleri, Marks tarafından "insanın soyut insanlığıyla ilgili ümidin salt dinî hayalden daha küçük bir hayal olmadığı" iddiasının öne sürülmüş olması karşısında daha da garip olmuyor mu? Ve eğer bu iki fenomen arasında karşılıklı bağımlılık ve irtibatın tanınması sözkonusu ise, o zaman Marks tamamen haklı idi (Allah yoksa, insan da yoktur, diyen ünlü formüle göre). "İlmî sosyalizmin, ahlâkla hiçbir ilgisi yoktur" diyen Lenin'in iddiası ile "işçiler ahlâkı reddediyorlar" diyen Manifesto'nun tutumu bilinmektedir. Komünizm, tarihî gelişmenin zarureti içinden ortaya çıkar; ahlâkî veya İnsanî sebeplerden değil. Marksizmin klasik eserlerinde, marksist tatbikatçıların bugün, hergünkü tüketim için yaz-

Jıldanndan farklı olarak, sömürmenin toplumda insanlararası münasebetlerdeki tabû kanununun gücüyle cari olduğu ve her insanın imkân bulduğu müddetçe, yani önleninceye kadar, sömüreceği sarahatle belirtildiğine göre, demek ki, vicdan, başkasını düşünme, saygı, itibar, fitrî hümanizm gibi şeylere burada yer yoktur. Yeri olsaydı marksizmin bazı esas görüşlerinden şüpheye düşülürdü. Sömürü, objektif ilişkiler değiştirilinceye kadar var olur. Bu, insanların ne iradesine ne de ahlâkî veya benzerî enfüsî değerlerine (terbiye, karakter, felsefe gibi) ve ne de onların karşılıklı münasebetlerine (ailevî, millî vs.) bağlı değildir.

Marks'ın "Kapital'da (Çalışma günü bölümünde) verdiği çeşitli örnekler arasında çocukların "aç anneleri tarafından" istismar edilmesinden bahsetmesi ve bunu önlemek üzere toplumun müdahalesini istemesi, yani tipik olmayan bu örneği ileri sürmesi kasten olsa gerek. Bu saçmalıklarla Marks, insan toplumunda sömürü kanununun mutlak suretteki müessiriyetine dikkati çekmek istemektedir. Bu durumda bazı marksistlerin, gözlerimizin önünde, insana ve soyut insanlığa işaret ederek sözde laik ahlâk tesis etmeğe çalışmaları gariptir.¹⁸ Marks; insan, hümanizm, vicdan gibi şeylere başvurmanın dinle başa baş giden bir idealizm teşkil ettiğini devamlı vurgulamıştır. Bu noktada Marks'a iştirak edebiliriz. Fakat, öyle görünüyor ki, bugünkü marksistler, pratik sebeplerden dolayı, bu hususta Marks'la hemfikir değillerdir. Çünkü bunlar, ondan farklı olarak, hayatın ortaya çıkardığı ve tamamen tatbikatla ilgili bazı problemlere

18 Kendi şuur ve vicdanının içine bakmak esasına dayanan» bir ahlâk hakkında Engels de daha iyi düşünmüyor: «Esasen her sınıf ve hatta her mesleğin kendi ahlâkı vardır, ve o da, mümkün olunca, cezalandırılmadan ihlal edilir; bütün insanlar birleştirmesi icap eden sevgi ise harp, çatışma, aile ihtilafları, boşanmalar ve bazılarının başkaları tarafından mümkün olduğu kadar fazla istismar edilmesinde tecelli etmektedir.» (Engels, «Lutvvig Feuerbach ve Alman klasik felsefesinin sonu»).

cevap vermeye mecbur oluyorlar. Çalışma masasından veya İngiliz Kütüphanesinden “ahlâk diye bir şey yoktur” demek, Marks için kolaydı. Ama Marks’ın fikirlerini tatbik etmeğe ve buna uygun bir toplum meydana getirmeye teşebbüs edenler, asıl materyalist anlayışa göre tutarlı olan bu fikri aynı kolaylıkla açıklayamıyorlar. Böyle bir toplum meydana getirmek ve daha ziyade onu muhafaza etmek üzere onlar çok defa insanlardan, herhangi bir peygamberin, din adma istediğinden çok daha büyük bir idealizm ve fedakârlık istemektedirler. Bu yüzden bazan öyle bir duruma düşüyorlar ki, gayet sarîh marksist talepleri bile adeta “unutuyorlar”. Yani, bir ateist (materyalist)in ahlâk ve insanlık istemesi, bunu müdafaaya kalkışması ve bu görüşünü geliştirmesinin mümkün olup olmaması mesele değildir. Mesele, onun, bütün bunları materyalizmin sınırları içerisinde kalmak suretiyle yapıp yapamamasıdır.

Epikür’ün felsefesi ile ilgili ünlü ihtilaf, materyalizm ile ahlâk arasındaki uyumun uzun ömürlü olmadığı ve olamayacağı gösteriyor. Bu meşhur Yunan filozofu (Milattan evvel 341-270) dünyayı açıklamaya dair görüşlerinde materyalist olmasına rağmen, ahlâk bakımından kararsızdı. Mutluluğun zevkte olduğunu öğretirken zevkin “ataraksi”de, bir nevi ruhî huzurda aranmasını tavsiye ediyor; kendisi de manevî zevklere hissî zevklerden daha fazla kıymet veriyordu. Hal böyleyken çok geçmeden talebeleri, bu tutarsızlığı bertaraf edip ahlâk anlayışını eudaemonistik (saadet felsefesi) raylara oturtular ve dolayısıyla Epikürizm, bugün gayet mantıkî bir şekilde, hayat ideali olarak duysal zevkin müteradifi olmuştur. “Kâinat ve dünyadaki tezahürlerin tüm çeşitliliği, sırf madde parçacıklarının boş uzaydaki mekanik hareketinin bir ürünüdür” diyen Epikür’ün materyalist öğretisi ile eudaemonizm arasında mantıkî bir bağ veya iç uyum mevcuttur. Öbür taraftan onun materyalist öğretisi ile huzur veya manevî değerlerin üstünlüğü arasında böyle bir uyum yoktur. Binaenaleyh, Epikür’ün

talebeleri üstâdlannın öğretisini tahrif ettiler şeklindeki iddianın aslı esası yoktur. Gerçekten onlar, sadece, bunları birbirine uydurdular. Materyalizmin, ahlâkı inkâr etmesi, kaçınılmazdı.

İncelememizin sonunda iki neticeye varılabilir: Birincisi; din olmadan, prensip ve fikir olarak ahlâk olamaz; tatbikatta ise, “ahlâklılık” mümkündür. Ne var ki, bu pratik ahlâklılık atalet gibidir ve hareket gücünü veren kaynaktan ne kadar uzaklaşırsa kendisi de o kadar güçsüz kalır. İkincisi; ateizm esası üzerine herhangi bir ahlâk düzeni kurulamaz; fakat ateizm, ahlâklılığı ve bilhassa onun daha basit bir şekli olan sosyal disiplini doğrudan doğruya bertaraf etmez. Bilakis, tatbikata konulup da, toplum teşkil etme teşebbüsüne geçtiği zaman, mevcut sosyal ahlâk biçimlerini mümkün olduğu kadar muhafaza etmeyi faydalı görür. Zamanımızın sosyalist devletlerindeki tatbikat bu gerçeği teyit etmektedir. Mamafih, bir gün ahlâklılık prensibinden şüphe edilmeye başlanırsa, onu korumak üzere ateizmin elinde hiçbir vasıtamn bulunmadığı gerçeği de ortadadır. Sırf yararcı, egoist, gayrı ahlâkî veya ahlâkdışı taleplerin hücumu karşısında ateizm tamamen güçsüzdür. Böyle isteklere ancak kuvvetle karşı koyabilir, fikirle değil. Öldürücü kuvvete sahip bir mantığa karşı ne yapılabilir? Eğer sadece bugün yaşıyorsam ve yarın ölüp de unutulmuş olacağsam ve imkân da varsa, niye kendi istediğim gibi ve mükellefiyetsiz yaşamıyayım? Pornografi, “yeni ahlâk” denilen cinsî hürriyet veya cinsî mesuliyetsizlik dalgası, sosyalist ülkelerin sınırlarında zorla, sansürle, yani suñ î olarak durdurulmaktadır. Herhangi bir ahlâk düzeni bu dalgaya karşı koymuyor. Eğer buna karşı fikirle mücadele olursa, bu fikirler birer tutarsızlık örneği olur ve bu, ancak açık ve serbest tenkidin bulunmasıyla sürdürülebilir. Bunlar esas itibarıyla insanların şuurunda hâlâ mevcut olan ve iktidar tarafından vazgeçilmez diye devam ettirilen eski ahlâk ölçüleridir. Haddizatında miras olarak kalmış bu ahlâk düzeni veya ahlâkî düşünme tarzı, resmî felsefeyle te-

nakuz içinde bulunmaktadır ve mantık açısından da sistemin içinde yeri olmamak gerekir.

Netice olarak, diyebiliriz ki; ahlâk, dinin öbür halidir.

Beşinci Bölüm

KÜLTÜR ve TARİH

İptidai Hümanizm

Akılcılarla materyalistler; tarihi, bir bakıma, doğru bir çizgi üzerinde seyreden gelişme olarak telakki ederler. Bu onların başlıca özelliğidir. Onlara göre, dünyanın gelişmesi sıfırdan başlamıştır. Tarih de, zik-zaklı hareket etmesine ve arasına geriye doğru gitmesine rağmen, devamlı bir ilerleme sayılmaktadır. Şimdiki zaman daima geçmişe nispetle daha ileri, geleceğe nispetle ise daha geridir. Materyalistlerin, tarih tabiri ile insan hayatının maddî reproduksiyonunun gelişmesini, yani eşya tarihini -onları yapan insanın tarihini değil- kastettiklerini hatırlarsak, bu tutumu daha iyi kavrayabiliriz. Fakat bu, insanlığın kültür tarihi değil, uygarlık tarihidir.

İnsan ve kültür tarihi ise, sıfırdan başlamaz ve doğru bir çizgi üzerinde de seyretmez. İnsanlık tarihi "semâdaki prolog" ile başlar. İptidai insan toplumu, tabiatın azad oluşunun başlangıcında, hayvani atasının sürüsünden ancak biraz daha iyi durumda olmakla beraber, insanlara mahsus bazı özellikleri ve ahlâkî değerleri de taşımaktaydı. Bu hayret edilecek bir husustur. İnsan, tarih sahnesine çıktığı zaman, başlangıç için muazzam bir ahlâk sermayesine malikti. Bu sermayeyi ne kendisi meydana getirmiş, ne de atalarından miras olarak devralmıştı. İlim, İnsanî ile hayvani özelliklerin birbiriyle hemhudut bu-

lunduğu, o çok eski zamanlardaki insan topluluklarının, basit insanlığım tespit ve kabul etmiş; fakat onun mahiyet ve menşeyini hiçbir zaman izah edememiştir. İlmin dinî tasavvurları, a priori olarak reddetmesi, bu fenomenin anlaşılmasına giden yolun kapanması sonucunu vermiştir.¹

Dünyanın her tarafındaki tarih öncesi toplumların, muhtemel temel hücreleri olan kabileleri tasvir eden Lewis Morgan (“Ancient Society”) bu toplumların sosyal ve manevî hayatma dair aşağıdaki hususiyetleri kaydetmektedir.²

- Kabile, reisini seçer ve icabında azleder. Azledilen tekrar alelâde savaşı olur.

- Evlilik bağları ve cinsî münasebetler, kabile çerçevesi içinde yasaaktır. Bu yasağa bilinçli olarak ve hemen hemen hiç ihlal edilmeden riayet edilir.

- Kabile üyeleri arasında, karşılıklı himaye ve yardımlaşma ve gerektiğinde hayatlarını feda etmek bile vardır.

- Savaşçıların kahramanlığı ve esirlere iyi muamele (harp esirleri öldürülemez) göze çarpan bir hususiyettir.

- Kabilenin bütün üyeleri hür insanlardır. Eşit haklara sahip ve birbirlerine kardeşlik bağlarıyla bağlı hür insanlar.

- Kabileye yeni üyelerin alınması dinî bir merasimle olur. Dinî âyinler umumiyetle dans ve oyun şeklindedir. Putlar tanınmaz.

1 İbtidai insanlığın bu devresi ile ilgili müphem hatırlamalar ile altın zaman denilen devreye veya (Kitabı Mukaddes’te sözedilen) patriyarklar zamanına ait klasik efsane, hemen hemen bütün milletlerin efsane ve masallarında yansımaktadır. «Geçmişin kötü olduğuna dair umumi kanaat tekâmül teorisi ile beraber yerleşmiştir» diyor Bertrand Russell.

2 Morgan’ın izahı, iptidai kabülenin klasik şekli telakkî edilen Kuzey Amerika’daki İrokezler kabilesi ile ilgilidir.

- Kabile meclisi, temsilcilerinden teşkil edilir.

Meclis, müşterek işler hakkındaki kararları açık oturumda ve kabile mensuplarının huzurunda alır. Kararlar oybirliğiyle alınır.

Bu tasvire hayran olan Friedrich Engels şöyle diyor: “Bu kabile düzeni bütün masumiyet ve sadeliğiyle ne kadar güzel! Askersiz, jandarmasız, polissiz; asilzadeler, krallar, valiler ve hakimler yok; hapishaneler, davalar yok; herşey kendi tabîî yolunda seyrediyor. Her kavga veya ihtilâfı onunla ilgili olanların topluluğu halletmektedir, ama kabile tarafından ve kendi aralarında... Yoksulluk ve mahrumiyet içinde yaşayanlar orada yoktur. Komünist toplum ve kabile yaşlılara, hastalara ve savaşta sakat kalanlara karşı vazifelerini bilmektedir. Kadınlar dahil olmak üzere herkes eşit haklara sahip ve hürdür. Köleler henüz yok, yabancı kabilelerin baskı altına alınması da yok. Böyle bir toplumun ne türden erkek ve kadınlar yetiştirdiğini, bozulmamış kızılderililerle ilişki kuran her beyazın, bu barbarların izzeti nefsi, samimiyeti, karakter salabeti ve kahramanlığına duyduğu hayranlık göstermektedir.” (F. Engels, “The Origin of the family, private property and the state,” New York, 1948, s. 86).

Morgan’ın, kitabında anlattığı durum hemşehrîsi olan J. Fenimore Cooper tarafından, romanlarında, canlı ve tesirli bir şekilde tasvir edilmiştir ve şüphesiz R. W. Emerson da “İnsan tabiatım her türlü şekilde gördüm, her yerde aynıdır: Ne kadar vahşî ise, o kadar da faziletlidir” derken, Amerikan kızılderililerini gözönünde tutuyordu.

Tolstoy da eserlerinde primitif Rus müjriklerinin henüz bozulmamış hayat tarzında rastlanabilen durumu, toplumsal ideal olarak telakki etmiştir. Bu ahlâkî ve İnsanî değerler burada da, her yerde olduğu gibi, maddî ve umumî olarak sosyal gelişmenin çok düşük seviyesi ile paralel şekilde seyretmekteydi.

UNESCO'nun hazırlamakta olduğu "Genel Afrika Tarihi" (sekiz ciltten şimdye kadar iki cilt çıkmıştır) adlı eserde, ilkel Afrika milletlerinin kültürü ile ilgili çok ilginç hususlar bulunmaktadır. Meselâ, zenci krallıklarında yabancılara, beyaz olsun zenci olsun, misafirperverlik gösterilmekteydi ve yabancılar, yerli halk gibi aym haklara sahip bulunuyorlardı. Aym çağlarda Roma'da veya Yunanistan'da ise, yabancılar, köle durumundaydı. Bu ve buna benzer gerçekler, büyük ihtimalle meşhur Alman etnologu ve Afrika üzerinde büyük uzman olan Leo Frobenius'u "Uygarlık zencilerin iliklerine işlemiştir; onların barbar olduğu düşüncesi Avrupa'nın icadıdır"³ şeklinde bir tesbit yapmağa sevketmişti.. Şimdi, Amerikan kıızılderililerinde, Afrika'nın yerli kabilelerinde, Tahiti'de, iptidaî Rus müjkerinde ve hatta Hindistan'ın en alt sosyal tabakalarında rastladığımız bu değerlerin mahiyeti nedir diye, kendi kendimize sorabiliriz. Bunların menşei nedir, tarihin başlangıcında nereden gelmişti ve tarihî gelişmenin ilerlemesiyle miktar bakımından niçin azalıyor? Bir kıızılderili kabilesi olan İrokezler'de, yaşlılarla malûllerin himayesi fikri nereden geliyor? Hayvanî menşeli mi, acaba? Bazı hayvanlarda bulduğumuz çeşitli "ihtimam" şekilleri her zaman yararlılığa dayanır. Yani fikir veya prensip adına "insanlık" yoktur. Ünlü kitabım Morgan, şu sözlerle bitiriyor: "İdarede demokrasi, toplumda kardeşlik, eşitlik ve genel eğitim, toplumu, tecrübenin, akim ve ilmin durmadan yönelmekte olduğu kadar yüksek bir seviyeye ulaştıracaktır. Bu ise, eski kabilelerin hürriyet, eşitlik ve kardeşlik prensiplerinin daha yüksek bir şekilde yeniden canlandırılması olacaktır."

Müstakil uygar toplumların hürriyet, eşitlik ve kardeşlik tutumunu Morgan, üç kuvvetten beklemektedir. Bunlar, tecrübe, akıl ve ilimdir. Şu anda hiç olmazsa iki şey kat'îdir: Birincisi, eski toplumla-

3 Gayet tabii Frobenius burada «uygarlık» tabiri altında kültürü kastediyor.

nn hürriyet, eşitlik ve kardeşliğinin tecrübe, akıl ve ilimden ileri gelmediği... İkincisi ise, Morgan'ın kitabının yayınlanmasından soma ("Ancient Society" 1877) geçen zaman, tecrübe, akıl ve ilim çağı kehanetlerini hiç teyit etmemiştir. Yalnız sosyal ve teknik gelişmenin birbirine ters kutuplan değil, aynı zamanda iyi ile kötü arasındaki tezadı da barbarlık ve uygarlıkta görmemizdeki yaygın peşin hükmü, belki, tarihin barbarlar tarafından değil de uygarlar tarafından yazıldığı gerçeğine atfedebiliriz. Eğer birisi kültür eserlerini imha eder veya bir katliam yaparsa, biz buna barbarlık deriz ve bunu böyle adlandırmakla da uygun bir ifade kullandığımızı düşünürüz. Ve tersine, müsamaha ve insanlık istediğimiz ilgili taraftan "uygar bir millet" gibi hareket etmesini isteriz. Ne gariptir ki, bunca gerçeğin tam aksini göstermesine rağmen, böyle tasavvurlar inatla tutunuyor. Amerikan kıtasının tarihi, tek başma bizi, ters bir hükme sevk edebilmiştir. Uygur İspanyollar (conquistadors) en alçak ve hiç duyulmamış bir tarzda yalnız Maya ve Azteklerin kültürünü değil, bu muhitin milletlerini de yok etmediler mi? Amerika'ya yeni yerleşen beyazlar (uygar memleketlerden gelen beyazlar demek lâz mı?) yerli kızıl derilileri ve Morgan'm anlattığı fevkalâde kabileleri yakın tarihte sistematik ve hemen hemen misli görülmemiş bir şekilde imha etmediler mi? Daha 19. yüzyılın ortalarında (!) Amerikan hükümeti kızıl derililerin her kafaderisi için prim ödüyordu. Avro-Amerikan uygarlığının gelişmesiyle beraber ve onun bir parçası olarak Atlantik üzerinden yapılan ve ancak 1865 senesinde son verilen utanç verici siyah köle ticareti 300 seneden fazla sürmüştü. Bu zaman içinde 13 ila 15 milyon hür kişi (tam sayı hiçbir zaman bilinemeyecektir) bu insan avında yakalanarak köle olmuşlardır. Burada da uygar vahşet, hür ve uysal iptidâî insanla yüz yüze gelmiştir.

Burada çağdaş emperyalizmden sözetmeğe lüzum var mı? O her yerde Avrupa uygarlığının geri kalmış denilen, uygar olmayan veya

daha az uygar olan milletlerle bir karşılaşması olarak görülüyor; hakikatte ise her yerde zulüm, aldatma, ikiyüzlülük, boyun eğdirme ve güçsüz iptidaî milletlerin maddî, kültürel ve manevî değerlerini yoketme şeklinde kendini göstermiştir.

Ortaçağ hakkındaki peşin hükmümüz hemen hemen hep aynıdır. Acaba, Ortaçağ hakikaten bir karanlık ve umumî felaket devri mi idi? Bu bir bakışaçısı meselesidir. Uygarlık ölçülerine göre herhalde “evet” denilebilir. Avrupa’nın ilk materyalist filozoflarından biri olan Helvetius’a göre Ortaçağ, “insanların hayvan oldukları” bir devre; kanunları ise “saçmalık şaheseri” idi. Bir Hristiyan olan Berdjayev veya ressam J. Arp aynı devre hakkında kaçınılmaz olarak bambaşka hüküm veriyorlar.⁴ Ortaçağ hakkında umumiyetle hayli sadeleştirilmiş ve tek taraflı bir imajımız vardır. Yoksulluğun, konforsuzluğun ve hıfzıssıhha eksikliğinin hüküm sürmesine rağmen, Ortaçağ toplumlarında iç bağlılık daha kuvvetli idi. Bu devre, yoğun dahilî fikir hayatı dönemi idi. O olmadan, Batı insanının enerji ve çabalarını anlamak mümkün değildir. Sanat sahasında Ortaçağ muazzam eserler meydana getirmiş ve büyük bir felsefe -Yunan felsefesi- ve büyük bir din olan Hristiyanlığın bir sentezini gerçekleştirmiştir. “İnsanın en önemli başarılarından biri olan” (Clark) Gotik, Ortaçağın eseridir. İlmî ve teknik ilerleme daha yokken, A.N. Whitehead’in “nitelikli ilerleme” diye vasıflandırdığı şey bir nebze gerçekleştirilmişti. (A.N.W., “The Future of Religion”) Batı insanında eğer gerçekten faustçu bir şey varsa, bu o zaman Ortaçağda büyük manevî ve siyasî çatışmalarda hazırlanmış ve şekillenmişti. Ortaçağ olmadan Yeniçağ da, hiç olmazsa onu bildiğimiz şekilde, olmazdı.⁵

4 J. Arp: «Ben mekanik olarak yapılan şeylere ve kimya formüllerine karşıyım. Ortaçağı, duvar kaplamalarını ve heykellerini severim.»

5 Burada Avrupa’daki Ortaçağı kastediyoruz. Hindistan’dan İspanya’ya kadar uzanan ve İslâm medeniyetinin geliştiği geniş bölgelerde Ortaçağ böyle olmamıştı.

Sanat ve Tarih

Kültür, bir bakıma, zamandışı, tarihdışıdır. Onun yükseliş ve düşüşleri vardır; ama, alışılmış mânâda ne gelişmesi ne de tarihi yoktur. Sanatta, ilimde olduğu gibi “bilgi” veya tecrübe birikmesi yoktur. Anlatım gücünün, bir gelişme neticesi olarak artmasını müşahade etmiyoruz. Uygarlığın taş devri ve atom devri vardır, kültürde ise böyle bir gelişme yoktur. Cilâlı taş, uygarlık açısından bir ilerlemedir, sanat açısından ise bir düşüştür. Eski taş devri sanatı cilâlı taş devri sanatından binlerce sene daha eski olduğu halde ondan daha güçlü ve daha hakikîdir. Şiir sanatı, her yerde nesre takaddüm etmiştir. İnsanlar hikaye anlatmaktan önce şarkı söylemişlerdi. Şiirin ne tecrübeye ne de örneğe ihtiyacı yoktu. Biraz sonra göreceğiz ki, zamandan bağımsızlık ahlâk prensiplerinde ve hatta dinî öğretilerde de mevcuttur. Her din başlangıçta saf ve sade olup sonra tatbikat sırasında deforme olmuştur. Buna dair deliller vardır (Tektanncılığın en eski din olduğu nazariyesi). Bu istidlaller Andrew Lang, W. Schmidt, Conrad Preuss gibi ilim adamlarının araştırmalarından çıkarılmıştır. Böylece, bir “kültür tarihi”nin kavram olarak, çelişki teşkil edeceği neticesine varıyoruz. Ancak ve ancak kültür tezahürlerinin bir kronolojisi mevzubahis olabilir.

Jacques Risler şöyle diyor: “Nil vadisinde bir müddet evvel bulunmuş ve 4-5000 senelik olan eski Mısır kabartma ve heykellerinin hakikî değeri, eserler keşfedilir edilmez kabul edilmiştir. Birçok çağdaş sanatkâr, mezarların duvarlarına çizilmiş kabartmalardan, toprak, mermer ve altından yapılmış zarif figürlerden ilham alıyorlar. Bu sanat eserleri bazan narin ve zarif (II. Tutmozis, III. Tutmozis), bazan anıtsal ve güçlü (Cheops), bazan da gerçekçi ve daha az semboliktir (Echnaton).”⁶

6 Jacques Risler, «La Civilisation Arabe»).

Keşfi zamanında Amerika uygarlık bakımından Eski Dünya'dan 5-6000 sene geri idi; kendi demir çağına daha ulaşmamıştı (H.G. Wels). Fakat bu zaman ölçüsü, Amerikan sanatı için apaçık bir biçimde geçerli değildir. Amerikan kıtasının en eski sanatı olan resim eserlerinin bulunduğu Bonampak'ta harikulâde güzel freskler mevcuttur. 1966'da Paris'te düzenlenen Maya heykelticilik sanatı sergisi uygarlık olmayı "becerememiş" yüksek bir kültürün fenomenini parlak bir şekilde tasvir etmişti. "Ciddî ve ince olan bu sanat, bugüne kadar bir sır olarak kalmış bulunuyor. Anlatım cetveli heyecan verici sadelikten başlayarak en yüksek barok süslemelere kadar dereceler göstermektedir. Bu sanatın hayret uyandıran mimarisiyle, dinî merkezleri, piramit üzerindeki tapmakları, süslemeli heykelticilik eserleri, hiyeroglif yazısı ve bu yazının açıkladığı, rakamlarla ilgili şaşırtıcı ilmiyle Peten ve Chiapas ormanlarında 4. asırda tamamen kemale ermiş olarak nasıl ortaya çıktığını kimse anlatamamıştır. Paris Maya Heykelticilik sanat sergisi birkaç güzel örnek gösteriyor: Kabartmalar, serttaş heykelticiler ve sunî mermerden yapılmış, beyaz görünümlü ve çok eski zamanlardan bir mesaj iletmek ister gibi olan masklar... Maya heykelticilik sanatında, birbirine hemen hemen ters iki yön tespit edilebilir. Birisi kabartmalarla mezar taşlarına, öteki ise başlara ait üslûplardır. Birincisinde bir sürü konvansiyonlara istinat eden merasim sanatı mevzubahistir... Bu sanat türü son derece basit yapılmış başlarla ve bilhassa sunî mermerden yapılanlarla tam tezat teşkil etmektedir. Aynı anda hem acı hem de sükûnet ifade eden böyle bir maskrealizmi büyük ölçüde aşılıyor ve böyle olduğu halde bir portre gibi görünüyor. Daha fazla ekspresyonist olan ve 'grotesque'lerin barok üslûbunda yapılmış bulunan diğer iki baş, bu emsalsiz güzellik koleksiyonuna canlılık getirmektedir." ("Nouvel Observateur"de sergi ile ilgili olarak yayınlanmış bir rapordan).

Nietzsche'ye göre ("Trajedinin Doğuşu") Yunan dramı - trajedisi sanatın hakikî zirvesini teşkil ediyor. İnsan kültürü en yüksek şekliyle ancak Elen kültürü olarak vasıflandırılan şeyde müşahede edilebilir.⁷ "Çağdaş şairlerden hiç birisi, bir Homer'in veya Yunan trajedi yazarlarının büyüklüğüne erişemez" (André Maurois). Tam bir muammâ: İnsan uygarlığının şafağında sanat zirveye ulaşıyor. Hegel Antikçağ Yunanistanını "felsefenin altın devri" olarak telakkî ediyor. Roger Caillois ise şöyle yazıyor: "Felsefeye gelince çok defa -birçokları gibi- o hükme varıyorum ki, felsefede Platondan sonra herhangi bir ilerleme olmamıştır. Olabilir ki ilerlememek sanatın tabiatında olduğundan bu böyledir: Her zaman öyle görünüyor ki, sanat hep yeni baştan başlar." Çiçero'nun ahlâk üzerindeki yazılan (meselâ, De finibus bonorum et malorum veya De Amicitia) bugün bile aynı şekilde aktüel olduğu halde, çalışmanın teşkilatlandırılması veya devlet düzenine dair fikirleri (tipik uygarlık konuları) tam mânâsıyla çağdışıdır. Anonim bir Roma yazarının eseri olan ve diğer hususların yanında, savaş aletleri ile ilgili resimler de ihtiva eden "De rebus bellicis" adlı kitabın ancak tarihî kıymeti vardır. Seneca'nın "Saadet hakkında" adlı kitabı ve aynı zamandan kalma Virgil'in şiirleri için ise, bu söylenemez. Harp veya doğrudan doğruya ondan gelişmiş olan saz Milattan önce üçüncü binyıldandır. 7. ve 8. asırlarda oluşan ve 4000'den fazla umumiyetle lirik şiir ihtiva eden Japon antolojisi "Manyôshû" bugün bile dünya şiir sanatı şaheserlerinden sayılmaktadır. Daha 10. asırda (Avrupa uygarlığının başlangıç veya en alçak noktası - Russell) Avrupa mimarîsi birden kemale ererek emsalsiz güzellikte ve ahenkte eserler meydana

7 Buna benzer bir şeyi Marks da öne sürerek diyor ki: Antikçağ sanat eserleri «erişilmez standart ve örnekler» teşkil etmektedir. Marks heyecana kapılarak açıklamasının gerçek değerini kavramamış olsa gerek. Kültür, uygarlığın yansıması veya onun üstyapısı değil mi? Cevap «evet» ise, o zaman daha kölelik düzeninde «erişilmez örnekler» nereden geliyor?

getirmiştir.⁸ “Bu muazzam taş tepeler, ahşap evlerin ufak yığını içinden yükselmiştir (Clark).” Sofokles ve Aeschylus’un trajedileri her çağa yakıştırılabilir; sadece kıyafetlerin değişmesi icap eder.” Euripid “Truva Kadınları”⁹’nı yazmıştı. J.P. Sartre de aym başlık altında bir piyes yazmıştır. Böylece sanatta birbirinden yirmi asırdan fazla uzak iki sanatkar aynı eserin yazarları olabiliyorlar. (Ona Euripid-Sartre’ın “Truva Kadınlan” derler.) İlimde ise böyle birşey olamaz. Aristoteles’in fiziği, Ptoleme’nin astronomisi ve Galen’in tıbbından ne kalmış bulunuyor? Aristoteles’in ilim sahasında iki kitabı (“Fizik” ve “Gök hakkında”) ile ilgili olarak Russell diyor ki, bu iki eserden bir tek cümle bile çağdaş ilmin ışığında zor kabul edilebilir. (“Gök hakkında” başlıklı kitabında Aristoteles, meselâ, Aym altında bulunan şeylerin doğuşa ve sonunda yokolmaya maruz kaldığım, Ayın üstünde bulunan herşeyin ise doğmamış ve imha edilemez olduğunu ortaya atıyor. Veya, yerçekimini, “her cismin tabii bir yeri ile “ödünc alınmış” yeri vardır. Taş düşerken haddizatında tabii yerini, yani Arzın sathını işgal etmeğe meyleder.” cümleleriyle izah ederken bu teorisinin Newton’unkiyle ne alâkası var?

Sanat, gelişmemiş bölgelerden gelişmiş olanlara doğru seyreder. Yani Doğudan Batıya veya Güney’den Kuzey’e doğru, ilim ise tersine. Şeylerin daha yüksek gerilim istikametinden daha düşük gerilim istikametine doğru hareket edişi gibi. Şark melosu, Hint halk müziği, zencilerin şarkı ve oyunlan, Okyanusya’nın sanatı Batıya sız-

8 «Tarihçiler 10. asrı umumiyetle hemen hemen 7. asır gibi kara ve barbar telakki ediyorlar. Bunun sebebi 10. asrı siyasî tarih ve yazılı söz açısından mütalaa etmeleridir. Ruskin’in «sanat kitabı» diye adlandırdığı şeyi okursak bambaşka bir intiba edineceğiz. Zira 10. asır beklenenin tam tersine herhangi başka bir asır gibi aynı şekilde parlak ve teknik bakımından başarılı ve hatta aynı şekilde güzel eserler ortaya çıkarmıştı... Sanat eserlerinin sayısı hayret vericidir.» (Kenneth Clark, *Civilizacija*, Zagreb, 1911, s. 34).

maktadır. Sanatkârları, Tanzanya'nın Makonde kabilesine mensup cahil köylüler olan ağaçtan egzotik heykeller dünyayı fethediyor.⁹ Dünyanın en geri kalmış bölgelerinden biri olan Okyanusya'nın sanatı, Avrupa ve Amerika'nın galerilerinde kültürlü denilen bölgele-
rin benzerî eserleri yanında yer almaktadır. Batı uygarlığının, bu ori-
jinal sanatın hücumuna karşı mukavemet gücü yok gibi görünüyor. Zencilerin sanatının keşfi, çağdaş Avro-Amerikan sanatının gelişme istikametine tesir ediyor ve bir bakımdan Batı'nın sanatında devrimci hareketin kaynağını teşkil ediyor. (Aynı zamanda Avrupa ile, meselâ, Afrika arasında ilim, ekonomi bilimi ve sosyal teşkilât bakımından ciddî bir mukayese hemen hemen hiç mümkün değildir). Ellie Faure diyor ki: Fildişi Sahili'nden bir zenci maskesi ile Sikstin kilisesinin tavanındaki fresk aynı heyecanı uyandırıyor. (E.F., "Şekillerin Ruhu"). 1966'da Dakar'da düzenlenen Uluslararası zenci sanat festivali (39 memleket katılmıştı) birinci sınıf bir kültür hadisesiydi. Oysa, siyah kıtanın bir sanayi veya ticaret fuarı belki hiçbir alâka uyandırmayacaktı. Zenci dünyası, ilim ve teknik bakımından gelişmemiş ise de sanat bakımından gelişmemiş değildir. Çünkü sanat, "gelişmiş" ve "gelişmemiş" mefhumlarını tanımaz. Folklor, müzik, şarkı ve danslar ve bilhassa danslar bakımından siyah Afrika gerçek mânâda bir süper güçtür.

9 «Dünyanın en tanınmış sanat galerileri, son zamanlarda Mekonde kabilesine mensup insanların Daresselam bölgesinde yollar boyunca bulunan küçük basit evlerinin hasır çatısı altında otururlarken içlerinden gelecek, abonozu oymak suretiyle meydana getirdikleri fantastik kompozisyonlu hususî alâka uyandıran eserler arasında saymaktadırlar. İnanılmaz bir yaratma kabiliyetiyle bu sanatkârlar abonozdan yaptıkları figürlerde iyi ile kötü, doğumla ölüm, sevinçle hüznün, çatışmayla ahenk arasındaki münasebetleri tasvir ederler... Diğer Tanzanya'lılar onlara hayret verici sanatları dolayısıyla olduğu kadar, Mekonde kabilesine mensup kişilerin eski sihirbazların müthiş hüner ve kuvvetine sahip olduklarına dair yerleşmiş kanaat sebebiyle de saygı gösteriyorlar.»

İriyan'm (Endonezyalıların Yeni Gine'ye verdikleri ad) ormanlık iç bölgeleri insan kültürünün tarih öncesi devresine ait ve belki en iyi korunmuş tabii bir müze teşkil etmektedir. Burada uygarlık, taş devrinden daha ileri gitmemiştir. Kültür ise ne durumda? Burada yirmi seneden fazla kalmış olan misyoner Dipera, bu soruya şöyle cevap veriyor:

“Bu iptidaî insanlarda güzellik hissi pek gelişmiş bulunuyor. Sanat eserleri hayret uyandıran türdendir. Bunun hakkında bir edebiyat mevcuttur; fakat bu, sanatı bütün teferruatıyla, fikir ve şekil zenginliğiyle kapsamaktan çok uzaktır. Harikulâde taş ve ağaç heykelleri ile çok güzel resim, oyma eserleri ve heykelcikler vardır. Karmaşık korografik danslar, adetâ bale, fantastik kostümlerle yapılan inanılmaz temsillerdir.”

İlim adamları sadece kendi devrelerine, şairlerse bütün zamanlara aittirler.

.Ahlâk ve Tariî

Kültür, “niçin yaşıyorum?” sorusu ile ilgili statik bir konudur; uygarlık ise ihtiyaçlarımızın tatmin edilmesi tarzının devamlı ilerlemesidir. Birisi hayatın mânâsı, öteki ise hayatın tarzı meselesidir. Uygarlık tırmanan bir hat üzerinde seyrediyor; ateşin keşfinden başlayarak, su değirmeni ve demir ve bunun arkasında yazı ve makina, atom enerjisi ve uzay uçuşlarına kadar... Kültür ise hep araştırır, geri döner ve yeniden başlar. Kültürün hamili olarak insan, tipik kusurları ve faziletleriyle, şüpheleri ve yanlışlarıyla, yani özünü teşkil eden herşeyle harikulâde bir devamlılık ve hemen hemen değişmezlik arz etmektedir.

Ahlâk, bugünkü bütün müşkülât ve meseleleri iki bin seneden fazla bir zamandan beri tanımaktadır. Konfüçyüs, Sokrates, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Kant, Tolstoy, Gandhi, Martin Buber; Millattan

önce VI. asırdan bugüne kadar (Martin Buber 1965'te ölmüştür) gelen insanlığın bu büyük simaları, esas itibarıyla hep aynı ahlâkı öğretmişlerdir. Ahlâk hakikatleri, toplum düzeni kaidelerinden veya istihsal tarzlarından farklı olarak, ebedîdir.¹⁰ Bunun sebebi muammanın daha ilk yaratılış sırasında, "Semadaki prolog"ta, yani insanlık tarihine mukaddem olan, o fiilde vazedilmiş olmasıdır. Zekâ, öğrenim, tecrübe tek başına bunlara yaklaşmamıza veya onları daha iyi anlamamıza yardım etmez. Hz. İsa, hakikatleri yeni doğan çocuk olarak bile söylüyordu ve hüküm giydiğinde otuz yaşından biraz fazla idi. Allah ve insan hakkındaki büyük hakikatleri anlatması için ona ne bilgi ne de tecrübe lâzımdı. Çünkü bu hakikaderi bilgi ve tecrübe sayesinde anlamak zaten mümkün değildir. Onlar "akıllı olanlara ve bilginlere gizli, küçüklere ise açık" değil mi? (İncil, Luka 10/21).

Ahlâkın asıl istekleri zaman, mekân ve sosyal şartların tesiri altında değildir. Sosyal ve siyasî düzenlerin, gelişme derecelerinin ve hatta inançlarla dinî sembollerin büyük çeşitliliği karşısında ahlâkî prensipler dünya çapında hayret verici bir benzerlik arz etmektedir. 11 Epiktet ve Mark Aurel, biri köle, biri kral, aym ahlâkı hatta hemen hemen aym ifadelerle öğretiyorlardı. Mesele biraz daha dikkatle incelenirse iyi ile kötü, helal ile haramı anlamaktaki farkların sırf mühim olmayan hususlarda olduğu tespit edilebilir. Ahlâk ölçülerinin tarihî ve diğer hallere bağımlılığını göstermek üzere ortaya konulan örnekler ahlâkın ana prensipleriyle değil, sadece şekil veya davranış tarzıyla alâkalıdır.. En önemli hususlarda ise, bilakis, fevkalâde bir

10 «Gerçek» dünyada herşey ters duruyor: «Değişim İktisadî hayatın kanunudur» (J.K. Galbraith).

11 «İnsanlar Tanrı dan bazan farklı bahsederlerse de Tanrı'nın onlardan ne istediğini daima aynı şekilde anlarlar (Tolstoy'a göre).»

uyum ve değişmezlik göze çarpar.¹² Bu mütalâayı Kant'a ait meşhur "kat'î buyruk"la karşılaştırmak sûretiyle bir tetkik edelim. Bu prensibi Kant ilk defa 'Ahlâk Metafiziğinin Tesisi" adlı eserinde şöyle ifade ediyor: "Aynı zamanda umumî kanun olmasını isteyebileceğin düstura göre hareket et." Veya daha soma "Pratik Akim Tenkidinde: "Öyle hareket et ki, senin iradenin düsturu her zaman umumî kanun çıkarma yetkisinin prensibi olabilsin." Bu prensip en eski düşünürlerde de bulunabilir. Yedi bilgeden birisi olan Thales, (MÖ 624 senesinde doğmuş), en adaletli yaşama tarzı nedir sorusuna, "diğer insanlarda takbih ettiğimiz şeyleri yapmamak" diye cevap vermiştir (Diogenes Laertius, I. 36). Mitilenli Pittakos (keza yedi bilgeden biri), aynı fikri şöyle ifade etmiştir: "Hemcinsinde takbih ettiğin şeyi kendin yapma." Marcus Tullius Ciceron ise şöyle diyor: "Başka-larında tenkit ettiğin şeyden sen de çok kaçınmalısın." Takriben Hz. İsa'nın zamanında Filistin'de yaşamış olan Yahudi düşünürü Hillel, dinin özünü kısaca açıklamasını isteyen bir putpereste şöyle cevap vermiştir: "Kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi kendin de başkasına yapma. İşte Tevrat; bunun dışmda herşey sadece açıklamadır." (Babil Talmudu, Sabbat bölümü). Çin'de Buda ve Pitagora'nın mu-

- 12 Burada birkaç misal verelim: Hakikati söyle, nefreti bastır; sade ve mü-tavazı ol; başka insanları kendine eşit gör; beraberliği gözet; hürriyet uğ-runda çaba göster; kendi hakkını ve başkalarının hakkını müdafaa et; ekmeğini kendin kazan; başkalarının emeğini takdir et; anne, babaya ve büyüklere hürmet et; söz ve taahhütlerini yerine getir; güçsüzleri koru; insanlarla iyi münasebetleri devam ettir; başka kişilerin belâ ve başarısız -lığına sevinme, saadet ve muvaffakiyetleri yüzünden onları kıskanma; ki-birli olma ve mağrurane dolaşma; acıya karşı sabırlı ol; kuvvetli olanlara dalkavukluk etme; güçsüzleri ezme; insanları renk, zenginlik ve menşelerine göre tefrik etme; müstakil görüşlü ol; zevklerde ölçülü ol, egoist olma, vs.

Şimdi bu tutumların nisbî olduğu ve hallere veya iktisadi yapıya göre de-ğiştiği ileri sürülebilir mi?

asın olan Konfüçyüs de aynı şeyi diyor: “Kendime yapılmasını istemediğim bir şeyi ben de başkasına yapmam.” (Lun-yu, Konfüçyüs’un düşünce ve konuşmaları). Bu prensibi en açık bir şekilde ifade eden Hz. İsa olmuştur: İnsanların sizlere yapmalarını istediğiniz her şeyi sizler de onlara yapınız.” (Mattâ, 7/2, Luka, 6/31).

Kat’î buyruğun bu kısa tarihçesi gösteriyor ki, ahlâkın bu esas prensibinin haddizatında bir tarihi yoktur. Değişen sadece ifade şeklidir, esas ise hep aynı kalır.

Kültürü yüksek, uygarlığı ise iptidai bir memleket olan Hindistan’ın zamandıışı, tarihdışı yaşamış olduğu açıkça görünmektedir. Her adım başında görülen eserler yoğun bir hayata; fakat dahilî, yani statik ve tarihsiz bir hayata delalet etmektedir. Meditasyon vasıtasıyla sırlara “vâkıf” olunur, tabiat üzerinde kuvvet ise elde edilemez ve dünya değiştirilemez. Hinduizm zaten sosyal bir sistem olmayıp, ahlâkî bir sistemdir; sırf şahsî, dahilî, ahlâkî yükselme tamr. Hindistan tâ Upanişadlar zamanından beri ancak bir tek problemle, insanın kâinattaki mevkii ile uğraşmıştır (Mirce Eliade). Acaip büyüklüğü ve dayanıklılığı içinde piramit şeklinde bir tapınak gibi adetâ taş kesilmiş duran Hint kastiar sistemi, zamanın, toplumun, tecaniisün, tarihin inkârını ihtiva etmektedir. Her tarihî ve sosyal çaba bu garip strüktürü çabuk yıkabilirdi. Bu strüktür, ancak ve ancak, içe veya semaya dönük bir alemde dıştaki “gerçek” (burada ‘hayalî’ mânâsında) dünyada olup bitenlerle hiç ilgilenmeyerek, ayakta kalabilmiştir.

Sanatkâr ve Tecrübe

Sanatın hayatmda tekâmül nasıl yoksa, sanatkârın hayatında da yoktur. Her sanatkâr yeniden başlar ve ondan evvel sanki hiçbir kimse bir eser meydana getirmemiş gibi çalışır. Yani başkasının tecrübesinden değil, ancak kendi tecrübesinden faydalanır. Başka kimsele-
rin tecrübesinden istifade, tecrübenin devamlılığı ve birikmesi ilmin

şartlarındandır. Sanatta ise yabancı tecrübeden istifade etmek taklid, tekrarlama, akademizmdir; yani sanatın ölümü demektir.

Picasso yetmiş sene ressamlık yapmıştır ve bu zaman içinde kubistik, yeni kubistik, empresiyonistik, sürrealistik ve yeni sürrealistik devrelerini yaşamıştır. Fakat bu, bir tekâmül, daha kötünden daha iyiye, daha az mükemmelden daha çok mükemmele doğru bir gelişme değildir. Tüm kültür için olduğu gibi bunda da devamlı arayışın dramı sözkonusudur.

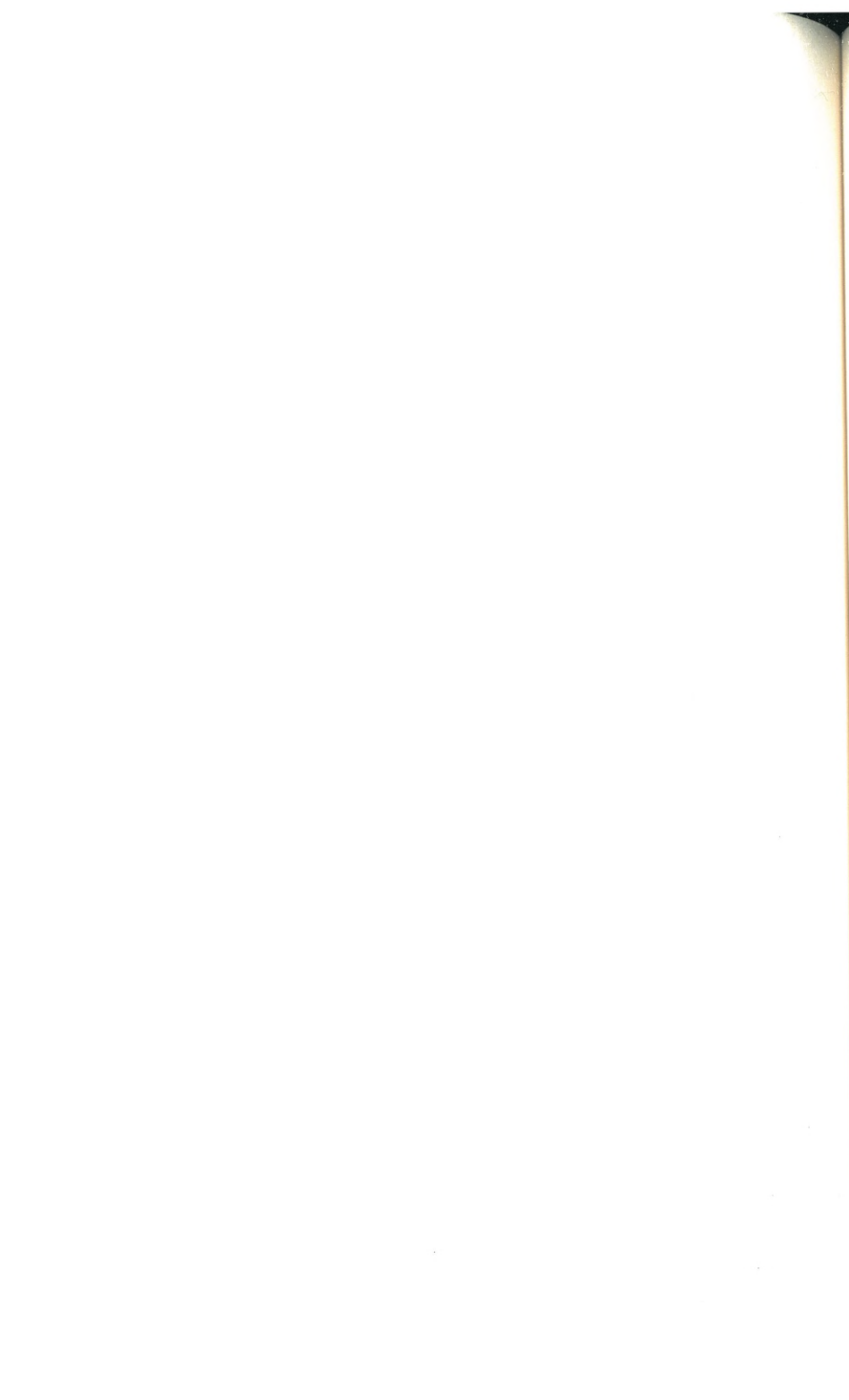
Sanatın bu yaratıcı, tecrübedışı (veya tarihdışı), sırf beşerî karakteri ile ilgili hayli ilginç bazı gerçekler mevcuttur. Meselâ büyükler için ilim ve çocuklar için ilim vardır, ilmi anlamak ve sonra onun yorumunu yapmak, ondan istifade etmek ve tatbikat için istidlâller çıkarmak herşeyden evvel tahsil, yaş ve tecrübeye bağlıdır. Öbür taraftan büyükler ve çocuklar için ayrı ayrı müzik yoktur. Bach, Mozart, Beethoven, Debussy ve Chopini'nin eserleri ile yapılan testler göstermiştir ki, çocuklar tıpkı büyükler gibi ciddî müzikten ya anlarlar ya da anlamazlar. Beethoven'ın 32 sonat mecmuası aym zamanda hem öğrenciler için pedagojik konser literatürü, hem de en olgun piyanistler için bir eserdir. Picasso henüz iki yaşındayken, yani daha konuşmadığı bir yaşta, resim yapmaya başlamıştı. Ovid, başka çocukların konuşmaya başladıkları bir yaşta heksametre veznine göre konuşuyordu. Mozart altı yaşındayken konserler veriyordu. Sanat bilgi değil, idrâktir. Ama akıl ve tahsil vasıtasıyla değil, gönül, sevgi ve ruh sadeliği ile. "Bazı köylüler işleri bittiğinde bir ağaç parçasını ellerine alıp heykel yaparlar. Bunu yapmak için akademiye on sene devam etmek gerekmez. Bununla demek istiyorum ki, sanatın kapısı herkese açıktır. Hususî bir istidat veya okula lüzum yoktur. Herkes sanatçıdır." (Fransız ressamı Jean Dubuffet). Bu husus bize Tolstoy'u ve onun Yasnaya Polyana'daki okulunu hatırlatmaktadır. Burada Tolstoy¹³ derin dinî ve

13 «Lev Nikolayeviç Tolstoy, çocuk gruplarıyla insan hayatının en önemli meselelerini tartışıyordu. Bundan sonra bu hususlar herkeste fevkalâde

ahlâkî hakikatleri çocuklarla taşışıyordu. Sanatı, dini ve ahlâkî zekâ ve mantıkla ilgili değildir; dahilîdir. Burada akılla akıl değil, gönülle ruh, onlar gibi başka bir gönül ve ruhla karşı karşıyadır.

Ortaya atılan gerçekler, kültürün 'gelişmesi' hakkındaki yerleşmiş görüşlerimizi inkâr etmektedir. Kültürde tarih yoktur; insan ise, dünyanın gelişmesinin sabitesidir.

açıklık kazanıyordu... Her fikir beraberce incelenir, geliştirilir, açıklanır ve basit bir şekilde ifade edilirdi. Bundan sonra Lev Nikolayeviç onu kaydederdirdi ve fikirler bu şekilde herkesin akli için erişilir duruma gelirdi.» (Petrov, «Tolstoy»).



Altıncı Bölüm

DRAM ve ÜTOPYA

İdeal Toplum

Şer içten, insan ruhunun karanlık derinliklerinden mi, yoksa insan hayatının objektif şartlarından mı ileri geliyor? Bu hususta insanlan iki büyük bloka, inananlarla materyalistlere ayırmak mümkündür. İnananların görüşüne göre, kötü ve iyi tamamen insanın içindedir.

Zor kullanmanın reddedilmesi de bu yüzdendir. Çünkü dışa karşı zor kullanmak, hayâlî, mevcut olmayan bir şerre karşı mücadele etmek demektir. Zor kullanmanın, ancak tevbe ve züht şeklinde kendi kendimize, içe doğru yönelme durumunda yeri vardır. Kötülüğün dışarıda bulunduğu; bu şartların değişmesiyle insanın da değişeceği; tek kelimeyle insanın, çevrenin bir ürünü olduğu iddiası, din açısından herhangi bir zamanda insanın akima gelmiş düşüncelerin en inkârcısı ve aynı zamanda en gayrî İnsanî olanıdır. Bu düşünce insanı “şey” seviyesine; dış, mekanik, şuursuz güçlerin icracısı durumuna indirmektedir. Kötülük insanın içindedir, kötülük toplumun içindedir. Bunlar birbirine zıt, birbirini mantıkî olarak dışlayan iki hakikâttir. Onlara tekabül eden ve keza birbirine zıt ve birbiriyle uzlaşamaz iki fenomen vardır: Dram ve ütopya.¹

1 Ütopya mefhumu burada esas mânâsında, yani insan toplumunu an kavam, an o ğulu, karınca yuvası gibi mükemmel hayvan toplulukları örneğine göre, ideal bir düzene kavuşturma hayali mânâsında kullanılmıştır.

Dram, insanın ruhunda cereyan eder. Ütopya ise, insan toplumuyla ilgilidir. Dram, kâinatta mümkün olan varoluşun en yüksek şekli; ütopya ise, dünyada cennet rüyası veya hayalidir. Dramda ütopya yoktur, ütopyada da dram yoktur. İnsan ile dünya şahsiyetle toplum arasındaki zıddiyettir bu.²

Platon'un "Cumhuriyet" adlı diyalogunda, yani bu neviden en eski eserde, şunları okuyoruz: "Şimdi, devletin temellerini tasavvur edelim. Bu temeller ihtiyaçlarımız olacak... Fakat devlet, bütün bu ihtiyaçları nasıl karşılayacak? Birisi rençber, birisi inşaatçı, birisi dokumacı. Onlardan herbiri, başkaları için ancak kendisinin bildiği bir işi yapmalıdır. Savaşçılar düşmanlara karşı sert, dostlara ise yumuşak davranmalıdırlar. Bu iki hususiyete sahip olmaları için onların filozof olmaları icap eder. Çünkü dost ile düşman arasında tefrik edebilmeleri gerekir. Böylece savaşçılar, aym zamanda devletin iyi bekçileri olabilmek üzere eğitilmelidir. Eğitimde en önemli olan başlangıçtır. Eğitim masalların anlatılmasıyla başlar; dolayısıyla, devlet, masal yazarları sansüre tabi tutmalıdır. İdareciler devletin menfaatine yalan söyleyebilirler; başkaları ise yalan söylememelidirler... Halk, amirlerine itaat etmeğe mecbur olduğundan, kitaplarda tersinden bahseden bütün pasajlar silinmelidir. Tanrılarla kahramanlar birer asalet numûnesi olarak gösterilmeli... Hüzünlü, yumuşak ve ağır melodiler yasaklanmalı, mertlik ve savaş melodileri ise teşvik edilmeli... Alkol yasak olmalı... Vatandaş, hayatım hastalık ve tedavide geçirmemeli, zira bununla devlet zarar görür. Ya işini yapmalı ya da ölmelidir. Uzun zaman hasta olacak veya hasta nesil doğuracak bir kişi intihar

2 Dram ile ütopya arasında karşılıklı olan bu red Çin «Kültür İhtilali» sırasında tatbikatta da ortaya çıkmıştı. Tiyatro sanatı hemen hemen tamamen ölmüştü, oynanan eserler de dram değildi. İnsanların şahsî ve ailevî hayatım ele alan piyesler yasaktı. Kahramanlar, kemale ermiş kusursuz kişiler olarak tasvir ediliyor; siyah-beyaz olan bu tasvir iç çatışmayı ve dramı dışarı bırakıyordu.

etmelidir... İdareciler ve savaşçılar terbiye vasıtasıyla seçilmeli; oğulları ise, eğer aym istidadı göstermezlerse üretici sınıfına dönmelidir... Böyle bir terbiye sistemini muhafaza etmekle, bitki ve hayvan türlerinin yetiştirilmesinde olduğu gibi, her gelecek nesil ondan bir öncekinden daha iyi olacaktır.

Ütopyanın mekanizması, gayrı İnsanî olmakla beraber mükemmeldir. Dramın özünü hürriyet; ütopyanın özünü ise buna zıt iki gerçek, yani düzen ve yeknasaklık teşkil ediyor.

16. asrın başlarında Thomas More, "Ütopya adasında ideal bir devlet kurulması hakkında" küçük fakat çığır açıcı bir kitap neşrediyor. Bizim için kitabın ikinci kısmı daha ilginç olduğundan, onu buraya çok kısaltmış olarak aktarmak istiyoruz:

"Ütopya adası hilâl biçimindedir ve 54 büyük şehri vardır. Bunlar görünüş ve hayat tarzına göre birbirine son derece benzerler. Şehirlerin etrafında ziraate elverişli topraklar, çiftlik evleri ve ziraat aletleri bulunmaktadır. Kırsal bölgelerde halk kırkar üyeli kooperatiflerde teşkilâtlandırılmıştır. Her kooperatifin başında bir ev sahibi ve sahibesi vardır. Her otuz kooperatifin başında bir başkan bulunuyor. Kooperatiflere ikişer köle verilmiştir. Her kooperatiften yirmi kişi köyde iki sene geçirdikten sonra şehre döner ve şehirden gelen yirmi yeni üye kooperatifteki yerlerini alırlar. Bunlar da köyde iki sene geçirirler. Yani devamlı rençber yoktur. Civcivler bir nevi kuluçka makinesi vasıtasıyla yetiştirilmektedir. İhtiyaçtan fazlası üretmeğe çalışılmakta, fazlası öbür şehirlere dağıtılmaktadır. Hasat zamanında işler bir an önce yapılsın diye büyük sayıda şehirli köylere gider. Başkent Amaurot denize yakın bir yerde nehir kenarındadır. Müstahkemdir ve su tesisatı vardır. Evler fevkalâde temizdir ve aym genişlikte olan caddelerin her iki tarafına sıralanmış bulunmaktadır. Kapılan kapanmaz, çünkü özel mülkiyet yoktur. Evler de her on senede bir kur'a ile tahsis edilir. Şehirliler bahçelere itina ile bakarlar ve bloklar

bu hususta birbiriyle yarış halindedir. Herkes, erkekler olduğu kadar kadınlar da bir zanaat öğrenirler. Başlıcaları şunlardır: Duvarcı, demirci, marangoz, yüncü ve ketenci. Her aile, bütün adada aynı biçimde olan ve sadece boy, yaş, cinsiyet ve evliliğe göre değişen elbiselerini kendi yapar. Ütopyanın her sakini, babasının mesleğini devam ettirir. Mesaî, günde altı saattir: Öğleden evvel üç saat, öğle yemeği ve istirahat iki saat ve bundan sonra üç saat. Akşam saat sekizde yatılır ve sekiz saat sonra kalkılır.

Çalışma sırasında deriden bir elbise giyilir. Bu elbiseler 7 seneliktir. Her şehirde 600 aile vardır ve her aile 10-16 kişiliktir. Ailenin başında umumiyetle en yaşlı üye bulunur. Ailelerin ölçsüz büyümemesine veya küçülmemesine bizzat aileler dikkat ederler. Artışlar üye sayısı az olan ailelere dağıtılır. Her otuz ailenin müşterek bir evi vardır. Burada başkan oturur ve herkes trampet sesini duyunca yemek için buraya gelir. Yemekler evlerde de yenebilir, fakat bu şerefsizlik sayılır. Üstelik yemekleri ilk önceden hazırlamak gerektiğinden böyle bir şey vakit kaybı sayılmaktadır. Ütopyanın vatandaşları ancak resmî makamların müsaadesiyle memleket dahilinde seyahat yapabilirler, vs. vs.”

Bugünkü bazı toplumlarda mevcut olan haller kendiliğinden aklımıza geliyor. Toplum menfaatine hürriyetin sınırlandırılması, lider kültü, sosyal disiplin, aile ve ebeveynle olan münasebederin yok edilmesi, sanatın devletin hizmetinde bulunması, Darvvinci ayıklanma, ölümün kolaylaştırılması, ailevî terbiyenin yerine sosyal terbiye, devletin fertten üstünlüğü, teknik ilerlemeye temayül, toplum içinde iş bölümü ile ilgili olarak erkek-kadın eşitliği, mülkiyet bakımından, eşitlik, çalışma hamleleri, yarışmalar, kollektivizm, yeknasaklık, sansür vs...

Dram, insanla; ütopya ise, dünyayla uğraşır. İnsanın muazzam iç dünyası ütopya hayalî bir yardımcı mevkiine indirilmiştir, insanın ruhu olmadığından bu görüş ütopyanın şartlandıdır, ütop-

yada beşerî problemler yoktur. Bu ise, ahlâkî problemlerin de yokluğu demektir. Ütopyada insanlar yaşamazlar, sadece fonksiyon icra ederler. Yaşamazlar, zira hürriyet yoktur. Burada insanın şahsiyeti yoktur. Onun yerine “psikolojisi” vardır. Bu ise, sosyal iş bölümündeki fonksiyonuna, hayatının reproduksiyonuna bağlıdır. “İyi” veya “kötü” tabirleri burada bir mânâ taşımaz. İlmî denilen sosyalizm de dahil olmak üzere hiçbir ütopyada değer yargıları bulunmaz. Herşey şemadır. Her ütopya prensip olarak iyi ile kötünün ötesindedir.

Marks'a göre, tarihin nihâî neticesi olan komünizm, herkes için ürün bolluğu, tamamen maddî tatmindir. Hegel'e göre ise, tarihin mânâsı hürriyet fikrinin zaferidir, yani dramdır. Sosyalizm, maddî dünyanın kanunlarının insan ve toplum hayatı üzerine bir projeksiyondur. Ebedî barış (veya sınıfsız toplum)la ilgili komünizm tasavvurlarında, gelişmenin sonunda, maddî dünyanın çözülme (entropy) halindeki uzak istikbâlinin tasviri tekrarlanmaktadır. Sınıfsız toplum, Clausius'un entropi kanununun sosyal hayat üzerine projeksiyonudur. Entropi (veya ebedî banş)ın yerine din sonunda ancak korkunç mahkemeyi; genel eşitliği ve denge yerine de dramı görmeye mecburdu. Onun için dram hem prensip olarak, hem de tarih bakımından dinin devamı demektir. Her ütopyanın bir nevi ilim oluşu gibi. Quetelet sosyoloji hakkında yazdığı eserine, gayet mantıkî olarak, “sosyal fizik” diye başlık koymuştur. Toplum hakkında her öğreti fizik veya zoolojinin bir uzantısıdır.

Siyasî ütopyalar mevcuttur. Dizisi Platon'dan başlayarak Thomas Morus, Campanella, Fourier, Saint-Simon, Robert Owen üzerinden Marks'a kadar uzanıyor. Buraya Bacori'un “Nova Atlantis” adlı eseriyle başlayan teknik ve bilim-kurgu niteliğinde olanları da ilave etmek gerekiyor.

Teknik ve ilerleme denilen şey, devâsâ ilmî - teknik mekanizmayı günden güne geliştirmektedir. Bu mekanizmanın içinde insan kaçınılmaz olarak şahsiyetini kaybediyor ve onun bir parçası oluyor.

A. Huxley, gelecekteki insanı sun'î bir varlık, kendisinin meydana getirdiği tekniğin bir mahsulü olarak görüyor. Devasa laboratuvarlarda insan cenini, genetik mühendisliği sahasındaki ilerlemeler sayesinde muayyen plânlara uygun olarak muamele görecekmış, ilim sayesinde burada birbirine tamamen eşit insani varlıklar, cardı “kopyalar” üretilebilecekmış. Şahsiyet yerine “en iyi özellikler’e sahip olacıklarmış. Cenevre üniversitesi genetik tıp enstitüsü başkam olan Dr. David Klein, kurbağanın yumurta hücresinden özünü çıkarmak ve onun yerine başka kurbağanın hücre özünü koymak suretiyle deneyler yapmaktadır ve bu şekilde arzu edilen genetik özelliklerle mücehhez fertler meydana getirmektedir. Bu süreç geliştirildiği zaman -ki bunun için 40-50 sene lâzım olacakmış- Dr. Klein’in kanaatine göre, önceden plânlanan nitelikte hayvanlar ve dolayısıyla insanlar üretmek mümkün olacaktır. Bu ideal numûneler birbirine, yumurta yumurtaya nasıl benziyorsa, öyle benzeyebilecektir. Aldous Huxley teknik ütopyanın bu perspektifini mânâsızlığa kadar genişletiyor: “İki bin beş yüz senesinde yeryüzünde -Huxley alaylı alaylı kaydediyor- “yeni cesur bir dünya” ortaya çıkacak ve prensipleri eşitlik, ayniyet ve istikrar olacaktır. Sayesinde “kuluçka makinesinden standart insanlar, binlerce ikiz çıkacak, aym makinalarda çalışacak, aym fonksiyonları icra edecektir... vs. vs.”

Böyle “fevkalâde” bir dünyada günah işleyen kişiler olmayacak, sadece kusurlu olanlar bulunacak; fakat onlar mesul olmayıp ceza almayacaklar. Böyle bir dünyada iyiyle kötü ve hatta çabalama, çıkmaz, şüphe ve isyan olmayacak; dram bertaraf edilerek, ütopya gerçekleşmiş olacak...

Ütopya ve Ahlâk

Hemen hemen umumî olan kanaate ters olarak, insan fonksiyonel bir dünyaya doğru değil, fonksiyonel olmayan bir dünyaya doğru meyletmektedir. İnsanın sosyal hayvan olduğunu öne süren tarifiñ değeri pek şüphelidir. Hemcinslerle beraber olmak ihtiyacı -eğer bu ifadeden sürü, oğul, küme, arı kovamı içinde yaşama istidadını anlıyorsak- İnsanî olmaktan daha ziyade hayvanî, zoolojik ve biyolojik bir özelliktir. Arı ve karıncaların sosyal hayatıyla, yahut vücutta hem kendisi hem de aynı zamanda başkası için tam ahenk içinde yaşayan bir hücrenin “sosyallığı”yla hangi şey mukayese edilebilir? “İnsan, tabiatının icabı olarak anti sosyaldir.” diyerek materyalist Hobbes bu gerçeği acı acı tespit ediyor. Gerçekten, insan bir bakımdan tam mânâsıyla bir ferdiyetçidir ve sürü içinde yaşamaktan iğrenir; hatta buna kabiliyeti bile yoktur. İnsanlar arasında ancak daha az insan olanlar fonksiyonu, tertibi, intizamı, yeknasaklığı, toplumun ferde karşı önceliğini savunurlar. Bu tür insanlar işte bu yüzden daha fazla müessir oldukları için görüşlerini başkalarına empoze edebiliyorlar. Onbaşılar her zaman şairden daha tesirlidirler. Ve bu trajik bir gerçektir ki, beşerî ve İnsanî olan herşeyin güçlülüğü ve güçsüzlüğüne delalete yetiyor. Kışlada askerin bütün temel ihtiyaçları; mesken, yemek, elbise ve iş temin edilmiştir. Düzen, emniyet, disiplin, hıfzı-sıhha ve hatta bir nevi eşitlik veya yeknesaklık da vardır. Fakat ekserî insanlar, kışlanın, bütün bu “avantajlar”a rağmen toplumun düşünilebilen en kötü prototipini teşkil ettiği kanaatinde birleşebileceklerdir. Bugün meydana getirilen bazı toplumlar büyük kışlalardan başka bir şey değildirler (veya bu yoldadırlar). Süs olarak kullanılan güzel parolalar özdeki hiçbir şeyi değiştiremez.

Hümanizm ve ahlâk insanın şahsiyetine, insanın vazife şuuruna bağlı bulunmaktadır. Toplum üyesi veya ütopyanın sakini ise, keli-

menin “asıl” mânâsında insan değildir. Sadece “sosyal hayvan” veya “akılla mücehhez hayvari”dir. İnsanın ahlâkı (veya ahlâksızlığı); toplum üyesinin ise sırf fonksiyonu vardır.

Ahlâk, her zaman ölçüdür. Faaliyetimiz eğer şuurlu, yani irade-mizle değilse; eğer, ütopyada olduğu gibi, mecburen çalışıyorsak, o zaman her ölçü ve dolayısıyla ahlâk da mânâsızdır. Komünizmde insanın “en İnsanî” davranışı bile ahlâkî değildir. “Komünizmde ahlâk diye birşey yoktur veya mümkün değildir” diyen marksistlerin iddiasının mânâsı budur. Komünizmde ahlâk ortadan kalkar, çünkü insanlar arasındaki münasebetler ölçünün tavassutu olmadan, doğrudan doğruya olur. Karınca yuvasında her karıncanın görevini mükemmel bir tarzda yerine getirmesinin ahlâkla alakası yoktur. Karınca başka türlü hareket edemez. Veya, arıların hasta yahut kuvvetsiz kalan işçi arıyı kovandan dışarı atması ahlâksızlık sayılmadığı gibi, arının oğul için kendini “feda etmesi” de ahlâkî değildir. Burada sosyal mekanizmanın işlemeden söz edilebilir. “Bilimsel sosyalizmde zerre kadar ahlâk yoktur” diyen Lenin’in bu sözünün mânâsı işte budur. Lenin’in bu açıklaması, birçok yanlış anlamalara ve şaşırtmalara sebep olmuştur; fakat, bu söz aym zamanda komünizm ile ütopya arasındaki bağın mevcudiyetinin apaçık itirafım teşkil etmektedir.³

Marksizm, bilhassa bilimsel olan kısmında ütopyadır. Her ütopyanın sebebi ise, insan hayatının sadece bir dış tezahür (veya bir üretim-tüketim-dağıtım meselesi) sayılmasında; ilim sayesinde ve ilim metotlarının tatbikiyle, yani şemalar, münasebetler, dengeler, bas-kılar, direnişler, faktörler, ortalamalar, müesseseler, kanunlar, hapis-

3 Bunu tanımış Sovyet hukuk nazariyecisi olan Y. Paşukanis’in şu sözleriyle karşılaştıralım: «Eğer fert ile sınıf arasındaki bağ «ben»in sınırlan yok olurcasına canlı ve kuvvetli ise ve sınıfın menfaati şahsî menfaatle hakikaten bir ise, o zaman ahlâkî vazifelerin yerine getirilmesinden söz etmek tamamen mânâsızdır; o zaman ahlâk fenomeni diye bir şey asla yoktur (Yevgeniy Paşukanis, Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, 1929, s. 141).

haneler ve tedbirler vasıtasıyla düzene sokulabildiğinin telakki edilmesinde ve meselenin burada bittiğine inanılmasında yatmaktadır.⁴ Topluma tatbik edilen materyalist istidlaller, bir nevi sosyalizme veya komünizme götürür. Aym istidlaller eğer ferdin hayatında tutarlı bir şekilde tatbik edilirse umumiyetle Epikürçülük dediğimiz bir zihniyete götürür. Her epikürcü pratik materyalisttir. Çünkü insan ancak şartlı ve nazarî olarak toplum üyesidir. Hakikî hayatında ise, o, bağımsız bir fert, ferdî bir varlıktır ve sosyal hayata mütemayil olmaktan daha ziyade şahsî hayata meyleder. Bineanelayh, epikürçülük, materyalist felsefenin ferdî; sosyalizm ise, toplumsal neticesidir. “Eğer bir tek hayatım varsa, o zaman o tamamen bana aittir.” Bu tutum şimdiki veya gelecek nesiller için yapılan fedakârlıktan daha mantıkîdir. Toplum içinde insan daima sıyrılmış bir fert olarak yaşamak, düşünmek ve hareket etmek ister. Üstelik sosyal standart ve kanunları ihlal istikametinde devamlı bir temayül taşır. İnsamn ferdiyetini dikkate almayan, insanı bu gerçeklere rağmen sırf toplum üyesi görmek isteyen her sistem, yanlış tasavvurlardan hareket etmektedir. İnsana arı ve karınca misalini göstermek mânâsızdır. Bir an düşünebilseydi ve içgüdünün hakimiyeti altında olmasaydı, çalışmaktan kaçınır ve arkadaşlarının biriktirdiği balı yemek isterdi. Bir termit, topluluğunun yaşamasını temin etmek üzere kendini gönüllü olarak feda etmezdi. Eğer seçme imkânı olsa, herhalde yaşamayı ölmeye tercih ederdi. İnsana gelince çoğu hallerde toplumun menfaati için konuşur, propaganda yapar; gerçekten ise, kendi şahsî menfaati için uğraşır. Sosyalist sistemlerin birçok güçlükleri bu probleme dayanıyor (mesuliyet veya mesuliyetsizlik meselesi tüm bu sistemlerde bilinen bir şeydir).

4 Hem sosyalizmin hem de komünizmin temeli, üretim ve tüketim fonksiyonunda belirmiş bulunuyor: Kabiliyetlere göre üretmek, çalışmaya göre (ihtiyaçlara göre) sarfetmek. Veya Lenin’in ünlü formülü: «Komünizm = Marks + elektrifikasyon».

Bu uyumsuzluk tanıdığımız hayvan topluluklarında mümkün değildir. Zira, hayvan, kritik bir anda kendi menfaatini gözönüne alıp da topluluğun menfaatinden sarfınazar edemez, insan ise, böyle bir seçim yapabilir ve bu gerçek asla ihmal edilemez. Onun için ya seçme imkânına sahip insanlara uygun bir sosyal sistem bulunur veya zorla (yahut talimle) bu imkân ortadan kaldırılır. Onlar daima bu iki yönden birisini izlerler. Sosyalist düşünürler, fert psikolojisinin, sözüm ona ferdiyetçi psikolojinin, haddizatında insanın ferdiyet ve hürriyete olan fitrî meylinin, sosyal ve kollektif cennet hakkındaki tasavvurların gerçekleştirilmesi yolunda, en büyük engeli teşkil ettiğini her zaman hissetmişlerdir. Bu itibarla onlar daima toplum, üretim, dağıtım, halk kitleleri, sınıf gibi şeylerden bahsederler ve insanın, şahsiyet olarak, problemlerini görmezlikten gelirler. Kişinin haklarına karşı onlar “halkın hakları”m, insan haklarına karşı sosyal hakları vurgularlar.

İnsana az veya çok uygun olmayan alternatifler için yapılan her tercih, şahsî menfaatin toplumun menfaatine tabi kılınması, her zaman iç mücadelenin bir neticesidir ve dolayısıyla ahlâkî bir mahiyeti vardır. Bu gerçekle karşılaşan materyalistler, giderek, şuurdan bahsediyorlar. Bu tabir altında, sosyal şuur, yani, ferdin bir topluluğa mensup olduğunu ve bütün hayatım bu topluluğun üyesi olarak gerçekleştirdiğini hissetmesini anladıklarını açıklıyorlar. Hâlbuki şuur, ahlâkın başka bir adıdır. Böylece materyalistler, oyunun sonunda materyalizmin envanterinde katıyyen bulunmayan ve ona tamamen yabancı olan bir unsuru içeri sokuyorlar. İnsan gerçekten sırf toplum üyesi olsa veya olabilse, o zaman sosyalizm de mümkün olurdu. Fakat bu tek taraflı bir şeydir ve dolayısıyla insanın bu şekilde yapılan resmi de hakikî değildir. Ve tersine, insan, bağımsız bir fert, seçme imkânına sahip bir varlık, hem iyiyi hem de kötüyü isteyebilen ahlâkî bir varlık, tek kelimeyle, “insan” olduğu için sosyalizm tutarlı bir şekilde mümkün değildir.

Tebaa ve İtizalciler

(İtaat edenler ve karşı çıkanlar)

İnsanlar var ki güçlü iktidarlara hayrandırlar; disiplini ve ordularda görülen, amiri ve memuru belli olan düzeni severler. Yeni kurulan şehir semtleri, sıraları dosdoğru ve cepheleri hep aynı olan evleriyle onların zevklerine uygundur. Müzik bandoları, formaları, gösterileri, resmi geçitleri ve bunlar gibi hayatı “güzelleştiren” ve kolaylaştıran şeyleri beğenirler. Bilhassa herşey “kanuna uygun” olsun isterler. Bunlar tebaa zihniyetli insanlardır ve tabi olmayı; emniyeti, intizamı, teşkilatı, amirlerince methedilmeyi, onlann gözüne girmeyi severler. Onlar şerefli, sakin, sadık ve hatta dürüst vatandaşlardır. Tebaa iktidarı, iktidar da tebaayı sever. Onlar beraberdır, bir bütünün parçaları gibi. Otorite yoksa bile tebaa onu icad eder.

Öbür tarafta mutsuz, lânetlenmiş veya lânetli ve daima gayrı memnun bir insan grubu vardır. Bunlar hep yeni birşey isterler; ekmek yerine daha ziyade hürriyetten, intizam ve barış yerine daha ziyade insanın şahsiyetinden bahsederler. Geçimlerini hükümdara borçlu olduklarını kabul etmeyip, bilâkis, hükümdarı da kendilerinin beslediklerini iddia ederler. Bu daimî itizalciler umumiyetle iktidarı sevmezler, iktidar da onları sevmez. Tebaa, insanlara, otoritelere, putiara; hürriyetçiler ve isyancılar ise tek bir tanrıya taparlar. Putpe-restlik köleliğe ve boyun eğmeye nasıl engel teşkil etmiyorsa, hakikî din de hürriyete manî değildir.

Bu iki gruptan hangisine mensup olduğunuza kendiniz karar verin.

Toplum ve Topluluk

Fertler tarafından meydana getirilen ve menfaat esasma dayanan toplum ile kişilerin beraberlik hissi ile birbirine bağlı olduğu topluluk arasında ayırım yapmak gerekir. Toplum maddî ihtiyaca, menfaate, topluluk ise manevî ihtiyaca, meyle istinad eder. Toplum içinde insanlar, menfaat vasıtasıyla birbirine bağlı yahut birbirinden ayrılmış adsız üyelerdir. Toplulukta ise, insanlar müşterek fikir, karşılıklı itimat veya bir oldukları hissiyle birbirine bağlı kardeşlerdir. Toplum varoluyor, çünkü içinde yaşamakla bize lâzım olan şeyleri daha kolay elde ediyoruz veya varlığımızı daha iyi temin ediyoruz. Çocuk, başkasının yardımı olmadan hayatta kalamaz; büyükler ise, başkalarıyla birlik kurmadan iyi yaşayamazlar. Dış mânâda toplumun kaynağı işte buradadır. İnsanın başkalarıyla birlikte yaşama meyli, buna göre, onun hakikî varlığından değil, zaruretten ileri geliyor. Beraber yaşamanın kendisi gaye değildir; aranan, onun getirdiği faydalardır diyen Hobbes'un tespiti yerindedir. Toplumda güçlü olanın kanunları, boyun eğdirme, istismar vs.nin kanunları veya en hafif tabirle menfaatler arasında denge kanunları hakimdir. Adalet, yardımlaşma ve kardeşlik ancak toplulukta tanınır. Birçok anlaşmazlık bu iki hususun birbiriyle karıştırılmasından ileri geliyor.⁵ Hz. İsa, insanlar ara-

sında sevgiden bahsediyor, haklı olarak. Hobbes herkesin herkese karşı savaşından (veya Marks daimi sömürüden) söz ediyor ve haklıdır. Ne var ki Hz. İsa insanlar topluluğunu, Hobbes'le Marks ise toplumu gözönünde tutuyorlar. Adam Smith sempatinin ve misilleme eğiliminin insanlar arasındaki münasebetleri düzenleyen iki kuvvet olduğunu keşfetmiştir. Fakat sempati ve misilleme eğilimi toplumda değil, toplulukta hakim olan kuvvetlerdir.

Uygarlık, toplumu oluştururken, insanlar arasında dahilî, şahsî, vasıtasız münasebetleri koparır ve yerine hârici, anonim, vasıtalı münasebetler kurar. İlk zikredilen münasebetler, aile ve akrabalık bağlarında, doğum, düğün ve ölümle ilgili törenlerde veya doğrudan doğruya karşılıklı yardımlaşma ve ilgilenmede ifadesini buluyor. İnsanı en açık bir şekilde insan yapan bu bağların yerine, uygarlık, bakım müesseseleri kurar ve bakımla memurlar görevlendirir. Burada, üyelerinin objektif menfaatlerinin ifadesi olan üretim toplulukları ve devlet veya onun müesseseleri, aile ve manevî topluluğun karşısında bulunmaktadır. Kollektif denilen ruhtan bahsedilir, halbuki kollektif ruh diye birşey yoktur. Uygarlık sahip olmadığı birşeyi kollek-

larda, ahlâkta ve hatta ekonomide rastlanabilir» (Turner). Smithonian Institute'un sekreteri olan Dillon Riply ise şöyle diyor: «Kitle kültürünün standardizasyonuna karşı tesirli bir panzehir yoktur, fakat halk hayatımın festivalleri kültür pluralizmi ve parlak çeşitlilik strüktürünün muhafaza edilmesine yardım etmektedir. Festivaller toplulukları canlandırmaktadır, bunlar ise ferdi mega -devlete ve mega- teşkilatlar dünyasına karşı koruyan güçlü birer kaledir.» Öyle görünüyor ki toplumun Amerika seviyesine ulaşması gerekiyordu ki insanlar toplumla topluluk arasındaki bazı esaslı farkları ve bilhassa toplum gelişmesinin topluluğa götürmeyip tam tersine ondan uzaklaştırdığım anlayabilsinler. Amerika'da 60'lı senelerde tamamen kendiliğinden ortaya çıkan ve köklerin araştırılmasına (Haley, «Kökler») ve ananelerin canlandırılmasına yönelik bu kitle hareketi, savunucularının çıkarmaya başardıkları etnik gruplaşmayı teşvik eden kanunda («Ethnic Encouragement Act») kuvvetli bir saik bulmuştur.

5 Burada bahsettiğim toplum - topluluk arasındaki tezaadın tasvirini için okurların dikkatini, ABD'de yakın tarihlerde ortaya çıktığından, yeter derecede bilinmeyen ve incelenmeyen ilginç bir fenomen üzerine çekmek istiyorum. Modern Amerika'yı saran etnik mensubiyet ve kültürel pluralizm dalgası mevzubahistir. Bu dalgayı meydana getiren en derin saik - Victor Tümer'in görüşüne göre - topluluğu arayış ve beraberliğe - communitas'a ihtiyacıdır. Communitas - Tümer'e göre - kendiliğinden oluşan topluluktur. O «anti - strüktür»dür ve mahiyeti itibarıyla sosyal bünyeye zıttır, «farazî anti maddenin maddeye zıt olması gibi». «Beraberlik din, edebiyat, dram ve güzel sanatların merkezindedir; derin izlerine ise kanun-

tife veremez. Kollektif, esasen üyelerinin toplamından başka birşey değildir. Üyeleri umumiyede birbirini tanımazlar ve birbirine daima yabancı kalırlar. Onları birbirine bağlayan sadece üretim süreci, fabrika binası veya üzerinde çalıştıkları ziraî topraklardan bir parsel, yani haricî bir faktördür. Benle sen yoktur burada, hepimiz sadece “onlar” ız. Büyük şehirlerde insanların kendilerini yalnız hissetmeleri paradoksunu bu gerçek izah edebilir. İnsanın insana yakınlığı manevîdir, mekânla hiç alâkası yoktur. Bunu modern bir gökdelen açıkça göstermektedir. Böyle bir binada insanlar aynı çatı altında oturdukları halde kendilerini çölde imiş gibi yalnız hissederler. Kollektif var, fakat topluluk, communitas yoktur. Dinî bayramlar dinî tören ve oyunlarla insanları nasıl ki, birbirine yaklaşıyor idiye siyasî ve üretime ilgili olan ve “kollektifin birleşimleri” denilen toplantılar -öyle görünüyor ki- insanları birbirinden daha fazla ayırmaktadır. Büyük bir şehirde (Belgrad - 1972) adlı istatistiklere göre hakaret ve itham yüzünden mahkemelerde açılan davaların üçte birine böyle toplantılar sebep olmaktadır.

İnsanlar arasında hakikî topluluk ancak sempati, sevgi, fedakârlık gibi yalnız dinin tanıdığı bazı hissiyata istinad edebilir. Doğrusunu söylemek icap ederse, toplumun varolması için adalet asla lâzım değildir; fakat topluluğun varolması için muüaka lâzımdır, şarttır. Tam eşitsizlik, tam adaletsizlik üzerine kurulmuş güçlü ve düzenli bir toplum pekâlâ tasavvur edilebilir (Platónun “Cumhuriyetini düşünelim). Toplumun, ahlâk fikrinden bağımsızlığı, bütün toplumların, davranışlarında gayrı ahlâkî olduğu gerçeğinde de kendini göstermektedir. Toplum bir strüktürdür ve herşeyden evvel istikrarın -ahlâkî şartlara değil- fizikî şartlarına dayanmaktadır. Bu kanunun mudak bir değeri vardır, ancak eğer insan hayvan ve hatta en mükemmel hayvan ise. İnsan ne kadar az hayvan ve ne kadar daha fazla insan ise bu kanunun değeri de o kadar az olur. Ve nihayet, toplum, bütün kanun-

larıyla beraber insanın şahsiyet kazandığı bir noktada, diğer bir ifadeyle, bir kalabalığın, grubun veya toplumun insanlaştığı anda, yok olur ve topluluk ortaya çıkar.

Mamafih bahsetmekte olduğumuz kanun, durumun ancak, teorik görünüşünü ifade etmektedir. Saf toplum ve saf topluluk ancak prensip olarak mevcuttur. Pratik hayatta her toplum, insanlardan meydana geldiğinden, topluluk özelliklerine sahip olur ve bu, ne kadar çok hakikî insan bulunursa, o kadar da çabuk olur. Böyle bir toplum saf toplum, ütopya olarak kalmaz, bilakis İnsanî bir boyut göstermeye başlar ve bir ölçüde topluluk olur. Bunun tersi de düşünülebilir. İlk Hristiyan topluluklar, manevî toplulukların belki en iyi örneğidir, fakat daha soma verilmeye başlanan ve “agape” denilen müşterek yemekler, onlara sosyal bir özellik verdi. Bu ve buna benzer hususlar, bazı kişileri Hristiyanlığı sosyal bir hareket ve Hristiyanların eşitliğini de bir nevi komünizm olarak görmeğe sevketmiştir. Tabii, bu yanlışdır ve tezahürün esas itibarıyla yanlış anlaşılmış olmasına işaret etmektedir.

Şahsiyet ve “Sosyal Fert”

Hristiyanlığın tarihî bir tezahür olarak trajedisi iki gerçekte ifadesini bulmaktadır. Bunlar engizisyon ve Avrupa’da ilk ütopyanın Hristiyan kaynaklı olmasıdır.⁶

Rahip Campanella’nın “Güneş Devleti” Hristiyanlık karşıtı tipik bir hayaldir. Çünkü Tanrı, melekûtünün yerine dünyevi hakimiyeti gözönünde tutmakta ve tutarlı olarak insandan değil, toplumdan bahsetmektedir. “Güneş Devleti” Hristiyanlığın asıl gayelerinden vazgeçmek demektir ve Avrupa’da ve dünyada sosyo-ekonomik teoriler çağının başlangıcı sayılmaktadır.

6 Rahip Tommaso Campanella, «Civitas Solis» (Güneş Devleti).

Dinin (religion) gayesi, dış dünyaya düzen vermek değildir. Din aşk ve yükümlülüktür; konfor veya daha iyi ve daha rahat yaşama şekli değildir. Hz. İsa sosyal reformcu değildi. Fransız İhtilâli ve ilmî ilerleme de, Emest Rehan'ın safdilane inandığının ve yazdığının tersine, Hristiyanlığın sevgi ve barış ideallerinin tahakkuku için bir yol değildir. Hz. İsa, insan ruhunun kaderi ve kurtuluşu ile ilgilieniyordu; ütopya ise, ebedî ahenk ve barışın hüküm süreceği ideal bir toplumla ilgili safdilâne bir hayaldir. İnsanların büyük ıztıraplarının tarihi olarak din ile ütopyaların aldatıcı “muvaaffakiyeti” arasında müşterek hiçbir şey yoktur. Biri Tanrı melekûtü, öbürü dünyevî hakimiyet “Civitas Dei” ve “Civitas Solis” yani mahiyet itibarıyla birbirinden apayrı iki düzen...

Dram, “sosyal güvenlik” mefhumunu tanımaz; tıpkı ütopyanın insan haysiyeti mefhumunu tammayıışı gibi. Onun için Marks sömürülenlerden; Dostoyevski ise, boyun eğdirilen ve tahkir edilenlerden sözediyor. “Sosyal ütopya, insanların ıztıraplarının ve ezilmişlik halinin sona ereceği ilişkileri tasvir ediyor; tabiî hukuk ise, hor görülenlerle tahkir edilenlerin artık olmayacağı ilişkileri çiziyordu”⁷

Campanella, ideal toplum hayalini çizerken şüphesiz “yakınlara karşı Hristiyan sevgisinden” ilham almış bulunuyordu. Ne var ki zavallı rahip bu hissiyatında farketmemiş ki hayalî devletinde ne yakın komşular ne de uzak arkadaşlar vardır. Bunlar üretim, tüketim ve iş bölümü münasebetlerinde kaybolmuşlardır. Onun yakını ne sever, ne de kin besler; ne iyi ne de kötüdür; ruhu yoktur, anonim fakat kusursuz bir ferttir; Güneş Devleti'nin şemasında muayyen bir yeri vardır ve doğumundan ölümüne kadar vazifesini hatasız yapar.

Bu açıdan bakıldığında ütopya hakikatin yalnız bir tarafının tasviri olarak kendini gösteriyor; tıpkı dramın, öteki tarafın hikâyesi oluşu

7 Emst Bloch, Porirodno Pravo i ljudske dostojanstvo, Belgrad, 1977, S.7.

gibi. Dünyayla ilgili bu ikinci anlayışın, yani dünyaya dram olarak bakışın tasviri için Shakespeare veya Dostoyevski ömek olarak gösterilebilir. Dostoyevski'nin romanlarında, insan ruhu, dehşetli bir büyüklükle gözlerimizin önüne çıkmaktadır. İç problemi, yani ruhun içinde olup bitenler o kadar büyüktür ki, onların karşısında bütün dış dünya, zenginliği ve yoksulluğuyla, devletleri ve mahkemeleriyle, başarılı ve başarısızlıklarıyla bize sahte ve önemsiz görünmektedir. Dram ve ütopyanın perspektifleri içinde görülen dünya resimlerinde esas itibarıyla müşterek hiçbir şey yoktur. Dram ve ütopya birbirine tamamen ters kutuplarda bulunmaktadırlar; aralarındaki münasebet keyfiyet ve kemmiyet, insan ve toplum, hürriyet ve zaruret arasında olduğu gibidir. Ütopyada dünyayı görüyorsunuz; insan ise, sadece bir noktadır ve plânı, şemayı görmenize yardım etmektedir. Dramda, insan, büyüklüğüyle bütün dünyayı gölgede bırakıyor ve dünya sadece görünüş, dekor, hemen hemen hayâl oluyor.⁸

İnsanın akılla mücehhez hayvan olduğu ne kadar hakikâitse, ütopya da o kadar hakikâttir. Ütopya ikisi de “bu dünyadan” olan şu iki şeyin mahsulüdür: İnsanın ihtiyaçları ve zekâsı veya insanın, ihtiyaçlarını (bunlar her zaman tabii ihtiyaçlardır) akıl sahibi bir varlık olarak tatmin etme hevesi. İhtiyaçları yüzünden insan, toplum içinde yaşamaya mecburdur, fakat akıllı bir varlık olarak o en iyi bir şekilde teşkilatlanmış, yani içinde “herkesin herkese karşı savaşı” sona ermiş bir topluma doğru meyledecektir. İdeal toplumun ana prensibi ise hürriyet ve ferdiyet değil, düzen ve yeknasaklıktır.

Bu izahlarımız ütopya ve insanın menşei ile ilgili tekâmül nazariyeleri arasında doğrudan doğruya bir bağın bulunmadığını gösteriyor. (Bu gerçeğe ünlü tabiat bilgini Rudolf Virchow da sarahaten işaret et-

8 Arzı (ve insanı) kâinatın merkezi olarak tanıyan astronomiyi bütün dinler kabul etmişlerdir. Kilisenin Kopemik'e karşı o şiddetli direnişi bu yüzden.

miştir.) Darvvin bir bakıma sosyalist hareketlere yol açmıştı. Sosyalist deneylere müsait veya bir ütopyanın iyi bir vatandaşı olabilmek için insanın Danviné uygun bir tarzda “biçilmiş” olması lâzım. Hakikî insan ise fazlasıyla ferdî ve İslah kabul etmez bir romantiktir ve dolayısıyla ütopyanın fonksiyonuna uyamaz veya toplumun iyi bir üyesi olamaz. Bu itibarla insana mahsus herşeyin ve bilhassa ferdiyet ve hürriyetinin bertaraf edilmesi böylece ütopya için esas şart olarak ortaya çıkar.

Bu yüzden ütopya, ateistlerin inancıdır, inananların değil. Eğer insan “mükemmel hayvan” olmayıp, şahsiyet ise böyle bir inanç hayaldir. Denilebilir ki, ideal denilen toplum alternatifi tâ yaratılıştan, insanın “insan olması”ndan beri imkân dışıdır. Bu andan itibaren insan daimî çatışma, huzursuzluk memnuniyetsizlik ve dramla karşı karşıyadır (“İnin buradan, birbirinize düşman olarak... Bir vakte kadar.” Kur’an, 2/36). İdeal toplum, kişiliğinden sıyrılmış kuşakların monoton ve sonsuz bir şekilde birbirini takip etmesi demektir. Bunlar doğurur, üretir, tüketir ve ölürler, tâ “kötü” sonsuza kadar. Yaratılış gerçeği ve insanın varoluşuna Allah'ın müdahalesi bu “mekaniği” imkândışı bir hayal kılmıştır. Bütün ütopyaların Allah'a ve dine fanatik muhalefeti bu yüzdendir. Toplumun ideal bir şekilde düzenlenmesi kâhinlerinin toplumu ve menfaatlerini en yüksek kanun olarak ilan etmelerine karşı, Allah, en yüksek kanunun “insan” olmasını istiyor. Dünyanın bir imtihan yeri olabilmesi, insanın en yüksek değer olarak liyakatini gösterebilmesi için ona hürriyet vermiştir. Bu durumda ütopyanın mümkün olduğuna inanmak, insan ruhunun inkârı esasına dayanan bir nevi safdil iyimserlik demektir. Ancak insan ruhunun, şahsiyetinin varlığına inanmayan kimse inşâm “teskin” etmenin, “uslandırmanın”, mekanizmanın bir parçası olmayı kabullecek bir toplum üyesi yapmanın mümkün olduğuna inanabilir.⁹ Ve

9 Tektanncılık okulundan geçmemiş toplumlann ütopya için daha müsait olduğu tatbikatta gösterilmiştir. İtaat, yeknesaklık, manipülasyon, lider kültürü ve zorla talimin ölçülerini empoze etmek böyle toplumlarda daha kolaydır.

tersine, insan ruhunun varlığına inanmak, itaatsizlik, şüphe, korku, isyan deryasının aşılmazlığına; insanın İslah kabul etmez bir ferd olduğuna; insanın yeknesaklık, boyun eğme, “teskin” ve benzeri durumlara evet demeyi istemediğine; konfor ve refahının temin edildiğinde bile birgün bunları hor görerek itip hürriyetini, insan hakkını geri isteyeceğine inanmak demektir. Çünkü, “insan, hayvan olmayı reddeden hayvan”dır. Burada ateizm ile insan toplumunun ideal bir şekilde teşkilatlandırılmasıyla ilgili bütün düşünceler arasında doğrudan doğruya bir bağ vardır. Böyle bir toplumun tutarlı bir şekilde mümkün olduğu inancının ön şartı ateizmdir.

Ütopya ve Aile

Aile, bazı eski anayasalarda yazıldığı gibi tersine, toplumun temel hücresi değildir.¹⁰ Aile ile toplum birbirine ters mefhumlardır.

Aile fertlerini birbirine bağlayan şey sempati veya hissiyattır; toplumda ise, menfaat veya zekâ, yahut da ikisi beraber bir bağ oluştururlar.

Toplumun gelişmesindeki her adım, aynı ölçüde ailenin bertaraf edilmesi demektir. Sonuna kadar, yani ütopyaya kadar tatbik edilen sosyal prensip, aileyi artık hiç tanımaz. Dahilî, romantik, şahsî bağ ve ilişkiler ocağı olarak aile ütopyayla ilgili bütün tasavvurlarla çatışır. Bu gerçeği Engels kendi tarzında ve bambaşka hedefleri gözönünde tutarak itiraf ediyor: “Tarihte ailenin gelişmesi, buna göre, ilk zamanlarda bütün kabileyi içine alan ve dahilinde her iki cinsiyet arasında evlilik birliği bulunan çerçevenin giderek daralmasından ibarettir. Başlangıçta yakın akrabaların ve sonra uzak olanların ve nihayet sıhriyet bağlarıyla birbirlerine bağlı kişilerin de dışarı atılması ile grup evliliğinin her türlü imkân dışı oluyor. Sonunda evvela daha

10 Sovyetler Birliğinin yeni anayasasında (1977) bu «çalışan kolektif»tir.

gevşekçe bağlanmış çift, molekül, kalıyor ve onun ayrılmasıyla evlilik de tamamen ortadan kalkıyor”¹¹

Ütopyada çocuk doğurmak duygusal olan herşeyden sıyrılmış bulunmaktadır. Çocuk doğurmak da bir nevi fonksiyon veya bir üretim şeklidir. Platon’un “Cumhuriyetinde şu satırları okuyoruz: “20 ila 40 yaşında olan kadınları 25 ila 55 yaşında olan erkeklerle beraber hususî odalara hapsetmeli. Bundan doğacak çocuklar anne ve babalarından haberleri olmadan devlet müesseselerinde eğitilmeli. Yirmi yaşından küçük kadınlara ve 55 yaşından büyük erkeklere cinsî münasebeter yasak değildir; fakat, böyle bir aşkın semeresi olan çocuklar, bertaraf edilmeli ya da doğduktan hemen sonra açlıktan ölecekleri muayyen bir yere terkedilmeli. Aile hayatı ve sevgi mevzu-bahis değildir.”¹²

Bu hususta Engels daha açıktır. “Materyalist anlayışa göre eninde sonunda tayin edici faktör üretim ve doğrudan doğruya hayatın reproduksiyonudur. Üretim ise iki türlüdür: Bir taraftan hayat için gereken vasıtaları, gıda, giyim, mesken levazımatım tedarik etmek; öbür taraftan insanların kendilerini üretmek, nesillerini devam ettirmek.”¹³ Ve daha sonra: “Görülebilecek ki kadının kurtuluşu için ilk şart, kadın-

11 F. Engels, «The Origin of the Family, Private Property and the State», New York, 1942, s. 41.

12 Ütopyalar aşkı reddediyorlar, çünkü o insanlar arasında sosyal olmayıp şahsî bir münasebet imiş. Ütopyayı gerçekleştirmek yolunda en ileri teşebbüsün sahibi olan Çin «Kültür İhtilali»nin hedefleri arasında, aşkın, «burjuvanın bir temayülü» olarak reddedilmesi yönünde gençlerin yeniden eğitilmesi de vardı. Aşk ancak vatan, sosyalizm veya başkan Mao’ya yönelik olabilir; tabii mânâda ise eski toplumdan kalmış olan ve temizlenmesi icap eden «zehirli yaramaz ot»tur. Edebiyatta erkek ile kadın arasında aşk uzun zaman tabu bir konu idi. Dolayısıyla aşktan bahseden kitaplar sadece piyasadan değil, kütüphanelerden bile kaybolmuştu. Mao Tsetung’un ölümünden sonra Tolstoy’un «Anna Karenina» adlı eseri piyasada zuhur edince müşteriler uzun kuyruklar meydana getirdiler.

13 F. Engels, aynı yerde, 1884 baskısında önsöz.

lann tümüyle tekrar kamu iş hayatına sokulmasıdır; bu ise sosyo-ekonomik bir birim olarak münferit ailenin ortadan kaldırılmasını gerektirecektir. Üretim vasıtalarının müşterek mülkiyete geçmesi ile münferit aile toplumun ekonomik birliği oluncaya kadar erir. Özel ev idaresi bu surede toplumun ekonomik birliği olarak son bulur ve sosyal endüstri mahiyetini alır. Çocukların bakım ve eğitimi kamuya ait bir iş olur ve toplum bütün çocuklara, meşru olsun, gayrı meşru olsun, aynı şekilde ihtimam gösterir.”¹⁴

Marksâ göre ailenin peyderpey ortadan kalkması insanın toplu-laşmasını, tam mânâsıyla sosyal bir varlık hüviyetini kazanmasını temin etmektedir. Varoluşunun bütün esasları -sosyal, maddî ve ahlâkî- aileden topluma geçecektir.

Fransa’daki ve dünyadaki feminist hareketin liderlerinden olan Fransız yazar Simon de Bovoire, bu hususta çok kat’îdir. Aile efsanesi, analık ve analık içgüdüğü efsanesi yok oluncaya kadar kadınlar baskı altında kalmağa devam edeceklerdir.¹⁵

Uygarlık, aileyi sadece nazarî olarak değil, tatbikatta da ortadan kaldırmaktadır. “Aile içinden evvela erkek dışarı çıkmıştır; sonra kadın ve en son çocuklar.” Ailenin tahrip edilmesi birkaç tezahürde açıkça ortaya çıkıyor: Evliliklerin gittikçe azalması, boşanmaların ve çalışan kadınlann fazlalaşması, tek kişilik ev idarelerinin artması...¹⁶ Bunlara uygarlığın bazı tezahürleriyle keza yakın ilişkisi bulunan ve sık sık vuku bulan trafik kazaları ile kalp hastalıkları ve kanserin yol açtığı ölümlerdeki büyük artış yüzünden nispeten daha genç yaşta dul kalmış olanların ev idarelerini de ilave etmeliyiz.

1960 senesinde Califomia’da her evliliğe karşılık bir boşanma

14 F. Engels, a.y., s. 67.

15 New York’ta yayınlanan « Saturday Review » dergisine Eylül 1975’te verilen bir mülâkatta.

16 Aktedilen evlenmelerin sayısına göre (bin kişiye takriben beş evlenme) İsviçre ve İsveç dünya listesinde en alta bulunmaktadırlar.

düşüyordu. Bu “Kaliforniya nispeti”ne dünyanın en uygar merkezleri hızla yaklaşılmaktadırlar. Boşanmalar evlenmelere nazaran her yerde devamlı ve hızlı bir artış göstermektedir. ABD’de 1960’ta 100 evlenmeye karşı 26 boşanma vardı. 1975’te sayı 48’di. Sovyetler Birliğinde 1960 senesinde boşanmalar evlenmelerin % 10 ü, 1973’te ise % 27’sini teşkil ediyordu. İsviçre’de son on sene zarfında boşanmalar iki misline⁷ Polonya’da ise son yirmi senede dört misline çıkmıştır. Çekoslovakya’da 1945-1975 arasında boşanmalar üç misli olmuştur. Prag’da son zamanlarda her üç evliliğe karşı bir boşanma olmuştur. Fransız ortaokul kız talebeleri arasında yapılan bir araştırmada bağımsız olma ve rahat bir hayat yaşamak hevesi ilk, aile kurma arzusu ise son sırayı almıştı (Bu bilgiler 1960’ta Bonn’da düzenlenen uluslararası bir kongrede B. Jazzo’nun tebliğinden alınmıştır). Stockholm Sosyolojik Araştırmalar Enstitüsü tarafından 1972’de yayınlanan bir anketin sonuçlarına göre, fuhşu meslek edinen kadınlar ekseriyâ hali vakti yerinde olanlardır ve “tatlı” bir hayat yaşamak istediklerinden bu yola sapmışlardır.

Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal Konseyi (ECOSOC) nin verdiği malumata göre, kadınların fâal ekonomik hayata girmesi son 25 sene içinde tahmin edildiğinden iki misli daha hızlı olmuştur. Bugün (1975) dünyada tüm işgücünün % 35’ini kadınlar teşkil etmektedirler. Çalışan kadınların nispeten en yüksek sayısı Sovyetler Birliğinde bulunmaktadır (100 çalışabilen kadından 82). Onu takip eden ülkeler sırasıyla şunlardır: Doğu Almanya (% 80), Bulgaristan (% 74), Macaristan (% 73), Romanya (% 73) ve Polonya (% 63). Bunlardan sonra Finlandiya, İsveç, Çekoslovakya, Danimarka ve Japonya geliyor. İngiltere, İsviçre, Avusturya, ABD ve Fe-

17 On bin kişiye 14,1 boşanmayla İsviçre Avrupa’nın boşanmalar listesinin hemen hemen başında bulunuyor (Devlet İstatistik Bürosu tarafından 1976’da yayınlanan bilgiler).

deral Almanya'nın bulunduğu grupta, toplam kadın sayısının aşağı yukarı yansı çalışmaktadır. (% 49 ile % 52 arasında). Sayılan memlekedeler arasında en gelişmiş olmayan sosyalist memleketlerin önde gitmesi ideolojik faktörün tesirini göstermektedir. Burada aile ve kadınların çalışması ile ilgili ideolojik tutum mevzubahistir. Sadece teknik gelişmeyle izah edilmesi mümkün olmayan, benzer başka bir gerçek de şudur: Sovyetler Birliği ve ABD'de gayri meşru çocukların yüzdesi aynı (ve en yüksek)tir. Sovyetler Birliği bu hususta dünyadaki en gelişmiş ülkeye "ulaşmış" bulunuyor, çünkü umumî uygarlık seyri burada evlilik ve aileye karşı olan ideolojik tutumla da desteklenmektedir.

Çin ve Kore'de ve şimdi de Kampuçya'da da ailelerin parçalanması olgusunun sebepleri esas itibarıyla aynıdır. Çin'de milyonlarca aile parçalanmış durumdadır. Baba bir yerde, anne çocuklarla beraber başka bir yerde ve senede ancak bir defa biraraya geliyorlar. Sebep olarak devlet ekonomisinin ihtiyaçları, yani kamu yararı ileri sürülmektedir. Aile birimi ise bu menfaate hizmet etmiyor.

Bir ankete göre Amerika'da evden kaçan çocukların sayısı son beş sene içinde iki misli olmuş ve 1976'da iki milyona ulaşmıştı.

Böyle bir gelişmede en kötü durumda olanlar yaşlılardır. Dünya aslında hem gençlerin hem de yaşlılarındır, fakat ahlâkî - dinî ölçülerden mahrum olan ve sırf aklî saikleri tanıyan uygarlık, dünyayı giderek daha fazla gençliğin ölçülerine ve zevklerine uygun olarak biçimlendirmektedir. "Hedonizm sahnesinde en geniş yer en faal olanlara, yani genç ve güçlü kimselere ayrılmıştır." Bunları bir Yugoslav psikiyatrist söylüyor. Zaten seksi, değerlerin zirvesine çıkaran bir zihniyet bütün komplimanları gençliğe ayırmak ve ihtiyarlıkla alay etmekten, ihtiyarlığa karşı saygıyı peşin hükümlerin en büyüğü olarak ilan etmekten başka ne yapacaktı? Dünyanın her tarafında din (ve kültür) bunun tam tersini öğretiyordu. Eğer insan ruhu diye bir

şey yoksa, o zaman yaşlı kişi çok lüzumsuz bir şeydir. Ne dinin ne de uygarlığın tutumu başka türlü olamaz. Değerler cetveli sorgulanmaktadır burada!

Bütün dinler, aileyi; insanın yuvası, anneyi de ilk ve yerine kim-senin geçemeyeceği bir mürebbi olarak telakki edip yüceltmeğe devam edeceklerdir. Öbür tarafta bütün ütopyalar sosyal eğitim, gündüz bakım evleri, kreşler ve çocuk bahçelerinden heyecanla söz edeceklerdir. Bütün bu müesseselerin, adları ne olursa olsun, müşterek bir tarafı vardır: Annenin yokluğu ve çocukların ücretlilere terkedilmesi. Ütopya'yı ilk olarak izah eden Platon, ("Cumhuriyet") sosyal eğitimi de ilk defa sistematik bir şekilde anlatmıştır. Bu düşünce 19. ve 20. yüzyıllardaki sosyalist yazılarda gayet tabii en yüksek dereceye ulaşacaktı. Bu fenomen tamamen meşrûdur, çünkü, eğer insan "sosyal hayvan" ise (ki varlığının bir kısmıyla öyledir), o zaman zorla talim, sosyal eğitim, gündüz bakım evleri ve ideal denilen toplum doğru bir çözümdür; ebeveyn sevgisi, aile, sanat ve din vasıtasıyla terbiye, ferdiyet ve hürriyet ise insan ile ilgili herhangi bir doğru fikre istinad etmeyen fuzulî romantizm olur. İdeal toplumda herkes fonksiyonunu hatasız ve mükemmel bir şekilde ifa eder. Anne ve aile mükemmel olan bu düzeni ve tam bir eşitliğe dayanan bu "hoş manzara"yı sadece rahatsız edebilirler.

Anne, "insan"ı doğurur ve yetiştirir; çocuk bakım evleri ise, toplum üyesini, ütopyanın müstakbel mensubunu eğitir. Çocuk bakım evi, fabrikadır, eğitim makinesidir. Sovyet hükümetinin uzun zaman yüksek mevkilerinde bulunmuş olan akademi üyesi Stanislav Gustavoviç Strumilin, (1887-1974) 60'lı senelerde şöyle yazıyor: "Sosyal eğitim şekillerine bütün diğer şekillere nazaran mudak bir öncelik vermek sûretiyle bu şekilleri en yakın zamanda ısrarla yaymağa mecburuz. Bunu öyle bir hızla yapmalıyız ki, 15 ila 20 sene içinde beşikten olgunluğa kadar bütün vatandaşlar bundan istifade etsinler." Bundan sonra Strumilin, iftiharla dehşet veren hayalî manzarayı

şöyle tasvir ediyor: "Her Sovyet vatandaşı doğum evinden kreşlere, buradan çocuk bahçelerine veya çocuk yurtlarına, oradan da yatılı okullara ve soma bağımsız hayata; üretime veya yüksek okullara geçecektir." Burada hiçbir yerde anne ve aileyi görmüyoruz, göremeyiz de. Çünkü, yokturlar. İnsanın terbiye edilmesi ve yüceltilmesi yerine, burada, sanki tavuk yetiştiriliyormuş gibi, teknolojik süreçle karşı karşıyayız. Uygarlığın aileye karşı olan bu zihniyeti Marks'm "KapitaTindeki şu cümlede çok açık bir ifadesini bulmuştur: "Her iki cinsiyetten çocukları, anne babalarından olduğu kadar, hiç kimseden korumak icap etmez."

Sovyetler Birliğinde aileye karşı bu tutumun gözden geçirilmekte olduğuna dair birçok işaret vardır, fakat bu demek oluyor ki yoldan sapma vardır. Prensip açısından meselenin özü, Engels'in (veya Strumilin'in) aileyi lânetlemesinin doğru olup olmamasında değil, herşeyden evvel Engels'in aileye karşı başka türlü bir tavır takınmasının mümkün olup olmamasındadır. Engels tutarlı bir uygarlığın (veya ütopyanın, ki aynıdır) nihaî istidlallerini çıkarıyordu. Uygarlık ise, şahsiyet olarak insanı yok etmeden tam mânâsıyla gerçekleşemez. Zira böyle bir "insan" uygarlığın mekanizmalarına, strüktürlere, topluluklara, umumî denilen menfaatlere, devlet adaletine, disiplin ve saireye intibak edemiyor. İnsan ile bu "programlanan vahşet" (A. Woznesenski) arasında daima gizli veya açık olarak savaş olacaktır.

Evlilik, aile, terbiye, anne-baba ve yaşlılarla ilgili tutumumuz inşam nasıl gördüğümüze, insanla ilgili felsefemize bağlıdır. Evlilik, bir kutupta anlaşma olarak (İsveç'te); öbüründe ise mukaddes sır (katoliklerde) olarak bulunmaktadır. Bunlardan hangisi doğrudur sorusunu bir tarafa bırakarak, biz, akılcı felsefenin evlenmeyi anlaşma olarak; Hıristiyan felsefesinin ise mukaddes sır (sacrament) olarak görmeğe mecbur olduğunda ısrar ediyoruz.

Yani, Engels, ailenin yavaş yavaş ortadan kalkacağını söylemekle yanılmıştır. Yanılan “eski iyi aile”yi -resmî felsefe açısından- yeniden canlandırmak isteyen Sovyet sosyologlarıdır (Dr. Urlanis gibi). Zira, eğer insan sadece mükemmel hayvan ise, o zaman akademi üyesi Stnımilin’in reçetesi tek doğru çözümdür.

Nevi şahsına münhasır bu sanayide üretilen insan ferderinin iç değerini bilmiyoruz. Fakat kat’î olarak biliniyor ki, miktarlarında devamlı azalma vardır ve endişe verici ölçüdedir. Kadın hemen kaybedeceği bir çocuğu doğurmak istemiyor. Bütün uygar memleketlerde, doğumlarda bir duraklama veya gerileme kaydedilmektedir. Sebebi kısmen annelerin durumu, kısmen de rahat, külfetsiz bir hayat sürmek arzusudur (bu da dinî ve kültürel değerlerin yıkılmasının doğrudan doğruya bir neticesidir).

Sorbonne profesörlerinden olan Pierre Soni, beyaz ırkın yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu iddia etmiştir. Ona göre Alman milleti doğumların azalması neticesi gelecek asırda hemen hemen yok olabilir. Demografik tahminlere göre Fransa 21. yüzyılın ortalarında şimdiki 52 milyondan 17 milyona inecektir. Bu tahminler mübalağalı görünüyorsa da, veriler bu ve buna benzer hükümlere sevk ediyor. Bir sürü Avrupa memleketinde birkaç senedir demografik artış hızında bir azalma tespit edilmektedir. F. Almanya’da nüfus artışında 1976 senesinde 1975’e nazaran % 0.33; 1975 senesinde ise 1974’e nazaran % 0.56 bir gerileme kaydedilmiştir. Batı Berlin’de nispet % 1.7 idi (bu bilgiler Wiesbaden’deki Federal İstatistik Enstitüsü tarafından yayınlanmıştır).

İsveç parlamentosu ruhen hasta olanların sayısının hızla artması meselesini gündeme almağa mecbur olmuştur. Burada kaydedelim ki, İsveç, çocuklarda ölüm nispeti en düşük, ortalama hayat süresi en uzun, eğitim her kademedede ücretsiz, 150 seneden fazla bir zamandan beri barış içinde bulunan, nüfus fazlalığı problemi bulunmayan,

dünyada en büyük çalışma verimliliği kaydedilmiş olan ve millî geliri en yüksek olan bir memlekettir. İsveç parlamentosu tarafından bu fenomenin sebeplerini araştırmakla görevlendirilen ünlü psikiyatrist Dr. Hans Loman şimdilik şunları tespit etmekle yetinmiş bulunuyor: İsveç'te evli kadınların çoğu çalışmakta ve bu gerçek, aile gibi hayatî önemi haiz bir sahaya cidden menfî bir tarzda tesir etmektedir (İsveç'te çocukları üç yaşına kadar olan annelerin % 50'si ve çocukları 17 yaşına kadar olanların % 70'i çalışmaktadır). Loman, raporunda, "Çocuklarımız için fevkalâde soğuk, çocuğa düşman bir toplum meydana getirmeyi becermişiz" demektedir.

İstatistik yıllığında (1976 için) İsveç'te hemen hemen her iki çocuktan biri tek çocuktur. (Buna benzer bir durum Çekoslavakya'da da vardır). Bu memlekette evli çiftler üç ve daha fazla çocuklu aileleri "lüks" ve "akıldışı" telakkî etmektedirler. Bu durum karşısında demograflar İsveç'in 1990'dan itibaren nüfusun "basit reproduksiyonunu" bile yapamayacağını ileri sürmektedirler.

Uygarlık, kadını hayranlık veya kullanım objesi yapmış; fakat takdir ve saygıya lâyık tek şey olan şahsiyeti ondan almıştır. Bu durumla hergün biraz daha fazla karşılaşyoruz. Fakat, bilhassa çeşitli "Miss"lerin seçimlerinde ve manken veya fotomodel gibi kadınlara mahsus mesleklerde bu keyfiyet apaçık ortaya çıkıyor. Burada kadın artık insan denilen şahsiyet değildir. Olsa olsa "güzel hayvan"dan biraz daha fazladır.

Uygarlık bilhassa analığı küçük düşürmüştür. Satış, mankenlik, mürebbiyelik, sekreterlik, temizlik işleri gibi meslekleri analık vazifesine tercih etmiştir. Uygarlık analığı kölelik ilan ederek kadına ondan kurtulmayı va'd etmiştir. Ne kadar kadını ailesinden ve çocuklarından ayırarak (o "kurtararak" diyor) memur veya işçi yaptığını iftiharla belirtiyor. Öbür tarafta kültür ezelden beri anneyi yüceltmiş; onu bir sembol, bir sır yapmış, mukaddes kılmış, en güzel şiirler, en

müessir sesler, en güzel resim ve heykeller ona ithaf edilmiştir. Uygarlık dünyasında annenin acı çekişi devam ederken Picasso, “Analık” adlı muazzam resmi yapıyor ve bu harikulâde methiyeyle annenin kültür için hâlâ yaşadığım ilan ediyor.

Huzur evleri de gündüz bakım evleriyle beraberdir. Onlar da aynı düzenin tezahürleridir ve aslen aym çözümün iki merhalesini teşkil etmektedir. Gündüz bakım evleriyle huzur evleri bize sunî doğurmayla sunî ölümü hatırlatmaktadır. Konforun varlığı ile sevgi ve sıcaklığın yokluğu her ikisinin ortak özelliklerindedir. Her ikisi de aileye karşı olan muhalefetin bir ifadesi ve insan hayatında kadın rolünün değişmesinin bir neticesidir. Anne-babayla olan münasebetlerin peyderpey bertaraf edilmesi onlarda ortak bir özelliktir: Çocuk bakım evlerinde anne-babasız çocuklar, huzur evlerinde ise çocuksuz anne-babalar. Her ikisi de uygarlığın “harikulâde” ürünü ve her ütopyanın idealidir.

Anne ile aile dinî dünya anlayışına aittir, tıpkı bakıcılar ve gündüz bakım evlerinin “öteki” anlayışa ait oluşu gibi...

İKİNCİ KISIM

İSLÂM - İKİ KUTUPLU BİRLİK

Yedinci Bölüm

MUSA - İSA - MUHAMMED

Burada ve Şimdi

İslâm tarihi iki kısma ayrılır: Muhammed (a.s) den evvel ve sonra. Birincisini ve onun, bilhassa Yahudilikle Hristiyanlığı içine alan son kısmını dikkate almadan İkincisini (asıl İslâm tarihini) tamamen anlamak mümkün değildir.

Bu üç büyük dinin tarihî rolü pek büyüktür. İnsan, onlar sayesinde tarihin merkezi olmuş ve dünyayı veya insanlığı bir bütün olarak görmeğe alışmıştır. Onların sayesinde insan dış ve iç hayatın, dış ve iç ilerlemenin büyüklüğünü, onların karşılıklı münasebetini ve sınırlarını öğrenmiştir. Yahudilikle Hristiyanlığın tarihteki başarı ve başarısızlığı insanlığın İslâmî tecrübesini teşkil etmektedir. Musa, İsa ve Muhammed aslında İnsanî olan herşeyin teşekkül ettiği ezeli üç meyli tecessüm ettirmektedirler.

Dinler arasında Yahudilik dünyevî, “sol temayül”ü teşkil ediyor. Dünyevî cennet perspektifini va’deden ve sonradan ortaya atılan bütün yahudî teorileri bu temayülden ileri gelmiştir. “Eyüp Kitabı” daha bu dünyada tahakkuk etmesi icap eden adaletin rüyâsıdır. Yani öbür dünyada değil, bu dünyada ve şimdi.

Ölümsüzlükle ilgili öğretisi Yahudilerce hiçbir zaman tamamen kabul edilmiş değildir. Sadukiler¹ onu Hz. İsa'nın zamanında bile reddediyorlardı. Ortaçağın en büyük yahudî mütefekkiri olan Maimonides, ölümsüzlüğün gayrı şahsî olduğunu iddia etmiştir (bu görüş hemen hemen ölümsüzlük düşüncesinin kendisini inkâr etmek demektir). Bir başka büyük yahudî olan Baruch Spinoza daha da ileri giderek, Ahdi Atık'in ölümsüzlükten hiç bahsetmediğini iddia ediyor. Rénan ve ondan sonra Berdjayev isabetli olarak, Yahudilerin ölümsüzlük fikrini kabul edemediklerini, çünkü bu fikrin dünya görüşleriyle (ki her zaman bu dünyaya münhasırdır) kabili telif olmadığı öne sürmüşlerdir. Hasday Kreskas, maddenin Tanrı'mn cismi olduğu görüşündeydi. "Yahudi milleti ferdî hürriyet ve ferdî günah fikrini tanımıyordu." Berdjayev yazıyor. Spinoza'nın misalinde, yeni materyalist felsefenin Yahudiliğin bağrında veya yahudî ananesinin kaynaklarında doğuşu gayet iyi takip edilebilir. Bu ananede dinî öz, millî, siyasî ve dünyevî muhtevaya nispeten çok ince ve sığ kalıyor, yani Hristiyanlığa tamamen ters bir durum.

Spinoza'nın yazılarında her yere "Tanrı" yerine "tabiat" kelimesi konulabilir. Bu konuda kendisi bile sarîh olarak yol gösteriyor. Tanrı mefhumundan şahsî, irade ve hatta şuurla ilgili herşeyi çıkarmak sûretiyle, Spinoza, bu iki mefhumu birbirine yaklaştırır. Aferez edilmesine rağmen Spinoza hakikî bir yahudîdir.²

Hız. İsa'nın zuhurundan evvel yahudiler, geleceğini haber verdikleri Tanrı melekûtunu Hristiyanlar gibi ahirette değil, bu dünyada bekliyorlardı. Yahudi apocalyptic edebiyatında Mesih, öç alan

-
- 1 Yahudi devleti bağımsızlığının son devresinde (MÖ. 2. ve 1. yy.) sadece Musa'nın öğretisine dayanan dinî - siyasî bir partiydi ve hahamların yüksek tabakasının çekirdeğini teşkil ediyordu.
 - 2 Amsterdam belediyesi Spinoza'yı, öğretisinin Hristiyanlığa aykırı olduğu gerekçesiyle, kovmuştur. Bu lânetleme anlaşılabilir; hahamların onu lânetlemesi ise onu yanlış anlamalarından kaynaklanıyordu.

ve adaleti icra eden kişi olarak methüsenâ edilmektedir. Mesih'i yahudiler ıztırap çeken bir peygamber olarak değil, "seçkin millet" in iktidarını kuracak millî kahraman ve dünyevî kral olarak bekliyorlardı. Doğruların mutsuz oldukları bir dünya mânâsızdır. Yahudi adaletinin ve her "sosyal" adaletin esas tutumu işte budur. Burada, yani bu dünyadaki cennet fikri özünde yahudîdir ve sadece mahiyeti itibarıyla olmayıp, menşei itibarıyla da öyledir. "Geçmiş ve gelecek tarih için yahudî ve sadece mahiyeti itibarıyla olmayıp, menşei itibarıyla da öyledir. "Geçmiş ve gelecek tarih için yahudî kalıbı, bütün devirlerde ezilenlere ve mutsuzlara kuvvetli bir çağrıdan ibarettir. Bu kalıbı Aziz Augustin Hristiyanlığa, Marks ise sosyalizme uydurmuştur." (B. Russell, The History of Western Philosophy). "Yeryüzünde cennet" isteyen bütün ihtilaller, ütopyalar, sosyalizmler ve diğer cereyanlar özünde Ahdi Kadim'den ileri gelmektedir, yahudî kökenlidir.

İnsanlığın ilmî esas üzerinde rönesansım va'deden farmason düşüncesi de pozitivist ve yahudîdir. Pozitivizm, farmasonluk ve Yahudilik arasındaki dahili ve haricî bağlan araştırmak ilginç olurdu. Böyle bir araştırma sadece fikrî değil, gayet müşahhas bağ ve tesirleri de ortaya çıkaracaktır.

Yahudilik tarihi dünyanın iktisadi (ticarî) gelişme tarihidir. Bu meseleye Sombart ehemmiyeti haiz bir kitap ithaf etmiştir.³ Atom ilmi başlangıçta "Yahudî ilmi" olarak adlandırılıyordu. Siyasî ekonomi de aynı şekilde, böyle adlandırılabilir. Behemehal atom fiziğinin, siyasî ekonominin ve sosyalist fikirlerin en büyük isimlerinin hemen hemen istisnasız yahudî olması gerçeği hiç de tesadüf değildir.

Yahudiler hiçbir zaman kültüre iştirak etmezler; uygarlığa ise, her zaman iştirak ederler. Onların sahneye çıkması zeval bulan bir uygarlıktan yeni doğan başka bir uygarlığa geçme olarak takip edilebilir. Bu tezahür Batı tarihinde de tekrarlanmaktadır. "Bütün Or-

3 V. Sombart, Les Juifs dans la vie économique.

taçağ boyunca yahudiler Hristiyan memleketlerin kültürü üzerinde herhangi bir tesir icra etmediler” diye Russell tespit ediyor.⁴ Şehir, bir kültür içinde köy üzerinde hakimiyetini kurar kurmaz yahudiler ortaya çıkarlar. Onlar ancak şehir mefhumları çerçevesi içinde yaşayıp düşünebilirler. Her önemli şehrin yahudî kolonileri vardır. Eski çağda Sûr, Sayda, Antakya, Kudüs, İskenderiye, Kartaca ve Roma; müslüman İspanya’da Kurtuba, Gırnata, Toledo ve Sevilla; Yeniçağın başlarında Amsterdam, Venedik ve Marsilya; bugün ise dünyanın ve bilhassa Amerika’nın bütün büyük merkezleri, işte yahudilik tarihi... Kolomb’un teşebbüsünün yahudilerce finanse edilmiş olmasında ve başlangıcından itibaren uygarlığı tecrübe etmeye başlayan Yeni Dünya’nın keşfedilmesine yahudilerin -hatta doğrudan doğruya katılmasında biraz sembolizm vardır (Kolomb’un kendisinin yahudi olduğuna dair kuvvetli iddialar bile vardır). Ve en yeni çağın, “atom çağı”nm babası sayılan kişi de yahudi olan Einstein’dır. Yahudiler her zaman maddî ilerlemenin taşıyıcıları olmuşlardır, tıpkı Hristiyanların manevî ilerlemenin taşıyıcıları olmaları gibi.

Saf Dfık

Yahudî materyalizmi, (veya pozitivizmi) insanın şuurunu dünyaya doğru yönelmiş ve bütün tarih boyunca haricî gereklere olan alâkasını tahrik etmiştir. Hristiyanlık ise, insan ruhunu kendi kendine doğru yönelmiştir. Ahdi Kadîm’in aşın gerçekçiliğinin hakkından Ahdi Cedid’in aynı şekilde aşırı idealizmi ile gelinebilmiştir. Bu iki şeyin birleştirilmesini İslâm Hz. Muhammed (s.a) ile gerçekleştirecek, fakat bunun için biraz zaman geçmesi gerekecektir.

Hristiyanlığa, göre insanın meyil ve enerjisi birbirine ters iki istikamette, yani Semâya ve Arz’a doğru bölünmemelidir. “Hiç kimse iki efendiye hizmet edemez. Ya birisinden nefret edip ötekini se-

4 Russell, History of Westem Philosophy (New York, 1945), S. 363-364.

vecek, ya da birisine bağlanarak öbürünü ihmal edecek. Siz hem Tanrı'ya hem Mammona (para ve servet) hizmet edemezsiniz.” (Matta, 6/24). Bu düşünceyi Tolstoy şöyle ifade etmektedir: “İnsan aym zamanda hem kendi ruhuyla hem de dünyevi işlerle uğraşamaz. Eğer dünyevî menfaat istiyorsan, ruhunla uğraşmaktan vazgeç; fakat eğer ruhunu korumak istiyorsan, o zaman dünya işlerini bırak. Yoksa kendini mahvederek ne buna ne de şuna sahip olacaksın.” Ve devam eder: “İnsanlar bedeni köstekleyen ve her istediğini yapmaktan meneden herşeyden kendilerini ve bedenlerini korumak suretiyle hürriyete kavuşmak isterler. Bedenin himayesi için kullanılan şeyler -zenginlik, yüksek mevki, nam gibi- arzu edilen hürriyeti temin etmez; bilakis daha fazla köstekler. Daha geniş hürriyete kavuşmak isterken, insanlar, günah, rezalet ve hurafelerinden bir zindan yapar ve kendilerini içine hapsederler...”

Kilisenin bütün büyük otoriteleri Ahdi Kadîm'in ruhu ile Ahdi Cedîd'in ruhu arasındaki esaslı farkı görmüş ve belirtmişlerdir.

Bazı yazarlara göre Marcion İncilinde, ki Markos onu örnek olarak kullanmıştır, Hz. İsa'nın, Hz. Musa'nın şeriatini ilga ettiği ve adalet tanrısı ve zahirî alemin kurtarıcısı olan Yehova'nın karşısına alemleri gaybı yaratan sevgi tanrısını koyduğu kanaati hakimdir. Couchoud'un görüşüne göre bu İncil ötekilere nazaran daha açık bir şekilde züht, zulme baş vurmama ve kötülüğe tahammül etme prensiplerini ih-tiva ediyordu.

Buna göre din, dış dünyayı düzenlemek veya mekemmelleştirmek isteğinden peşinen vazgeçiyor. Dış düzenle ve dünyayı değiştirmekle hakikî iyiliğin yayılmasına yardım edilebileceği kanaatine din tarafından, gayet tabîî, bir nevi aldanma olarak bakılıyor. Çünkü din, dünyada ve insanların karşısında nasıl yaşayacağım değil, kendi içimde ve kendimin karşısında nasıl yaşıyayım sorusuna cevaptır. Din dağın doruğunda bir mabettir, bir sığınaktır.

Ona ulaşmak için tırmanmak lâzım; İblis'in hüküm sürdüğü, ıslahı kabil olmayan bir dünyanın bütün boşluğunu arkada bırakarak, yukarıya tırmanmak gerekir. Saf din işte budur.

“Bedeninizi, ne yiyeceğinizi, ne içeceğinizi düşünmeyin.” “Gözün eğer seni aldatıyorsa, onu söküp at; sağ elin seni günaha sevk ediyorsa, onu kes. “Hayatı kazanmak isteyen, onu kaybetsin...” “Ben ise sizlere derim ki her kim ki bir kadına şehvetle bakarsa, kendi kalbinde zina etmiş olur.” (Bu iktibaslar İncirden alınmıştır).

“Kalabalık ona sordu: ‘Ne yapmalıyız?’ O da şöyle cevap verdi: ‘Kimin iki elbisesi varsa, elbisesi olmayana versin; kimin de yemeği varsa, o da öyle yapsın!’ (Luka, 3/10-11). Bazı sosyalist prensiplerle benzerlik ancak görünüştedir, çünkü burada toplum ve onun içindeki münasebetler mevzubahis değildir; mevzubahis olan insan ve onun ruhudur. Din vermek için, ihtilâl ise almak için çağrıda bulunuyor. Haricî netice aynı olabilir, dahilî netice ise bambaşkadır.

Fakat bu yol fazlasıyla çetindir, ancak kendilerini ona vakfedenler içindir. Kur'an-ı Kerim “Allah kimseye takatinden fazlasını yüklemeyiz” (2/286) demekle apaçık Hristiyanlığı kastediyor. Bütün saf dinler iki istikamet, iki program tanıyorlar. Budizm’de seçkinler için bir “Mahayana” (büyük yol), sert ve çetin yol; bir de “Hinayana” (küçük yol), vardır. Daha kolay, halk için... Fakat bunlar sosyal değil, ahlâkî düzenin mefhumlarıdır. Zira imtiyazlar değil, mükellefiyetler sözkonusudur. Buna benzer bir ayırım Hristiyanlıkta da vardır: Ruhbanlık, tarikatler. Meselâ, rahipler için bekârlık, halk için evlilik. Asıl çözüm bekârlıktır, evlilik ise apaçık tavizdir.

Görülmemiş bir feragatle birlikte bulunan bu kuvvetli dahilî dinamizm tamamen şahsîdir ve bir sosyal faaliyetle asla ilişkisi yoktur. Kuvvete başvurmaya a priori karşı olduğundan, Hristi-

yanlık ve umumî olarak din, insanların sosyal durumunu değiştirmek üzere doğrudan doğruya herhangi bir şey yapmaktan aciz görünüyor. Sosyal değişimler duâ ve ahlâkla değil, fikir veya menfaatin hizmetinde kuvvete başvurmakla olur. Mevcut sosyal durumun muhafaza edilmesine din katkıda bulunuyor diye öne sürülen, objektif bakımdan haklı, ahlâk bakımından ise haksız itham-"psikolojik muhalefet"² rağmen iktidar sahiplerinin lehinde bulunan bir keyfiyet- bundan ileri geliyor.

Hristiyanlık, kelimenin asıl mânâsında, tatbikat değildir ve dolayısıyla bu açıdan da değerlendirilmemelidir. İnsan hayatının en derin hakikatleri hakkında "haber"dir. Nitekim Kur'an-ı Kerim 'ele de böyle adlandırılıyor. "Kendi kendini sevdiğin kadar yakınını da sev", "Düşmanını sev ve sana kin besleyene iyilik et". "Belâlara tahammül et" gibi vecizeler insan hayatının pratik mantığına o kadar aykırıdır ki, insanı hayatın hakikî mânâsını aramağa sevk ediyor. Bu vecizeler gerçekten başka bir dünyadan haber vermektedir ("Benim devletim bu dünyada değildir." Hz. İsa).

İncirin kristal gibi berrak ve köklü tutumlarının ilanı tarihte bir dönüm noktası idi. Onların sayesinde insanlık ilk defa insan değerinin şuuruna varmış ve bununla herşeyden evvel "nitelik" bakımından -tarih bakımından değil- bir ilerleme meydana getirmişti. Onun için Hz. İsa'nın zuhuru dünya tarihinin sınır taşıını teşkil etmektedir. Onun vizyon ve ümitleri insanların sonraki bütün çabalarına girmiştir. Batı uygarlığı tümüyle, sapmalara, aldanmalara ve şüphelere rağmen Hz. İsa öğretisinin damgasını taşımaktadır.

Toplum veya insan, ekmek veya hürriyet, uygarlık veya kültür gibi karşılaştırmalarda ifadesini bulan umumî ve ezeli çatışmada Batı, Hristiyan ananesine bağlı olarak ikinci şıkkın tarafında kalmıştır.

Hız. İsa'nın Kabulü ve Reddi

Fakat, dinin dünya üzerinde tesir icra etmesi ancak kendisi de "dünyevî", yani en geniş mânâda siyasî olursa mümkün olur. İslâm, yüzünü dünyaya çevirmiş olan bir dindir. İslâm ile Hristiyanlık arasındaki benzerlik ve farklılık işte buradadır. Bazılarına göre İslâm'ın tamamen yahudî unsurları vardır, fakat keza Yahudilikle hiç alâkası olmayan unsurlar da mevcuttur. Dinleri sınıflandırırken Hegel, İslâm'ı Yahudiliğin doğrudan doğruya bir devamı olarak görmüştür. Hegel'in bu görüşü Hristiyanlığın tesirine atfedilebilir. Buna benzer olarak Spengler "Eyüp Kitabı'nı İslâmî olarak vasıflandırmıştır.

"İnançlar ve Dinî Fikirler Târîhi" adlı eserinde Mirce Eliada, Hız. Muhammed'i insanlığın manevî gelişmesinin ikinci ve üçüncü (son) devreleri arasına yerleştiriyor. Bugüne kadar devam eden üçüncü devre Hız. Muhammed'le başlamıştı. Eliada'ya göre insan ruhunun tarihi, umumî bir sekularizasyon sürecidir. Bu vizyonda Hız. Muhammed dinin (Hristiyanlığın) zaferi ile yeni seküler çağı arasında hudut noktasında, yani tarihî muvazene noktasında bulunuyor.

Bizim açımızdan kabul edilemez olan Eliada'nın bu tarih vizyonunun bir bakımdan tek boyutlu olmasını bir tarafa bırakırsak, bu vizyonda İslâm ve Hız. Muhammed'in "orta" pozisyonu karakteristiktir. Yaklaşım ve izahların değişik olmasına rağmen bu intiba tekrarlanmaktadır.

Hız. İsa Kudüs'ten çekiniyordu, çünkü her şehir gibi Kudüs de farizalar, bilginler, mukaddes kitaplarla uğraşanlar, inanmayanlar veya münafıklar şehriydi. Sosyalizm, köylere değil, büyük şehirlere hitap eder. Hız. Muhammed Hirâ mağarasma çekiliyor, fakat her defasında vazifesine devam etmek üzere putperest Mekke'ye dönüyordu.

Fakat Mekke'de olup bitenler henüz İslâm'dan değildi. İslâm Medine'de başlamıştır. Hirâ mağarasında Fîz. Muhammed zahid bir hanifti; Mekke'de o; dinî düşüncenin habercisidir. Mesajı Medine'de tamamlanmış ve insanların şuurunda yer almıştır.⁵ İslâm'ın "sosyal ve hukukî düzeninin başlangıç ve kaynağı" buradadır, Mekke'de değil.⁶

Hz. Muhammed mağaradan dönmeye mecburdu. Bu dönüşü olmasaydı hanif olarak kalacaktı. Fakat döndüğü için İslâm'ın rasûlü olmuştur. Bu, dahilî ile haricî dünyanın, mistik ile aklın, meditasyon ile eylemin karşılaşmasıydı. İslâm mistik olarak başlamıştı, siyasî ve devlet fikri olarak devam etti. Din, gerçekler dünyasına girerek İslâm oldu.

İnsan ve ruhu, Hz. Muhammed ile Hz. İsa arasındaki münasebet işte budur. "Kitabı Mukaddes ile ruh arasında mutabakat mevcuttur. İkisi de özlerinde aynı sırrı muhafaza etmektedir. Karşılıklı olarak ve sembolik bir şekilde birbirini temsil eden ruh ve Kitabı Mukaddes böylece birbirini aydınlatmaktadırlar...⁷ İslâm'a gelince o insanın tekrarıdır. İslâm'ın, insan gibi, "ilahî kıvılcım"ı vardır; fakat İslâm, hayatın gölge tarafı ve alelâde şeyleri hakkında da bir öğretiler. Şairler ve romantik kişilerce beğenilmemesi mümkün olan bazı tezahürler vardır. Kur'an realist, hemen hemen anti-heroik bir kitaptır. Onu tatbik edecek insan olmadan, İslâm anlaşılmaz, hatta kelimenin hakikî mânâsında mevcut da olmaz. Platon'un İdealar'ı, Leibniz'in Monad'ları ve Hristiyanlıkta melekler esasen aynı hususa; zamandışı, mükemmel, mutlak ve hareketsiz bir aleme delalet etmektedir. Bu alemler İslâm idealize etmez.

5 «Bugün dininizi kemale erdirdim ve size olan lütfumu tamamladım. Dininiz olarak İslâm'a razı oldum» Medine'de nazil olmuş bir ayette böyle denilmektedir (K., 5/4).

6 Stefano Bianco, Polyvalence and flexibility in the structure of the islamic city, WERK, İsviçre, No. 9/1976.

7 Henry de Lubac: Intriduction a Ongéné.

Meleklerin, Allah'ın, bütün şeylerin isimlerini öğrettiği insana secde etmesinde (Kur'an 2/30-34) hayatın, insanın ve dramın hareketsiz ve ebedî olarak düzenlenmiş ve mükemmeliyetten üstünlüğünün teyidi vardır. Hristiyanlıkta tek tanrının şuuruna hâlâ ulaşılmamıştır. Doğrusu Hristiyanlıkta sadece uluhiyet hakkında gayet canlı bir tasavvur mevcuttur; Tanrı hakkında ise açık bir fikir yoktur. Hz. Muhammed'in risaleti, Tamı hakkında İncil'de mevcut olan şuuru insanın aklına ve düşüncesine daha açık kılmak ve yaklaştırmaktı. İncil'de, Allah'tan baba olarak söz edilmektedir. Kur'an'da ise Allah Rabb'dır. İncil'de Allah sevilir, Kur'an'da ise Allah'a herşeyden evvel tapınılır, O'ndan korkulur. Hristiyan Tanrı anlayışındaki bu hususiyet, somadan eski tektanncılığa hâle getiren tasavvurlara dönmüştür (teslis, tanrı anası kültü, azizler kültü vs.). Böyle bir gelişme İslâm'da mümkün değildir. Geçirdiği tarihî buhranlara rağmen İslâm bugüne kadar "en açık tektanrılı din" (Le Bon) olarak kalmıştır.

Hristiyanlık Tann'yı ancak ferdî alemin (insanlarla ruhların) rabbi olarak telakki ediyordu. Maddî dünya üzerinde ise şeytan hüküm sürmektedir (bazı Hristiyan efsanelerinde şeytanın mutlak kudretinden sözediliyor). Onun için Hristiyanlıkta Tanrıya inanç iç hürriyetin şartıdır. İslâm'ın Allah'a inancı ise dış hürriyet talebini de içine alıyor. İslâm'ın iki temel akidesi olan "Allahu Ekber" ve "Lâ İlâhe İllallah" aym zamanda İslâm'ın en inkılapçı birer parolasıdır. Seyyid Kutub bunların, uluhiyete ait hususlan kendine mal eden dünyevî iktidara karşı bir ihtilal teşkil ettiğine ve "ruhanîler, kabile reisleri, prensler ve yüksek mevkilerde bulunanlardan bütün iktidan alıp, onun yalnız Allah'a ait olduğunu ilan etmek demek olduğuna haklı olarak işaret etmektedir. Bu yüzden Seyyid Kutub diyor ki; "Lâ İlâhe İllallah" akidesi her devrin iktidar sahiplerinin en fazla nefret ettikleri bir çağrıdır.⁸

8 Bu çağrının mucizevî kuvveti bir süre önce İran'da İslâm'ın inkılap sırasında teyidini bulmuştur. Burada silahsız halk tepeden tırnağa kadar silahlı şah rejimini yıkmıştır. Halkın yegâne silahı «Allahu Ekber» parolasıydı.

Hristiyanlık insan olma özelliğini muhafaza eden bir insanı kâmil fikrini kabul edememiştir Hz. İsa'nın öğretisinin ruhundan tanrı-insan, Hz. İsa'nın Tanrı oğlu olduğu neticesini zarurî olarak çıkarmışlardır. Öbür tarafta Hz. Muhammed insan olarak kalmıştır. Hz. Muhammed'in mertçe ve savaşçı olarak, hareket etmesine karşı Hz. İsa melek intibasını bırakmıştır. Kadınlarla ilgili durum da öyledir. Kur'an-ı Kerim'de onlar - İncil'deki Marta ve Meryem'in tam tersine - sadece zevce ve anneler olarak, yani tabû fonksiyonlarında ortaya çıkmaktadırlar. Onun için Hristiyanların Hz. Muhammed'in "fazlasıyla İnsanî tabiatı"na hücumu haddizatında onu yanlış anlamalarından ileri geliyor. Hz. Muhammed'in ancak insan olduğunu Kur'an-ı Kerim'in kendisi belirtiyor (Kur'an; 17/93, 18/111, 40/6) ve gelecek hücumları şöyle dile getiriyor: "Bu Peygambere ne oluyor ki yemek yiyor ve pazarlarda dolaşiyor?" (Kur'an; 25/7).

İncil ve Kur'an'da kullanılan kelimelerin karşılaştırılması bile çok faydalı istidlallere imkân veriyor. İncil'de şöyle kelimeler sık sık geçiyor: Cennetlik, mukaddes, melek, ebedî hayat, cennet, günah, sevgi, yakınlar, tevbe, af, sır, vücut, ruh, kurtuluş vs. Aynı tabirlere Kur'an'da rastlanılmaktadır ve bunlar bir dünya tasvirinde zemin teşkil etmektedir. Bu tasvirde ön plânda tam bir aydınlık içinde akıl, sıhhat, temizlik, kuvvet, satmalım, sözleşme, rehin, mektup, silah, savaş durumu, mücadele, ticaret, meyve, kararlılık, ihtiyat, ceza, adalet, menfaat, misilleme, av, ilaç, faiz gibi gayet muayyen, gerçek mefhumlar resmedilmiş bulunmaktadır.

Avrupa'daki "kilise edebiyatı" gibi bir edebiyat türü İslâm'da yoktur, sırf dünyevî olanın da mevcut olmadığı gibi. Her müslüman düşünürü aynı zamanda teologtur,⁹ her hakikî İslâmî hareketin siyasî bir hareket oluşu gibi.

9 Ernest Bloch, «hemen hemen bütün Arap din adamlarının aynı zamanda hekim oldukları»nı ilave ediyor (E.B. Prirodno pravo, i ljudsko dostojanstvo, Belgrad, 1977, S. 58). Felsefe-ilahiyat-hukuk-tıp çizgisi seziliyor.

Cami ile kilise arasında bir karşılaştırma da buna benzer istidlallere götürür. Cami, insanlar için bir yerdir; kilise ise, “Tanrı tapınağıdır. Camide maksada uygunluk havası vardır; kilisede ise mistik bir hava. Cami daima hadiselerin cereyan ettiği merkezî bir yerde, çarşı içinde ve mahallenin ortasındadır.¹⁰ Kilise ise “yüksekçe” yerler ister. Kilise mimarîsi tekellüflü sessizlik, karanlık, yükseklik, uhrevîlik vurgulamağa mütemayildir. “İnsanların bir gotik katedrale girerken sanki bambaşka bir aleme girmiş gibi bütün dünyevî dertlerini dışarıda bıraktıkları doğrudur” (Kenneth Clark). Camide ise, tam tersine, insanlar namazdan sonra bazı “dünyevî” meseleleri tartışırlar. Aralarındaki fark işte budur.

Papanın yanılmazlığı prensibi ile İslâm’da “İcmâ”ın yanılmazlığı prensibini birbiriyle karşılaştırsın (“Benim ümmetim dalalet üzerinde birleşmez” Hz. Muhammed). İncil insana, Kur’an ise insanlara hitap ediyor; ümmet, bütünlük, cemaat prensibi ortaya çıkıyor. Burada tesadüfî hiçbir şey yok. İlk zikredilen (insana hitap) tamamen Hristiyan elitizm ruhuna; hiyerarşi, azizler, keşişler prensibine uygundur (Budizm’de de buna benzer bir durum var). İnsanlara hitapta ise, bir bakıma dünyevî bir mahiyet vardır ve ümmet daha yüksek, müşterek bir akim ifadesi olarak nitelendirilmektedir. Bu da hür düşünmenin, eşitliğin temelidir. İslâm keşiş ve azizlerden ibaret bir seçkinler topluluğunu ve biri seçkinler, öbürü ise halk için düzenlenmiş iki ayrı programı tanımamaktadır ve bu husus eşitlik prensibinin ilâm gibidir.¹¹

İncil ve Kur’an, Ahdi Kadim’in tersine (Yahudilik milliyetçiliktir) manevi cemaat prensibini ilân ediyorlar.¹² Fakat İncil’in bu hususta

10 Aziz Bemard, kilise ve manastırların şehirlerden mümkün olduğu kadar uzak yerlerde inşa edilmesini istemişti (K.Clark, «Uygarlık»).

11 Katolik kilisesinde papalık müessesesinin yerine idare sisteminin kurulması hakkında II. Vatikan konsilinde öne sürülen teklifin reddedildiği bilinmektedir. Bu fikir Hristiyanlığın tabiatına tamamen aykırıdır.

12 Kur’an, 9/10 ve Mattâ, 12/47, 48, 49.

kat'î olmasına karşılık, İslâm, milliyetleri tanımakta ve fakat kendisi onların üstünde yeni bir boyut -müslümanların milliyederüstü bir cemaati (ümmet)- olarak ortaya çıkmaktadır.¹³ Üstelik Kur'an, Hz. İsa'nın tamamen reddettiği akrabalık ve kan bağlarını teyit ediyor.¹⁴

İslâm'ı din ve siyaset birliği olarak daha kolay anlamamız için, zuhur ettiği şartlar bize yardımcı olur. Bu zamanlarda Araplar yıpranmamış, güçlü, ticarî -savaşçı ve dinî- metafizik ananeleri canlı bir millet idiler. Kâbe asırlar boyunca sadece dinî değil, aym zamanda ticarî bir merkez de idi. İçinde yaşadıkları tabiat şartları hayat mücadelesinde ekonomi faktörünü ihmal etmelerine müsaade etmiyordu. Hristiyanlığın beşiği olan ve insanın az çalışmakla da geçinebildiği Galilea gibi zengin değildi burası. Arabistan'da geçim ancak son derece büyük çabalar (uzun ticarî yolculuklar, her karış münbit toprak veya her damla su için mücadele sayesinde temin edilmekteydi. Aym zamanda çöl kuvvetli ve derin bir dindarlığa da bir teşvik unsuruydu. Devamlı bu tesirler altındaki Arap milletinin ruh ve insiyakının teşekkül şekli, birbirine zıt bu iki gerçek, bu milleti Dünya ve Ahiret öğretisi olan İslâm için adeta hazırlamış bulunuyordu. İncil "kırlarda zambaklar gibi yaşayınız" diyebilmişti; fakat, Kur'an için, "Allah nafakanızı ve O'nun nimetlerini aramak üzere dağılmanız için sizlere gündüzü verdi" diye insanlara hitap etmek zarureti vardı.

Kur'an'a göre, Allah inşâm yeryüzünde hükmetsin diye yaratmıştır (Kur'an, 2/30). İncile' göre ise böyle değildir. İnsan tabiat ve dünya üzerindeki hakimiyetini ancak bilgi ve çalışmakla, yani ilim ve amelle kurabilmiştir. Bununla ve hukuka ve kanunlara dikkat çekmekle, İslâm, yalnız kültürü değil, medeniyeti de istediğini göstermiştir.¹⁵

İslâm'ın medeniyetle olan münasebeti medeniyetin en güçlü manivelâlarından biri sayılan yazıyla olan münasebetinde de ifade-

13 Kur'an, 49/13.

14 Kur'an, 4/1 ve 33/6,

15 Kendi entegral hukukunu meydana getiren tek din İslâm'dır.

sini bulmaktadır. Tarihen ilk inen ayetler yazıdan bahsetmektedir. (Kur'an, 96/1). Prensipte itibarıyla yazı dine yabancıdır. İncil uzun zaman şifahen rivayet ediliyordu ve bildiğimiz kadarıyla Hz. İsa'dan bir asır kadar sonra yazılmıştır. Hz. Muhammed ise adetine uygun olarak ayetleri, vahyedilmesini müteakip, katibine imlâ ettiriyordu, yani Hz. İsa'ya tamamen yabancı ve dahası, kınanmış olan "Yazıcılar"ın hareket tarzına uygun bir tatbikat.¹⁶

Kur'anın şerre karşı mücadele çağrısının ve zulme direniş emrinin de (Kur'an; 42/39) aslen batılı anlamda dinî bir mahiyeti yoktur. "Dinî" bakımdan kuvvet kullanmaktan kaçınmak ve zulme mukavemet etmemek daha mantıkîdir. Bu prensip aynı şekilde hem Hz. İsa'nın öğretisinde hem de Hint dinî düşünce tarzında ortaya çıkmaktadır. Mahatma Gandhi'nin satyagraha prensibi, yani kaba kuvvete başvurmadan, medenî itaatsizlik yoluyla mücadele metodu bu düşünce tarzının doğrudan doğruya bir devamıdır. Tahammül etme ve boyun eğmenin yerine savaşa izin veren ve hatta savaşı emreden (Kur'an, 2/16,22/39,60/2,60/8-9,61/10-11 vs.) Kur'an, bu alanda dinî - ahlâkî değil, sosyo - politik bir kanun mecmuası olarak ortaya çıkmaktadır. Hz. Muhammed savaşçı bir peygamberdi. Titiz bir siyercinin tespitine göre onun 9 kılıç, 3 mızrak, 3 yay, 7 cebe ve 3 kalkanı vardı. Ayrıca bu hususta Hz. Muhammed keza "savaşçı bir peygamber" olan Hz. Musa'ya çok benziyor.¹⁷

İslâm'da, alkol yasağı aslen içtimaî bir yasaktır, çünkü alkol herşeyden evvel "içtimai bir belâ"dır. Prensipte itibarıyla hiçbir din alkole

16 Hz. Musa da yazıyordu ve bu husus, onun tarih içindeki yer ve vazifesine tamamen uygundur (Ahdi Kadim, Musa IV, 33/2, Romalıların Mektup 10/5).

17 Hz. Musa ile Hz. Muhammed ve Yahudilik ile İslâm arasında pek çok paralellik vardır. Yahudilikle Hristiyanlık arasında ise bunlar yoktur. Aralarındaki münasebet tez ile antitez arasında olduğu gibidir ve bu husus antisemitizm fenomenini de izah edebilir. Antisemitizm tamamıyla Hristiyan bir tezahürdür ve müslüman milletlerde hiç bilinmemektedir.

karşı olamaz. (Bazı dinler vecde katkıda bulunan sunî münebbihler bile kullanıyorlar. Katedrallerin karanlığı ve buhur kokusunun da böyle bir mânâsı vardır. İslâmî zannedilen bazı tarikatlerin de alkolü reddetmediği bilinmektedir). Fakat dervişlik (dünyadan el etek çekme anlamında kullanıldığı zaman) müslümanın alçalması demektir. İslâm, Hz. İsa'dan Hz. Muhammed'e doğru ilerleme demektir. Derviş ise tam tersine Hz. Muhammed'den Hz. İsa'ya dönüşü ifade eder. Hristiyanlıkta olduğu gibi bazı tarikadelerin dünya görüşlerinde de alkol ve narkotik yaşağının özel bir mânâsı yoktur. "Şarap İsa'nın kanıdır" iddiasını Hristiyanlar hiç garip bulmadılar. Burada müstakbel İslâm'ın şarap yaşağına delalet eden hiçbir şey yoktur. Alkolü yasaklarken İslâm din (religion) olarak değil, ilim olarak hareket etmiştir.

Fakat İslâm olarak adlandırılan bu terkip, "istikrarlı bir birleşme" değildir. Sadece İslâm'ın içindeki din unsurunun vurgulanmasında içte bir parçalanma tehlikesi yatmaktadır: Şuur ve faaliyet azalır azalmaz, Kurân'ın emrine aykırı olarak "dünyadan nasibini" unutup, bu emre göre hareket etmeyi bırakır bırakmaz İslâmî devlet, herhangi başka bir devlet gibi olur; din unsuru ise, herhangi başka bir din gibi işlemeye başlar. Devlet kendi kendine hizmet eden iktidar halini alır; din ise, toplumu hareketsizlik ve gerikalmışlığa doğru çeker. Tevarüs yoluyla hilafet, sultanlar, emirler, dinsiz imansız ilim adamları, ruhanilik, sarhoş şairler; bütün bunlar dahilî parçalanmanın bir ifadesidir. Bu durum "Tanrı'ya ait olanı Tann'ya, hükümdara ait olanı hükümdara ver" diyen Hristiyan parolasına tamamen uygundur. Kimi tarikatler ve onların esasında yatan tasavvuf felsefesi, İslâm'ın bir nevi Firistiyanaşması, Hz. Muhammed'den Hz. İsa'ya doğru gerilemesi olarak vasıflandırabileceğimiz bu sapmanın en karakteristik şeklidir.

Buna ters başka bir tehlike daha vardır. Fakat, umumî intiba odur ki, İslâm'ın "materyalizmi" denilen içindeki tabîî ve sosyal unsurlar, İslâm dünyasını durmadan Avrupa'dan gelen aşırı materyalist fikir- lere karşı dayanıklı kılmaktadır. İhtilal öncesi Rusya'da, donkişotvâri

Hıristiyanlık, sol cereyanların realizmine herhangi bir engel teşkil etmiyordu. Müslüman memleketlerde marksist ihtilallerin yokluğu veya başarısızlığı hiç tesadüf değildir. İslâm'ın marksizme ihtiyacı yoktur. Ahdi Kadîm'm sert realizminden birazı Kur'anda da vardır. Avrupa'da marksizm ise katolik ve ortodoks Hristiyanlığın tamamen dışarı attığı Ahdi Kadîm'deki yahudî unsurunun bir yedeği veya telafisi mahiyetindedir. 18 Akılcı protestantizm ihtilalci tahriklere karşı daha çok dayanıklı görünmektedir ve bu açıdan bakıldığında Protestanlık İslâm'a Katoliklikten daha yakındır.

Tarihî sebeplerden dolayı ve siyasî mücadeleler yüzünden Hristiyanlık ile İslâm arasındaki benzerlik ve hatta yakınlıktan sarfınazar edilmektedir. İslâm'ın İncil'i mukaddes kitap ve Hz. İsa'yı peygamber olarak tanımakta olduğu gerçeği görmezlikten geliniyor. Bundan gereken bütün neticeler çıkarıldığı takdirde bu gerçek, bu iki büyük din arasındaki münasebetlere bambaşka bir istikamet verebilir. 19

18 Ahdi Kâdim ile Kur'an arasındaki temas noktalan, en fazla, lâıyk olmayan iktidar sahipleri ile kibirli zenginlere karşı kullanılan ifadelerde bulunabilir. Kur'an mağrur büyüklere (7/71), günahkâr asilzadelere (6/123), yüksek mevki sahiplerine (7/59), müsrif zenginlere (34/34) vs.lere çatmaktadır. Bu husus Yahudilik ve İslâm'ın İçtimaî yöndeki angajmanlanmn birer ifadesidir.

19 Kur'an, 29/46, 3/64.

Sekizinci Bölüm

İSLÂM ve DİN

İslâm'ın Beş Şartının Dualizmi

1.

Namaz İslâmî dünya görüşünün bir ifadesi olduğu kadar, İslâm'ın dünyayı nasıl düzenlemek istediğini de göstermektedir. Namaz iki şey ilân etmektedir: 1) Bir değil, iki ezeli İnsanî meyil vardır; ve 2) bunlar mantıkça birbirinden ayrı olmakla beraber insanın hayatında birleşebilir. Ne temizlik olmadan namaz var, ne de fizikî ve sosyal çabalar olmadan manevî çabalar. Namaz İslâm'ın “iki kutuplu birliği olarak adlandırdığımız şeyin en mükemmel ifadesidir. Sadeliği ile namaz bu münasebeti belirleyici bir formül, hemen hemen bir sembol oluyor.

Namaz abdestsiz, taharetsiz olmaz. Gayrı müslimlerde ibadet ise, bazı Hristiyan ve hindu tarikatlerinde görüldüğü gibi “kirlilik adağı” ile beraber olabilir. Bu tarikatlerin duygularına göre, -ki hepsi dini mahiyetlidirler- bedeni ihmal etmek, ibadette manevî unsuru geliştirir, vurgular. İbadetin, esasındaki prensip itibarıyla, fizikî “şaiyeler”den ne kadar “temizlenirse” o kadar hakikî olacağı telakki edilmekteydi.

Bedene karşı olan tutum ne kadar çok vurgulanırsa, manevî tutum da o kadar çok vurgulanmış olur.¹

Ab dest ve hareketlerde namazın aklı unsurları bulunmaktadır. Bunlar göz önünde tutulduğu zaman namaz sadece ibadet olarak değil, aym zamanda disiplin (veya hıfzıssihha); sadece tasavvuf değil, aynı zamanda gerçeklik olarak da ortaya çıkmaktadır. Sabah sabah soğuk suyla serinlemek ve imamın arkasında sıkı saflarda namaz kılmakta gerçekten askerî hayat tarzından bir şey vardır. Kâdisiye muharebesinin arefesinde Perslerin askerî gözcüsü uzaktan müslüman askerlerini cemaatle sabah namazım eda ederken görünce “müslüman ordusu talim yapıyor” diye amirine rapor etmişti.² Namazdaki hareketler basit ve yavaştır ve jimnastiğe benzer. Namaz günde beş defa, bedenin kirlenmeye en fazla maruz olan kısımlarının yıkanması (veya boy abdesti) ile beraber rahatlık ve gevşekliğe karşı hemen hemen sert bir tedbir olmaktadır.

Şimdi namazın bu “aklı” yönünü tetkik edersek, onun da tek taraflı olmadığını görürüz. İkicilik burada da tekrarlanıyor: Abdest hıfzıssihhadır, fakat hıfzıssihha “sadece bilgi değil, aym zamanda faziletler” (Rousseau, “Emile”). Hıfzıssihhayı İslâm, kendi kendine ait, yani “metodolojik” bakımdan İslâmî olan bir şey olarak görmüştür. Bunun neticesi: İslâm hıfzıssihhayı fikir seviyesine yükseltiyor ve organik olarak namaza bağlıyor; Kur’an ise bir din açısından beklenmedik bir şekilde ilân ediyor: “Allah’ın en sevdiği kişiler ruhen ve bedenlen temizlenenlerdir (Kuran, 2/222). Temizlik imandan-

-
- 1 İbadetin bu yönünü bilhassa belirten kilise otoriteleri arasında en ileri giden havari Yakup’tur. Bedeni ihmal hususunda ne kadar ileri gidildiği şu satırlardan anlaşılmaktadır: «Temizliğe nefret ve tiksinti ile bakılıyordu... Azizler -erkekler olduğu kadar kadınlar da ayaklan hiçbir zaman -su yolundan geçmeleri hariç- suya temas etmemiştir diye iftihar ederlerdi.» (B. Russel, The History of Westem Philosophy, S. 370).
 - 2 J. Risler, La Civilisation Arabe, S. 35.

dır; bu söz ancak İslâm'da söylenebilmiştir. Diğer dinlerde bedenın itibarı yoktur.³

Ramazın orucuyla ilgili Teravih namazı apaçık sıhhî, tıbbî bir gaye gütmektedir; ki, böyle bir şey ancak İslâm'da mümkündür.

Günün muayyen saatlerine ve muayyen coğrafi istikamete (Kâbe'ye) bağlı olmakla namaz -dinî mantığa ters olarak- tabiatla ve hareketleriyle bir münasebet içine sokulmuştur. Namaz vakitleri oruç ve hac'ta olduğu gibi bazı astronomik gerçeklere göre tespit edilmiş bulunmaktadır. Böylece namaz bu mekan - zaman dünyasının teza-hürlerinden biri olmuştur. Mekan ve zaman içinde bu cihet tayininin yeter derecede doğru yapılması zarureti İslâm'ın ilk asırlarında astronominin hızla inkişafını kuvvetli bir şekilde teşvik etmiştir. Gayesinin de bu olduğunu kabul etmemiz için birçok sebep mevcuttur.

Namazın bu mânâsı; -buna dünyevî, pratik, tabii mânâsı diyebiliriz- namazın cemaatle kılınmasıyla -ki hararetle tavsiye edilen bir husustur- başka bir boyut, sosyal bir boyut da kazanıyor. Cemaatle kılınan namazın gayesi, insanları ibadet maksadıyla ve aynı zamanda şahsî bağların aracısız olarak kurulması için de biraraya getirmektir. Bu suretle cemaatle kılınan namaz menfi ferdiyet ve ayrılığa açıkça karşıdır. Hayat insanları birbirinden ayırıyor, cami ise onları tekrar tekrar biraraya getirip kaynaştırıyor. Cami birlik, beraberlik, eşitlik ve iyi niyet okuludur. Namazın bu içtimaî eğilimini, bu toplumsallaştırma sürecini Cuma namazı tamamlamaktadır. Cuma şehre mahsus, "siyasî" bir namazdır. Haftanın tatil gününde, merkez camiinde ve bir devlet memurunun idaresinde yapılmaktadır. Onun esas kısmım umumiyetle siyasî bir mesaj mahiyetinde olan hutbe teşkil etmektedir. Hristiyanlar diyebilirler ki bununla ibadet adetâ bertaraf

3 Kaydedelim ki Roma uygarlığının umuma açık hamam ve kaplıcaları Hristiyanlığın kuvvet kazanmasıyla kaybolmuştur. Üstelik kilise, hamamları kapatıp manastırları kuruyordu. Bütün bunlar asla tesadüf değildi.

edilmiş olur. Bu ifade Hristiyanlık açısından makuldür, fakat İslâm açısından doğru olmayan bir istidlaldir.

2.

Dinin İslâm'a dönüşmesi zekât örneğinde de takip edilebilir. İlk zamanlarda, Hz. Muhammed'in daha Mekke'de bulunduğu senelerde, zekât fakirlere gönüllü olarak verilen bir yardım, yani sadaka şeklindeydi.

Medine cemaatinin teşekkül etmesiyle o zamana kadar sadece manevî olan cemaatin devlet olması yolundaki tarihî an gelince, Hz. Muhammed, zekâtı kanunî bir mükellefiyet olarak, fakirler için zenginlerden alınan bir vergi -bildiğimiz kadarıyla tarihte yoksulların lehinde ilk vergi- telakki etmeğe başladı. Hristiyan sadaka müessesesinin önüne mecburiyet işaretini koymakla, İslâm, J. Risler'in "La Civilisation Arabe" adlı eserinde "mecburî sadaka" diye isabetli olarak adlandırdığı zekâtı ihdas etmiştir. İbadeti namaz yapan aym mantık, şimdi, sadakayı zekât veya nihaî neticede dini, İslâm yapmıştır.

Zekâtın ilanıyla İslâm sosyal bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Zekât hakikî mânâsını ancak Medine'de cemaatin teşekkülüyle kazanmıştır. Mekke'de nazil olan ayetlerde zekâttan sadece sekiz yerde söz edilmesine karşılık Medine'de vahyedilen ayetlerde 22 defa zikredilmiş olması gerçeği, zekât müessesesinin bu mahiyetine bir bakıma kuvvede işaret etmektedir.

Zekât, keza tek yönlü olmayan bir fenomene cevaptır. Bu fenomen yoksulluktur, yoksulluk ise sadece sosyal bir problem değildir. Sebebi yalnız mahrumiyet değildir, kötülük de vardır. Mahrumiyet onun dış görünüşüdür; iç tarafı ise günahdır. Yoksa, refah ülkelerinde görülen fakirlik nasıl izah edilebilir? Yirminci asrın ikinci yarısında insanlığın üçte biri devamlı olarak yetersiz beslenmektedir. Acaba sebebi nedir? İmkânların kıtlığı mı, yoksa merhametin yok-

luğu mu? Yoksulluk probleminin her çözümü kabahatin itirafını da kapsamak; yani haddizatında, pişmanlık duyulmasını da gerektirir. Her sosyal çözüm İnsanî çözümü de kapsamalıdır. Binâenaleyh yalnız toplum içindeki münasebetleri değil, insanlar arasındaki münasebetleri de değiştirmelidir. Bu zarurîdir. Böyle bir çözüm insanların eğitilmesi meselesi olduğu kadar millî servetin âdil bir şekilde dağıtılması; terbiye, sevgi, yakınlık olduğu kadar, sosyo-politik tedbir de olmalıdır.

Sefalet problemdir, aynı zamanda da günahdır. Mülkiyetin değişmesiyle çözülür, fakat şahsî çaba, meyil ve iyi niyet de gereklidir. Çünkü mal sahipleri değişip de baskı arzusu ile kin ve nefret insanların ruhlarında kalırsa, kelimenin tam anlamıyla hiçbir şey yapılmış olmaz. Hristiyan dinî inkılapları ile sosyalist ihtilallerin başarısızlıklarının sebebi burada yatmaktadır. “İki bin senedir dünyada kötülüğün miktarı hiç azalmamıştır. Ne ilahî ne de inkılapçı hiçbir devlet gayesine ulaşmamıştır.” (A. Camus). Dinî inkılaplar fazlasıyla dinî, sosyal olanlar ise fazlasıyla sosyal idiler. Siyaset ve kaba kuvvetten ne kadar fazla vazgeçerse, dinin, o kadar daha fazla din olacağı kanaati hakimdi. Sosyalizm ise insanları kaba kuvvetin tek yol, merhame-tin ise aldatmaca olduğuna ikna etmeyi en büyük vazife olarak görüyordu. Fakat sosyalizmin aynı zamanda din olması da icap ediyor. İnsanın siyaset olan dine ve keza ahlâk olan siyasete veya sosyal mükellefiyet, vergi olabilecek sadakaya ihtiyacı vardır. Böylece zekâtın tarifine varmış bulunuyoruz.

Zekâtta insanlar yansımaktadır. Zekâtın daha ziyade vergi mi, yoksa kişiler arasında gönüllü bir amel mi olacağı onlara bağlıdır. Çünkü zekât, kasalarla beraber gönüller de açılsın ister. Zekât üst seviyelerden akan muazzam bir kıymetler nehri ve aynı zamanda kalpten kalbe, insandan insana irtibat kuran şefkat ve yardımlaşma ruhudur. Zekât yoksulların sefaletini ve zenginlerin kayıtsızlığını ber-

taraf eder; insanlar arasında maddî farkları azaltır ve insanları birbirine yaklaştırır.⁴ İslâm'ın gayesi zenginliği kaldırmak değil, fakirliği bertaraf etmektir.

Fakat fakirlik nedir? Normal hayat için lâzım olan şeylerin yokluğu veya mutlaka lâzım olan asgarî miktardan daha az kıymetlere sahip olmaktır. Hayat için asgarî miktar ise tabiî (ve tarihî) kategoridir ve kişiye ve ailesine, toplumun gelişme seviyesine ve maddî imkanlarına uygun olarak maddî ve kültürel ihtiyaçların temini için yetecek kıymetler toplamını teşkil etmektedir. Binaenaleyh, toplumun vazifesi bir eşitlik gerçekleştirmek olmayıp, herşeyden evvel herkese mutlaka lâzım olan bu asgarî miktarı temin etmektir. İslâm'ın sosyal tedbirleri yoksulluğun bertaraf edilmesine münhasır olup mülkiyet eşitliği talebinde bulunmamaktadır. Çünkü bunu ahlâkî ve ekonomik bakımdan haklı gösteren teşebbüslerin kıymeti şüphelidir.

Düzenli her toplum, ahlâkî ve İnsanî buyruklardan başka, ayakta kalma buyruğunun da tesiri altında bulunmaktadır. İslâmî toplumun bu yüzden aynı zamanda azamî derecede hem İnsanî hem de müessir olması icap eder. İnsanlık mülahazaları bir toplumun bekasını tehdit ediyorsa ve keza, müessiriyet ve kuvvet mülazahalanna aşın derecede ihtimam gösterilmesi hürriyet, hukuk ve insanlık prensiplerinin ihlal edilmesine sebep oluyorsa, o toplum İslâmî değildir. İslâm toplumunun ideolojisi, tabii olarak birbirine zıt bu iki temayül ve taleplerin kesişme noktasıyla belirlenmiş bulunmaktadır.

Zekâtla ilgili tartışmalar umumiyetle hangi maldan ne kadar vermek icap ediyor meselesine hasredilmiş bulunuyor. Fakat zekât mü-

4 Gayet tabiî, doğrudan doğruya bir sosyal müdahale (yani «insandan insana» değil, veya devletin aracılığıyla) sosyal adalete giden daha müessir bir yol olarak görünebilir. Fakat sosyal müesseseler gayn şahsî hüviyetleri ve yadıkdan kayıtsızlıkla sağlam bir toplumun dayandığı temelleri bile sarsar.

essesesi için oranlardan ve sayılardan daha önemli olan husus, yardımlaşma prensibidir. Asıl mühim olan, toplumun zengin tabakasının yoksul tabakasına karşı mükellefiyetinin bulunduğu prensibidir. Hiç şüphe yok ki birgün gerçek İslâmî düzen kurulduğunda bu prensibi tahakkuk ettirmeğe çalışacaktır ve bunu yaparken, din alimlerimizin titizlikle tartıştıkları zekât oranlarının aşılıp aşılamayacağı meselesine de pek ehemmiyet vermeyecektir. Bu gayeye ancak zenginlerin zekâdanını yoksulların ihtiyaçlarına uygun olarak verdikleri takdirde ulaşılabacaktır. Fakirlerin hakkı olan zekât (Kur'an, 70/24, 25), diğer haklar gibi, gerekirse zorla alınacaktır.⁵

İslâm'ın tatbikat sahasına konulan ve alışkanlık haline gelen bu emri (bazı otoritelere göre Kur'an'da 82 defa sözü geçiyor) sayesinde müslüman toplumunda vakıf müessesesinin yayılışı suretiyle, sessiz bir inkılap gerçekleşmiştir. Bu müessesenin, mânâsı ve yayılışı itibarı ile diğer medeniyetlerde eşi yoktur. Hemen hemen hiçbir müslüman ülke yok ki umumun istifadesi için muazzam mallar vakfedilmiş olmasın. Kur'an'da vakıf sarahaten zikredilmiş olmamakla birlikte bu yaygınlık tesadüfi değildir. Vakıf yardımlaşma ruhunun bir meyvesi ve zekâtın terbiyevî tesirinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu İnsanî müessese bazı önemli sosyal gayelerin zor kullanılmadan gerçekleşeceği ümidini vermektedir. Ahlâkî maksatların hizmetinde maddî bir kıymet olarak vakıf, ekonomi sahasında ehemmiyeti haiz değişikliklerin, maddî menfaat söz konusu olmadan da, meydana

5 Ekonomik bilimler sahasındaki çalışmalarıyla 1976 Nobel mükâfatını alan Milton Friedman'ın «menfi vergi» hakkındaki ilginç fikrini mukayese için kaydedelim. Bu düşünceye göre maliye daireleri kazancı yetersiz onlanlara «menfi vergi» ödeyeceklerdi. «Sosyal paralar verimsiz ve müthiş pahalı sosyal hizmetlere sarfedilmek yerine, gerçekten muhtaç olanlara dağıtılsaydı Amerika'da yoksulluk çoktan yok olacaktı.» Friedman böyle diyor. Friedman'ın bu fikri kuvvetli bir şekilde zekâtı hatırlatıyor.

gelebileceğini göstermektedir. Bu hususta vakıf müessesesi “tabii iktisat kanunları” denilen şeye zıttır ve siyasî iktisat açısından bakıldığında bir anomali teşkil etmektedir. Fakat iki yönlülüğü (insaflı bir ekonomik kategori) nazarı itibara alındığında, vakıf, tipik bir İslâmî müessese olarak meydana çıkar.

İnsanların, kendi durumlarını şahsî çabalarla düzeltme arzusunu -bazı kişilerce iddia edildiği gibi- acaba zekât, olumsuz yönde etkiler mi? Bir defa, herhangi bir şahsî gayretle bertaraf edilmesi imkânsız birçok dert (doğuştan noksanlıklar, sakatlık, afetler vs.) vardır. Bundan başka, zekât bu hususta bütün uygar ve bir bakıma uygar olmayan toplumların da tanıdığı diğer yardımlardan farksızdır. ABD’de meselâ 1965 bütçesinde “fakir Amerikalılara yardım” için bir milyar dolarlık tahsisat öngörülmüştü.⁶ Bu önemli meblağın dünyanın en müteşebbis ülkesinde insanların çalışma istekliliği üzerine menfi tesir edeceğinden kimse korkmuyordu.⁷

6 Senelik geliri 2000 dolar’dan az olan tabaka. O senelerde 35 milyon Amerikalının bu kategoriye dahil olduğu sanılmaktaydı.

7 Massachusetts Teknoloji Enstitüsü profesörlerinden olan Lester Turow bilakis bunun tam tersini ispat ediyor. Bu ünlü iktisatçı sosyal vergilerle ekonomik verimlilik arasında bir çatışmanın bulunmadığını ve sosyal programların sosyal balamdan adaletli olduğu kadar ekonomik bakımdan da verimli olabileceğini iddia ediyor. Sosyal ödemelerin, bol bol olursa, «insanları tembel ve şımarık» yapıp ülkenin ekonomik gelişmesine hallet getireceği görüşünü reddederek diyor ki: «En zengin ile en yoksul tabakalar arasındaki farkı azaltmak maksadıyla sosyal özelliği kuvvetli olan programlar tatbik eden İsveç, İsviçre, Danimarka, Norveç ve hatta Federal Almanya gibi memleketler teker teker Amerika’yı geçmektedir. Burada da «üçüncü» yol insana en yakın ve dolayısıyla en müessir yol olarak ortaya çıkıyor.

3.

Namaz ve zekâtın bir tahlili bunların dahilî dualizmini gösterir. Dışarıdan bakıldığı zaman ise bunların İslâm'ın yapısında değişik yerler işgal etmekte olduğu görülür. Namaz manevî, zekât ise sosyal mahiyetlidir. Namaz insana, zekât ise insanlara yönelmiş bulunmaktadır. Namazın karakteri ferdî, zekatınki sosyaldır. Gayeleri de ayırdır: Birininki öznel, öbürününki ise neseldir. Namaz terbiye vasıtasıdır; zekât ise, düzenin bir parçasıdır, vs. Şahsî bir ibadet olan namaz ile onunla ahenk içinde bulunan ve sosyal bir davranış teşkil eden zekât arasında bir nevi birliğin bulunması hakkında hemen hemen bütün İslâm otoriteleri hemfikirdirler. Bu hususta alimlerin çoğu zekât olmadan namazın da kıymetsiz olduğu iddiasına kadar ileri gitmişlerdir.

Namaz ile zekât arasındaki birlik Kur'anın aralarındaki bağı sık sık belirtmesiyle tespit edilmiştir. Abdullah İbn Me's u'dun rivayetine göre Hz. Muhammed şöyle demiştir: "Namaz kılmak ve zekât vermek size emrolunmuştur. Zekât vermeyen namazdan da nasibini alamaz." Bu görüş ancak din ile amel, insan ile insanlık arasında tefrik yapma yasağı olarak anlaşılabilir. Yani haddizatında burada sarahaten "İslâmî" bir yasak söz konusudur. Hz. Ebu Bekir de zekât vermeyi reddeden bir kabileye karşı zor kullanmaya karar verirken aynı mülahazalarla hareket etmişti. Rivayet edildiğine göre şöyle demişti: "Vallahi, namaz ile zekât arasında tefrik yapan herkese karşı cihad edeceğim".

"Namaz kılın ve zekât verin" formülü "iman edin ve iyi amel-lerde bulunun" diyen daha esash ve daha umum, "iki kutuplu" başka bir formülün özel şeklidir. Bu formül ise Kur'an m dinî, ahlâkî ve sosyal emrinin temel ifade şeklidir.⁸ Ve İslâm'ın tümüyle dayandığı ve

8 Kur'an'ın bir ayetinde bu husus belirtilmektedir: «İman edip iyi işler yapan ve namaz kılıp zekât veren kimselerin, Rableri indinde ecirleri vardır; onlar için korku yoktur, mahzun da olmayacaklar.» (Kur'an, 2/277).

başka hiçbir şeyin yerine geçemeyeceği o iki sütunu dile getirmektedir. Buna İslâm'ın birinci ve en yüksek kanunu denilebilir.

Tüm İslâm “iki kutuplu” bir birliğin işaretini taşınmaktadır.

İslâm'a giriş ilânı mânâsında olan şahadet, şahitler huzurunda yapılır ki, bu da fiilin iki mânâlı olmasının neticesidir. Bu ilânla manevî topluluğa intisap gerçekleşir. Bunda şahitlere lüzum yoktur. Ne var ki bu hareket aynı zamanda sosyo-politik bir cemaate de giriş olmaktadır. Bunun sadece manevî olmayıp, hukuki bir mânâsı da vardır. Yoksa, bir dine girmek için şahitlere lüzum yoktur, çünkü bu insan ilâh Allah arasında olan bir husustur. Dahası da vardır: Bu hususta niyet yeter. Başka kişilerin huzurunda yapılan ikrar bir aleniyet unsurudur ve dolayısıyla bütün saf dinler bu durumu füzulî kabul eder.

Buna benzer durum şüphesiz İslâmî oruçta da vardır. Oruç müslümanlar tarafından her zaman beraberliğin bir tezahürü olarak telakki edilmiştir. Alenen ihlali halinde halkın gösterdiği sert tepkiye bu açıdan bakmalıdır. Orucun ihlali toplumun iç tesanüdünün bir zedelenmesi olarak görülüyordu (daha doğrusu hissediliyordu). Binaenaleyh, İslâm'da oruç tutmak sadece dinî bir husus ve dolayısıyla herkesin şahsî bir meselesi olmayıp, aynı zamanda sosyal bir mükellefiyettir. Dinî bir kaidenin böyle bir muamele görmesi başka herhangi bir dinde düşünülemez.

Zühtle sevinci ve bazı hallerde zevki de biraraya getiren İslâmî oruç dünyada herhangi bir zamanda tatbik edilen terbiyevî tedbirlerin en tabîî ve esaslı olanıdır. Ona kral sarayında olduğu gibi köy kulübesinde, bir filozofun evinde olduğu gibi bir işçinin meskeninde de rastlanır.

İslâm'ın beşinci şartı olan hac ca gelince: O nedir? Dmî merasim ticarî fiyar, siyasî toplantı mı? Yoksa hepsi beraber mi? Hac açıkça dinî bir merasimdir, fakat “İslâmî” tarzda, yani hem bu hem diğeridir.

İslâm'ın dualizmi sayısız yerlerde kendini gösteriyor. Kur'anın şu ayetine bir göz atalım: 'Allah sizi yeminlerinizdeki lâğvden dolayı sorumlu tutmaz. Fakat kalplerinizin azmettiği yeminler yüzünden muahaze eder. Bunun da keffareti, ailenize yedirmekte olduğunuzun orta (derece) sinden on yoksulu doyurmak veya giydirmek yahut bir köle azad etmektir. Fakat bunlara kim güç yetiremezse üç gün oruç (tutması lâzımdır). (Kur'an, 5/89).⁹ Dış dünyada faydalı olan sosyal ameller tercih edilmektedir; ancak bu mümkün olmadığı takdirde sırf manevi bir fiil onun yerine geçer (burada oruç böyle bir te vb e, keffaret ve ibadet şeklidir).

Veya: Ahdi Kadîm misillemeyi, Ahdi Cedîd bağışlamayı tavsiye ediyor. Şimdi bakın, Kur'an bu "atomlardan" nasıl bir terkip, bir "molekül" meydana getiriyor: "Kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülük (bir ceza) tür. Fakat kim affederse, barışı sağlarsa, mükafatı Allah'a aittir." (Kur'an, 42/40)

Başka bir yerde sentez hemen harfiyyen mekaniktir: "Biz onda (Tevrat'ta) onların üzerine (şunu da) yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılıktır. Hulûsa bütün) yaralar birbirine kıstastır. Fakat kim bu hakkını sadaka olarak bağışlarsa işte o, kendisinin (günahına) keffaret (onun yargılanmasına vesile) olur." (Kur'an, 5/48)

Veya: "Ey iman edenler, Allah'ın size helal ettiği o en temiz ve güzel şeyleri (nefsinize) haram kılmayın. Haddi aşmayın. Çünkü Allah haddi aşanları sevmez." (Kur'an, 5/87) Bu itibarla İslâm insanlara toprak mahsullerini yasaklayan bir din değildir. İslâm toprağı tetlin etmiyor, bilakis, su yoksa toprakla temizlenebilir. Teyemmüm sembolüğünün mânâsı ancak bu olabilir.

9 Hz. Muhammed'in bir hadisi şerifinde şöyle denilmektedir: «Sizden her kim bir münker görürse onu eliyle değiştirsin. Eğer buna gücü yetmezse, diliyle; bunu da yapamazsa, kalbiyle ona karşı çıksın. Fakat bu durumda iman en zayıftır.» Bu hadisin bu ayetle uygunluğu apaşıkârdır.

İslâm'ın bazı müesseseleri ancak ismen, şeklen veya köken itibarıyla dinîdir. Bunlar aslen kelimenin tam mânâsıyla "İslâmî" olarak kendini göstermektedir.

Meselâ, temizlik emri veya alkol yasağı bunlardandır. Böyle emirlerin kaynağı din değildir. Çünkü haricî, fizikî veya sosyal hayata gösterilen ehemmiyetten ileri gelmektedirler. Onlar kültürün bir parçası da değildir; onların ehemmiyeti ancak medeniyette meydana çıkar. Bugünkü çok nüfuslu büyük şehirler, şahsî olsun kamu adına olsun hıfzıssıhha olmadan düşünülemez; alkolizm ise bilhassa teknik ve şehirleşme çağında en büyük problem olarak kendini göstermektedir.

Bu mütalaalar bizi, "İslâm tabii olarak sanat ve tekniğin bütünleşmesine meylediyor" tarzında sağlam temelli bir hükme götürüyor. Bu sentez en tutarlı bir tarzda mimarîde gerçekleşmektedir.

Ve hakikaten İslâm büyük sanatlar arasında en fazla mimarîye tevecüh etmiştir. Bu da mimarînin en az "salt sanat" veya "umumî sanat" (Kenneth Clark)¹⁰ olmasındandır. Sanat insanda ferdî, manevî, uhrevî olan unsurları fazlasıyla vurgulamaktadır. Bu ise, İslâm'ın ısrar etmekte olduğu denge anlayışına ters düşmektedir. Mimarî, "angaje" bir sanattır, fonksiyonu vardır ve insanların ihtiyaçlarına cevap vermektedir. (Karşı kutupta müzik, "tüm sanatların en manevî olanı" -Schopenhauer- bulunmaktadır.)

Mimarînin bu "çift" karakteri onu tipik İslâmî sanat olarak önceden tayin etmiştir. Onun da, İslâm'ın olduğu gibi, ruhu ve bedeni vardır.¹¹

10 Kenneth Clark onu bir yerde «insanlara daha dolu bir hayat yaşamak için imkan veren» sanat ve hatta «sosyal sanat» olarak adlandırmaktadır. (K. Clark, Civilisation, S. 242).

11 İkilik isminde bile yansımaktadır: Archi-tecture pratik ihtiyaçlara cevap veren alelâde binalar ifade eden tecture'den daha fazla bir şey ifade et-

Bu sebeple de İslâm'ın bilhassa mimarî sahasındaki fevkalâde büyük başarıları hiç tesadüf değildir; bilakis bunlar bir bilincin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Bu kaçınılmaz iki yönlülük İslâm'ın kaynaklarında da tezahür etmektedir. Herşeyden evvel Kur'an ve Hadis'te. Her biri kendi başına ilham ile tecrübe, ebediyet ile zaman, düşünce ile tatbikat veya fikir ile hayata temsil etmektedir. İslâm bir düşünüş tarzı olmaktan ziyade bir yaşayış tarzıdır. Kur'anın bütün tefsirleri, onun, Hadise, yani hayata başvurulmadan anlaşılması göstermektedir. Sadece bir tek hayatın, yani Hz. Muhammed'in hayatının izahında İslâm pratik bir felsefe, şumüllü bir hayat tarzı olarak ortaya çıkmıştır. İslâm'ın üçüncü kaynağı olan İcmâ'ı da mütalaaya dahil ettiğimiz zaman gene aynı pozisyonda kalırız. İcmâ, bilindiği gibi, dinî bir meselede alimlerin (İmamî Şafiî'ye göre tüm alimlerin, Taberî ve Razi'ye göre ise ekserî alimlerin) ittifakı demektir. Elitist prensibe sayı (quantification) sokmazsa, İslâm, İslâm olmaz. İcmâ'da aynı zamanda hem (aristokratik, elitistik) hem de kantitatif (demokratik) bir prensip bulunmaktadır.

Bu "ikilikler" düzeninde Mekke şehri ile Hirâ mağarası da vardır. İslâm'm doğuşunda bunlar zahirî ile dahilî hayat, eylem ile tefekkür

inedir. İster boyutlar, ister üslûp, ister gayenin yüceliği bakımından olsun... Onun için mimarî mutlak surette fonksiyonel olamaz. Tarifte bir tenakuz olurdu bu. Zira mimarî sırf fonksiyona irca edilemez. Öbür taraftaysa «salt mimarî» diye fonksiyonsuz mimarî mevcut değildir.

Rönesansın hemen hemen bütün büyük mimarları sanatkar (ressam veya heykeltıraş) idiler. Diğer tarafta büyük İngiliz mimarı Ch. Wren evela matematikçi ve astronomdu. Bu gerçekler bu hususta mânâlıdır. «Wren'in binaları matematik, ölçüm ve müşahedenin, yani ilmi ilim yapan herşeyin, mimarîye karşı olmadığı göstermektedir.» (Kenneth Clark, aynı yerde, S.212).

arasındaki tezadı temsil ediyorlar. İslâm'ın ikinci gelişme safhasında Mekke ile Medine bu olacaktır. Bunlar değişik ruh ve mânâlarını her İslâm tarihinin kaydettiği iki devredir. Aynı mübâyenet (ve birlik), şimdi, din ve siyaset, dinî cemaat ve siyasî topluluk şeklinde mevzubahistir.

Ve nihayet İslâm'ın en yüce trajik figürü olan şehit... Şehit 'Allah'ın yolunda savaşı", evliya ve mücahittir. Ruh ve kan birliği, yani aslen değişik iki düzene ait olan iki prensip burada birarada ve ortadadır.

Tabiata Dönük Din

1.

İki yönlülüğe dayanan talebini, Kur'an, ona yeni yeni şekiller vermek sûretiyle, tekrarlamaya devam ediyor. Şimdi ise tefekküre müşahedenin katılmasını istiyor. Biri din, öbürü ilim veya daha doğrusu, ilmin başlangıcı veya va'd edilmesi.

Kur'an, hazır ilmî hakikatler ihtiva etmiyor, etmesi gerekli de değildir. Bunun yerine esaslı ilmî bir tavır ve dış dünyayla bir münasebet kuruluyor ki, bu bir din için alışılmamış bir şeydir. Tabiattaki pek çokgerçeğe işaret eden Kur'an, insandan onlarla ilgili cevap istiyor. İlimle ("okumak"la - Kur'an) ilgili talep şimdi Allah'a karşı olmayıp, bilakis, Allah'ın admadır ("Rabbının adıyla oku..." - Kur'an, 96/1). İnsan burada yaratıcı tabiatı değil, Allah'ın bir şaheseri olan tabiatı müşahede eder ve araştırır. Onun için bu müşahede objektif, bigâne, "istekten mahrûm" değildir; ilmî merak ve dinî hayranlığın bir karışımıdır. Kur'anın sık sık kullandığı tabiat tasvirleri bu temayülü en iyi bir şekilde gösteriyor. (Kur'an, 50/6-11, 16/65-69, 6/95-99, 26/7, 21/33, 2/164, 22/45-46, 30/9, 88/17-20, 56/63, 68, 71).

Tamamen tabiata yönelmiş bu ayetlerde dünyanın kabulü, tabiatla herhangi bir çatışmanın bulunmayışı açıkça hissedilmektedir.

İslâm'da madde birçok güzel ve ulvî gaye için vasıta olarak görülmektedir (meselâ, namaz için beden, zekât için mal). Maddî dünya şeytanın mülkü, beden de günahın yuvası değildir. İnsanın en büyük ümitlerinin bağlandığı Ahireti bile Kuran, dünyevî renklerle tasvir etmekten çekinmiyor. Bu yüzden Hristiyanlar tarafından bir dine lââyık olmayan şehvaniyetle suçlanmıştır. Ne var ki bu husus ancak maddî dünyanın İslâm'a yabancı olmadığını ve dünyayı reddeden Hristiyan zihniyetinin İslâm'da bulunmadığını açıklamaktadır.

Kurân'ın bazı ayetlerinde fikrî merak uyandırılıp, araştırma ruhu teşvik edilmektedir. (Kurân, 21/30 veya 5/4).

Bu son zikredilen ayet, zihni bilhassa "tahrik" ediyor. Tüm kimyanın esasında yatan problemi ortaya koyuyor. Netice: Hristiyanlığı daimî surette uğraştıran esasla ilgili meseleler üzerinde bitmez tükenmez tartışmalara son veren ve dikkati dünyaya çeviren müslümanlardan başkası değildir. Mistik felsefeden aklî ilme geçtiği bu.

Yukarıda kaydedilen bütün ayetlerde müşterek unsur, gözlem talebidir. Gözlem ise, insanın tabiat üzerindeki hakimiyetinin başlangıcını teşkil etmektedir.

Batının kuvvetinin sebeplerini araştırırken bu gücün istinat ettiği faktörlerin esas itibarıyla ordular veya ekonomi olmadığını görüyoruz. Bunlar sadece dış manzardır. Bu kuvvetin esasında gözlem ve tecrübî düşünme metodu vardır ki, Batı uygarlığına Bacon'dan miras kalmıştı. ¹²Jean Fourastie şöyle yazıyor: "Tabiat, toplum ve insanları müşahede etmek, Batı dünyasında bütün çocukların tâbi tutulduğu temel eğitimin ilk merhalesidir... Dış dünyaya gösterilen alâka Brahman veya Budist filozoflarının alâkasına terstir; zira onlar dikkatlerini dış dünyadan iç dünyaya çeviriyorlar... Bir milletin, Galile,

12 Ve Bacon'a da Araplardan miras kalmıştır. Bu kitabın XI. bölümüne mür.

Pascal, Newton ve Claude Bernard'm tecrübî (experimental) düşünme prensiplerini edinmeden, çizilen ilerleme yolunu bulabileceğini sanmak abestir. Ekonomik ve sosyal sahada her ilerleme için fikrî tutumun değişmesi, mücerretten müşahhasa, aklî olandan deneysel olana, durgunluktan hareketliliğe geçiş şarttır.¹³ İlkel bir bilinç düzeyinde İslâm'ı uygulamaya koymak imkânsızdır. Namazı doğru dürüst eda etmek için zaman ve mekan bakımından doğru bir cihet tayini gerekiyor. Namazda insanlar Mekke'ye doğru yönelirler, yani mekan bakımından cihet tayini yapılır. Namaz bazı astronomik gerçeklerle belirlenen muayyen bir vakit içinde kılınır. Oruç ay yılının muayyen bir ayında tutulur. Zekât için istatistik, sayım ve hesap lâzım olur. Hacca gelince o yolculukla alâkalıdır ve ancak uzun bir yolculuğun yüklediği o kadar çok özelliği bilmek gereklidir. Yani, müslüman cemaatinin, bütün diğer hususları bir tarafa bırakarak, İslâm'ın dört temel şartını yerine getirebilmek için medeniyetin hiç olmazsa asgarî derecesine ulaşması icap eder. Müslümanların aynı zamanda hem müslüman olmaları, hem de cahiliyet halinde bulunmaları mümkün değildir.

Bu temayül ne tesadüfidir ne de kasıtsız. Bir İslâmî ilim tarihi incelemesi, birinci asırda, hemen hemen bütün dallarında gelişmenin hareket noktasının İslâm ahkâmını mümkün olduğu kadar titizce ve tutarlı bir şekilde tatbik etme çabasından doğduğunu gösterecektir.

Bu gelişme kendini muhakkak en kuvvetli şekilde astronomi sahasında göstermişti. Günther'in "Tabii İlimler Tarihi" adlı eserinde, İslâm kültür sahasının pek canlı astronomi şuurunu teyit eden hususlar buluyoruz. Bu şuur Yunanlılarda hiç yoktu.

Fırat ovasında İslâm, gelişmiş, hemen hemen 3000 senelik bir astrolojiyi bulmuştu. Göklerdeki olaylar hakkında önemli bilgiler

13 Jean Fourastie, 'Civilisacija Sutrašnjice, Zagreb, S. 47-48.

topllanmış bulunuyordu. Ne var ki yıldızlarla insanların mukadderatı arasında bir münasebetin bulunduğu inancı İslâm'a yabancıydı. Onun tektanrıcılığı ve akılcılığı, bu astrolojiyi astronomiye dönüştürdü. Meşhur Bağdat rasathanesi etrafında teşekkül etmiş olan Bağdat astronomi ekolünden bahseden Sédillot şöyle diyor: "Daha başlangıçtan beri Bağdat astronomi ekolünün özelliği onun ilmî zihniyetiydi; bilinenden bilinmiyene doğru gitmek ve doğrudan doğruya gözlemlerle doğrulanmayan iddiaları asla kabul etmemek zihniyeti..." Aym üçüncü safhasını Tycho Brahe'den 600 sene evvel Ebul Vefâ hesap etmişti. Hayyam'm takvimi bugün kullanılmakta olan Gregor-yen takviminden daha doğrudur. Müellifi muhtemelen İbrahim El - Zarkalî olan ve gezegenlerin hareketleriyle ilgili bulunan Toledo cetvelleri Avrupa'da uzun zaman astronomiye esas olarak kullanılıyordu. El - Bîrunî göğün değil, Arzın kendi eksenini etrafında döndüğü hipotezini ortaya atmıştı. İbn Bâcce, gezegenlerin yörüngelerinin dairevî olmayıp eliptik olduğu ihtimaline bile işaret ediyordu vs. vs.

Astronomi daha sonra diğer ilim dallarını kuvvetli bir şekilde arkasından çekti ("tüm ilim astronominin kızıdır"-Bergson). İşte bu, Kurânın doğrudan doğruya bir neticesidir. Tabiate dönük din, tarihin en parlak safhalarından biri olan ilmî gelişmede yeni ve büyük merhaleye yol açmıştı.

2.

Kelimenin tam anlamıyla İslâmî olan din ve ilmin bu bütünleşme eğilimi pratik hayatta camilerle okulların beraber inşasında ifadesini bulmuştur. Büyük camilerin yanında okulların da inşa edilmesini ilk emreden Hz. Ömer'di. Bu emri Harun El - Reşid (786-808) tekrarladı. Cami ile okulun birbirinden ayrılması "Nizamiyye" tipi okulların ortaya çıkmasıyla olmuştur. Okulların ders programları ise bundan soma da "iki kutuplu birlik" esasına dayanıyordu.

Cami bütün gelişme süresi boyunca hiçbir zaman sırf mabet olmamıştır. J. Risler'in iddiasına göre İslâm'ın ilk asırlarında, yani yükseliş zamanında, insanların iyi maksatla biraraya geldikleri "okul, külp ve hatta pazar gibi mahallere de cami deniliyordu." (J. Risler, *La Civilisation Arabe*, S. 128).¹⁴ Bu temayül, ancak İslâmî kültür sahasının tanıdığı bir fenomende, yani Avrupa dillerinde tam karşılığı bulunmayan (Fransızca'da ona, mekanik bir terkip olan "mosquée-école" denilmiştir),¹⁵ çift fonksiyonlu, cami-okul denilen emsalsiz bir müessesede ifadesini bulmuştu. Karakteristik olan bu müessese "Rabbının adıyla oku..." (Kur'an, 96/1) diye Kur'an'ın ilk ayetiyle talep edilen dinle ilmin bütünleşmesinin teknik bakımdan da tahakkukunu teşkil etmiştir.

Aynı anlayış bütün seviyelerdeki okulların programlarına da yansımaktaydı. Meşhur Bağdat "Nizamiyye" medresesi, bu hususta uzun müddet İslâmî okulların taklit ettiği bir örnekti. Avrupalılara göre "Nizamiyye" dinî bir yüksek okuldu. Hâlbuki bu okulda bugün ilahiyat dediğimiz Tefsir, Hadis, Ahlâk ve Akâidle beraber entegral ve ayrılmaz programın bir bölümü olarak Hukuk, Felsefe, Edebiyat, Matematik, Astronomi, Müzik ve Tıp temel bilgisi de paralel ve eşit bir şekilde okutuluyordu (bk: J. Risler, *ayne yerde*). Birçok yüksek okullara örnek olan "Nizamiyye", İslâm dünyasının bütün büyük şehirlerindeki yaygın yüksek eğitim müessesesi tipiydi.

Müslüman dünyasında okulların Avrupa'nın ölçüsüne göre dünyevî ve dinî olarak tasnif edilmemesi hemen hemen genel bir

14 Aynı konuyu Stefano Bianco da İsviçre'de yayınlanan «Werk» dergisinde (No. 9, 1976) ele alıyor. Söz konusu olan fenomen için müellif İslâmî mekanların «polivalansı» diye bir tabir kullanıyor (Makalenin başlığı: «İslâmî şehrin strüktüründe polivalans ve fleksibilite»).

15 Hz. Peygamber'in kendisinin yaptırdığı ilk cami olan Mescid-i Nebevi'nin aynı zamanda okul (adı suffa idi) da olduğuna dair tarihî vesikalar mevcuttur.

özelliğ idi. Bunun herkes için tabî bir şey olması veya kendiliğinden öyle anlaşılması, hakim dünya görüşü olan İslâm'ın ruhundan ileri geliyordu. Bu anlayış bugün de vardır; başka türlü nerede olursa olsun, yabancı tesirlerin bir neticesi olarak ortaya çıkar. Orijinal durum daima dinle ilmin beraberliği hakkındaki temel İslâmî görüşe uygun düşüyor. En eski İslâmî eğitim müesseselerinden biri sayılan ve bunların en büyüğü olan Kahire'deki El - Ezher bazen cami, bazen da üniversite olarak adlandırılmaktadır. Tâ başlangıçtan beri umumî bir tedris müessesesidir. Ve ancak en büyük gerileme zamanlarındadır ki, sırf ilahiyatla uğraşmıştır. 1961 senesinde yapılan bir reformla tıp ve teknik fakültelerinin de açılmasıyla asıl olan entegral hüviyetine tekrar kavuşmuş oldu. Pakistan'da ise cami imamları devlet tarafından umumî okuma yazma kampanyasını sürdürmekle görevlendirilmişlerdir. Bu, esasında tamamen doğru bir harekettir. Ancak tutarsız bir şekilde ve yeter derecede enerjik olmayan bir tarzda yürütülmektedir. Buna benzer bir durum İran'da da vardır. Burada çeşitli okullardan mezun gençler askerlik hizmetini köylerde halka okuma yazmayı öğretmek suretiyle ifa ederler. Okul olarak ise, camiler kullanılmaktadır.

3.

İslâm'ın dış dünyaya yönelişinin bir neticesi de, onun insan anlayışındaki özel gerçekçiliğidir. Tabiatın prensip olarak kabulü, insan tabiatının da kabulü demektir.

Dünyamn (ve dolayısıyla beden) reddedilmesi kendini her dine empoze eder. Dünyayı kabul etmek din için kendine hakim olmak, kendini aşmak demektir. İslâm, dünya hakikatini tanıyan diye Hristiyanlığı ikna etmek maksadıyla imkânsız görünen bir hamlenin tahakkukunu teşkil etmektedir. Kurânın bazı ayetleri adeta inanılmaz görünüyor (meselâ zevk, cinsî sevgi, mücadele, hıfzıssıhha gibi

hususları kabul ile ilgili olanlar). Bu gerçek, dinler tarihinde ve hatta umumî olarak insan şuuru tarihinde en müessir faktörü teşkil eder ve “iki dünya dini”nin, insan hayatının her yönünü kapsayan bir sistemin ortaya çıkışım; insanın, ne ilim adına dini, ne de din adına daha iyi bir hayat için mücadeleyi terk etmeye mecbur olmadığı anlayışım vurgular. İnsan tarihinin muhtevasını teşkil eden ilk acıyı ve acıya karşı mücadeleyi İslâm asla görmezlikten gelmemiştir ve dolayısıyla onun çığır açan önemi de buradadır.

Umumî olarak insanın büyüklük ve haysiyetini tespit eden İslâm, müşahhas insan mevzubahis olunca pek gerçekçi, hemen hemen “antiheroic” tir.

İslâm, insanda tabiatım aşan vasıflar geliştirme gayreti içinde değildir. İnsanları aziz veya melek yapmak istemez; zira böyle bir istek hayalîdir. Biz aslında ne isek, İslâm da bizi öyle, yani insan yapmak ister. İslâm, bir nevi zühdü tanımakla beraber, hayat, sıhhat, zihin, sosyal davranış, mutluluk ve zevke olan meyli yok etmek istemektedir. Kabul ettiği zühdü, kan ile ruh, hayvanî ile ahlâkî arzu ve istekler arasında bir muvazene unsuru telakkî etmektedir. Abdest, namaz, oruç, cemaat, faaliyet, mücadele, gözlem ve meditasyon vasıtasıyla İslâm, tabiatın inşam şekillendirme işini sürdürmektedir. Hiçbir hususta tabiata karşı değildir. Gayeler aym olmasa bile her yerde devamlılık muhafaza edilmektedir.

İslâm dininin tutumunun böyle olması, günümüze kadar devam edegelen bazı itirazlara sebep olmuştur.

İslâm, sözde, şehvaniyetle suçlanıyor; delil olarak da Kur’andan ve Hz. Muhammed’in hayatından örnekler gösteriliyor. Bununla ilgili olarak biz diyebiliriz ki; İslâm, tabû bir hayat tarzının lehinde ve keşifliğin aleyhinde,¹⁶ zenginliğin lehinde ve fakirliğin aleyhinde olup

16 «İslâm’da ruhbanlık yoktur» Hz. Muhammed.

insanın tabiata ve hatta sadece yeryüzünde değil, mümkünse yıldızlar arasında da hakim olmasını ister. Ne var ki İslâm'ı hakikî mânâda anlamak; tabiat, zenginlik, siyaset, ilim, kudret, bilgi, sevinç gibi mefhumları Batı uygarlığı insanların anladıklarından başka türlü kavramak demektir.

İslâm gerçekten insandan bütün mesuliyeti üzerine almaşım istemiştir. Fakirlik ve ızdırıp dolu terki dünya zihniyetini ise ideal olarak ortaya koymamıştır. “Toprağın tuzunu ve büyük tuzlu denizin tuzunu” (André Gide) tatmasını insana yasak etmemiştir. O insan için tam ve dolu bir hayat talep etmiştir. Bu hayat ise iki koordinat üzerinde durmaktadır. Birisi mutluluğa ve kudrete olan meyil; öbürü ahlâken yükselmek, “kendi kendini durmadan yaratmak”tır. Bu temayüller ancak mantıkta birbirine zıttır; hakikî hayatta ise birleşir ve karşılıklı olarak birbirine nüfuz eder. Bu, kendi hayatımızda veya gözlerimizin önünde hergün sayısız defa cereyan etmektedir. İşte böyle imkânlar ancak insana verilmiş bulunuyor ve tezat dolu bu mahlûk ancak bununla tarif edilebiliyor.

İncil, tabîî dürtüleri lânetleyerek sırf ruhtan söz etmektedir. Kurân ise onları tekrar ortaya çıkarıyor. Çünkü onlar o kadar asîl olmamakla beraber doğru ve gerçektir. Kurarı bunlardan, kmamaksızın anlayışla bahsetmektedir. Meleklerin insana secde etmesi (Kûr an, 2/34), insanın melekten üstünlüğünü tazammun eder. Bir şiirin şüpheli yüceliği karşısında dramın daha derin ve hakikî olması gibi. İnsanlar yumuşak huylu, zarif, sadece iyilik için programlanmış varlıklar değillerdir. Onlar maddî, kaba, tenakuzlar içindedirler. Meyilleri ile imtihanları arasında gerilmiş vaziyette... Bu insanlardan günah ve hatadan masun varlıklar oluşturmayı gayrî tabîî bir tutumla isterken, birden farkına varıyoruz ki kansız, hissiz, kötülük yapamadıkları gibi iyilik de yapamayan sahte tipler elde edilmiştir. Onları toprak anadan ayırmakla hayattan da ayırıyoruz. Hayat ve kuvvetin olmadığı yerde ise, fazilet de yoktur.

Freud, cinsiyeti yok etmenin değil de, sadece bastırmanın mümkün olacağını; bastırılan cinsî dürtünün ise, daha büyük dertlere sebep olduğunu ispat etmekle uğraşıyordu. Hristiyan iffet ve nefse hakim olma talebi her ne kadar daha yüce gibi görünüyorsa da, kontrollü ve itidalli cinsî hayatla ilgili İslâmî anlayış insana daha uygundur ve meselenin hakikî, dünyevî yönünü de nazarı itibara almaktadır. Bu meselede İslâm din olarak değil, tam mânâsıyla hayatın hakikati olarak hareket etmektedir. Cinsî hayatın lehine olan bütün sebepler aklî, dünyevî ve pratik mahiyettedir; nefse hakim olma gibi dinî ve ahlâkî mahiyette değildir.

İncelemekte olduğumuz konu insanın kendi kendisiyle, daha doğrusu ideallerinin, onun tabii-fizikî, sosyal ve fikrî çabalarıyla ahenk içinde bulunmasıyla ilgilidir. Bu temel ilişkideki çatışma nevrozların ilk önemli kaynağıdır. Bir başka kaynak da insan ile çevresi arasındaki çatışmadır.

Kur'an "insanâ nadiren, insanlara ise sık sık, ara sıra da sadece vatandaş olarak hitap eder. Toplum üyesi olarak insan bu dünyanın çocuğudur, yalnız, şahsiyet olarak o semanın da sakinidir, insan ancak diğer insanlarla müştereken sahip olduğu bir şeye göre sosyal bir varlıktır; yani münferiden ve şahsen sahip olduğu şeye göre değil. Eğer bir taraftan fert ve öbür taraftan toplum, değişik, bağmısz örnek ve ideallere göre şekillendirilirlerse, o zaman fert ile muhit arasında çatışma bütün neticeleriyle kaçınılmaz olur. İncirdeki sevginin yerine adaleti en yüksek emir olarak belirtmekle (Kûr an, 4/135,5/9, 5/45, 6/152, 7/28, 7/84 vs.), İslâm, apaçık müslümanın insan olarak ve vatandaş olarak terbiyesinin aynı olmasını istemektedir. Zira adalet aym zamanda hem şahsî hem de sosyal bir fazilettir (Aristoteles bunu "siyasî fazilet" olarak vasıflandırıyor).¹⁷

17 Akino'lu Tomas ise adaleti «en yüksek dünyevî», sevgiyi ise «en yüksek uhrevî fazilet» telakki ediyor (Summa Theologia, II, 191).

Binaenaleyh, fizikî ve ahlâkî taleplerin dengesinin müstakbel ifadesi olan müslümanın, herhangi başka bir ideal insandan daha fazla, muhitiyle, kendi bekasının icaplarıyla ahenk içinde olmasını beklemek en gerçekçi yaklaşımdır. Hristiyan ve umumî olarak idealist öğretiler, teoriyle tatbikat arasındaki tezat yüzünden sükûtu hayale ve güvensizliğe yol açıyorlar.¹⁸ Batı dünyasının tamdığı nevrozlarla deformasyonlar kısmen Hristiyan insan ideali ile Hristiyan ideallerinden bağımsız olarak teşekkül eden toplumun siyasî modelleri arasında süregelen dahilî gerginliğin bir neticesi olarak ortaya çıkar, bu Kilisenin, ruhları terbiye ettiği, devletin ise bedene hakim olduğu vaziyettir. “Tanrıya ait olanı Tanrıya, hükümdara ait olanı ise hükümdara ver” diyen parolaya göre Batılı insana özel hayatında Hristiyan, resmî şahıs veya iş adamı olarak ise makyavelist olabileceği öğretilmiştir. Bu çatışmayı çözemeyen veya ona tahammül edemeyen kimse nevrozun kurbanı olur. Müslüman dünyasını tanıyanlar fertle muhit arasındaki fevkalâde ahengin üzerlerine yaptığı tesir hakkında; ferdin toplumla bütünleşmesi hakkında, sunî, haricî, siyasî ve hukukî olmayan, aksine dahilî, organik bir bağlılığın varlığı hakkında hemfikirdirler. Bu gerçek, yoksulluk ve geri kalmışlığa rağmen bile mevcuttur.

Hz. Muhammed’in birçok hadisi şerifinde aşırılıklar reddedilmektedir. “İki şeyden nefret ediyorum; Dindar cahil ve imansız alim.” (Bu hadisi R.W. Emerson “Conduct of Life” adlı kitabında kaydediyor). Hazreti Muhammed şüphesiz başka birçok şeyden de nefret ediyordu. Meselâ, güçsüz müminler ve imansız güçlüler; ruhen temiz, fakat bedenlen kirli olanlar; kudretsiz adalet ve adaletsiz iktidar... Zenginlik ve refaha karşı değildi, fakat fazilet zenginliğini kesin olarak talep ediyordu. Ne var ki güçsüz, himayesiz, yalın fazilete pek ehemmiyet atfetmiyordu. Daha iyi hayat şartları için cehalet, hasta-

18 Bk., meselâ: Karen Homey, Les Voines Nouvelles de la Psychoanalyse, Paris, 1951.

lık, sefalet ve pisliğe karşı mücadeleyi ahlâkî değerlerle beraber aynı sıraya koyuyordu. Çünkü müslümanların, namaz kıldıkları ve oruç tuttıkları zaman mutlaka evliya olmaları şart değildir. Onlar bilakis alelâde, hayatın zevklerine mütemayil insanlardır. Namaz ve oruç onları yukarıya doğru çekerse de onlar yine iliklerine kadar insanlardır. Yani fiilî hayata iştirak edip tekrar tekrar ona dönerler. İnsanlardan uzak ıssız yerlere çekilmez ve kendilerini ihmal etmezler ve “Allah’ın helal kıldığı güzel ve iyi şeyler”den (Kur’an, 5/90) vazgeçmezler. Sadece içte hür olmak onlara kâfi değildir (zira Allah’a inanan herkes içte hürdür); onlar fizikî bakımdan da hür olmak isterler ve köle olmayı kabul etmezler. Yeryüzündeki hayatımızın yegâne hayat olmadığına inanırlar, fakat ondan sarfınazar etmek suretiyle onu kaybetmek de istemezler. Kur’an Arz’ın hakikî çocuklarına hitap etmektedir. Onlar ki, “yeryüzünde huzur ve neşe içinde dolaş, zulmetmeden Allah’ın nimetlerini ararlar.” (Kur’an).

İslâm’ı, böylece, hem fizikî hem manevî hayatı sürdürmek veya Kur’anın dediği gibi bu dünyadan nasibini unutmadan ebedî hayat için yaşamak şeklinde tanımlarken diyebiliriz ki, bütün insanlar bilinçli veya bilinçsiz olarak olası birer müslümandırlar.¹⁹

Her çocuğun müslüman olarak dünyaya geldiğini, fakat annesinin veya içinde yaşadığı şartların onu başka bir şey yaptığını belirten Hz. Muhammed’in sözünün mânâsı da muhtemelen budur. İnsan doğuştan Hristiyan olamaz, çünkü ‘Allah kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemeyiz’ (Kur’an, 2/286). İnsan Hz. İsa’ya göre yaşayamaz, fakat tamamen ona karşı da yaşayamaz. Yani onu bir taraftan kabul bir taraftan reddetmek icap eder. Bildiğimiz gibi İslâm işte tam bunu yapıyor. Yeryüzünde insanın mukadderatı olarak adlandırığımız herşey birbirine ters bu iki gerçek arasında cereyan etmekte-

19 «Eğer İslâm bu ise, o zaman biz hepimiz İslâm içinde yaşıyoruz demektir.» (j. W. Goethe).

dir. İslâm insana uygundur, çünkü onun imajına göre teşkil edilmiştir. (Kur'an, 30/30); daha doğrusu insan tabiatındaki iki yönlülüğe göre. Başka her cevap insanın varoluşunun ancak bir tarafına öncelik verir ve dolayısıyla İnsanî kuvvetlerin tam inkişafını engeller veya onların birbiriyle çatışmasına sebep olur. Böylece insan, İslâm için en açık bir delil mahiyetindedir.

İslâm ve Hayat

Dualizm en yüksek felsefe değildir; fakat hayatın en yüksek şeklidir. Şiir prensip olarak kalbin bir özelliğidir; fakat, en büyük şairler - Homer, Firdevsî, Dante, Shakespeare, Goethe - akılla duyguyu, ilimle güzelliği şiirde birleştirmişlerdir. Şiirler toplumla değil, insanla ilgilenmektedir. Ne var ki Homer'in şiirleri Yunan milletinin oluşmasına, J.G. Whittier'in öfkeli şiirleri Amerika'da köleliğin kaldırılmasına katkıda bulunmuştur. Matematik aklın bir yeteneğidir; fakat "iyi bir matematikçi bir bakıma şair de olmalı"dır. (Weierstrass). Bütün büyük fizikçi ve astronomlar aynı zamanda birer mistik idiler. Kopernik, Newton, Kepler, Einstein, Oppenheimer. Ceza -baskı vasıtası olmakla beraber- güçlü ahlâkî faktör de olabilir. Adaletli olursa, hem suç hem de diğer insanlar üzerine terbiyevî tesiri olur. Korku insan için ahlâkın başlangıcıdır; tıpkı Allah korkusunun, Allah sevgisinin başlangıcı olduğu gibi. Sporun sırf fizikî bir faaliyet olmasına rağmen, apaçık kuvvetli bir terbiyevî fonksiyonu da vardır.

Tarihin en büyük simalarından olan Eflatun, adını, omuzlarının genişliğine borçludur. Güçlü omuzlar arasında en asîl ruh yetiştiriliyordu vs. vs... Hayatın zirvesini teşkil eden noktada bedenle ruh, akılla gönül, ilimle din, fizikle Hint felsefesi birleşiyor. Sırf zihin veya sırf ilham her zaman yozlaşma ve gerilemenin bir işareti-

dir. Buna göre seküler prensip (sacral) kutsal prensibe destek olabilir, beden temizliği ruh saflığına hizmet edebilir, namaz ise ibadetin en yüksek şeldi olur.

Bu perspektif içinde birkaç fenomen daha inceleyelim:

Tabîî denilen terbiyenin gayesi nedir? Bu soruya Rousseau karakteristik bir cevap veriyor: “Birleştirilemez olarak telakki edilen, fakat bütün büyük insanların becerdiği birşey, yani bedenî ile manevî kuvveti, bir bilgenin aklı ile bir adetin gücünü biraraya getirmek. Gaye işte budur” (J.J. Rousseau, «Emile»).

Çocuğun terbiyesinden bahsederek Montaigne şöyle yazıyor: “Ruhunu kuvvetlendirmek için adalelerini kuvvetlendirmeniz gerekir.” Rousseau ise, Locke, Fleury, de Crusaın, aralarındaki farklara rağmen, bu noktada hemfikir olduklarını tespit ediyor. Kendisi de “Emile” de şu görüşe tekrar tekrar dönüyor: “Bedenin kuvvetli olması lâzım, eğer ruha itaat edecekse. İyi hizmetçi mutlaka güçlü olmalıdır. İtidalsizliğin, ihtirastlar uyandırdığını bilirim; zamanla bedeni de zayıflatır. Öbür tarafta riyazet ve oruç çok defa aynı neticeye götürür. Beden ne kadar zayıf olursa istekleri de o kadar artar, ne kadar kuvvetlenirse o kadar itaatkâr olur. Bütün nefsanî tutkular zayıf bedenlerdedir. Onları ne kadar az tatmin edebiliyorlarsa o kadar da onların tesiri altında kalıyorlar” (Rousseau, “Emile”).

Kuvvetin prensip olarak ahlâkla hiçbir alâkası yoktur. Ne var ki fiilî hayatta kuvvetsiz adalet olamaz. Adalet, hakkaniyet fikri ile kuvvetin birliğidir. Kilise ve dinin asırlarca tahammül ettikleri o kadar çok adaletsiz tatbikatı siyasî hareketler gidermemişler mi? “Eşitlik, özgürlük, kardeşlik” parolaları fikir olarak dinî mahiyetlidir; hakikat olarak ise (eğer hakikatse) bunlar ihtilâlin, yani siyaset ve zulmün bir neticesidir. Dinin, müdafaa ettiği büyük fikirlerden herhangi bir şeyi pratik hayatta tahakkuk ettirmekten aciz kalması ezilmişlerin, tahkir edilmişlerin gözünde taleplerini itibardan düşürmüştür. Öbür taraf-

tan, dinlerin ortaya atıp ilham ettiği ve fakat sadece bahis ve hayal düzleminde bıraktığı fikirlerin tahakkuku için vasita olan zulüm ve siyaset, bu bakımdan mazur görülecektir.

Veya, çalışmayı ele alalım. Çalışmanın da ilk bakışta iki yönü belli oluyor: Biri faaliyetin kendisi, İnsanî olan ve faydaya dayanmayan faaliyet, öbürü ise, çalışmanın neticesi, yararlılık ve ihtiyaçla izah edilen ürünü.. Birincisini din, İkincisini ise uygarlık gözönünde tutar.

İnsanın bu dünyadaki kaderini, din, “Yüzünün teri içinde ekmeğini yiyeceksin” sözüyle çizmiş bulunuyor, ilimle materyalizm mekanik çalışmanın giderek insanın yerini alacağını ve çalışma gününün durmadan kılacağını öne sürüp, sonunda çalışmasız bir düzen va'd ediyorlar. Bu böyledir, çünkü din çalışmayı sırf çalışma olsun diye, günaha karşı ahlâkî bir vasita olarak ister. Zira “işsiz kişinin beyni şeytanın sevdiği bir ikamet yeridir” ve ayrıca “maddî hayatın prodüksiyonu ve reproduksiyonu” dinin gayesi değildir. Uygarlık, tam tersine, sırf çalışmanın neticesini veya hatta sırf üretimi gözönünde tutar. Tanınmış marksist yazar olan Henri Lefebvre bu konuya temas ederken, marksist görüşte çalışmanın ahlâkî olarak değil, üretim faktörü olarak sözkonusu olduğunu açıklamaya ihtiyaç duyuyor (Cenevre’de yapılan uluslararası bir toplantıda verilen bir tebliğde). Avrupa’da çalışma kültürü aslen protestant kaynaklıdır, umumiyetle sanıldığı gibi sosyalist kaynaklı değildir. Din, nisandan neticenin nasıl olacağını düşünmeden çalışmasını ister. Uygarlık ise sadece neticeyi göz önünde tutarak, mümkün olduğu kadar başkalarını, eski çağlarda köleleri, yeni çağda makinaları kullanmak suretiyle çalışmanın kendisini dışlamak ister.

Bu mütalaada çalışma tahlil edilerek parçalara ayrılmış bulunuyor. Bir bütün, faydalı bir faaliyet, birlik olarak ele alındığındaysa, çalışmanın ekonomik fonksiyonu kadar ahlâkî fonksiyonunun da bulunduğu görülecektir. Yoksulluğa karşı bir mücadele faktörü olduğu

gibi, kötü düşünce ve tutkulara karşı da bir mücadele faktörüdür. Bu hususta çalışma, tipik İslâmî mahiyetli bir fenomendir.

Yararlı ve ahlâkî hususların bu paralelliği, insanın hem tabii hem sosyal hayatına ait bir olayda pek açık bir şekilde takip edilebilir. Bu olay, yakın akrabalar arasında cinsî münasebetin engellenmesi veya insan ailesinin tekâmülü boyunca, bunun giderek daraltılmasıdır. Burada aynı zamanda hem tıbben hem de ahlâken kabul edilen bir talep mevzubahistir. İlimle ahlâk bu hususta harikulâde bir şekilde mutabakat içindedir.

Yakın akrabalar arasında cinsî münasebet yasağı, dünyanın her tarafında ve bütün devirlerde rastlandığından cihanşümul bir fenomendir. Bu, “tabii” İslâm diye vasıflandırılabilen bir hususun örneğidir. Hayatın kendisi burada kendi İslâmî yolunu bulmuş gibidir.²⁰

Yakın akrabalar arasında cinsî münasebet yasağı acaba sırf ahlâkî mi, yoksa biyolojik sebeplere mi dayanıyor? Bu sebeplerden herhangi birisi hariç tutulursa tatmin edici bir cevap verilemez. Biyolojik sebepler her şüphenin fevkindedir. Tanınmış Rus biyologu Timiryazew şöyle yazıyor: “Yakın akraba evliliğinin çocukların sağlığına kötü tesir ettiğini ispat eden birçok şey vardır. Böyle delillere bugün ihtiyacımız yoktur. Çünkü deney bunun genel bir kanun olduğunu ve yalnız insanlar ile hayvanlar dünyasında değil; bitki dünyasında da geçerli olduğunu göstermektedir. Ve hatta bu bütün organik dünyada carî bir kanundur. Bu, bitkilerde olduğu kadar başka hiçbir yerde o kadar aşikâr değildir,” (Timiryazew, “Bitkilerin hayatı” S. 134). Öbür

20 İptidâî milletlerin bu yasağın istenmeyerek ihlaline karşı basit fakat pek müessir tedbir almaları ilginçtir. Meselâ, Afrika’da cücelerde ve Avustralya’da asıl yerlilerde her aile birkaç aileyi içine alan muayyen bir totem grubuna mensuptur. Birbirine yakın birkaç totem grubu, sembolü bir bitki veya bir hayvan olan muayyen bir evlilik sınıfını teşkil etmektedirler. Bir delikanlı evlenmek istediğinde ancak başka bir evlilik sınıfından bir kızla evlenebilir.

tarafında bu yasağın çok eski olması bizi daha ziyade ahlâkî mülahazalardan kaynaklanan bir yasakla karşı karşıya bulunduğumuz hüküme sevk ediyor. Bu yasağın çok eski zamanlarda böyle anlaşılmiş olması bir gerçektir, tıpkı günümüzde de onun umumiyetle herşeyden evvel ahlâkî veya sadece ahlâkî bir yasak olarak telakki edilmesi gibi. İhlâli kamuoyunda ahlâkî bir ayıplamaya sebep olur. Her ne olursa olsun burada ahlâk ile ilim arasında mükemmel bir mutabakat, yani İslâmî yaklaşım diye adlandırdığımız hususun özünü teşkil eden bir prensip mevcuttur.

Tarihî gelişme sırasında ortaya çıkan tıpla ilgili bazı ilginç tezahürleri incelediğimiz zaman görüyoruz ki, bunlar, tıbbın da “çift” mahiyetli olduğuna işaret etmektedir. Tıp hiçbir zaman, bugün olduğu gibi, geçmişte de, sırf ilim değildi. Bilakis, hem hikmet, hem ahlâk ilmi, hem de ruhla ilgilenen bir disiplindi. Tıp böyle olmadığı zamanlarda sadece beden tedavi ediyordu.

Son zamanlarda bazı hastalıklar ortaya çıkmıştır ki hastalanan organların yapısında, çok esaslı araştırmalara rağmen herhangi bir organik değişme tespit edilememiştir. Hastanın şikayetlerinin doğrudan doğruya onun ruhî hayatıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Bedenle ruhun karşılıklı tesirleriyle uğraşan psikosomatik tıp, meselâ, mide ülseri, astım, şişmanlık, diyabetmigren, bazı romatizma hastalıkları ve alerji türlerinin herşeyden evvel ruhî arızalar olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu ve buna benzer hastalıkların temelinde bazı ruhî çatışma veya sarsıntıların yattığını, organik değişmelerin ise ancak ikinci plânda bulunduğunu araştırmalar göstermiştir. Hatta bu değişmeler hiç bulunmayabilir.

İnsanların hakikî tedavisi sadece fiziko-kimyevî tedaviye veya cerrahîye, yani sırf mekanik müdahale ve ameliyata uca edilemez. “Sanayileşmiş tababet” t: anonim tedavinin son derece yetersiz olduğu kanaati tıp çevrelerinde yavaş yavaş yaygınlaşmaktadır. Çünkü

“hastalıklar değil, sadece hastalar vardır”. Tıbbın uğraştığı şey fenomenler değil, insanlardır. Hatta bir bakıma şahsiyetlerdir. Aynı sebep her zaman aynı neticeyi vermez. Keza “aynı hastalık ve hatta tedavi iki kişide aynı değildir. Onun için mukaddes emanetler, duâ, kurban, oruç ve telkin vasıtasıyla insanların tedavi edilmesine dair eski hikâyelerde hakikat payı vardır. Bu temayül günümüze kadar devam edegelmiştir. Paris’te bazı hastanelerde müzikle de tedavi yapılıyor.²¹ Çünkü hastalık sadece fizikî bir hal, fiziko-kimyevî veya fizyolojik bir arıza değildir. Gelişmesi sırasmda kimya ve astronomiye dönüşecek, yani ilim olacak olan simya ve astrolojiden farklı olarak tıp, en iyi temayülleri mevzubahis olunca daima bu iki kutup arasında tereddüt edecektir. Zira kimya ile astronomi madde ile uğraşırken, tıbbın “konusu” hayat veya daha doğrusu insan hayatıdır. İnsana ait herşeyin olduğu gibi tıbbın da bu yüzden ilimle dinin entegrasyonunun işaretini taşıması icap eder.

Bu açıdan incelemeye devam ettiğimizde her sanatın aynı zamanda zanaat olduğunu farkedebiliriz. Zanaatla sanat arasındaki farkı kimse inkâr edemeyeceği gibi, aralarındaki açıkça müşterek olan hususları da kimse inkâr edemez. Birçok büyük sanatkâr kendilerini sadece zanaatın büyük ustalarından saymışlardır. Paris ressam ve heykeltıraş loncasının bir nizamnamesinden (1391 senesinden kalma) anlaşılıyor ki, onunla, o zamanki zanaat loncaları nizamnameleri arasında hiçbir fark yoktu. Burada zanaatın öğrenilmesi, yardımcıların stajı, işyeri açma gibi hususlar hakkında mevzuat bulunmaktadır. Her zaman birbirine ters iki tezahür göze çarpar: Biri sanatla zanaatın zarurî olarak birbirinden ayrılması; İkincisi, bu ayrılışın hiçbir zaman tam olmayışı. Sanatla zanaat bazı müşterek özellikleri muhafaza ediyorlar. İnsanın yaptığı bir şey, hiçbir zaman tamamen

21 Merkezi Paris’te bulunan «Müzikle Tedavi Komitesi»nin fahrî başkanı ünlü viyolinist Yehudî Menuhin’dir.

mekanik bir fiil değildir. Tersine, insanın yaptığı şey tamamen yaratıcı bir fiil de değildir. Hiçbir zanaat yok ki aynı zamanda yaratma da olmasın ve keza hiçbir sanat yok ki aynı zamanda teknik de olmasın. Birbirine zıt iki kutup başka bir sahada da görülebilir. Bir tarafta ressamlar, öbür tarafta resim tüccarları, resmin aynı zamanda ürün, fiyatı bulunan ekonomik bir değer olduğuna dair devamlı bir delil teşkil etmektedir. Aynı şekilde yazann karşısında yayıncı, mimarın karşısında yatırımcı, film yönetmeninin karşısında prodüktör bulunmaktadır, vs. vs.

Müzik tarihi de teknik ile düşünce arasındaki karşılıklı bağımlılığı açıkça göstermektedir. Müzik tekniği ve orkestranın organizasyonu ile Beethoven, Bach, Mozart gibi müzik büyükleri uğraşmışlardır. Batı müziğinin zirvesini teşkil eden Beethoven'ın senfonilerinin onlardan önce geliştirilmiş bulunan müzik tekniği olmaksızın meydana geldiği düşünülemez. Saz sayısı adamakıllı arttırılarak orkestra çerçevesi içinde gruplar teşkil edilmiştir ki bugün 150 kişilik orkestralar bile vardır. Dış, teknik temeli teşkil eden orkestra olmadan senfoni düşünülemezdi.

2.

Demek ki hakikî hayat her yerde birbirinden bağımsız iki faktörün içiçe işleminin bir neticesidir. Biyolojide fiziko-kimyevî esasla "entelehiik" (entelechial) olarak adlandırabileceğimiz bir prensibin birliğidir bu. Tarihte ise maddî esasla İnsanî, bilinçli yaratıcı faktörün (güçlü şahsiyetler, hakim fikirler, idealler) beraber işleminin diyebiliriz buna. Tarihi durum her anında esas itibarıyla bağımsız bu iki kuvvetin bileşkesidir.

İnsanın, tarihin seyri üzerindeki tesiri değişiktir ve iradeyle şurun derecesine bağlıdır. Tarihi hadiselerle iştirak edenlerin manevî kuvveti ne kadar büyükse, dış dünyanın kanunlarından bağımsızlık-

lan da o kadar büyüktür. Bağlılık burada kişinin şuur ve faaliyetiyle ters orantılıdır. Prensip olarak insan tamamen serbesttir ve dış kanunların onun üzerinde hiçbir tesiri yoktur, irade gücüyle insanlar hastalık ve tehlikelere başarıyla karşı koyuyorlardı. Birisi birkaç arslan arasına girse, yok olmuş sayılır. Ne var ki, tamamen makul olan bu kanun arslan terbiyecisi mevzubahis olunca carî değildir. Tarih baştan aşağı, küçük fakat kararlı, cesur ve akıllı insan topluluklarının, hadiselerin seyrini değiştirdiklerini anlatan bir hikâyedir.

Enfûsî faktör ne kadar daha az enfûsî ve daha fazla âtıl ise, başka bir deyimle fail ne kadar az insansa ve ne kadar fazla “şeyler arasında bir şey”se, objektif denilen şardarın tesiri de o kadar büyüktür. Tabiat üzerinde ve hatta tarih üzerinde hakimiyetimiz vardır, eğer kendi kendimize hakim isek. İslâm’ın tarih meselesindeki tutumu aşağı yukarı budur.

Tarihin seyrine böyle -özünde İslâmî- bir bakış, sadece hadiselerin cereyanını izah etmeyip, insanların tarihî olaylara fiilen tesirini de tayin edebilir. Bu ifadeyle biz, insanların gücünü ve aczini; olaylara hakimiyelerini ve bu hakimiyetin sınırlarını; insanın yapmak istediği ve yapmaya muktedir olduğu hususlar ile tarihî olayların aktörü olarak yapmaya mecbur olduğu şeylerin arasında ayırım yapılmasını vurguluyoruz. Böyle bir anlayış, fikirlerin tarihî gerçekçilik içinde yaratıcılık imkânını ve insanların irade ve enerjileriyle bu gerçekliği değiştirme imkânını izah etmektedir. Öbür taraftan böyle bir anlayış, objektif faktörlerin rolünü, gerçeklere dayanma kaçınılmazlığını da açıklamakta ve tarihî determinizmi olduğu gibi gerçeklikle alâkası olmayan boş idealizmi de aym şekilde reddetmektedir. Gerçeklerle fikirlerin, gerçeklikle insanın böyle bir mütalaada sabit bir yeri vardır.

Dokuzuncu Bölüm

HUKUKUN İSLÂMÎ MAHİYETİ

Hukukun Dualizmi

1.

Hukuk, umumiyetle tarif edildiği üzere, hak gibi, korunan menfaatler sistemi ise, o zaman hem din hem de sosyalizm hukuk için gayrı müsaittir. Çünkü din menfaati, sosyalizm ise hakkı anlamaz.

Sırf menfaat üzerine hiçbir hukuk kurulamaz. Keza “kamu yararı” veya kötü şöhretli “devlet gerekçesi” üzerine de kurulamaz. Çünkü kamu yararının gerekçesi ve fertlerin vazgeçilmez hakları tabîi olarak birbiriyle bağdaşmaz. Eğer “insan” şahsiyet değilse (sosyalizmde olduğu gibi sadece toplum üyesi ise) o zaman herhangi bir mutlak, a priori, tabîi hakkı da yoktur. O ancak devletin ona tanıdığı bir “hakka” sahip olabilir. Toplum üyesinin başka herhangi bir hakkı yoktur.

Haklar ancak doğuştansa; hükümdar, parlamento veya sınıfın iradesi değilse, tabiatın veya Allah'ın vergisiyse, yani insanla beraber doğmuşsa vazgeçilmezdir. Onlar insan haysiyetinin bir yönüdür ve bu özellikleriyle de zamanı, şartları ve tarihi aşır, yaratılışa kadar uzanmaktadır. Burada tabîi haklarla din arasında ilgi, tabîi haklarla materyalizm arasında ise, ayrılış vardır.

“Yahudi Meselesi” başlıklı yazısında (1844) Marks şöyle diyor: “Sözde insan hakları, “droits de l’homme”, “droits du citoyen” (vatandaş hakları) den farklı olarak burjuva toplum üyesinin, yani insandan ve toplumdan ayrılmış kişinin, egoist kişinin haklarından başka bir şey değildir.”

Diğer bir materyalist yazar -Jeremy Bentham-’ insan haklarından nefretle bahsediyor: “İnsan hakları saçmalaktır; vazgeçilmez tabii haklar ise saçmalığın karesidir.” Bir yazısında Bentham “Fransız İnsan Hakları Deklarasyonu”nu “metafizik bir eser” olarak vasıflandırıyor ki, bu bir bakıma doğrudur. Jellinek, İnsan Hakları Deklarasyonu için “ihtilalin değil, reformasyonun eseridir” diyor.¹ Avrupa’da “Hürriyet-Eşitlik-Kardeşlik” üçlüsünün menşeinin araştırılması J.J. Rousseau’ya ve 1776 senesi Amerikan Bağımsızlık Deklarasyonuna delalet ediyor. Marksizm ile tabii haklar arasında bir uzlaşma meydana getirmeye teşebbüs eden Emst Bloch mecburen şu hükme vanyor: “İnsanın doğuştan hür ve eşit olduğu müdafaa edilemez. Doğuştan herhangi bir hak yoktur; bütün haklar mükteseptir veya mücadele yoluyla elde edilmelidir”.²

Binaenaleyh, bu açıdan bakıldığı zaman tarihin mânâsı hakların çatışması değil, menfaatlerin çatışmasıdır. “Sınıfkavgası”nın muhtevası da budur. Bu kavgada galip gelen, menfaatini ve iradesini hak olarak ilan eder. Dolayısıyla marksistler şöyle derler: Hukuk hakim sınıfın kanuna dönüştürülmüş iradesidir. Yani burada hak ve haksızlık, adalet ve adaletsizlik, ahlâkî ve gayn ahlâkî diye bir şey yoktur. Güçlerin bu boy ölçüşmesinden daha güçlü çıkanın menfaati sözkonusudur.³

1 Jellinek: Die Erklärung der Menschenrechte, 1904.

2 Emst Bloch, Prirodno Pravo i ljudsko dostojanstvo, Belgrad 1977, S. 178.

3 İşte «hukuk»un böyle bir tarifi: «Hukuk, hakim sınıfın iradesini ifade eden davranış kaidelerinin toplamıdır... Bu kaideleri devlet, hakim sim-

Ne var ki şimdi sözkonusu olan şey daha kuvvetli olanın hakkıdır. Fakat asıl hak bunun tam tersidir. Güçsüzün hakkı. Güçlü olana herhangi bir hak lâzım değildir. Düşünce ve inanç hürriyeti, herşeyden evvel başka türlü düşünmek ve inanmak hakkı olduğu gibi, hak da her zaman güçsüz olanın güçlüye karşı direniş tarzıdır. Hakim zümreyi daima alkışlamak ve övmek için vatandaşlara “hak” verecek bir kanun, hak değil, alay olacaktır. Her sosyal düzenin hukukîliğinin mihenk taşı, muarızlarına ve azınlıklara karşı takındığı tutumdur. Güçlünün iktidarı bir gerçektir, hak değildir. İktidann herhangi bir sınırlamasının başladığı zamanda ve yerde hukuk başlar. Tabii, bu sınırlamanın güçsüzlerin lehine olması gerekir. “Her diktatörlük hukukun askıya alınması demektir.” (Bloch). Bu husus proletaryanın diktatörlüğü için de varittir. Proletaryanın diktatörlüğü “kanunla sınırlanamayan ve kuvvete dayanan hakimiyet” (Lenin) değil mi? Tatbikat gösteriyor ki, proletaryanın diktatörlüğü her yerde sekreteryamn diktatörlüğüne dönüşmüştür.⁴ Hukukun hakim sınıfın irade

fin irade ve menfaatine uygun olarak, sosyal ilişki ve hallerin emniyeti, güçlendirilmesi ve geliştirilmesi uğruna cebren tatbik eder.» (A. Vişinski, «Glavni Zadaci nauke u sovjetskom socijalističkom pravu», 1938). Bu tarifi yapan ve 1936-1939 arasında Sovyetier Birliğinde yapılan «temizlemeler» sırasında başsavcı makamında bulunan bu adam; tarifin tatbikatta nereye götürdüğünü göstermek fırsatım buldu.

- 4 4.1920 senesinde yayınlanmış olan « Sovyet iktidannın bundan sonraki vazifeleri hakkında altı tez» başlıklı yazısında Lenin şöyle diyor: «Sovyet kurumları tarafından seçilmiş veya tayin edilmiş idarecilerin, diktatörlerin şahsî emirlerine çalışma sırasında itirazsız bir şekilde boyun eğme hususu hâlâ çok yetersiz bir ölçüde temin edilmiş bulunmaktadır.» (Lenin, Soçinenya, 4. baskı, Moskova 1955, cilt 29, S. 162).

Haziran 1979'da ise Çin'in en büyük günlük gazetesi «Zhenmin Zhibao» beklenmedik olduğu kadar cesurane bir itirafta bulunuyor: «Son on ve daha fazla sene proletarya diktatörlüğü adı altında anlaşılan şey, gerçekten feodal «faşist» bir diktadır. Eğer Mao Tse Tung ölmeseydi bu hâlâ 'çalışan halkın hakikî iktidan' olacaktı.

desi olduğu iddiası, bu yüzden, hukukun kendisinin inkârıdır. “Hukuk siyasetin tedbiridir” (Lenin) tarifi ile “Her hukukî bilinç siyasi bilincin bir parçasıdır” sözü (Vişinski) aynı şeyi ifade ediyor. Hukukun bu inkârının şüphesiz dinin inkârıyla bir ilişkisi vardır. Yani materyalist felsefenin doğrudan doğruya bir istidlalidir bu. Çünkü daha güçlü olanın herhangi bir şekilde sınırlandırılması, dinî tasavvurlardan başka neye istinad edebilir? Yoksa bir millet, kolayca imha edip malını mülkünü alabildiği bir azınlığa ne sebeple ve neyin adına tahammül etsin?

Amerika’da beyaz göçmenler yerli halkı bölgelerinden dışarı atarak imha ederken acaba hangi prensipleri çiğnemişlerdi? Eğer hukuk hakim sınıfın iradesi ise o zaman onlar bunu haklı olarak yapmışlardır, çünkü hem daha güçlü hem daha ilerlemiş, başka bir deyişle “hakim sınıf” idiler. Marks’ın, sermayenin ilk defa biriktiği devre olarak tarif ettiği zamanında kapitalistler hangi prensipleri çiğniyorlardı? Eğer hukuk hakim sınıfın iradesi ise, o zaman kapitalistler -hakim sınıf olduklarından ve iş gücünün istismarı onların iradesi olduğundan- zulüm yapmayıp, hukukun icaplarına bakıyorlardı. Ve dolayısıyla istismara karşı direnen işçiler haksızdılar, çünkü “hakim sınıfın iradesi”ne karşı hareket ediyorlardı. Bu “reductio ad absürdum” (saçmalığa indirgeme) açıkça gösteriyor ki hukuk -mevcut olduğu yerde- hakim sınıfın iradesi olmayıp, bu iradeyi sınırlandıran bir prensip, yani müstakil bir prensiptir.⁵

Bu prensibin mahiyetinin incelenmesi bizi, hayat, sanat veya hürriyetin mahiyetini araştırmamızda olduğu gibi aynı güçlüklerle

5 Köle sahiplerinin hukuku olan Roma hukukunun bile insan hürriyeti prensibini («ad initio ommnes homines liberi nascebantur» - başlangıçtan beri bütün insanlar hür olarak doğuyorlardı) diye ilân etmeğe mecbur olmuş olması gerçeği buna kuvvetli bir delildir. Bu olmadan, Roma hukuku sadece «siyasetin bir tedbiri» olurdu.

karşılaştırıyor. İnsan toplumundaki hakikî kanunlar cezalandırma tehdidinden başka vatandaşların vicdanlarını da baskı altında tutan kanunlardır. Her hukuk düzeni ya böyledir ya da böyle olduğunu iddia eder. İktidar veya hukuk teoride bütün ahlâkî unsurlardan sıyrılmış bulunduğu yerlerde bile tatbikatta ahlâkî ve İnsanî vasıflara bürünmek istemektedir. Proletaryanın diktatörlüğü kendini demokrasi olarak göstermek çabası içindedir. “Hakim sınıfın kanunlaşmış iradesi” sırf “irade” olmaktan çıkarak kendini adalet ve hakkaniyet, yani hukuk olarak gösteriyor. Bu gelişme kaçınılmazdır ve haddizatında her hukukun tabîî, orijinal ikiciliğinin bir ifadesi veya taklidi mahiyetindedir.⁶ Bu ikiciliğin yok edilmesiyle hukuk, hukuk olmaktan çıkar. Bir taraftan mevzuuna, yani menfaat, iktidar, siyaset, Roma tabiriyle “utilitas” seviyesine iner, öbür taraftan soyut hakkaniyet fikri veya ahlâkî çağrı niteliğini alır. Her iki durumda da hukuk olmaktan çıkar.

2.

İşte bu yüzdendir ki ne Hristiyanlık ne de materyalizm hukuk meydana getiremezler. Çünkü hukuk bir tek prensibe dayanmaz. Hristiyanlık, hukuku dünyayı düzeltmek için ancak hayalî bir çaba, mudaka başarısızlıkla sonuçlanan bir teşebbüs olarak görmeye mecburdur. Zira onlara göre Hz. İsa Ahdi Kadîm’in adaleti yerine sev-

6 Her hukuk örf ve âdet hukuku olarak başlamıştı ve bu, lisanda da iz bırakmış bulunmaktadır (meselâ, Fransızca’da: les moeurs-âdetler). Hakim, örf ve âdete göre hüküm verdiği zamanlarda, aslen mer’î ahlâkî anlayış - lan tatbik ediyordu. Bu husus daha sonra bitmez tükenmez polemiklere yol açmıştı, gayesi de hukukun ahlâktan ayrılması ispat etmekte. Şimdi ise -gördüğümüz gibi buna tamamen ters bir tezi, hukuk ile menfaat arasındaki farkı ispat edici bir tez gerekiyor. Hukukla ilgili bu ihtilaf, hukuken aym zamanda hem ahlâk hem menfaat; «siyasetin tedbir» (Lenin) olduğu kadar, «ahlâkbiliminin matematiği» (Hermann Cohen) olmasındandır.

giyi tahakkuk ettirmeğe gelmişti. Sevgi ise dünyevî değil, en yüksek uhrevî fazilettir (Akino'lu Tomas, Summa Theologia, II, 1, 91). Hz. İsa hakimliği reddediyor (Luka, 12, 13-15); Hugo Grotius ise tabii hukukun "Dağdaki Vaaz" ile olan bağım hutbenin -açıklamasına göre- ulvî kutsiyeti yüzünden koparıyor. Öbür tarafta materyalizm, hukukta idealistik, statik ve hatta "gerici" bir şey görmektedir. Hukuk bir yandan gaye güdücüdür, sosyaldır, siyasîdir, objektiftir ve tamamen dünyaya dönüktür; öbür taraftan ise normatiftir, ahlâkîdir. Dünya içindeki münasebedere hakkaniyet prensibini, ahlâkî düzenin prensibini, yani "bu dünyaya ait" olmayan bir şeyi sokmağa çalışmaktadır. Böyle bakıldığı zaman hukuk iki kutuplu bir birlikdir, tıpkı insan ve İslâm'ın öyle oluşları gibi.

Bu itibarla hukuk; saf din veya materyalizm sayesinde kurulamaz, fakat onlara karşı da kurulamaz.

İnsan şahsiyeti, niyet, hakkaniyet, vazgeçilmez insan hakları gibi şeylerin kıymetinin tespiti olmadan, Hristiyanlığın tespitleri ve kurduğu şeyler hesaba katılmadan hukuk olamaz. Diğer taraftan bu dış dünyanın kıymet ve ehemmiyetini tanımadan, menfaat ve kuvvet olmadan, yani Yahudiliğin tespit ve teyit ettiği şeyler olmadan hukuk mânâsız kalır. Hristiyan yaklaşımı olmasa, hukuk gayrı mümkün olacak yahudî yaklaşımı olmadan da lüzumsuz kalacaktı. Bu iki önermeden anlaşılıyor ki, her hukuk tabiatıyla İslâmîdir. Dolayısıyla ne Hristiyanlık ne de Yahudilik kendi otantik hukukunu kuramamıştır. Böyle bir hukuku, ancak İslâm meydana getirmiştir.

Tarih açısından bakıldığında hukuk, kültürün hayatında olgunluk çağı fenomenidir. İnsanların şuurunda dinî ve sosyo-politik emellerin dengede bulunduğu zamanda oluşmuştur. Bu, dinî tasavvurların hâlâ kuvvetli ve insanların görüş ve davranışlarına müessir olup da gelmekte olan uygar çağın aklî ve yararçı düşünceleriyle büyük ölçüde sınırlanmış bulunduğu andır. Kıymetini dinin teyit ettiği in-

sanın yanında, bağımsız bir değer olarak, toplum ortaya çıkıyor. O sırada bunlar birbirine eşit iki değerdir ve aralarındaki denge sayesinde (“İslâmî” denge) hukukun oluşması ve tam mânâsıyla gelişmesi mümkün oluyor.

Bu değişim tarihteki en tanınmış üç hukuk sisteminin ortaya çıkışında müşahede edilebilir. Bunlar, Roma, İslâm ve Avrupa hukuk sistemleridir.

Tarihte medenî hukuk merhalesi olarak bilinen Roma hukukunun ilk safhası (krallık devresiyle cumhuriyetin ilk üç asrı) hukuk ile din, ius (hukuk) ile fas’ın (ahlâk) tam bir birliğiyle temayüz etmişti. Hukukî kaide olan “ius”un mahiyeti dinî norm olan “fas”ın mahiyetidir ve tersidir... Daha sonra bu iki prensip tabîî olarak birbirinden ayrılmıştır. Fakat Roma uygarlığı ve Roma siyasî (devlet) fikrinin, stoacı ahlâkî - dinî felsefenin tesir altına girmesi hukukun gelişmesi için elzemdi. Roma ampirik prensibi olan “utilitas”, stoacı idealistik mefhum olan “lex universalis”le birleşmiştir.⁷ Ne Roma uygarlığı ne de stoâ felsefesinin tek başına Roma hukukunu meydana getirmesine imkân yoktu.⁸

İslâm’da ise, hukuk ve teoloji mevzubahis olunca bir nevi “kişisel birlik” mevcuttur. Hemen hemen bütün büyük “dinî” otoriteler

7 Roma hukukunun gerçek yüksekliğe ulaştığı o yüce bölümleri muhakkak «Stoa»mn tesirine borçluyuz. Meselâ, «Luris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere» (Hukukun kaideleri şunlardır: doğru dürüst yaşamak, başkasına hakaret etmemek, herkese payım vermek»).

8 Roma hukukçulan M.Ö. aşağı yukarı 150 senesinde zamanın en büyük stoacılarından olan Panetius’un Roma’da bulunması sırasında stoacı tabîî hukukla temas kurmuşlardı. Bu sentezin en verimli neticesini muhakkak Cicero’nun eserleri teşkil etmektedir. Stoacılığın Roma hukuku üzerindeki tesiri hakkında bak: P. Barth, Die Stoa, 1909, S. 120 ve devamı).

hukukî eserler telif etmişlerdir.⁹ Bu eserlerdeki hukuk ile teolojiyi birbirinden ayırmak bir Avrupalı için mümkün değildir (böyle bir tefriki İslâm zaten tanımaz). Hukuk bir bakımdan İslâm'ın tabii eseridir. Alfred von Kremer şöyle yazıyor: "Ortaçağın ilk asırlarında hukuk fikrinin gelişmesinde ve ilmî olarak ele alınmasında önemli başarılar kaydeden tek millet Araplardır. Vardıkları muazzam neti celer evrensel kanun vâzılan olan Romalıların eseriyle yanyana durmaktadır."

Avrupa tarihinde hukukun gelişmesi, Kilisenin hakimiyetinden kurtulmasıyla başlar ve sosyalist öğretilerle sosyalizmin sahneye çıkmasına kadar devam eder. Birkaç asır süren ve içinde hem Avrupa kültürünün, hem Avrupa uygarlığının unsurları bulunan bu devre, Avrupa'nın büyük beyanname ve kanunnameler devridir. Bu ikilik, -haddizatında İslâmî iki yönlülük- Avrupa hukuk fikrinin merkezî siması olan Hugo Grotius'un Opus'unda gayet açık bir şekilde ifadesini bulmaktadır. Reformasyon devresinin sonlarına doğru Grotius, katolik ve protestan hukuk yazarlarının görüşlerini biraraya getirip hukukun ahlâk ve dine karşı bağımlılık derecesini ve aym zamanda onlardan ne kadar bağımsız olduğunu göstermiştir. Bu dualizmi göz önünde tutarak daha soma bir kısım yazarlar (meselâ K. Werner ve Ahrens) hukuk ile ahlâkın birbirinden ayrılmasını Grotius'un büyük hizmeti olarak göstermeye çılaşacak, başkaları ise tam tersini iddia edeceklerdir (meselâ Kır elim an n). Fakat hukukun asıl kaynağının Allah olduğu görüşüyle, (De Iure Belli, Kit. I, böl. I. Md. 10,2) Grotius, bir daha şüpheye mahal bırakmayacak şekilde her hukukun dine bağlılığını teyit edecektir.

9 Meselâ, meşhur İmam Ebu Yusuf maliye hakkında bir eser yazmıştır (Kitab'ul-Harac); başka bir büyük «dinî müellif olan Eş-Şeybanî ise harp hukuku üzerinde bir eser (Kitab'us-Siyer) telif etmiştir.

3.

Hukukun bağımsızlığını yok etmek en aşın marksist devlet şeklinde bile mümkün değildir. Tatbikatta, en açık teorik tutumlarda dahi, iktidarın iradesiyle hukuk tamamen aynı kılınamaz. Aralarında aşılması mümkün olmayan büyük veya küçük bir uçurum daima mevcuttur. Sosyalizm ile gelişmiş, bağımsız ve hür bir hukuk sistemi birbirleriyle uyuşmazlar.¹⁰ Her hukuk mesafe ve standart ister. Sosyalizme ise aracsız harekete, objektivite'ye, "action directe" (doğrudan eyleme) uyar. Fiziğin (veya biyolojinin) alışkanlık ve anlayışlarını sosyal hayata aktaran sosyalizmin içinde hukukun yeri yoktur, zira hukuk fiziğe zıttır. Fizik "olmalı" diye bir tabir tanımaz, her hususta kesinlik ister ve "bu böyledir" der.¹¹ Sözde halk demokrasilerinde mahkemelerin itibar düşüklüğü hukukla olan ideolojik münasebetin bir neticesidir. Burada hukuk bütün baskılara rağmen hakim sınıfın iradesi değil, bir ölçüde tabii hukuk olarak kalıyor. Hukukun vasıtasız icracısı ve gerçekleştiricisi olarak mahkeme de hukuk gibi, aynı muameleye dışarı oluyor ve dolayısıyla "gözden düşmüş" vaziyette bu-

- 10 Çin Halk Cumhuriyeti 1978 senesinde, yani kuruluşundan 30 sene sonra dahi ne medenî kanuna ne de ceza kanununa sahipti. Kanunların çıkarılması ile ilgili çalışmalar uzun zaman «yasak bölge» telakkî edilmişti (ünlü Çin hukukçusu Han Yi Tung'un 1978'de yapılan bir toplantıdaki açıklamasına göre).
- 11 İki dünya harbi arasındaki devrede en tanınmış Sovyet hukuk nazariyecisi olan Yevgeniy Pasukanis (Stalin'in temizleme hareketleri sırasında kaybolmuştur) gayet tutarlı olarak şöyle diyordu: «Proletarya hukuku diye bir şey yoktur, dolayısıyla bir sosyalist hukukunun da varolması gerekmez.» (Y. Pasukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Mantismus*, 1929, S. 33). Bu tutum Rudolf Sohm'un buna ters, fakat «aynı neviden» olan Hristiyan hukukunu inkanyalakarşılaştırılmalıdır: «Kilise hukuku Kilise'nin özünün kendisiyle tezat halindedir.» (Rudolf Sohm, «Kilise Hukuku»).

lunuyor. Kolayca müşahede edilebileceği gibi avukatlık mesleğinin durumu da toplumdaki itibarı bakımından aynıdır. Bu türden her iktidar, hukuku siyaset mertebesine, mahkemeyi de sekreterlik seviyesine indirmeye çalışmaktadır. Fakat bu hususta hiçbir zaman tamamen muvaffak olamadığından, iktidarlar, mahkemelerden kaçınmakta ve gerektiğinde polis, idari müesseseler ve temerküz kamplan sayesinde, yani mahkeme dışı, hukuk dışı vasıtalar kullanarak doğrudan doğruya takibata başvurmaktadır. Devlet ile iktidar fizikî, mahkeme ile hukuk ise ahlâkî kuvvetin ifadesidir. Mahkemenin (hukukun) manevî kuvvetinin devletin fizikî kuvvetine denk olabileceğini kabul etmek, fikrin maddeden, ruhun da eşyâdan üstünlüğünü kabul etmek demektir. Eğer bununla eşitlik veya daha ziyade iktidarın fizikî gücünden üstünlük kastediliyorsa mahkemelerin bağımsızlığı mantık dışı bir prensiptir. Her kültür ve gayet tabîî her dinde mevcut olan bu prensip ateist bir devlet sisteminde bulunmaktadır; çünkü bu sistemin dayandığı ana prensibin kendisine terstir.¹²

Salt biçimcilik, kendi kanunlarına riayetsizlik ve sınırsız bir şekilde “mevzuat” çıkarma, yani mevzuat enflasyonu da aynı çizgidedir.¹³

Bu gelişme; “action directe”, yani siyasî eylem veya idarecilerin siyasî karar, mektup, mesai ve hatta konuşmaların kanunların yerine geçirme çabasının neticesidir. Bunlar anayasa ve kanunlardan

12 Kaydedelim ki bu memleketlerde her yerde hakimlerin devamlılığı prensibi -ki bu hakimlerin bağımsızlığı ve vatandaş haklarının bir garantisidir- bir karşı prensiple, yani yeniden seçilme prensibiyle değiştirilmiştir. Yeniden seçilme sistemi hakimleri iktidara karşı doğrudan doğruya bir bağımlılık münasebeti içine sokmaktadır. Hakimlerin, yeniden seçilmelerine karar verenlerin teveccühünü temin etmek üzere durmadan çaba göstermeleri gerekir. Bu durumun hakimlik mesleğinin itibarına ne kadar düşürdüğü kendiliğinden anlaşılmaktadır.

13 Sovyetier Birliğinde meselâ 1937-74 devresinde takriben 370 kanun çıkarılmışken aynı zamanda icra organı (bakanlar kurulu, bakanlıklar ve diğer yürütme müesseseleri) 700.000 (!) kararname çıkarmıştır.

daha önemli olur (Mao T'se Tung'dan iktibasları hatırlayalım). Bu tip devletlerin hepsinde halkı temsil eden organların otoritesinin yetersiz, daha ziyade yalnızca şekli olması karşısında, yürütme organları ile takibat organlarının, mahkemelerin ve avukatlığın aleyhine pek büyük selahiyetle donanması göze çarpar. Bu devletlerden her biri mahkemeyi itaatli bir müessese derecesine indirmek çabası içindedirler. Fakat bunda tam mânâsıyla muvaffak olamazlar. Bu iki husustan herbiri tek başına hukukun asıl mahiyetine ve din-hukuk-ateizm arasında olan münasebete işaret etmektedir.

4.

Adaleti ilgilendiren bir fiil mevzuubahis olunca, insanlar hemen hemen istisnasız zımnen ruha inanırlar ve buna göre hareket ederler. Bir kimse cinayet işlediğini itiraf edip de bunu istemeyerek yaptığımı iddia ederse, o zaman davadaki diğer taraftar -davacı, müdafaa, şahitler, ehli-vukuf ve mahkeme- acaba ne ile meşgul olurlar? Cinayetin işlenmiş olması itirafla tespit edilmişse, neticeleri dış dünyada biliniyorsa ve haklarında ihtilaf yoksa, o zaman bunlar ne ile uğraşırlar, ne hakkında bilgili bilgili nutuklar çekerler, en titiz tahliller yaparlar? Bütün bu çabaların haricî, objektif gerçeklerle hiçbir alâkası yoktur; sırf dahilî bir problemin etrafında döner. Bu problem kasıttır; o ise hariçte değil, insanın içinde cereyan etmiş bir olaydır. Eğer ispatlanacak şeyler gerçeklerse, o zaman bile bunlar ancak kasıtı ispat etmeye yardım ettiği takdirde isabetlidir. Ayrıca, bu adlî meselede aktörlerden herbiri kasıt, istek, irade ile ilgisi bulunan şeyleri bu anda asıl fiilden ve onun neticelerinden, mukayese edilemeyecek kadar daha önemli sayar. Bu itibarla onların hepsi, bunun farkına varmadan bile, gerçekliğin yerine ruha öncelik verirler. Vazifesini ihmal ederek bir faciaya ve yü? kadar işçinin ölümüne sebep olan bir maden ocağı işçisinin ceza, , zaten bir ayağı mezarda olan ihtiyar bir ka-

dini menfaat temini maksadiyle öldürenen daha hafif olur. “Gayri mantıkî” ve bize her zaman gayet müşkül görünen böyle bir hüküm, ruhun varlığını kabul ve haddizatında maddî dünyada cereyan eden bir hadise hakkında değil de failin ruhunda olan bir şey hakkında karar verdiğimizi göstermez mi?...

İnsanların hüküm ve adaleti, Allah’ın hüküm ve adaletini taklid etmeye teşebbüs ediyor. İnsanların adaleti niyet, eğilim, saik gibi şeyleri ne kadar daha fazla nazarı itibara alırsa, ilahi adalete de o kadar daha yakın olur. “Hata ile yaptıklarınızda size bir vebal yoktur, fakat kasden yaptıklarınızda vebal vardır.” (Kur’an, 33/5). Niyeti nazarı itibara almak, aşarîden bile olsa, Allah’ın varlığını kabul ve dolayısıyla materyalizmi reddetmeyi tazammun eder. Aynı mantığın, ters bir istidlalle, materyalist felsefeyi, zarurî olarak mesuliyet mefhumunu, yani adalet ve kabahat mefhumlarını inkâr etmeye ve mukabil, objektif bir prensibi, yani toplumsal himaye prensibini ortaya koymaya nasıl sevkettiğini hemen göreceğiz. Bu gelişme tamamen kaideye uygundur.

Ceza ve Toplumsal Himaye

1.

Sözkonusu olan problem, suçluya karşı müeyyidenin haklı bir tedbir olup olmaması meselesi ile alâkalıdır. Bu ise fiilin serbestçe mi, yoksa bazı şartlar altında mı işlenmiş olduğu meselesiyle bağlantılıdır (bu şartlar; ya suçlunun bünyesi, ya içinde yaşadığı ahval, ya da ikisi). Bir tarafta müeyyidenin tatbik edilmesini her insanın sahip olduğu seçme hürriyetiyle haklı gösterenler, öbür tarafta ise failin, davranış tarzında “şartlanmış” ve dolayısıyla yaptığı gibi hareket etmeye mecbur kalmış olduğundan, cezanın bir mânâsı olmadığını savunanlar bulunuyorlar. Bu ikinci durumda ceza tesirsiz (ve haksız)

dir, tıpkı bir hastaya ceza verilmesi gibi. Bu görüşü savunanlara göre ceza yersizdir, fakat “toplumsal koruma” (défense sociale) yani toplumun kendini kabahatsiz faile karşı korumak maksadıyla aldığı tedbirlerin yeri vardır. İlk zikridilenler hürriyet veya şahsiyetten, öteki-lerse gerekircilik veya toplumdan hareket etmektedirler.

Ceza - toplumsal koruma ikilemi ceza kanunları kadar eskidir. Bunun incelenmesi ise, bu kitabın ele aldığı bazı meselelere bambaşka bir açıdan bakılmasına imkân veriyor.

Suç ve ceza mefhumlarını bilinen en eski hukuk kitabı olan Hamurabi kanunnamesinde buluyoruz; sosyal himaye fikri ise, R. van der Made'ye göre, eski Yunanlılarda da vardı.¹⁴

Ferdietçilere göre suç işlemenin kabahati insandadır. Pozitivistler ise kabahatin toplumun, şartların, tek kelimeyle insanın dışında bulunan bir şeyin olduğu görüşündedirler. Fakat ne birinci kanaat, insanın a priori kötü! Ne de ikinci kanaat, insanın a priori iyi olması demek değildir. Denilebilir ki, birinci kanaate göre insan faildir, hür ve mesul bir şahsiyettir; İkincisine göre ise, şeyler arasında bir şey, kaçınılmaz tabiat kanunlarına tâbi ve hürriyetini kazanmaya gücü yetmeyen biyolojik bir gerçektir. Birinci görüş, insana hem iyi hem kötü olmaya imkân verildiği, iki şıktan birinin kaçınılmaz olduğu inancına dayanmaktadır, ikinci görüş ise, insanın kendisinin ne iyi ne de kötü olduğu, davranışının içinde yaşadığı şartlarca tayin edildiği görüşünü ifade etmektedir. Onun davranışını biz ahlâkî bir kodekse (kurala) uygun olarak iyi veya kötü olarak vasıflandırırız. Pozitivistler bağımsız seçme imkânına sahip hür şahsiyetin ve dolayısıyla bağımsız bir mesuliyet taşıyıcısının da varlığına inanmazlar.

Uygulamanın da ortaya koyduğu üzere, bu iki ekolden herhangi

14 R. van der Made: «Contribution a l'Etude de l'histoire de la defence sociale et de droit pénal, 1949-50, S. 944.

birinin diğerinden daha hoşgörülü ya da daha sert olduğunu düşünmek yanlıştır. Göreceğimiz gibi bu birçok hususlara bağlıdır.

Toplumsal himaye prensibinden hareket ederek faile karşı alınacak tedbirler bakımından değişik ve hatta birbirine zıt hükümlere varmak mümkündür.

Nitekim eğer suç, hayat şartlarının bir neticesi ise sertlik haklı olamaz, dolayısıyla herhangi bir ceza mânâsız olur. Öbür taraftan, objektif tehlike veya onu önlemenin mülhazaları esas olarak alındığı takdirde, gayet sert ve tamamen haksız tedbir ve cezalara da başvurulabilir.

Aynı şekilde ceza hukuku tarihi, ferdî kabahat fikrinin neticede pek ağır cezalara (meselâ engizisyon) götürdüğü gibi, gayet İnsanî anlayışlara da yol açtığını gösteriyor. Ve hatta ölüm cezasının haklı olup olmaması ile ilgili tartışmalarda müşahede ediyoruz ki en ağır cezanın müdafileri her iki tarafta da bulunmaktadır.¹⁵ Ölüm cezası her iki taraf açısmadan hem müdafaa hem tenkid edilebilir. Şu farkla ki, ferdiyetçilerin görüşüne göre hür şahsiyete karşı bir müeyyidedir; sosyal himaye savunucuları nezdinde ise sosyal mekanizmanın bozulmuş bir parçasının sökülmesi mânâsındadır. Birinci örnekte daha İnsanî; İkincisinde ise gayrı İnsanî, mekanikçi bir izahla karşı karşıyayız. Bu izahlarda felsefî veya metafizik esaslar açıkça gözlenmektedir. Bunlar, birinci örnekte “semadaki prolog”u, İkincisinde ise Darvvin ve tekâmül teorisini hatırlatıyor. Ancak bir husus katidir: Ferdiyetçilik daima ceza müessesesini misilleme olarak kabul edecek; materyalist tutum ise, her zaman bazı tedbirleri ve belki pek sert ve ağır olanları da, prensip olarak ceza dışı mahiyette görecektir. Bu tedbirlerin gayesi - M. Ancelln dediği gibi - suçluyu ya bertaraf etmek ya

15 Meselâ, İsviçreli hukukçu ve sosyal himaye hareketinin faal bir temsilcisi olan M. Graven İsviçre’de ölüm cezasının yeniden konulmasını savunmaktadır.

hut ayırmak yahut da onun tedavî veya yeniden eğitilmesine matuf tedbirleri tatbik suretiyle “nötralize” (fizikten ödünç alman tabire dikkat!) etmektir.¹⁶

Ceza ile korunma tedbiri arasındaki fark, cezanın, adaleti ve şahsiyeti, tedbirin ise menfaati ve toplumu göz önünde tutmasıdır.

Cezanın ağırlığı suç nisbetindedir; koruma tedbirinin nevi ise, failin teşkil ettiği objektif (sosyal) tehlikeye bağlıdır. Hem ceza hem de koruma tedbiri, failin haklarının kaldırılması veya tahdid edilmesinden ibaret olduğundan, koruma tedbirinde ortada bir suç olmadan da bir şahsın haklarının sınırlandırılması tasavvur edilebilir. Emniyet veya umumî önleme mülahazalarıyla alınan tedbirlerde ve bilhassa muhtemel suçlular caydırmak istenildiğinde bu, tamamen haksız ve sert bir mahiyet kazanabilir. Böyle tedbirler çok defa olmuş, daha doğrusu bu imkân hep suistimal edilmiştir. Dehşet dolu bir örnek, meselâ Stalin’in “temizleme” hareketleridir. Bu hareket sırasında, bazı bilgilere göre, aşağı yukarı on milyon kişi toplumun içinden tasfiye edilmişlerdi. Burada bilhassa dikkat edilecek husus, bu hareketlerin bir cezalandırma olmayıp, sadece toplumun, bir kimseye veya bir şeye engel teşkil eden unsurlardan temizlenmesi olarak görülmesidir. “Nötralizasyon” da, “tasfiye” gibi mekanik bir hareket, mekanik bir ıstılahdır. Öbür tarafta ceza ahlâkî bir mefhumdur ve ilk defa Allah’ın cezalarından bahseden dinî kitaplarda geçmiştir. Bu husus din ile ceza nazariyesi arasındaki terminolojik olduğu kadar tarihî ilişkiye de işaret etmektedir. Daha fazla ceza prensibini uygulayan kanunlar arkasında idealist felsefe, toplumsal koruma prensibinin arkasındaysa pozitivism yatmaktadır.

16 Bu hususta teoride hemen hemen hiç istisna yoktur. İdealist Kant (ve Hegel) hemen hemen harfiyyen «Dişe dış...» prensibini müdafaa ederken, materyalist Holbach ceza hukukunda kısas prensibini tamamen reddediyor (Holbach, Systeme de la Nature).

Ceza hukuki süreç ile toplumsal koruma tedbirleri ise, suçluya nasıl muamele edileceği hususu ile ilgilidir. Muhakeme; hürriyet, mesuliyet, adalet gibi heyecanlandırıcı ve yüce mefhumların çerçevesi içinde cereyan eden dramdır. Muhakeme her zaman bize dramı veya âyini hatırlatan muayyen bir merasime bağlıydı. 17 Öbür tarafta koruma tedbiri yararlılık meselesidir. Onu hekim, psikolog, sosyolog veya iktidar tayin eder; hakim değil. Prensip olarak koruma tedbirleri ütopyada insan fertleriyle yapılan umumî suistimalin bir parçasıdır. Ütopyada mahkeme ve muhakeme diye bir şey yoktur. Zira ahlâk ve hukuk olmadığı gibi hürriyet ve mesuliyet de yoktur.

Onun için diyoruz ki, hür inşam mesûl ilan edip mahkûm ederez; toplum üyesinden ise kendimizi koruruz. Toplum üyesinin ne suçu, ne de mesuliyeti yoktur. O sadece zararlı veya yararlı olabilir; bu ise, seçme meselesi değildir. Hümanizmin şefkat gibi bir şey olması icap etmez. “Sen total ve körlere şefkatlisin; kötü olanlara neden böyle değilsin? Onlar, istemeden böyledirler.”

Epiktet’in bu sözünde şefkat vardır, fakat din olmadığı gibi hümanizm de yoktur. Hümanizm, insanın hür, yani mesuliyet hissi olan bir varlık olarak teyidi demektir. Mesuliyetsizliğinin ilanı kadar hiçbir şey insanın değerini düşürmez. İnsan, mesuldür; hayvan ve “şey” ise değildir. Stoa ile din arasındaki fark işte buradadır. Stoacılık ilk plâna merhamet ve bağışlamayı; din ise, mesuliyeti koyuyor.¹⁸ Din, insanın mesuliyetinin ve dolayısıyla İnsanî değerinin en tutarlı ilânıdır. “Defence sociale” aslen ve hatta inşam kurtardığı veya yumuşak tedbirler tatbik ettiği zaman bile gayrı İnsanî bir teoridir. Çünkü kişinin, yaptığından mesul olmadığını ilân etmiştir. Öbür tarafta suç teorisi

17 E. Bloch dramın menşeinin iki türlü, yani adli ve gizemsel olduğunu (E. Bloch, aym yerde, S. 238); Benjamin ise dramın ünlü üç birimi, yani mekan, zaman ve aksiyonun da trajedinin adli menşeinden ileri geldiğim göstermiştir (Benjamin, Ursprung des Deutschen Trauerspiels, 1928, S. İli).

18 Kur’an, 75/36, 23/116 vb.

İnsanîdir, sert cezalar verildiği zaman bile. Ceza, suçlunun İnsanî hakkıdır; inkârı ise, diğer insan haklarının inkârı ile irtibatlıdır. Hegel, cezanın ancak kısas olma durumunda suçlunun insan haysiyetiyle ahenk içinde olduğunu ve başka herhangi pratik bir gayesinin (korkutma veya yeniden eğitime) olmaması icap ettiğini gayet tutarlı olarak iddia ediyor. Mesuliyet, İnsanî değer ve haysiyetin en yüksek tezahür şeklidir ve ahlâkî, yanî uhrevî mânâsı vardır. İnsanın yeryüzünde diğer insanların önündeki mesuliyeti ancak mutlak mânâda, ebediyette, Allâh'a karşı mesuliyeti bulunduğundandır. Haddizatında hür şahsiyetin, yaptıklarından veya daha doğrusu seçme fiili konusundaki bu ebedî mesuliyeti, yeryüzünde insanlar nezdinde mesul sayılması için şarttır. Bütün yargılamalar İlahî mahkemenin sönük bir taklidi mahiyetindedir.

Materyalizmin neden her zaman failin mesuliyeti yerine sosyal bakımdan faydalı veya zararlı olmak gibi başka gerekçelere tevessül ettiği konusunda bu argümantasyonun içinde izah vardır. Mesuliyet kategorisi ve hatta muhakeme ve ceza, materyalizmin müfredat defretinde bulunmamaktadır.

2.

Cezanın gayesi ne önleme, ne koruma ve ne de tazmindir. Yani, failin ıslahı da dahil olmak üzere herhangi pratik, dünyevî bir hedefi yoktur. Gayesi, yasak bir fiilin icrasıyla ahlâkî düzende bozulmuş olan dengenin yeniden kurulmasıdır. Ceza, hukukun nefyi mahiyetinde olan suçun nefyi, yani ‘nefyn nefyi’ (Hegel), remedium peccati’dir. Bu tarif, şekli ve cansız görünmekle beraber ihmal de edilemez. Zira cezalandırmayı diğer birçok gerçeğe ve bilhassa korumayla ilgili olanlarla birleştiren sonraki gelişmeye rağmen, ceza, daima bu esas mânâsını muhafaza edecektir. Başka bir ifadeyle, kısas, gayrı ahlâkî bir fiile ahlâkî bir cevaptır, çok defa yararsız ve hatta tat-

bikat bıkımından zararlı zannedilse de... Öbür taraftaysa yararlılık, daha küçük olanın feda edilmesiyle daha büyük menfaatin korunması, ferdin menfaatlerinin toplum menfaatlerine tâbi tutulması, koruma tedbiri için daima gerekçe olarak gösterilmektedir.

Kıyas, ceza fikri; suçun, ilahî gazabı gerektirdiği şeklindeki dinî anlayışlardan kaynaklanmaktadır. Bu fikir, sonradan gelen tüm sınırlamalara ve düzeltmelere rağmen, cezaî adalet anlayışlarından hiçbir zaman tamamen atılamamıştır. Bazı yerlerde gerekçe olarak Tann ile ilahî gazabın yerine bozulan ahlâkî düzen gösterilecektir; fakat bu, esas itibarıyla, bir değişiklik değil, sadece terminolojik bir farktır. Çünkü ahlâkî düzenin kurucusu ve koruyucusu Tanrı'dır.

Anlatılan herşey, tabiatıyla, meselenin ancak teorik görünüşüdür. Bu kitabın incelemekte olduğu konu için şu iki gerçek karakteristiktir: Birincisi, ahlâkın suç prensibine karşı, tam tersine bir bedel olarak sosyal koruma teorisinin ortaya çıkmış olması; İkincisi ise, tatbikatta kanun çıkarılması sırasında pozitif yasama mercilerinin, istinad ettikleri felsefeye bakmadan, hiçbir zaman "salt" kanunlar çıkarmamalarıdır. Her pozitif kanunda nazarî olarak reddedilen öteki prensibin mevcudiyeti hissedilmektedir. Bu itibarla, bildiğimiz kadar, tatbikatta tamamıyla suçluluk prensibine dayanan bir cezaî yasama bulunmadığı gibi; sosyal koruma fikirlerinin de tamamen tutarlı bir şekilde tatbik edildiği bir yasama da yoktur. Burada ancak iki prensipten birinin az çok üstünlüğünden bahsedilebilir.¹⁹

19. yüzyılda ortaya çıkan ve başlangıçta aşırı görüşleri savunan T) *éfense sociale*" hareketinin kendisi de kaçınılmaz olarak bir tekâmül kaydetmiş bulunmaktadır. Bu hareketin ileri gelen müdafilerinden olan Marc Ancel şöyle diyor: "İki büyük dünya harbi arasında poziti-

19 Suçluluk prensibinin hakim olmasına örnek olarak İtalyan ceza kanunu gösterilebilir. Buna zıt olarak İskandinav memleketlerinin ceza kanunları ile İzlanda'nın ceza kanununa işaret edelim.

tif yasmada klasik olan suç-kıyas ile sosyal koruma doktrinleri arasında bir orta yol (media via) görüşü nihayet galip geldi.”²⁰ Ve devam ediyor: “Fakat, bundan sosyal koruma fikrinin zarurî olarak herhangi bir cebrî muamelenin ve eninde sonunda cezamn tümüyle reddini içerdiği neticesi çıkıyor mu? Burada, nihayet, ceza hukuku mu, yoksa koruma mı tercih edilmeli? Sosyal korumanın müdafilerinin çoğu, bilakis, ceza hukuku ile sosyal korumayı yeni bir perspektif içinde birleştirmek icap ettiği kanaatindedirler.”²¹ Sentezin zaruretine Uluslararası Ceza Hukuku Birliği (L’Union internationale de droit pénal) nin kaydettiği gelişme de açıkça işaret etmektedir. Birlik 1889’da kurulduktan sonra sosyal koruma fikirlerinin öncüsüydü. Daha sonraki gelişme sırasında manevî mesuliyet fikrini peyderpey kabul eden bu müessese, 1914 senesinde yirmibeşinci kuruluş yıldönümü vesilesiyle yayınladığı resmî vesikada “her iki doktrini birden temsil ettiği”ni ifade etmiştir. Hukuk teorisindeki netice, “nisbî ceza teorisi” olmuştur. Pratik yasmada ise “korunmalı ceza” (koruma artı ceza) formülü, yani adalet sahasında “iki kutuplu birlik”in bir şekli ortaya çıkmıştır. Kısaca, hayatta “üçüncü yol” üstünlük kazanmıştır.

İslâm’a gelince, din olarak kıyas prensibinden hareket eder. Fakat, İslâm din olmakla beraber sosyal korumanın unsurlarını da kabul etmektedir. Esas itibarı ile bu husus, duayı namaza, sadakayı zekâta, sırf manevî topluluğu manevî - siyasî bir cemaat olan ümmete dönüştüren aym gelişmedir. İslâm ceza hukuku erginlik çağına henüz gelmemiş olanların yeniden eğitimiyle ilgili ve bugünkü anlayışa gayet yakın bir sistemi ve keza delillerin mahkemece serbestçe değerlendirilmesi prensibini de tanıyordu. Ayrıca, bir ölçüde suç ve suçlu konularında sosyolojik bir anlayışı vardı. Sözü geçen Marc Ancel şöyle yazıyor: “Yedi yaşından küçük çocukları mesul tutmayan, yedi yaşın-

20 M. Ancel, La Defense Sociale, Paris 1954.

21 M. Ancel, aym yerde.

dan erginlik çağına kadar olanlar için cezaî mahiyeti olmayan yeniden eğitime tedbirlerini öngören 14. yüzyıl İslâm ceza hukuku, reşid olan suçlular için bir nevi sosyal koruma sistemi olarak telakki edilebilecek bir sistem geliştirmişti: Kuranda öngörülen beş büyük suçun istisnasıyla suçların bir kısmı mahkemenin serbest değerlendirmesine terkedilmişti. Mahkeme de aynı zamanda işlenen fiili, fiilin işlendiği şartları ve failin şahsiyetini hesaba katmağa mecburdu.”²²

22 Bunun hk. bk.: Said Mustapha El Said Bey: «La notion de responsabilité pérale», Travaux de la semaine Internationale de droit musulman, Paris 1951, ve L. Milliot : «Introduction a l'étude du droit musulman», Paris 1953.

Onuncu Bölüm

SAF DİNİN ve SAF MATERYALİZMİN İMKÂNSIZLIĞI

Fikirler ve Hakikat

Din de, ütopya da hayata girdikleri, tatbikat oldukları zaman deforme olurlar. Sâf ve tutarlı bir şekilde ancak kitaplarda mevcuttur. Tatbikatta din “natüralize” olur, yani insanın hayvani tabiatından bir şeyler alır; ütopya ise “hümanize” olur, yani bazı ahlâkî özellikler kazanır. Hristiyanlığın da materyalizmin de deformasyonu her zaman insana, yani onun hem hayvanî hem de İnsanî olan asıl mahiyetine bir yaklaşmadır. Birincisinde İlahî tarafından bir düşünüş, öbüründe ise hayvanî tarafından bir yükseliş vardır. Her ikisi de insanlığa doğru bir harekettir.

Hristiyanlık tarihinden bazı tezahürler, bu dinin hayatla çarpışması neticesinde kaçınılmaz olarak meydana gelen deformasyonun sadece değişik görünümüdür. Burada herşeyden evvel dinin müesseseseleşmesi (kilisenin teşekkül etmesi); çalışmanın tanınması (Aziz Augustin); mülkiyet, iktidar, tahsil ve ilimle (“İlim bakımından fakir olanlara ne mutlu” diyen İncil'in sözüne aykırı olarak) ilgili tutumun değişmesi, zor ve zulmün (engizisyon) kabulü vs. misâl olarak zikredilebilir. Son zamanlarda marksizmle uzlaşma arayıcı bir tutum daha vardır ki, bundan ileride bahsedeceğiz. Buna benzer sapmalara, tabî buna ters bir istikamette, marksizmin, yani materyalizmin tatbi-

katında da şahit oluyoruz. Meselâ, Fransız ihtilalinin ilan ettiği bazı hümanistik prensiplerin (sözde de olsa) ve keza bundan önceki devirlerin kültür mirası olan bazı “peşin hükümler”in kabulü (şahsiyet hürriyeti, düşünce hürriyeti, mektup ve mesken mahremiyeti gibi); emeğin mükafaatı olarak “manevî” denilen teşvik vasıtaları (insanın yalnız menfaat mülhazasıyla hareket ettiği görüşüne ters); sübjektif ve bilinçli bir faktör olarak siyasî partinin hâkim rolü; lider kültü; muhakeme, yasamanın “objektif”, adil ve umumun menfaatini gözetici (“hukuk hakim sınıfın iradesidir” diyen tarife aykırı) olarak gösterilmesi; evlilik, aile, mülkiyet ve devletin (marksizmin klasiklerinin görüşüne aykırı olarak) kabul edilmesi; hukukta suç prensibinin muhafaza edilmesi, kahramanların ilanı; kardeşlik ve vatan sevgisi mefhumlarına önem verilmesi (“kardeşçe yardım”, “kardeş” partiler, vatan uğrunda savaş - kardeşlikle vatan burjuva aldatmacası değil mi?); tatbikatta kamu ahlâkının bazı standartlarında ısrar edilmesi (pornografi, açık saçık giyinme ve cinsî sefahetin tenkidi); “sosyalist vatan”ın yükselmesi için yaşamak ve çalışmak üzere yapılan çağrılar; “kahramanlık” edebiyatının teşviki, ideolojik ve nazarı dogmatizm, vs. vs...

Dinin esas itibarıyla sırf öbür dünya için yaşamaya çağrı olmasına rağmen, insanlar her zaman hergünkü kendi ümit ve ümellerini de dine bağlarlar. Başka bir ifadeyle İslâm’ı isterler. Tarih gösteriyor ki, Hristiyanlığın yayılmasında ilk zamanlarda “agape” denilen müşterek yemekler önemli bir rol oynamıştı. “Günahların bağışlanması” için yapılan duaların çok defa “borçların bağışlanması” için taleplere dönüştürülmüş olmasına ve kilisenin büyüklerinden olan Tertullian’ın “günahların bağışlanmasının lehine müdahale etmeğe kendini mecbur görmesine dair deliller vardır. Ortaçağda birçok hareketin hem dinî, hem de sosyal mahiyeti vardı. Bu yüzden onların karakterini tek yanlı olarak izah etmek güçtür. Bugün ise bazı sos-

yalist hareketler Kitabı Mukaddes'e dayanıyorlar. Bu gerçekler, saf din ve saf siyasetin ancak düşüncede varolduğunu, hayatta ise bunların ancak karışımı bulunduğunu söyleyen İslâm'ın umumî noktâ-nazarını teyit etmektedir. Bu karışımın unsurlarını birbirinden ayır-mak bazı hallerde hemen hemen imkânsızdır.

Hz. İsa ve Hristiyanlık

Dünyada saf dinin tahakkuk etmesinin mümkün olmayışıyla ilgili olarak, çok önemli bir örnek göstermek istiyoruz; o da Hristi-yanlığın tarihî başarısızlığıdır.

Tarihin seyrini doğru anlamak için, Hristiyanlık fenomeninde, Hz. İsa'nın hayatı ile Hristiyanlık tarihi arasında tefrik yapmak icap eder. Bir tarafta Hz. İsa, öbür tarafta Hristiyanlık duruyor. Bu fark insanın şuurunda zamanla ilahî ile İnsanî arasında olan farka dönüşmüştür ve bu bir bakıma gerçekten de öyledir. Bu fark, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu dogmasının ortaya çıkmasına ve onda ısrar edilmesine sebep olmuştur. Tanrı-insan hakkındaki Hristiyan efsanesi saf Hris-tiyanlığın fiilî hayatta mümkün olmadığı itirafını tazammun etmek-tedir. "Son Hristiyan çarmıhta ölmüştür" (Nietzsche).

Bazı yazarların görüşüne göre Hristiyanlığın tahakkuk edemeyişi, Cervantes'in ünlü eserinin ana fikrini teşkil etmektedir. Don Kişot Hz. İsa'nın bir karikatürü imiş. Bu kitap bazı kimselerce "Kara İncil" olarak adlandırılmıştır. Hz. İsa, daha ilk halefi olan Petrus'u, ilahî olanı değil, İnsanî olanı düşünüyor diye tenkit etmişti. Petrus ise "üzerinde Kilisenin kurulduğu temel taş"tır. Bu sözüyle Hz. İsa herkesten daha evvel bütün sonraki Hristiyanlığın, Kilise olarak Hristiyanlığın tarihi-nin mânâsına, yani kendinden uzaklaşacağına işaret ediyordu.

Hristiyanlığın, Hz. İsa'nın öğretisinden, saf dinden, ideolojiye, Kiliseye, teşkilata dönüştüğü süreç, insanlık tarihindeki en dramatik ve en önemli hadiselerdendir. Tarihte din ile dinsizlik arasında en şid-

detli mücadeleyi teşkil eden ve üç asır kadar süren baskı ve zulmünden soma, Yunan-Roma devleti, yeni gerçeklere intibak etmeğe başladı. Bu gelişme ise devletin yok olması mânâsına geliyordu ve öyle görünüyordu ki sadece Dioklesyan bunu gayet açık farkediyordu. Roma imparatorluğu ve siyasî iktidar muzaffer dinin tırmandığı aym yokuştan iniyordu. 311 senesinde Hristiyanlığa karşı müsamaha hakkındaki kararname ilân ediliyor (İmparator Galerius) ve bunun hemen ardından, 313 senesinde, imparator Konstantin Hristiyanlığın tanınmasıyla ilgili olarak bir edikt (kararname) çıkarıyordu. Manevî bir cemaatten kuvvetli bir teşkilat, Kiliseden siyasî bir güç meydana getirmekle, Konstantin, Hristiyanlığın tarihî deformasyonunda kat'î bir adım atıyordu. Dördüncü asırda Hristiyanlığın öğretisi konsillerde tespit ediliyor, litürji (ibadet) de kısmen putperestlikten devralınan tören ve kültlerle zenginleştiriliyordu. Azizler ve bakire kültleri ortaya çıkıyor, Beşinci asrın başında imparator II. Theodosius Hristiyanlığı devlet dini olarak ilân ediyor ve 435'te putperestlere karşı edikt çıkarılıyordu. Ruhban sınıfı teşekkül etmeye başlıyor ve metropolit unvanı ihdas ediliyordu. "Hristiyanlık Antikçağ toplumunda bilinen iki büyük rahip tipinin sentezini yapmıştı: Elen ve Şark rahip tipleri. Birisi seçilen magistrat ve tanrıların hadimi, öbürü dinî sırlara vâkıf olan aracı" (Lucien Henri, Dinin Menşei). Ahdi Cedîd'in büyük kısmı 2. yüzyılın sonlarına doğru tanzim edilmişti. Haç ise 325 senesinde, İznik'te dinin sembolü olarak kabul edildi. Dinin ve dinî metinlerin serbestçe ve şahsî yorumlanmasının yerine sıkı bir usul ihdas edildi. Piskopos manevî fonksiyonları devraldı ve dinî meselelerde mutlak otorite oldu. Maaşı Kilisenin kasasından ödeniyor. Kiliseye giriş, vaftiz ve Eucharist (şarap-ekmek ayini) törenleriyle oluyor, dogmalarla öğretinin esasları piskoposların bölgesel toplantılarında tespit ediliyordu.

Bu toplantılar, bugünkü parlamento müzakerelerine benzer. Kilisenin teşekkül süreci umumiyet itibarıyla bununla tamamlanmış oluyordu.

Bütün büyük ve hakikî Hristiyanlar her zaman Hz. İsa'nın öğretisinin gerçek mânâda ilim olamayacağını hissetmişlerdi, tıpkı bir dramın veya bir resmin ilim olamayışı gibi.¹ Zira "şahsî inanç, vecd'den; teoloji ise, matematikten ileri gelir..." (Russell). Kilise de Hristiyanlıktan matematik veya biyoloji gibi sistemleştirilmiş bir öğreti yapmıştır.² Çağdaş katolik teologlarından olan Barth ("Dogmatik" adlı eserinde) şöyle yazıyor: "Dogmatik, Kilisenin, sahip olduğu bilgi seviyesinde ve sayesinde öğretisinin muhtevisiyatını kendi kendine izah ettiği ilimdir. Eleştirici bir ilim dalıdır..." Sanki sevgi veya evrensel kardeşlik fikri, mahiyetini kaybetmeden, ilmî tahlile konu olabilemiş gibi. Hristiyanlığın manevî bakımdan yolunu şaşırması, işte böyle başlamıştı. Bunu müteakip dogmalarla mukaddes sırlar hakkındaki bitmez tükenmez tartışmalar, ağırlık merkezini, Hz. İsa'nın öğretisinin ahlâkî çekirdeğinden skolastik tarafına kaydırıldılar. Kiliseye ait teşkilatlar ilim olarak teolojinin esası üzerinde büyük vukûflarıyla, türlü şekilleriyle, hiyerarşi ve zenginlikleriyle ve bütün o trajik yanılma ve hatalarıyla meydana çıktılar. Öbür taraftaysa, hakikî dinî ilhamın bir ifadesi olarak keşişlik hareketi, her yerde Kilise teşkilatının dışında oluşmuştur.³

- 1 Roman Gardini'nin bir eserinde, bu hususta gayet sarîh ifadeler bulunmaktadır: «Christ'in şahsiyetinden ayrı tutulabilecek ve Hristiyanlık işte budur denilebilecek ne bir ahlâkî değerler sistemi, ne de dinî bir tutum veya bir hayat programı vardır. Hristiyanlık Oinin kendisi demektir. Doktriner bir muhteva ancak Onun ağzından çıktığı ölçüde Hristiyandır... Hz. İsa'nın Hristiyanlığın öz, faaliyet ve öğretisini tayin eden kategoridir.» (R.G. «Hristiyanlığın Özü»).
- 2 B. Russell, teolojinin matematikten örnek aldığı ve bunun hem eski Yunanistan'da hem de Ortaçağ'da ve Avrupa'da, tâ Kant'a kadar böyle olduğunu iddia ediyor (B.R., The History of Western Philosophy, S. 56).
- 3 Assis'li Franciscus mesalâ laikî ve herhangi bir teoloji tahsili yoktu. Başlıca adağı -yani fakirlik adağı- Kilise tarafından soma resmen reddedilmiştir.

Sözkonusu olan tezat, vizyon ile hakikat arasındaki farktan daha büyüktür. Değişik görünüşleri mahiyetle ilgilidir. Hristiyanlığın başı Hz. İsa'dır; Kilisenin başı ise Paul (veya Augustin)dur. Hristiyan etik'i, birine; Hristiyan teolojisi ise öbürüne aittir. Kilisenin Platon ile Aristoteles arasında tereddüt etmesi de -bu tereddüt Ortaçağda Kilisenin düşüncesinin bir özelliği idi- aynı tezadın bir neticesidir. Gene Hz. İsa'nın öğretisi din olarak Platona, Hristiyan teolojisi ise, Aristoteles'e daha yakındır.⁴ Jodi "Ahlâk bilimi tarihi" adlı eserinde şöyle yazıyor: "Orijinal Hristiyanlığın öğretisi İncillerde ifadesini bulduğu gibi, pratik hayatla ilgili zihniyet bakımından da hem sonraki Kilise öğretilerinden (daha Paulus'un teolojisinden itibaren) hem de yahudî olsun, putperest olsun, çevresindeki öğretilerden, farklı idi" (S. 80). Ve devamla şöyle diyor: "Hristiyanlık bütün çağlarda ahlâkî bir din olarak İncillerde; sıradan olarak, kurtuluş dini olarak ise havarilerin yazılarında aranıp bulunuyordu." Kilise daima Paul ve mektuplarını; din ve ahlâk ise daima Hz. İsa ve İncilleri merci olarak gösteriyorlardı. Mesih'le ilgili yüce ve sade tarih Paul'la son bulmakta; rahiplik dini, Kilisenin tarihi ise, onunla başlamaktadır. İncillerden farklı olarak Paul mülkiyet, çalışma, iktisap, sınıflar, evlilik, iktidara itaat, eşitsizlik ve hatta köleliği teyit etmektedir. Böylece bir tarafta İncillerle Mesih, öbür tarafta teolojiyle Kilise; bir tarafta fikir, öbür tarafta hakikat durmaktadır.

4 B. Russell, Platon'un yerine Aristoteles'in geçirilmesini hata olarak vasıflandırıyor (B. Russell, aynı yerde, S. 464) ve bunu biz de behemehal kabul edebiliriz.

Marks ve Marksizm

I.

Marksizm, teoride umumiyetle tutarlı; tatbikatta ise, zarurî olarak, tutarsızdır. O şunları iddia etmektedir: İnsan hem biyolojik, hem de sosyal varlık olarak çevresinin mahsulüdür. Şuur, varlık tarafından tayin edilmektedir; varlık, şuur tarafından değil... Görüşlerimiz, inançlarımız ve psikolojimiz sosyal durumumuzun bir yansımasıdır. Tarihî olaylar, fikirlerin ve insanların bilinçli çabalarının neticesi olmayıp, objektif, insan iradesinden bağımsız faktörlerin eseridir. Tarihî olaylar amansız bir determinizme tâbidir. Kölelik nihayet kaldırılmıştır. Fakat, herhangi bir kimsenin ahlâkî anlayışına ve herhangi bir ahlâk kodeksine yani şuurun bir ifadesine uymadığından değil; ancak ve ancak ekonomik ihtiyaç ve menfaatlere daha fazla cevap vermediğinden kaldırılmıştır. Derebeylik yıktırılmıştır, lâkin birisinin onu artık istemediğinden değil; insanın gücü ve iradesinin dışında bulunan üretim güçlerinin, yani maddî, şuur dışı, objektif faktörlerin değişmesi (gelişmesi)nin bir neticesi olarak yok olup gitmiştir. Kapitalizmin sosyal sistem olarak gelişmesi, kendilerinden emin filozof, ekonomist, hukukçu ve ahlâk bilimcilerinin ona dair yazdıkları teorilerin tesirlerinin tamamen dışındadır. Bu gelişme ekonomik tabanın, üretim güçlerinin fonksiyonundan başka bir şey değildir, vs. vs.

Şimdi buna göre; sosyalist düzenin kurulması, yani sosyalist inkılabın tahakkuku herhangi bir şekilde siyasî partilerin, edebiyatın, polis, devletçe alınan tedbirlerin etkisine dayanmayıp, herşeyden evvel ve daha doğrusu sadece üretim güçlerinin gelişmesine bağlı olarak tasavvur edilecektir. Çünkü sosyalist inkılap, tekniğin gelişmesi ve sanayideki işçi ordusunun mevcut üretim ilişkilerinde üstünlük kazanması neticesinde dengenin bozularak yıkılışın kaçınılmaz olduğu bir zamanda meydana gelir. Bütün marksist ders kitaplarında, yani teoride bu böyle iddia edilmektedir.

Hakikî hayatta ise, -inananların Allah'ın müdahalesine pek güvenmeyişleri gibi- ateistler de “olayların tabû gelişmesi”ne pek fazla inanmazlar. “Objektif faktörler”e hemen hemen hiçbir şeyi terketmez; bilakis insanları ve hadiselerin seyrini bilinçli çabalarla idare etmek isterler. İdeoloji kendiliğinden ve “üretimin maddî şartları”nın bir neticesi olarak ortaya çıksın diye beklemezler. “Kendiliğinden” ortaya çıkan böyle bir ideolojinin yeterli görülmediği yerlerde onlar devrimini ithal ederler ve bu yolla da işçi sınıfının bulunmadığı yerlerde bile komünist ideolojisini yayar ve hatta iktidar yaparlar. Tarihin şahsiyetleri tarafından oluşturulmadığını iddia etmelerine karşılık çoğu defa sefih bir hayat sürdüren, alelâde kişileri hatadan masun, diğer insanlardan çok üstün ve herşeyi bilen lider-put yaparlar. Marksist şemaya göre sıra şöyledir: Gelişmiş sanayi - işçi sınıfı - siyasî parti. Gerçekten ise, sıra umumiyetle bunun tam tersinedir... Ve dolayısıyla gelişmemiş ve yarı gelişmiş memleketlerde komünist hükümetlerin kararları arasında, sanayinin kurulması ve onunla beraber işçi sınıfının oluşturulmasına dair olanlar da bulunur. Bu suretle gerçekler tersine döndürülüyor: Varlık şuur taraıfhdan, yaratılıyor. Yani Marks'm şemasından sadece komünist partisinin siyasî iktidarı kalmış bulunuyor. Parti ise böyle durumlarda ekseriyâ işçilerden değil, sosyal bakımdan uyumlu olmayan, fakat iktidara mûti unsurlardan ibarettir.⁵

5 «Taban» ve «üstyapı» arasındaki münasebetle ilgili Marks'm tanınmış sözü şöyledir: «Hayatlarının sosyal üretiminde insanlar kendi maddî üretim güçlerinin gelişme seviyesine uygun, muayyen, iradelerinden bağımsız, zarurî üretim münasebetlerine girerler. Bu üretim münasebetlerinin tümü toplumun ekonomik yapısını, üstünde hukukî ve siyasî üstyapının yükseldiği ve toplumsal bilincin muayyen şekillerinin uyduğu gerçek esası teşkil etmektedir. Maddî hayatın üretim tarzı sosyal, siyasî ve umumî olarak manevî hayatın süreci için şarttır, insanların bilinci onların öz varlığını tayin etmez; tam tersine, onların sosyal öz varlığı insanların bilincini tayin eder.» (Karl Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie,» Önsöz).

Marksâ göre gelişme tedricî ve zarurîdir, ne engellenebilir ne de zorlanabilir. Buna rağmen marksistler dünyada her yerde mevcut ekonomik ve sosyal gelişmenin tamamen değişik seviyelerde bulunmasına hiç bakmadan sosyal ve ekonomik düzen için hep aynı reçeteyi empoze etmektedirler. ABD'deki komünist partisinin programı Costarica veya Endonezya'daki KP'lerin programlarından pek farklı değildir. Bugün dünyada 80'den fazla komünist partisi vardır. Bunlar pek değişik sosyal ve ekonomik şartlar altında bir Afrika memleketindeki kabilevî düzenden başlayarak Avrupa'daki kapitalizmin en gelişmiş şekillerine sahip ülkelere kadar her yanda faaliyet göstermektedirler; fakat, onların hepsi hemen hemen aynı ekonomik ve sosyo-politik modeli savunuyorlar. "Taban" ve "üstyapı" ile ilgili öğretî doğru ise, o zaman, komünist üstyapı, yani üretim vasıtaları üzerinde toplumun mülkiyeti, ziraatte kollektivizasyon, tek partili iktidar sistemi, fikrî ve siyasî inhisar vs., her zaman ve her yerde değişik "tabari'lara nasıl uyar? Herhangi bir sosyo-ekonomik yapıya sosyalizm nasıl aşılabilir? Tabîî, tarihî materyalizmin önermeleri eğer doğruysa!

Tarihî olayların materyalist izahının yetersizliği, herhangi bir tarih devresini araştırma konusu yapmakla tespit edilebilir. Nitekim asrımızın ilk yarısında komünist hareket ve devletlerin tarih sahnesine çıkmasıyla alâkalı fenomenlerin, tarihî materyalizmin tezlerinin apaçık bir tekzibi mahiyetinde olması gerçeğinde tarihin adetâ bir istihzası yatmaktadır. Komünist devrimleri ve onlarla beraber komünist iktidarları, tarihî materyalizmin teorilerine göre beklenmesi gereken yerlerde hiç ortaya çıkmamıştır; bilakis, herşey tersine olmuştur. Komünist devrimlerinin tarihi, tarihî materyalizm açısından izahı mümkün olmayan bir sürü tezat ve usulsüzlükler ihtiva etmektedir. Komünist hareketleri, sosyalist devriminin objektif denilen maddî şartlarının tahakkuk ettiği yerlerde değil, herşeyden evvel kuvvetli siyasî parti veya haricî, yani bilinç bir müdahale gibi gerekli sübjektif şartların olduğu memleketlerde başarılı olmuşlardır.

Marksizmin, "teori" olarak tarihî determinizm fikrini kabul etmeye, tatbikatta ise bu fikri reddetmeye mecbur olması sözkonusudur. Kabul gibi, bu red de incelediğimiz mevzu için aynı şekilde mânâlıdır. Bu fenomeni ancak onun kaçınılmaz olduğunu anlayan bir kişi kavrayabilir.

Engels, fikirlerin hayatın ekonomik tarafıyla şartlanmış olduğu hakkındaki marksist teorinin fazlasıyla titiz bir şekilde tatbiki yüzünden "bazan hayret verici saçmalıklar hasil oluyor" diye itirafta bulunuyor. (Conrad Smith'e gönderdiği 5. VIII. 1890 tarihli mektup). Paul Barth'ın "Marks ve Hartmann'a kadar Hegel ve Hegelciler tarihî felsefesi" adlı eserine karşı Engelsin yaptığı polemik enteresandır. Eserin yazan, şuurun ekonomi üzerinde herhangi bir tesir icra etmesinin marksizm tarafından reddedildiğini iddia ederken; Engels, "şartlanma teorisinin fazla titiz olmayan bir tarzda tatbikini" tavsiye ediyor ve "fikirlerin taban üzerine", sözüm ona, "karşı tesiri"nden bahsediyor. Fakat hemen arkasından, "ancak onların ekonomik şartlara olan umumî bağımlılığının sınırlan içerisinde" sözlerini ilave etmekle, bunu da iptal ediyor. Böylece, şuurun öz varlığa sözde tesirinden hiçbir şey kalmıyor; kalan sadece, hayatın gerçekleri karşısında materyalizmin karakteristik tereddüdü ve yoldan sapmalandır. Bu gerçeklerden birçoğunu, marksizm, kendi dahilî tutarlılığı pahasına kabul etmeye mecbur oldu. Pozitivist düşünürler, birçok fikrî, siyasî, ahlâkî ve hatta efsanevî unsurlar ihtiva ediyor diye marksizmin bilimsellliğini inkâr ettiler. Ne var ki, pozitivism edebiyatta kalmış; marksizm ise dünyayı fethetmek için yola çıkmıştır. O bunu yapabiliyor, çünkü hiçbir zaman saf bilim değildir.

2.

Kari Marks'm, ilk çalışmalarına ait olan yabancılaşma öğretisi esas itibarıyla idealistiktir. Onun kaynağını, Hegelci felsefenin Marks'm ruhundaki gayet kuvvetli tesirinde aramak lâzımdır. En büyük ihtimalle hem Marks, hem de taraftarları yabancılaşma teorisinin bu müphem karakterini farketmişlerdi. Onun için ondan pek söz etmezler. Bu konuyu inceleyen ve 1844'te kaleme alınmış olan Marks'm "Ekonomik - felsefi el yazmaları'nın ancak bu asrın 30'lu senelerinde (Manifesto'dan 80 sene ve "Kapital"ın birinci cildinden 60 kûsûr sene sonra) yayınlanmasının sebebi, çok muhtemeldir ki, işte budur. İçinde buna benzer bir zihniyet hissedilen başka bir eser olan "Feuerbach'la ilgili tezler", elyazmalar ile aynı zamandan kalmadığıdır. Kuvvetli hümanistik özelliğın hissedildiğı her iki eser -Marks'ın tutarsız materyalizmi devresi- genç Marks'a aittir. Hâlbuki "marksizm" tabiri ile, Marks'm olgunluk safhasına ait eserleri anlaşılmaktadır. Bunlar arasında herşeyden evvel "Kapital" ile "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" (Siyasî Ekonominin Tenkidi Üzerine) adlı eserlerini ve bilhassa bu ikinci eserin önsözünü zikretmek gerekir. Önsözde Marks materyalist tarih anlayışını muhtasar olarak izah etmiştir.

Materyalizme yabancı unsurları marksizmin içine sokma süreci, bilhassa marksizmin teoriden tatbikata dönüştürülmesiyle kaçınılmaz olarak devam ettirilmiştir. Marks, bugün adını kullanan sosyal sistemlerde kendi öğretisini tanımakta güçlük çekecekti. Bu hususla ilgili mânâlı bir gerçek vardır: Reformasyon sayesinde katolik roman-tisizm ve mistisizmden kurtulmuş olan protestan ülkeler, marksizme karşı bağışıklık kazandılar. Ve tersine: Romen milletleri arasında -ki onlar her zaman akıl yerine kalbe öncelik veriyorlardı- gelişmemiş memleketlerde olduğu gibi, komünist fikirler çok büyük bir şekilde

muvaıffak oldular. Protestan millederi katolikliği reddettikleri gibi, aynı sebeplerden komünizmi de reddetmektedirler. Böylece dinle mistiğin güç aldığı aym kaynaklardan komünizmin de gücünü aldığı şeklinde paradoksal bir hükme varıyoruz. Din için şartlar mevcut değilse, komünizm için de mevcut değildir.

3.

Tarihî materyalizm açısından adil ve adil olmayan sosyal ilişkilerden, doğrusu, hiç bahsedilemez. Adil ve adil olmayan münasebetler yoktur da, ancak, dayanabilen, tarih bakımından haklı olan ile dayanamayan, tarih bakımından haksız olan vardır (burada dikkat edelim ki haklı olmak ahlâkî, dayanıklı olmak ise fizikî, mekanik bir mefhumdur). Kapitalist münasebetler, teknik taban (marksist lûgatında, üretim güçleri) ile ahenk içinde bulunduğu müddetçe varlığını sürdürür. Bu itibarla onların adil olduğu hükmüne de varılabilir. Münasebetler, üretim güçlerinin “ölçüsüne göre” olma vasıflarını kaybettikleri zaman, yani herhangi ahlâkî mülahazayla değil de, ahlâkla hiç alâkası olmayan muayyen objektif ölçülere aykın olduklarında adaletsiz olur. Buradan anlaşılıyor ki, sözkonusu münasebetlerindeki zulüm bu kademeye gelinmeden evvel zarurîdir, yani adaletsiz değildir. Çünkü, Marks'ın sarıh olarak dediği gibi, “mevcut üretim sistemi zarurî ise, insanın insan tarafından sömürülmesi de zarurî olur.”

Parlak fakat cansız olan bu tarife marksistlerin kendileri pek itibar etmezler. Zira herhangi bir İnsanî hareketi mânâsız kılar. Parlak ve mantıkî tariflerin yeri kitaplardadır; tatbikatta ise, daha az tutarlı fakat insana ve hayata daha yakın olan anlayışlar kullanılmaktadır. Marksizmin klasikleri ve onlardan da fazla siyasîlerle devlet adamları sahneye çıktıklarında sömürü tabirini sırf ahlâkî, İnsanî mânâda kullanırlar. Sömürü; sadece başkasının işini gasp etmek, üretim sürecinde ekonomik-teknik bir ameliye olmaktan çıkar. Marks'm kendisinin eserlerinde (meselâ “Kapital”, “Çalışma Günü” başlıklı bö-

lûme bkz.) sömürünün apaçık bir insani boyutu vardır. Bu sadece teknik (sırf ekonomik münasebet) olmayıp, iyilikle kötülük arasında bir münasebettir. Sömürenler mücessem kötülük, kurbanları ise mücessem iyilik ve adalettirler. (Marks'm "Komünistler Birliği'ne tekdüdüm eden "Dürüstler Birliği'mi düşünelim, isminde bile iz kalmıştır). İşçilerin sömürülmesini örneklerle gösteren Marks, açık açık bunu telin eder, tıpkı Ahdi Kadîm peygamberlerinin şer ve haksızlığa hücum ettikleri gibi. Ne var ki dinî ıslahatçılarla ahlâkî yenilenme için çalışanların böyle bir tutum almaları makûldür. Zira din açısmadan kötülük kaçınılmaz değildir. Onun telin edilmesi için şerrin, insanın bir tercih meselesi olduğunun kabulü şarttır. Yoksa, bir zelzele veya bir salgının telin edilmesi türünden bir tutum abes olurdu. "Zarurî" bir sömürüyü telin etmek ise kendi içinde tezattır. Fakat sömürüyü telin etmemiz, dahası Marks'm bile onu telin etmesi gösteriyor ki, insanlar arasındaki bir münasebet, marksizmin iddia ettiği gibi sırf ekonomik bağlara irca edilemez ve bu münasebetin ahlâkî yönü kendi kendine bir realitedir.⁶ Marks'm sömürüyü telin etmesi, öğretisinin tezatlarından. Aslında bu telinde isabetlidir, fakat kendi düşünce yapısı bakımından tutarlı değildir.

Görülüyor ki bu en ünlü materyalist düşünür tutarlı bir materyalist değildi, olamazdı da. Meselenin ağırlık noktası işte budur.

6 «Kapital»i güç anladığından şikayet eden arkadaşı Kugelman'ın karsına Marks, eserinin ilk önce «Çalışma Günü» başlıklı sekizinci bölümünü okumasını tavsiye etti. Bu bölüm birçok memlekette aynbasım olarak basılmıştır. Çünkü tarihî veya genel olarak objektif değil, ahlâkî bir yaklaşım ihtiva ediyor. Sömürünün ahlâkî yönden tel'ini insanlara, sömürüyü tarihî zaruretle izah, veya üretimin ekonomik - teknik bir özelliğine icra eden felsefeden her zaman daha yalandır. Hadiselere ahlâkî yönden bakmamak insan için mümkün değildir. Prensipler olarak her dram herhangi bir matematik soyutlamadan kıyas kabul etmez bir tarzda daha karmaşıktır. Fakat buna rağmen herkes bir fizik veya kimya kanunundan daha kolay «anlar». «Çalışma Günü» ile ilgili durum da böyledir.

Lenin'in materyalizminin veya ateizminin de ne derece saf olduğunu kendi kendimize sorabiliriz. Çünkü Lenin'in en sevdiği yazar -kendi itirafına göre- Tolstoy'du. Öyle görünüyor ki marksizmin yaşama gücü büyük ölçüde böyle tutarsızlıklardan, daha doğrusu Marks'ın aynlamadığı ahlâkî ve idealistik unsurların var oluşundan ileri geliyor. Çünkü marksizm ilim olmak istemiş, fakat daha fazla mesihlik (Ahdi Kadimé uygun); çağrı, ümit, tarihî adalet ve bir bakıma insanlık ifade edici bir çizgi belirtmiştir. Marks'a göre kapitalist ve işçi -istek ve niyetlere ters olarak- sadece birer fonksiyon olmayıp, ahlâkî karakterler, kötülük ile iyilik arasındaki tezadı ifade etmektedirler. Biri ezen, öbürü ezilendir. Böyle bir sınıflandırma insanları ahlâken angaje eder. İşçi ile kapitalist arasında olan bu zıddiyet içinde, Avrupalı insan, haklı ile haksız arasında olan eski yahudî zıddiyetini yeniden tecrübe ediyor.

Ekonomiyi menfaatin kanunları üzerine oturtmak isteyen ekonomizmin sosyalizmde reddedilmesi ilginçtir. Sosyalizm'de ekonomizmin tam tersine, gelecek kuşakların menfaati için şimdiki kuşaktan fedakârlıklar istenmektedir. Marksizmin tatbikatında muayyen ahlâk prensiplerinin tanınması (marksizmin klasiklerinin bu meselede aldıkları tutuma ters olarak), gerçekten materyalizmi pratik hayatta tutarlı bir şekilde tahakkuk ettirmenin mümkün olmadığını itirafı mahiyetindedir. Bilindiği gibi daha ikinci Enternasyonal, ahlâkın -marksist doktrinine uygun olarak- ilân edilen inkârından inhiraf edip, hakkaniyet prensibini, "gaye vasıtayı takdis eder" parolasına karşı yeniden tasdik etmişti. Daha sonra kollektif olarak partinin lehine şahsî menfaatlerden fedakârlık yapılması için çağrılarda bulunulmuştur. Çin'de "Kültür İhtilâli" sırasında "herkes herşeyden evvel kendi kendine önemlidir" diyen Liu Şao Çi'nin tutumuna hücum ediliyordu. Sovyetier Birliğinde ve Çin'de siyasî ve sosyal tatbikatta emeğin mükâfatı olarak maddî teşvik vasıtalarının yerine

manevî olanlara da rastlanılmaktadır ki, materyalist felsefe üzerine kurulan komünist bir devlet için bu izah edilemez bir paradokstur. Demek ki, cam gönülden istenirse de tutarlı bir ateist ve materyalist olmak mümkün değildir.

Evlilik

İnsanlık kadar eski olan bu müesseseyi bilhassa seçtik. Çünkü salt fikirlerle hayat gerçekliği veya salt fikirlerle İslâm arasındaki çatışma, evlilik misalinde fevkalâde bir şekilde takip edilebilir.

Saf din iffet ister, materyalizm ise cinsî münasebetler bakımından prensip olarak tam serbestliğe müsaade verir. Fakat her ikisi de teorinin yüksekliklerinden inip de tatbikattaki birçok güçlüğü karşılaştığında ortak çözüm olarak evlilik müessesesine doğru inkişaf göstermek zorunda kalmışlardır.

Gerçek Hristiyan öğretisinde evlilik müessesesi için herhangi bir dayanak noktası yoktur. Mesih tam iffet istemişti. “Sizlere zina yapmayınız diye emredilmiştir, ben ise sizlere şunu diyorum: Her kim ki bir kadına şehvetle bakarsa gönlünde zina yapmış olur.” (Matta, V, 27-28). “Bu söz, insanın -Mesih’in öğretisine göre- tam iffete meyletmesi icap ettiğinden başka mânâya gelmez”. Bunu Tolstoy diyor ve buradan şöyle bir neticeye varıyor: “Evlilik töreninin, daha yüksek bir iffet derecesine ulaşmak için, kendilerini, cinsî münasebetten sakınma mükellefiyetinden ibra ettiğini zannedenler, yanılıyorlar.” Aziz Paul bir mektubunda şöyle diyor: “Bekâr, Tann’ı ve O’nu nasıl memnun edeceğini, evli ise dünyayı ve karışım nasıl memnun edeceğini düşünüyor” (Korint’lilere Mektup, VTI, 38). Ve genel olarak evliliğe zarurî bir şer, kemalin kaçınılmaz bir alçalması olarak bakılmaktadır: “Erkeğin kadından uzak durması iyidir; fakat, zinadan kaçınmak için her erkeğin kadını, her kadının kocası olsun” (Korint’lilere I. Mektup, 1-2). Paul’un son mektubunda Hristiyan-

lığın bu esas prensibi bakımından bir gevşeme, bir taviz, ilk Hristiyanlığın, hayat ve tatbikatın gerçekliğine doğru bir sapması hissedilmeğe başlıyor. Hristiyanlık açısından evlilik prensip itibarı ile bir çözüm olmayıp, tatbikatın gerektirdiği bir çözümdür (“... zinadan kaçınmak için” - Aziz Paul).

Öteki kutupta da evlilik reddedilmektedir. Fakat sebepleri bambaşkadır. “Ferdî evlilik bir cinsiyetin öbür cinsiyet tarafından baskı altına alınması olarak tezahür ediyor...”, “İlk sınıf çatışması ferdî evlilikte kan ile koca arasındaki fikir ayrılığıyla ortaya çıkar... üretim vasıtalarının kollektif mülkiyete geçişiyle beraber ortaya çıkar... Üretim vasıtalarının kollektif mülkiyete geçişiyle beraber ferdî aile de toplumun bir ekonomik birliği olmaktan çıkar. Özel ev idaresi sosyal endüstriye dönüşür... Toplum tüm çocuklara, ister evlilik içinde, ister evlilik dışı doğmuş olsunlar, aynı şekilde bakar. Bu surede “neticelerle ilgili endişeler ortadan kalkar. Bu “neticeler” bugün bir kızın hiçbir şeye bakmadan sevdiği erkeğe kendini vermesine mani olan en önemli sosyal, ahlâkî ve ekonomik faktörü teşkil etmektedir. Serbest bir cinsî hayat tahakkuk ettirmek ve bununla beraber kızlık şerefi ve kadın aybı ile ilgili olarak daha müsamahakâr bir kamuoyu oluşturmak için bu yeterli sebep olmayacak mı?” (Bütün iktibaslar F. Engels, “Aile, özel mülkiyet ve devletin menşei” adlı eserden alınmıştır).

Hristiyan dünya görüşüyle cinsî münasebetten sakınma talebi arasında bir bağın bulunduğu aşikârdır.⁷ Batı’da materyalist zihniyeti bazı yazarlar bu ilişkiyi cinsiyetin bastırılması ile geri sosyal sis-

7 Bu talep, bazı hallerde daha aşın bir mahiyet alıyordu. Hristiyanlıkta hadımlaştırmağa olan temayül daima canlı ve kuvvetli idi. Origen bedeni tasfiye etmek için kendi kendini hadımlaştırmıştır. Arabistan’da Hristiyan Valeryanlar mezhebinin mensupları hadımlaştırmayı tatbik ediyorlar ve hatta memleketlerinden geçen yolculara da zorla yaptırıyorlardı. Hadımlaştırma diğer bazı ülkelerde de yapılıyordu. Nihayet 19. asrın sonlarına doğru Kilise tarafından yasak edilmiştir.

temler arasında bir bağımlılık olarak görmektedirler. Wilhem Reich, Trotzky ve “Frankfurt Ekolü” olarak bilinen grubun teorileri buraya dahildir. Herbert Marcuse, kapitalizmin, sexin enerjisini başka sahalarda kullanmak üzere, cinsî hürriyeti boğduğu fikrini ortaya koyuyor, vs.

Bekârlık adağı doğrudan doğruya ne ilahî bir emre ne de Kili-senin en eski anânesine dayanmamaktadır (1 139 senesinde Konsi-lin kararıyla ihdas edilmiştir). Ne var ki, bu adak Hristiyan dininin mantıkî bir parçasıdır, tıpkı cinsî münasebet hürriyetinin materya-lizmin tabîî bir talebi oluşu gibi. Son Vatikan konsülünde bekârlık adağının kaldırılması maksadıyla yapılan teşebbüsler neticesiz kal-mıştır. Tatbikatta bu prensiplerden hiçbirinin tutarlı bir şekilde ger-çekleştirilmemesi ve ötekinin yerini alamaması ayrı bir meseledir. Bekârlık adağı ancak küçük sayıda seçkinlerin tatbikatı olarak kal-mıştır. Sovyetier Birliği’nde ise İhtilâl’in ardından ve tam “hürri-yet” içinde yapılan olumsuz tecrübelerden sonra evlilik müessesese-sine tekrar dönülmüştür.

Evlilik müessesesinin buna göre ne sıkı dinî ne de sıkı materya-list görüşte mesnedi vardır, Evlilik ne Hristiyanlığa ne de komünizme uygundur. Fakat “edebiyat” iken “tatbikat” olmağa heveslenen ve ger-çek insanla karşılaşan her iki öğreti de evlilik müessesesine doğru hareket etmeğe başlıyor, ama tamamen değişik noktalardan: Hristi-yanlık cinsî münasebetten tamamen kaçınma talebinden, komünizm ise karşı kutuptan, yani hudutsuz cinsî hürriyetten... Bu arada Hristi-yanlık o noktaya varıyor ki, evliliğe ibadet mânâsını veriyor; mater-yalizm ise evliliği anlaşma ve hatta tekellüflü bir anlaşma olarak gör-meye başlıyor. Bu bakımdan Sovyet evlilik hukukunun çelişmesi çok ilginçtir. Katolik ile medenî evlilik arasındaki uçurumu kapatmak, bo-şanma meselesinin halledilemez olması yüzünden mümkün değil-dir. Mukaddes evlilik bağı kopanlamaz; yoksa, alelâde bir anlaşma

olur. Ve tersine, hiçbir surette çözülemeyen bir evlilik, anlaşma mahiyetini kaybederek fetiş olur. Böyle bir şey ise herhangi bir pozitivizm tarafından reddedilecektir.

Bu iki evlilik tipi İslâm'da birleştirilmiş bulunuyor. Avrupa açısından bakıldığında İslâmî evlilik, hem dinî, hem de “medenî”dir. Onun bir anlaşma olduğunu iddia edenlerin olduğu kadar, tekellüflü dinî bir fiil olduğunu, delil öne sürmek suretiyle, gösterenlerin de mesnedi vardır. Bir “müslüman din adamı” ile bir devlet temsilcisinin huzurunda akdedilir. Ne var ki bu bir tek kişidir. Nikah akdi hem “tescil” hem de dinî merasimdir. Fakat ikisi birden, bir tek fiil olarak yapılır. İslâmî evlilik feshedilebilir, çünkü anlaşmadır; fakat böyle bir hareket helâl olan şeylerin en kötüsüdür (Hz. Muhammed). Bu ise, dinî-ahlâkî yaklaşımın bir ifadesidir. Haddizatında evlilik tipik bir İslâmî müessesedir. İslâm'ın tüm müesseseleri gibi evlilik de öyle bir çözüm ki, manevî emellerle bedenî ihtiyaçlar arasında uyum sağlamağı amaçlamakta, sevgiyi reddetmeden iffeti muhafaza etmeyi sağlamakta, böylece, insan olabilen ve fakat melek olmayan insanın cinsî hayatını kurmaktadır. İşte bu gaye esas itibarıyla İslâmîdir.

Evlilik müessesesi adaletle beraber aym sırada yer alır. Bunlar terkibi pek zarif olmayan şeylerdir, fakat bu dünyada Hristiyan karşılıkları olan iffet ve evrensel sevgiden daha fazla doğru dürüstlüğe ve iyiliğe hizmet ederler. Bunun böyle olmasının sebebi, insan varoluşunun muammalanndandır.

Öyle görünüyor ki Tolstoy, bu gerçeği görüyor, fakat bundan doğru netice çıkaramıyor: “Evlilik müessesesinin asıl Hristiyan öğretisinde hiçbir dayanağı olmadığından bunu hisseden ve fakat hâkim öğretisi tarafından gizli tutulması sebebiyle Mesih'in idealini -yani cinsî saffeti- görmeyen insanlar, evlilik hakkında nasıl hareket edeceklerini bilmiyorlar. Fîristiyanlıktan daha aşağı olan dinî öğretileri tanıyan, fakat cinsî tasavvurları daha açık olan milletlerde aile ile ilgili pren-

siplerin ve karı koca arasındaki vefanın, sözde Hristiyanlarda olduğundan daha kuvvetli olması fenomeni -ki ilk bakışta garip görünüyor- işte bundan ileri geliyor. Öğretileri Hristiyan öğretisinden daha aşağı olan milletlerde bir sürü tahditlerle sınırlanmış bulunan zina, poligami ve poliandri mevcuttur. Lâkin buna rağmen Hristiyan dünyasının insanları arasındaki tekkanlılık görünümlü zina olayı ve cinsî sefahat, çokkanlılık ve çokkocalılıkta yaşayan bu milletlerde yoktur.” (Lev Tolstoy, “Put u Zivot”).

İki İlerle İlişkiler

Mütalâalarımız doğru ise, o zaman iki türlü “hurafe” vardır: Birisi ilmin, insanın iç dünyasını; öbürü dinin tabiî olayları izah etmeye teşebbüs etmesidir. Manevî alemi izah ederken, ilim, onu nesne olarak ele alıyor; din ise, tabiatı açıklarken onu hep teşahhus ettiriyor, yani ona tabiat dışı bambaşka bir hüviyet veriyor. İptidaî dinler, sihirbazlarıyla, tabularıyla, bazı fiil ve şeylerin harikulâde gücüne inançlarıyla hurafelere yakındır ve onlardan güçlükle ayırdedilebilirler. Gerçekten bu dinlerin herbiri kendi tarzında insanın iç ahenksizliğini, onun ikiciliğini ifade etmektedir. Onlar, en eski insanlığın iki temel meşguliyetinden ortaya çıkmışlardır. Biri manevî mahiyetlidir ve onun sayesinde insan, içine “atıldığı” tabiattan apayrı bir varlık olduğu şuuru varır; öbürü ise fizikîdir, tehlike dolu, düşmanca bir dünyada ayakta kalmayı güden davranıştır. İptidaî dinler, ikisi de cardı ve kuvvetli, fakat birbirine zıt olan bu iki meylin bir neticesidir. Dini şuur, ihtiyaçların (ayakta kalma içgüdüsünün) baskısı altında dünyaya yönelmiş olur. Dolayısıyla gaye tabiîdir, dünyevîdir (avda muvaffakiyet, iyi hasat, tabiat güçlerinden, hastalıklardan korunma vs.); metot ise başka türdür, dinî mahiyetini korumaktadır: Büyü, ayinler, oyunlar, ruhanî şarkılar, semboller, resimler... İptidaî din, yanlış yönlendirilmiş dinî şuurdur: İçeride doğru, insana doğru yöneleceğine dışarı

doğru, dış dünyaya, tabiata doğru yönelmiştir. Fakat bu fiilî (tabiî) sahada hiçbir şey elde edemediğinden iptidaî din, tenkitçi akıl nez-
dinde insanın âciz veya dalalet içinde olduğu intibasını uyandırmak-
tadır; ki, hakikaten de böyledir.

Aklın, ilmin ve faaliyetin yerini almak isteyen din, gerçekten
akılla tabiî bir çatışma içindedir. Bu çatışma kaçınılmaz olur. Eğer
din, dogmalarıyla ilmî hakikatleri, mistisizmiyle serbest düşüncüyü,
âyinleriyle şahsî ve sosyal faaliyeti bertaraf edip onların yerine geç-
mek isterse. Diğer taraftan hakikî din ilimle beraber yürüyebilir -bir-
çok ünlü astronom, matematikçi ve fizikçi de rastlanan dindarlığın
veya teizmin bir şekli- Üstelik ilim insanların ufuklarını genişletmek
veya dinin etrafında tabiî olarak örülen hurafeleri bertaraf etmek
sûretiyle dine destek olabilir. Birbirinden ayrıldığı takdirde, din, in-
sanları gerikafalılığa; ilim ise, ateizme sürükler.

İlmin de buna benzer hurafeleri vardır. İlmin meşru olarak ken-
disine ait olan tabiat sahasının dışına çıkması halinde ilmî hurafeler
oluşur; ilim onları meydana getirir. Anorganik dünyada, (fizik, meka-
nik, astronomi'de) yanılmaz olan ilim, hayat sahasında (meselâ biyo-
loji ve psikolojide) tereddütlü ve beceriksiz davranıyor; hayat felsefesi
denilen şeyi tarif hususunda ise kendini tamamen kabiliyetsiz göste-
riyor. İlim insanla alâkalı hususlarda kendi tahlil ve nicelendirme me-
totlarını kullanarak o noktaya varmıştır ki hayatın bazı önemli manevî
fenomenlerini inkâr ve haricî tezahür şekillerine irca etmektedir. Din
sosyolojisi; dinin özünü, biyoloji hayatı, psikoloji ruhu, tarih ise kendi
dahilî ile İnsanî mânâsını kaçırmakta gözardı etmektedir.⁸ Dünyayı

8 Psikolojinin gelişmesi bu hususta pek mânâlıdır. Bu gelişmenin son halka-
sını teşkil eden behaviorizm «ruhun biyolojiden aülması»m, yani «ruh-
suz psikoloji»yi ilân ediyor. İnsanın «hürriyet ve haysiyetin ötesinde» gö-
rülmesi bunun mantıklı bir neticesidir. Tam bu başlık altında bu cereyanın
bir psikologu tarafından kaleme alınan bir kitap bir müddet evvel yayınlan-
mıştır. (B.F. Skinner, «Beyond Freedom and Dignity.» New York, 1971).

ve içinde olup bitenleri izah etmeğe çağrıldığı takdirde, ilim, her zaman tamamen mekanikçi bir görüş ileri sürecektir.

Diyalektik ve tarihî denilen materyalizmin her iki türü de hayat ve tarih sahalarında ilmî metodun başarısızlığıyla ilgili bariz örnekler vermektedirler. Meselâ, “Din halk için afyondur”; “Hukuk hâkim sınıfın iradesidir”; köleliğin kaldırılması “gelişmekte olan kapitalizmin ekonomik menfaattir. Kant ve Goethe kapitalist sistemin “müdafilere”ydiler; absurd felsefesi “kapitalist düzenin dahili buhran ve çaresizliğinin ifadesidir. Bir marksist yazar, Sartre’ın felsefesinin, korku ve ölüm konularıyla, gerçekten sadece kapitalizmin buhranını, bir üretim tarzının buhranını aksettirdiğini söylüyor.⁹ Resmen “tespit” edilmiştir ki, sosyalist gerçekçilik sanatta yegane doğru metottur. Tıpkı bir zamanlar bir Kilise konsilinde Arz’ın kâinatın merkezi olduğunun “tespit” edilmesi gibi, vs.

Büyük Fransız yazarı Balzac, meşhur romanları için kaleme aldığı önsözde insanın şahsiyetiyle alakalı meselelerde ilmî ve pozitivist metotları tatbik etmeğe teşebbüs etmekle, bu husustaki hatalara büyük katkıda bulunmuştur. Önsöz, bu hususta İnsanî sahada ilmî metodun başarısızlığının apaçık bir örneğidir. “İnsanî Komedi”nin yazarının, romanlarında insanlarla ilgili o kadar canlı ve doğru anlattığı hakikatin, önsözdeki kaderleriyle ilgili entellektüel izahlarla pek az ilişkisi vardır.

İlim bir sanat eserini izah ettiği zaman onu “psikolojik fenomene” irca eder. Sanatkâr ilim için psikozun bir kurbanıdır. Psikanalizci Stekal iddia ediyor ki araştırmaları, şair ile nörotik arasında hiçbir farkın bulunmadığı yolunda sarsılmaz bir kanaat edinmesine yol açmıştır. İlim açısından sanat fenomenini gene bir ilim dalı- psikanaliz- en iyi bir şekilde inceleyebilir. Bu incelemenin neticesi, yara-

9 Lucien Goldman, «Art» dergisinin egzistiyansyalizm konusunda düzenlediği bir ankette.

tıcılıkla nevroz arasında tetabuk var şeklindeki paradoksal bir istidalle sona erecektir.

Yaklaşım eğer sırf akli ise, o zaman sun ı̇ şehirlere karşı hiçbir şey denilemez. Aynı şekilde kışlalara karşı ve hakikî mimarînin lehine herhangi bir delil ileri sürülemez. “İnşaatı doğru dürüst yaparsak, bir katedral ile bir fabrika arasında fark olamaz.” Tutarlı olduğu kadar apsurd olan bu hüküm, fonksiyonalizmin ideologu olan Mies van der Rohe’ye aittir.

Biyoloji sahasında ilim, insanın insan olmayıp hayvan olduğu; hayatın da sonuçta mekanik, yani cansız olduğu hükmüne varmış bulunmaktadır. Ahlâk biliminde de buna benzer ters bir gidiş vardır. Akıl, ahlâkın, sadece ince, “aydınlanmış” bir egoizm şekli olduğuna karar vermiştir. Başka bir deyişle ahlâk, ahlâkın inkârıdır. Psikanaliz yaratıcılık ile hastalık arasında eşitlik işareti koymuştur, vs. vs... Böylece, İnsanı (tabiatdışı) sahada ilmin faaliyeti bir sürü inkârla neticelenmiştir. Evvelâ zihin Allah’ı inkâr ettikten sonra, aşağıya doğru bir derecelendirme sistemine uygun olarak insanı ve ondan sonra hayatı da reddetmiş ve nihayet herşeyin mekanizm, oyun ve moleküler güçlerin karşılıklı harekederi olduğu neticesine varmış... Zihin dünyada kendinden (yani mekanizm ve sebep-netice münasebetinden) başka hiçbir şey keşfedememiştir.

Onbirinci Bölüm
İSLÂM'IN DIŞINDA "ÜÇÜNCÜ YOL"

A / ■ ■ ■ Şaksoa İj- /vyas:

Avrupa, temel tasavvurlarım Ortaçağm kaba okulunda şekillendirmişti. Çocukluk zamanı tecrübesi olarak bunlar, Avrupa'nın zihninden silinemeyerek onun düşünme tarzım oluşturdular. Dolayısıyla dindar olsun veya olmasın Avrupa daima Hristiyanlığın kategorileri çerçevesi içinde düşünecektir. Ruh veya dünya, Tanrı melekûtu veya dünyevî hakimiyet. Avrupa, ya şiddetli ve uzlaşmaz bir tarzda ilmi, yada aym şekilde şiddetli ve uzlaşmaz bir tarzda dini reddedecektir. Avrupa da hiçbir dinî harekete hiçbir sosyal programa sahip olamayacaktır. Avrupalıların dininin de ateizminin de radikal ve tekelci bir mahiyeti vardır.

Böyle olmakla beraber Batı dünyasının bir bölgesi, coğrafyasına ve tarihine borçlu olarak, Ortaçağ Hristiyanlığının doğrudan doğruya tesirinin ve hatta bu güçlü devrin komplekslerinin dışında kalmıştır. Dünyanın bu kısmı, satıhtan bakıldığında, İslâmî, üçüncü yolu çok andıran bir orta yol bulmuştur. Burada, İngiltere ve bir ölçüde umumî olarak anglo-sakson dünyası mevzubahistir.¹

1 Bu fenomenin yumuşatılmış biçimlerine reform edilmiş. Hristiyanlığın bulunduğu memleketlerde de rastlanıldığını biraz sonra göreceğiz.

İngiltere Avrupa tarihinin ayrı bir safhasını teşkil etmektedir ve dolayısıyla ayrı olarak incelenmesi icap eder. İngiltere nazarı itibara alınmadan Avrupa'nın ancak iki devri vardır: Kilise devri ile devlet devri. Avrupa tarihinde orta yolu izleyen devir, ancak "İngiltere devri" olarak mevcuttur. Seküler ve metafizik prensiplerin bir karşımı olan demokrasi, Avrupa'da, İngiliz icadıdır. Bu sebeple İngiltere tarihi aynı zamanda Avrupa'da demokrasinin tarihidir. Nietzsche -ki onun kadar Avrupalı birisi ancak nadiren bulunur- İngiliz ile Avrupa zihniyetleri arasında mevcut olan bu farkı fevkalâde bir şekilde hissediyordu. "Avrupa'yı İngiltere'den ve İngiltere'yi demokrasiden kim kurtaracak!" sözü buna delildir. Tarih felsefesi açısından Batı'mn tarihinde İngiltere'nin ve umumî olarak anglo-amerikan zihniyetinin sahneye çıkması, Şark tarihinde İslâm'ın zuhuruna tekabül etmektedir. Spengler'in ifade ettiği Muhammed - Cromvell paralelinin mânâsı da budur ("Garbın Yıkılışı"). Bu iki şahsiyet onun evrensel tarih görüşünde "muasır"dır. Cromwell'le beraber birleşik İngiliz Kilise ve devletinin tarihi ve İngiliz imparatorluğu; Hz. Muhammed'le ise birleşik İslâm dini ile devleti ve İslâm'ın dünya hakimiyeti başlamıştır. İslâmi ve anglo-sakson zihniyetleri için bu tabii bir şeydir; kıta Avrupa zihniyeti için ise böyle bir şey mümkün değildir.

"Dindar" Ludwig, Frenk devletini yıkmıştır; İslâm'da ise her siyasî ve sosyal ilerleme dinî ilerleme ile başlamıştır. Avrupa devleti kuvvet kazanır kazanmaz, aynen kilisenin birkaç asır önce yaptığı gibi, kendisi için üstünlük talebinde bulundu. Avrupa'da bu ikinci Canossa'ydı (birinci Canossa 1077 senesinde IV. Henrik'in papa VI. Gregor'un önünde boyun eğmesiydi). Avrupa'da acımasızca hüküm süren engizisyon İngiltere'ye hiçbir zaman girememiştir. İngiltere ne Canossa tanır ne de engizisyon. İslâm da öyle. İngiliz reformasyonu - dahilî bir mantığın icabına göre - iki aşırılık bertaraf

edilmişti. Papanın üstünlüğü ve hükümdarın üstünlüğü. 15. ve 16. asır Avrupası için İngiltere inkılâpçıydı; bugünkü Avrupa için İngiltere muhafazakârdır. İngiltere’de muhafazakârlığın, Avrupa’dan farklı olarak, müspet bir talî mânâsı da vardır. Burada bu tabir hakikî İngiliz zihniyetini muhafaza (“conserve”) etme talebidir. Bu zihniyet ise, kelimenin en geniş mânâsında orta pozisyon demektir. Daha Kitabı Mukaddes’in ilk resmî İngiliz tercümesinde önsözü şöyle başlıyor: “Anglikan Kilisesinin hikmeti, resmî ayin törenlerinde daha başlangıcından beri iki aşırılık arasında orta yolu tutmasıdır”. Ve öyle görünüyor ki bu husus İngilizlerin ikinci tabiatı olmuştur.

İngiltere’de bütün sonraki fikrî ilerlemenin öncüsünün Roger Bacon olduğunu hatırlarsak, İngiliz düşünme tarzının bu ikiciliğini daha iyi anlarız. Sonradan sadece ilaveleri yapılmış olan İngiliz düşünce yapısını Bacon, iki ayrı temel üzerinde kurmuştu: Birincisi mistik aydınlanmaya veya dine götüren iç tecrübe, İkincisi hakikî ilme (scientia experimentalis) vardır. Dinî unsur, İslâm’da olduğu gibi, vurgulamış olmakla beraber Bacon tutarlı bir dualist olarak kalıyor ve hiçbir zaman ilmî ve dinî müşahede tarzını birbirine irca etmeğe teşebbüs etmiyor; fakat onları muvazene içinde bırakıyor. Bu ve böyle bir Bacon, İngilizlerin çoğu tarafından İngiliz zihniyeti ve hissiyatının en iyi ve en hakikî ifadesi telakki edilmektedir. Birçoğu da bütün sonraki İngiliz felsefesini Bacon’un düşünme prensiplerinin sadece bir genişletilmesi olarak görmektedirler. İngiliz felsefe ve ilminin gelişme yolları üzerine Bacon’un muazzam tesiri, ancak böyle, ilk bakışta tartışmak bir yaklaşımla izah edilebilir.

Ne var ki Bacon’la alâkalı fakat az bilinen önemli bir gerçek daha vardır. O da, İngiliz felsefe ve ilminin babasının Arapların bir talebesi olduğudur. İslâm düşünürleri ve bilhassa İbn Sina, Bacon üzerine muazzam tesir icra etmiştir. Bacon onu Aristoteles’ten sonra en

büyük filozof olarak telakki ediyor.² Bu gerçek sadece Bacon'un düşünme tarzını değil, fakat bu yolda umumî olarak İngiliz düşünce tarzının bir özelliği olan "ikiliğin" menşeyini de belki izah edebilir.³ Bu hususta ancak pek az bir şeyin değiştiğine ve İngiltere'nin kendi zihniyetine sadık kaldığına delil olarak muasırımız olan başka bir büyük İngilizin, Bemard Shaw'un şahsiyeti ileri sürülebilir. Shaw şair ve siyaset adamı idi ve aym zamanda sosyalist ve anarşik - ferdiyetçi fikirler savunuyordu. Birisi onu "tekrarlanamayan tezatlar birliği" olarak vasıflandırmıştır. Bununla, herhalde, Shaw'un aym zamanda hicivci ve mistik, toplumun sert tenkitçisi ve ıslah kabul etmez bir idealist olduğu hususunu belirtmek istemiştir.

Veya, Kıta Avrupasında herhangi bir ampirist hemen hemen istisnasız ateist olacaktır. İngiltere'de ise, ampirizmin ideologu olan John Locke, Tanrı mefhumunu kendi ahlâk nazariyesinin merkezî noktası yapmış ve ahlâk prensibinin tesisi için uhrevî müeyyidenin -mükâfat ve cezanın- ehemmiyetini bir ruhanînin gayretiyle müdafaa etmiştir. "İnsanın ümidi eğer yalnız bu hayata bağlanıyorsa, eğer hayat ancak bu dünyada varsa, o zaman mutluluğu burada nahoş olan herşeyden kaçmak ve sevindiren herşeyi istemekte aramak hiç de garip ve anlaşılmaz değildir. Eğer mezarın ötesinde hiçbir şey yoksa, o zaman 'yiyip içelim, hoşumuza giden şeylerin tadım çıkaralım, çünkü yarın ölüyüz' görüşü mâkuldür."⁴

2 Bunun hakkında bkz B. Russell, History of Westem Philosophy, S. 452-453. En büyük mantık tarihi müellifi olan Kari Prantl da aym görüşü savunuyor: «Roger Bacon tabii ilimler sahasında ona atfedilen bütün neticeleri Araplardan devralmıştır.» (K.P. Geschichte der Logik, III, S. 121, Leipzig, 1972).

3 Bu fenomeni izah ederken Russel'in izahı da ilginçtir: Ona göre İngilizlerin, genelleme teorilerine karşı duydukları isteksizlik iç harpteki menfi tecrübelerinden ileri geliyor: «İç harb sırasında kral ile parlamento arasındaki çatışma, İngilizlerde ebedî olarak taviz ve itidal sevgisini ve herhangi bir teoriyi mantıkî istidlallerine kadar zorlamaktan korkuyu yerleştirmişti ve bu korku hâlâ onlara hakimdir» (B.R., aym yerde, S. 578).

4 «Essay on Human Understanding», Bölüm 28, madde 10 ve devamı.

Bu ünlü ampirist Allah'ın varlığının ispatı için delillerini teferuatıyla ortaya koymuştur.⁵ Tanınmış pozitivist ve materyalist olan Hobbes ise tabii hukuk mefhumunun Kitabı Mukaddesle uyum içinde bulunduğunu ispat etmeğe teşebbüs etmiştir (Quid lex naturalis est lex divina).⁶ İşte bu, İngiliz düşünme tarzı için tipiktir. Daha soma Avrupa düşünürleri ittifakla ve gayet mantıklı olarak “Lockeun noktainazarı müdafaa edilemez” diye kanaat getirdiler. Fakat gerçek odur ki yalnız onun değil, Bacon ve Hobbes'in da münazaalı felsefesi İngiltere'de sırf fikrî gelişme bakımından değil, tüm sosyal gelişme için hareket noktası idi.

Tabii ve ahlâkî hususlar arasında kesin tefrik yapılması keyfiyeti -ki Hristiyan anlayışının bir özelliğidir- birçok İngiliz düşünürü nezdinde yerini yakınlaşmaya, hatta Shaftesbury nezdinde bir dengeye bırakmıştır. Shaftesbury'ye göre ahlâklı olmak, hodkâmlıkla diğerkâmlık hisleri arasında denge demektir. Bu denge sadece hodkâmlığın üstünlük kazanmasıyla değil, diğerkâmlık hislerinin aşırı bir şekilde açığa vurmasıyla da bozulabilir (bu düşünce Aristoteles'in “mâkul ahlâki hodbinlik”iyle, Kurânın bazı ayetlerini hatırlatıyor). İngilizlerin “common sense” felsefesi olarak adlandırdıkları aklıselim felsefesiyle J.S. Mill'in fert ve toplum arasında uzlaşma formülü de buraya dahildir.

Meşhur Cambridge ekolünün gayesi, “teolojinin akla uydurulması” olarak tarif edilebilir. Bu ekolün önemli bir temsilcisi olan R. Cudworth'dan söz ederken F. Jodl şöyle yazıyor: “Felsefe ile din, spekülasyon ile inanç arasındaki sıkı bağlantı Cambridge ekolünün tümü için karakteristiktir. Bir kişinin, filozof olarak, kendi kendine istinad eden ahlâkın tamamen aklî mahiyetini kesin bir şekilde vurgulamışken, vaiz olarak dinî yücelmenin mutlak zaruretine aynı şekilde işaret etmesi, bu sûrede anlaşılmalı olur. Yani bir tarafta dinî ihtiyacın tatmini için yetecek kadar vasıta teinin eden felsefe, öte tarafta akılla

5 Aym yerde, bölüm X, «Our Knowledge of the Gods Existence».

6 De Cive, Bölüm IV.

ahenk içinde bulunan ve marifeti canlandıran hissiyatın sıcaklığıyla nüfuz eden din vardır. Bu hususta Cambridge'liler mutabakat içindeydiler.” (F.J. “Ahlâk Tarihi” S. 145)

Yararcılık ahlâkı denilen ve 18. asırda büyük ehemmiyeti haiz olan okulun teorisini ileri sürmekle, İngiliz ruhu, kendi kendini aşıyordu. Bu olayları dördümlü düzeyde değerlendirme yaklaşımı (circle quadrature) İngiliz eklektik ruhunun tipik bir eseridir.

Edebiyatta ona “İngiliz yararcılık ahlâkı” da denir. Bu teorinin İngiltere’de daha sonraki gelişme sırasında teolojiden bazı renkler taşıyarak ortaya çıkması bilhassa dikkate şayandır. Bu temayül “teolojik yararcılık” adı altında tanınmaktadır. “Vicdan ve hodkâmlığın, mutluluğumuzu eğer doğru anlarsak, aynı yoldan götürdüğünü” iddia eden Butler, “materyalist psikoloji ile Tanrı mefhumunu ve ölüm-süzlüğe olan inancı barış içinde birarada bulunduran (Jodl) Hartley, ayrıca Worbarton, Pali ve nihayet bir bakımdan Richard Price’ı da burada zikredebiliriz.

Pali’nin, tabiatı müşahede esasına dayanan ve Tanrının iradesinin mahlûkların menfaatine yönelik olduğu görüşü, tamamen İslâmîdir ve Kur’an’dan bazı ayetleri hatırlatmaktadır (bkz.: Pali, “Natural Theology”).

“Orta çizgi” düşünürleri arasında bilhassa mümtaz bir sima Adam Smith’tir. Bahsetmekte olduğumuz bu temayül, Smith’in, muhtevaları görünüşte birbirine zıt fakat esas itibarıyla gayet yakın olan iki kitap yazmış olmasında hemen hemen harfiyyen kendini gösteriyor. Bu kitapların başlıkları şöyle: “The Theory of Moral Sentiments” ve “An Inquiry Into The Nature and Causes Of The Wealth of Nations”. Son zikredilen, 18. asrın en etkili eserlerindedir. Ahlâk biliminin esaslarını vazeden birinci eser sempati prensibinden hareket ediyor. Sosyal ekonomiyi araştıran İkincisinin ise ana düşüncesi hodkâmlık prensibidir. Bu iki eser birbirine zıtmış gibi görünüyor. Ne var ki, Smith, Glasgow

üniversitesinde ahlâk ilmi, ekonomi ve siyaset ilimlerini pratik felsefe kürsüsünün bölümleri olarak okutuyordu. Ayrıca Smith, sözü geçen kitaplarda olduğu gibi, diğer eserlerinde de sarîh olarak ahlâk ilmi ile milletlerin refahı arasında bir bağın mevcudiyetinden bahsetmektedir. “The Theory of Moral Sentiments” adlı eserinde şunları okuyoruz: “Egoizm nasıl bir gerçekse ahlâkî duygular da öyledir. İlahî plânın evrensel ekonomisinde onlar da hesaba katılmış bulunuyor. İnsan birliktir. O ne ise, ekonomik hayatta da farklı bir şey olmaz.” Totamianc, Smith’in eserlerindeki tezatlarla ilgili gayet mantıklı intibalarını bize aktarıyor. Avrupalıların da Kur’an ve İslâm hakkında daima böyle intibaları vardır. Smith’in ruhbancılığa, papazlar dinine ve Kilise teşkilatına karşı nefreti - Hume’unki gib- kaçınılmaz olarak İslâm’daki benzer tezahürlerle ilgili çağrışımlar uyandırmaktadır.

Spencer’in “Terbiyesini pekâlâ bir müslüman yazabilirdi. Ahlâkın esas itibarıyla fert ile cemiyet arasında ahenk demek olduğu (Principles of Ethics); gelişmenin de, ferdîleşmenin giderek mükemmelleşmesi, karşılıklı bağımlılığın giderek kuvvetlenmesi suretiyle gerçekleşmesi gerektiği görüşü -doğru olsun olmasın- gene İngilizlere mahsustur.

Katolik Fransa’da spiritüalist ekol ile pozitivist ekol arasında uzlaşmaz zıddiyet devam ederken, İngiliz ahlâk biliminde refah prensibiyle vicdan prensibinin denge içinde olması fikri üstünlük kazanıyordu. J. S. Mill’in iktisat üzerindeki düşüncelerinde, ferdî ve sosyal prensipler arasındaki uzlaşmada ısrar etmesinde ve zenginliğe bir bakıma ahlâkî ehemmiyet vermesinde zekât ve Kur’an’a mahsus bir şey sezilmektedir. Kuvvetli ampirizm devresinden sonra, 19. asrın ikinci yansında ortaya çıkan ve İngiliz neo-idealizmi adı altında tanınan ceyyanı da -tabî ki o da sözü geçen İngiliz modeline göre idi- burada zikretmeliyiz, (j. Martin, F. Fî. Bradley, P.H. Green vb.)⁷

7 « Orta » çözümlerin «orta» neticeler getirmedigine İngiltere delil olarak gösterilebilir. Bu memleket, «insan hakkında herşeyi bilen» Shakespeare’i ve Kâinata cari temel kanunun tarifini yapan Newton’u dünyaya vermiştir.

Buraya gelmişken çağdaş İngiliz yazarlarından sosyalist görüşlü R.H.S. Crossman'ın bir yazısından, İngiliz siyasî hayatı hakkında uzunca bir pasaj kaydetmekten kendimi alamıyorum. İngiliz siyasî hayatı hakkında her basit iddianın hemen hemen muhakkak yanlış ve yanıltıcı olduğunu belirttikten sonra Crossman, şöyle devam ediyor: "Kraliçe Viktorya'nın devrinde işveren kendi siyasetini utilitarist nazariyesinin tersine dinî esaslara istinad ettiriyordu. Oligarşiden nefret ediyordu. Ancak, yalnız büyük toprak sahiplerini müdafaa etmesi yüzünden değil, ahlâk prensiplerini apaçık ihlal etmesi sebebiyle de... Yani endüstriyalizmi toplumun menfaatine büyük bir vasıta olarak gören işveren, işinin geliştirilmesini ilahî bir görev telakki ediyordu... Kapitalist ekonominin böyle teolojik bir tarzda sahneye konulması ona İngiliz hayatında karşı konulamaz bir güç vermişti... Viktorya devrinin entellektüel enerjisi faydacı (utilitarist) ekonominin tenkidine değil, teolojik spekülasyona muhtaç bulunuyordu. Gladstone samimî olarak hissediyordu ki, siyaset adamı olmak ruhanî olmak kadar iyi idi... 19. asırda İngiltere'nin ahlâken büyük sebat göstermesini ve kendine güvenini anlamak, ancak bu dinî kanaati nazarı itibara almakla mümkün olur... İncile dayanan gayretin bütün gücü böylece iyi amellerin teşvikine doğru yönelmiş bulunuyordu. Katı yürekli kapitalist ekonomi, Hristiyan sevgi ve müsamahakârlığının tek başına, kapitalizmi, Tamı melekûtüne dönüştürebileceğine inanan yeni, filantropik (insansever, hayırsever) felsefeyle yumuşatılmıştı. Köleliğin kaldırılması, misyonerlik faaliyetinin canlandırılması, çocuk çağıştırılmasının tel'in, umuma açık eğitimin genişletilmesi ile beraber diğer birçok hareket siyasî kanaatten değil, Hristiyan beraberlik şuurundan ileri gelmiştir. 19. asrın ıslahatçı hareketlerinden çoğu bu kaynaktan ilham almıştı, fakat ancak milletlerin muhayyilesini harekete geçirdikten sonra siyaset adamlarının programlarına alındılar. İki taraftan hangisinin onları tatbik edeceği o zamanlarda ekseriyâ bir tesadüf ve fırsat meselesiydi... Ancak bu dinî kanaatin perspektifi içinde

İngiliz siyasî fikirleri doğru bir şekilde tasavvur edilebilir.” Ve daha sonra: “İngiliz demokrasisi dinî hürriyet için yapılan mücadele ile sıkı bir münasebet içindeydi... Bu suretle dini motif de, iptidaî Hristiyan şekliyle, demokrasinin hizmetinde kullanılabilirdi. Liberalizmin zaferi ise, Viktorya devri İngiltere’inde dinî yenilenmeye sebep olmuştu. Böyle bir şey Amerika’dan başka hiçbir yerde mümkün olmamıştır... Fakat Alman ve İtalyan liberalleri için ilerleme, millet ve demokrasi, dünyevî kültürün konusuydu... Samimî katolik, Mesih’e inanç ile ilerlemeye inanç arasında; samimî liberal kişi ise, ruh üzerindeki ruhban sınıfının hakimiyetiyle demokrasi ve hürriyet arasında telif kabul etmez bir uçurumun bulunduğunu hissediyordu.”⁸

İngiliz sosyalizminin de özelliği bulunmaktadır. Avrupa kıtasında sosyalizmin materyalist veya ateist felsefeyle sıkı ilişkisine karşılık, “İngiltere’de İncil’den iktibaslar kilise minberlerinden olduğu kadar sendika kürsülerinden de duyulmaktadır.” Bunları ise Fransız gazetesinin hayretini gizleyemeyen bir muhabiri yazıyor.

Aynı şekilde meselâ Bertrand Russell, “devamlı olarak tatmin edecek, bir sosyal düzen problemi, ancak Roma İmparatorluğunun sağlamlığı ile Augustin’in tasavvur ettiği Tanrı devletinin idealizmini birleştirmekle çözülebilir”,⁹ veya “Bana kalırsa, hakikat bu iki aşınığın arasındadır. Fikirlerle praük hayat arasında her yerde olduğu gibi karşılıklı tesirler mevcuttur” sözleriyle şüphesiz ki hakikî İngiliz kaanatini dile getirmektedir.¹⁰

Bu ve buna benzer anlayışlarda Amerikan pragmatizminin manevî kaynaklarını bulmak da güç değildir. İkciliğiyle, yani hem dinin hem de ilmin “-pratik hayatta mânâların ispat ederlerse-” kabulüyle ve hayat tecrübesinin hakikat ölçüsü olarak alınması talebiyle,

8 R.H.S. Crossman, «The Government and Governed».

9 R. Russell, The History of the Westem Philosophy, S. 473.

10 B. Russell, aynı yerde, S. 574.

pragmatizm, tipik Anglosakson ve aym zamanda tamamen Avrupa dışı bir felsefedir Bu cereyanın esaslarını William James başlıca eseri olan “Pragmatism”de izah etmiştir. Bu fevkalâde eserden hiç olmazsa üç karakteristik pasajı burada kaydetmeyi gerekli görüyoruz: “Çoğumuz çizginin her iki tarafından iyi şeyler arzu ediyoruz. Gerçekler iyidir elbet, dolayısıyla bize çok çok gerçek verin; prensipler iyidir, dolayısıyla bize bunlardan da bolca verin. Dünya muayyen bir açıdan bakıldığında, şüphesiz birdir; fakat, başka bir açıdan bakıldığı zaman çokluktur. Yani dünya hem birlik hem de çokluktur, dolayısıyla bir nevi “çoğulcu tekçilik” olarak kabul edilebilir. Elbet herşey, zarurî olarak, mukadderdir; fakat, böyle olmakla beraber irademiz, tabii olarak gene hürdür. Yani hür iradenin bir nevi determinizmi en doğru felsefe olmaktadır. Parçaların kötülüğü inkâr edilemez, fakat bütün kötü olamaz. Bu suretle pratik kötümserlik metafiziksel iyimserlikle ahenkleşebilir.”¹¹

James burada insanların iki yönlülüğe, yani fitrî İslâm’ın bir şekline olan temayülünü açık bir şekilde ortaya koyuyor. Kendi felsefi yolunu, “Pragmatism” adlı kitabında “Bazı eski düşünüş tarzları için yeni isim” (“The New Name For Some Old Ways Of Thinking”) olarak vasıflandırmaktadır. James şöyle devam ediyor: “Soma, sıkıntılarınız için ne tür felsefeler size sunuluyor? Sayesinde elde etmek istediğiniz şeyler için yeter derecede dinî olmayan ampirik felsefeyi ve yeter derece görgül olmayan dinî felsefeyi buluyorsunuz.”¹² Ve daha soma: “Buna göre tereddüdünüz buradadır: Arzu etmekte olduğunuz iki sistemi birbirinden ümitsiz olarak ayrılmış buluyorsunuz. Ampirizm’i buluyorsunuz, fakat insaniyetsiz ve dinsiz; veya kendini “dinî” olarak bile adlandırabilen akılcı felsefeyi buluyorsunuz, fakat o da fiilî gerçeklerle ve sevinç ve dertlerle herhangi muayyen bir temastan uzak.”¹³

11 William James, «Pragmatism», S. 16.

12 W. James, Pragmatism, S. 17.

13 Aynı yerde, S. 19.

Pragmatizmi anlamak için Bertrand Russell, kurucusunun iki temel felsefi ikilemine işaret ederek pek şayanı kabul bir formül vermiştir: “William James’in felsefi alâkası iki türlüydü: İlmî ve dinî. İlmî tarafta, yaptığı tıp tahsili düşüncelerine bir bakıma materyalist bir yön vermişti; fakat, bu gelişme dinî hissiyatıyla frenleniyordu.”¹⁴ Şimdi hatırlayalım ki, İngiliz (burada bu tabir aynı zamanda Amerikan demektir) düşüncesi yedi asır önce Roger Bacon’ın aynı iki önermesiyle başlamıştı. Bu zaman içkide Avrupa Akino’lu Tomas’tan Lenin’e kadar bütün merhalelerden geçmiş bulunuyor.

Pragmatizmin, Avrupalıların ruhu üzerinde ne gibi tesir bıraktığını bilmiyoruz; fakat, bir nevi nefret uyandırdığından eminiz. Avrupalılar için pragmatizm mantıksız, gayrı mütecanis, tutarsızdır - yani hep İslâm’a isnad edilen sıfatlar-. Ama pragmatizm Amerika’nın ortaya attığı ilk büyük felsefe sistemidir. Bu sistemle Avrupa’nın a priori istidadı yoktur. Pragmatik felsefenin, Amerikan insanının harikulâde hayat kabiliyeti ve faaliyeti için ya teşvik faktörü, ya ifadesi ya da her ikisi olduğu muhakkaktır.

İngiliz ve İslâmî zihniyetler arasında bu “paralelizm” daha bir sürü gerçeklerde müşahade edilebilir, fakat bunlar ayrı bir inceleme ister. İngiliz ihtilâli (1688) fazla radikal değildi (“İhtilallerin en itidalli ve en başarılısı” - Russell) ve İngiliz siyasî tarihinde birçok hususlarda sonuna kadar gidilmeyip yolun ortasmda durulmuştur. Monarşiye karşı isyan İngiltere’de monarşinin kaldırılmasına sebep olmamış; aristokrasi ise demokratik müesseseleriyle birarada bulunmak üzere kalmıştır. İngiltere’de “minister” kelimesi “ruhanî” mânâsını da ihtiva ediyor. Buna benzer mefhumlar dualizmine İslâmî ıstılahlarda da rastlanmaktadır. Birçok Avrupa devletlerinden farklı olarak İngiltere’de yoksulların menfaatine zekâta benzer bir vergi de vardı. Birbirine benzeyen zihniyetler tatbikatta birbirine benzeyen çözümler meydana getirirdi.

14 B. Russell, gösterilen yerde, S. 774.

Gelecekte de Avrupa'dan, son derece gayrı İnsanî tezahürler dahil olmak üzere ilmin bütün icaplarını kabul etmesi beklenebilir. İngiltere ve Amerika ise, bu hususta da pek muhtemel orta pragmatik davranışlarda durup kalacaklardır. Çünkü Avrupa'da din dindir, ilim ilimdir (bu da Hristiyan yaklaşımına uygundur); İngiltere'de ise, bu hususta da en yüksek hakem tatbikat veya hayat olacaktır.

"Tarihî Uzlaşma ve Sosyal Demokrasi"

"Orta yol" temayüllerine dünyamn diğer bölgelerinde de rastlamaktayız. Ama Avrupa'da, İngiltere'den farklı olarak, bunlar sadece tatbikat sahasında ve kanaat meselesi olmayıp, zaruret olarak ortaya çıkar. İngiltere'de ise teoride de, yani hissiyat ve düşüncede de mevcuttur. Bu hususta katolik ile protestan memleketler arasında bile fark vardır. Geçmişte katolik tesiri kuvvetli olan memlekederde ideolojik kutuplaşma daha bariz bir şekil alıyor; orta çözümler istikametindeki çabalar zahmetli, dramatik ve netice itibarıyla şüpheli oluyordu. Bu memleketlerin bir bakımdan orta yol için kabiliyeti yoktur. İtalya, Fransa, İspanya ve Portekiz tam mânâsıyla kutuplaşmış toplumlann örnekleriydiler, yahut hâlâ da böyledirler. Kamuoyu, Fîristiyan (sağcı) ile marksist (solcu) parti ve hareketlere ayrılmış bulunmaktadır. Merkez ya gayet sınırlı ya da tamamen yok edilmiş vaziyettedir. Tarihin en ünlü iki dogmatizm'i -katolik ve komünist- burada birbiriyle karşılaşmış durumdadır ve tabiatıyla galibi olmayan yıpratıcı bir konfrontasyondan (karşılaşmadan) yorulmuş vaziyette durmaktadırlar. İspanya da iç harpten önce böyle bir durum içinde bulunuyordu. 1936 seçimlerinde İspanyada sol partiler oyların % 51,9'unu, sağcılar % 43,24'ünü, merkez ise sadece % 4,86'srını almışlardı.¹⁵ Bugünkü İtalya % 50 olan tam kutuplaşmanın

15 Bunları yazarken (1977) İspanya ilk hür seçimlere hazırlanıyor. Bazı tahminlere göre İspanyollar bu sefer oylarım -tarihte ilk defa- merkez par-

“İspanyol” nispetine hemen hemen ulaşmış bulunuyor. Fransa’daki durum da buna benzer.

Bu iki dogmatizm içinde de bir iç çözüme meydana gelmektedir. Birçok husus buna işaret etmektedir. Marksistlerle katolikler arasında altmışlı senelerin ortalarında ihtiyatla başlamış olan diyalog bunlardan biridir.¹⁶

Bu diyaloglar Avrupa’daki haleti ruhiye açısından ve keza marksizm ile din arasında bir asırdan fazla karşılıklı taviz verilmeden süregelen ideolojik savaş cephesindeki münasebetler açısından karakteristiktir. Bu, yorgunluğa ve insan hayatının ancak tek bir prensibe göre düzenlenmesi yolunda yapılan çabaların başarısızlığına işaret eder. Materyalistler, dinin “halk için afyon” olduğunu öne süren klasik formüllerinden vazgeçmeğe mecbur oldular. Katoliklerse, sosyal münasebetlerin geliştirilmesinde gayelerinin daha adil bir sosyal düzen olduğu doğrultusunda marksistleri tasdik ettiler.

“Paulus Gesellschaft” derneği tarafından marksistlerle katolikler arasında tertiplenen bir diyalog sırasında “Hristiyan insan sevgisi ve marksist hümanizmi” başlıklı bir tebliğ sunulmuştu; Salzburg’da yapılan bir toplantıda ise, tanınmış marksist yazar Roger Garaudy¹⁷ şöyle diyordu: “Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla tarihimizde ilk defa bütün totaliteleri içine alacak bir totalite (bütünlük), hudutsuz bir toplum için bir çağrı yapılıyor... Bunun içinde sevgi fikrinin yüceltilmesi vardır. Bu fikre göre insan ancak ve ancak başkasının sayesinde ve onun içinde kendi kendini tahakkuk ettirir ve idrak eder. Bu fikir insanın kendisi hakkında ve hayatın mânâsı hakkında yapı-

tilerine vereceklerdir. Bu olursa, bu neticeden hem sağ hem de sol dogmatiklerinin ders almaları gerekecektir.

16 Bildiğim kadarıyla, bu diyaloglardan ilki 1965’te Federal Almanya’lı liberal katolik teologların teşebbüsü üzerine Salzburg’ta olmuştur.

17 Roger Garaudy daha sonra müslüman olmuştur. (Mütercim).

bildiği en yüce tasvirdir.” İtalya komünistlerinin lideri Palmiro Togliatti de ölümünden az önce yayınladığı bir vesikada (Promemoria) marksizmin dine karşı tutumunun değiştirilmesinin lüzumunu belirterek, marksistlerden bu zarureti bir an evvel idrak etmelerini istemişti. Papanın “Pacem in Terris” ve “Populorum progressio” başlıklı tamimlerinde Katolik Kilisesi için yepyeni anlayışlara rastlanmaktadır. Topluma ait malların hususî mülkiyetten üstünlüğünün tanınması, resmî organların İktisadî sahada müdahale hakkı, ziraî ıslahat ve kamu yararına millîleştirmenin meşruiyeti, işletmelerin idaresinde işçilerin iştiraki vs.¹⁸

Katolik Kilisesinin XXI. konsülünde (II. Vatikan konsülü) marksizmin tel’in edilmesini talep eden ve muhafazakârlar tarafından sunulan bir teklif reddedilmiştir. Yetkililerin ifadelerine göre bu konsül, Hristiyanlığın aşırı ruhçu tutumunu başarıyla müdafaa etmenin imkânsızlığının idrak edildiği bir hava içinde geçmişti. Kardinal de Chardin şunları açıklamıştı: “Eğer Hristiyanlık Arzın ümitlerine intibak ederse, dünya da Hristiyanlığın ümitlerine ancak o zaman intibak edecek; bunlara ancak bu yolla uluhiyet vermek mümkün olacaktır.”

Bu söz, Hristiyanlığın “İslâmizasyon”u demek değil midir?

Fransa’da bazı tezahürlerin gösterdiği gibi temayüller çok defa birbirine karışmış ve iç içe bulunmaktadır. Bir süre önce (1977) Fransız piskoposlar meclisi “Marksizm, insan ve Hristiyan inancı” başlığı altında bir bildiri yayınlamıştı. Burada piskoposlar “liberalizmin sosyal politikasının başarısızlığını tespit ederek sonunda “marksizm,

18 Papa II. Pol bir süre önce ABD’ye yaptığı ziyaretinde (1979) «insan haklarının sistemli bir şekilde tehdit edilmesinin maddî değerlerin dağılımı ile alâkalı olduğunu» açıklamıştı. Bu açıklamanın ne kadar esaslı bir dönüş olduğunu ancak Hristiyanlığın hakikî mahiyetini bilen birisi idrak edebilir.

gerçeğin bir kısmını ihtiva ediyor ve biz bunu görmezlikten gelmiyoruz” diye hükme varıyorlardı.

Bundan bir sene evvel Fransız komünistlerinin lideri Georges Marchais, meşhur “Lyon Çağrı”sında şöyle diyordu: “Komünislerle FLristiyanların birbirlerini tanımaları ve birbirlerinin orijinalitesine saygı göstererek daha İnsanî bir toplumun meydana getirilmesi için yapılan çabalarda omuz omuza hareket etmeleri gayemizdir.”

Sözkonusu olan tezahür, İtalya misalinde dramatik bir açıklıkla takip edilebilmektedir. Senelerce süren uzlaşmaz karşılaşmadan sonra İtalya komünist partisi, belki hiç beklenmeyen fakat tek mantıklı çareye başvurmaya karar veriyor ve “tarihî uzlaşma” denilen bir anlaşmaya davet ediyordu. Kanaatimizce bu davet asla geçici gayeler güden taktik bir hareket değildi. Bilakis, başka bir çarenin bulunmadığının anlaşılması olmasından kaynaklanan samimî bir teklifti. Bu teklif başka bir kimseye değil, Hristiyanlara yapılmıştı. Bütün hesaplar çıkarıldıktan ve deliller boşa gittikten soma hepsi peyderpey yok oluyor veya geriye çekiliyor, hadiselerle dolu sahnede ise yalnız iki kuvvet -yok edilemez iki kuvvet- karşı karşıya kalıyor: Satıhta, Hristiyan demokrasisi ile komünizm; içte ise, dinle materyalizm. Dünyanın bir bölümünün geleceği bakımından İtalya örnek teşkil etmektedir.¹⁹

“Avro-komünizm” denilen cereyan da kutuplaşmış toplumlann veya Avrupa katolik memleketleri olan İtalya, Fransa ve İspanya'nın bir özelliği olan aym temayülün ifadesidir. Bu tezahür henüz yepyenidir. Fakat daha şimdiden belli oluyor ki, bu cereyan komünizm

19 İtalya komünist partisinin yönetmeliğinde, «Partinin programını kabul eden herkes, dinî ve felsefî kanaati ne olursa olsun, partiye üye olabilir» denilmektedir (Madde 2). Böyle bir şey eskiden düşünülemezdi bile. Dine karşı değişen tutum bakımından İtalya KP'si yalnız olmamakla beraber, mutaassıp ve savaşçı ateizmi savunan partiler hâlâ ekseriyettedir. Bilhassa geri kalmış toplumlarda bu böyledir. Fakat buna rağmen sapmalar aşikârdır ve devam edecektir.

(eksi) proletarya diktatörlüğü (artı) demokrasi olarak ifadesini bulacaktır. Bu ise, dogmalarla çevrilmiş ve korunmuş sol aşırılık içinden merkeze doğru çıkış hareketidir.²⁰ Gerçekliğin baskısı altında komünizm, dogmatik pozisyonunu terk ediyor ve hürriyet ve çoğulculuk fikirlerini -ki esas itibarıyla idealistik fikirlerdir- kabule başlıyor. Bu gerçek, Avro-komünizme uzlaşma damgasını vurmaktadır.

Avro-komünizm ile “tarihî uzlaşma” arasındaki fark, birincisinin tashih ve tadil edilmiş bir komünizm olmasına karşılık öbüründe ise, komünizmle Hristiyanlığın iki eşit güç olarak kabul edilmesindedir.²¹

Ekseriyetle protestan (katolik olmayan) memleketlerde “orta” yolun aranması, merkez partilerinin veya merkeze yakın olanların bu memleketlerin siyasî hayatında giderek artan nüfuzundan belli olmaktadır. Avrupa’nın bir kısmı sırf Hristiyan ve sırf komünist rejimler istemeyerek devamlı surette şu veya bu şekilde orta çözümlere temayül göstermektedir. Tatbikatta bu hal sosyal demokrasinin tercih edilmesinde ortaya çıkıyor. Ananevi katolik toplumların “tarihi uzlaşma” içinde bulmağa çalıştıkları çareyi, protestan ülkeler sosyal demokraside buldular. Avrupa’daki mânâsı, hürriyet ile sosyal müdahale, Hristiyan inancı ile marksizm arasında bir uzlaşma olan bu hareket, harp sonrası bu devrede devamlı bir ilerleme içinde bulunmaktadır. Yani, burada, daha derin bir mânâsı bulunan ve bütün dünyadaki umumî cereyanın bir özelliği olan bir tezahürden

20 Çin’de Mao Tse Tung’un ölümünden sonra «Kültür İhtilâli»nden sapmanın da mânâsı aynıdır. Ütopyaı gerçekleştirmek üzere yapılan teşebbüslerin şimdiye kadar en ısrarlı ve en ileri gidene apaşıkâr başarısızlıkla sona ermiştir. «Tek ayakta durmak» tatbikatına, aslen aşın sol davranışa, Çin, on sene güçlkle dayanabilmiştir. Daha tabii bir duruma dönüş kaçınılmazdı. Mutad sağ-sol terminolojisini kullanacak olursak, Çin’de soldan merkeze doğru bir hareket olmaktadır.

21 Avrupa’da birkaç komünist parti «proletarya diktatörlüğü» tabirini dokümanlarından silmişlerdir.

bahsedebiliriz.²² Harpten hemen sonra yapılan seçimlerin neticeleri, 25 veya 30 sene sonrakilerle karşılaştırıldığında hür seçimlerin yapıldığı hemen bütün memleketlerde, sosyal demokrat oylarda bir artış göze çarpar. Bu artış şöyledir: İsveç % 22, Danimarka % 36, Hollanda % 54, Norveç % 27, Federal Almanya % 100'den fazla ve Malta'da % 348. İngiltere'de ise artış yalnız % 5'tir. Fakat İngiltere'de bu sürecin daha erken başlamış olduğunu; bu ülkenin diğer bütün Avrupa ülkelerinden daha evvel denge noktasına varmış bulunduğunu göz önünde tutmak gerekir. Sosyal demokrasi, Avrupa'da "istikrarlı uzlaşma", sosyal ve siyasî bir dengedir.

Umumiyetle istikrarsız olan Latin ve Güney Amerika bölgelerinin en istikrarlı memleketleri Meksika ile Venezuela'dır. Yani sosyal demokrasiye en yakın olan iki devlet. Japonya'da da gelişme kutuplaşmaya doğru değil, merkezin kuvvetlenmesi istikametinde seyretmektedir.²³ Meksika ve Japonya'da da siyasî tartışmalarda "üçüncü yol" tabiri git-tikçe daha fazla duyulmaktadır. 1976'da Karakas'ta yapılan sosyal demokratlar toplantısı, alınan kararların önemi bakımından olduğu kadar ve hatta daha fazla, yeni bir doktrinin tespiti yolunda ilk adımı teşkil edebileceği kanaati bakımından tarihî olarak vasıflandırılmıştı. Bu yeni doktrinin nasıl olması icap ettiği Meksika temsilcisi Gonzales Sosun sözlerinden anlaşılabilir: "Kapitalizm, komünizm ve sosyal

22 Dünyanın ideolojik balamdan daha fanatik olan kısmı tabii ki olup bitenleri böyle görmüyor. Moskova'da yayınlanmakta olan «Komünist» dergisi (Temmuz 1978) meselâ «üçüncü yönde» bir gelişmenin objektif olarak mümkün olmadığını iddia ediyor. Dergiye göre «Üçüncü dünya» diye bir alternatif bulunmamaktadır. Gerçek olarak sadece birbirine düşman iki sosyo-politik sistem vardır. Kutuplaşma süreci zayıflamakta, bilakis kuvvetlenmektedir. Dolayısıyla bütün ülkeler er-geç ya kapitalist ya da sosyalist sisteme katılacaklardır.»

23 Aralık 1976'da yapılan seçimlerin neticeleri ve Japonya Sosyalist Partisinden ayrılımlar (Saburo Ede ve taraftarlarından birçoğu partiden istifa etmişlerdir) açıkça merkezin lehine bir gelişmedir.

demokrasi şimdi dünyada üç büyük siyasî tercihtir ve Meksika'nın bu üç imkânlardan birisini seçmesi icap ediyor.”

Sosyalist ülkelerde meydana gelen iç gerginlikler, ekonomik sistem olarak sosyalizmi ilgilendirmez. Dolayısıyla, hususî kapitalist işletmenin restorasyonu için bir talep teşkil etmez. Bütün ciddî direnişler insan hakları problemiyle alâkalıdır. İnsanlar her yerde sanki sosyal programlı bir nevi Hristiyanlık veya ateizm ve diktatörsüz bir sosyalizm (“İnsanî bir sosyalizm”) ister gibi haykınıyorlar.²⁴ Çin’de, meselâ, Mao Tse Tung’un ölümünden sonra peyderpey ve ihtiyatlı bir şekilde Beethoven ve Shakespeare’le ilgili yasak kaldırılıyor; tıpkı, Sovyetler Birliğinde bundan evvel Dostoyevski, Şagal ve Kafka ile ilgili yasağın, istenmeyerek de olsa, kaldırılması gibi. Hürriyet talebi Avrupa’nın Doğusunda gittikçe daha iyi duyulacaktır. Gelişme ne kadar yavaş olursa olsun yine de bu yöndedir. Temayül apaçıktır.

Öbür tarafta, kapitalist memleketlerdeki bunalım, toplumun daha fazla müdahale etmesini hedef tutan istekleri intaç etmektedir. Bu ise bir bakımdan hürriyetlerin kısıtlanması mânâsına geliyor. Pratik hayat Amerikan şirketlerini sosyalizasyona, Sovyet ekonomik işletmelerini ise katı merkezîyetçilikten muhtariyet istikametine itmektedir. Prof. M.L. Weidenbaum bugünkü Amerikan kurumlarını devlete olan şümulü bağımlılıklarını göz önünde tutarak “yan devletleştirilmiş” olarak nitelendiriyor. 1975 senesinde Kyoto’da yapılan ve ABD, Avrupa ve Japonya’nın temsilcilerinin katıldığı bir toplantıda (“üç taraflı komisyon”) gelişmiş kapitalist ülkelerde “aşırı demokrasi” konusu incelenmişti. Toplantı hakkında “Demokrasi buhranı” baş-

24 Maurice Duverger’in, durdurulması mümkün olmayan, «Doğuda liberalizasyon, Batı’da sosyalizasyon süreci» olarak adlandırdığı işte budur (M.D.) «Introduction a la Politique», Galimard, Paris 1970, S. 367). Gerçek odur ki Batı’nın hayat tarzı yeter derecede sosyal, Doğu’nunki ise yeter derecede hür değildir.

lığı altında yayınlanan raporda “demokraside itidal” ve hatta aşın ve hiçbir şeyle kontrol edilmeyen basın hürriyeti ile ilgili bazı düzeltmelerin yapılması ihtiyacından bahsediliyordu. Aynı vesikada ekonomik plânlama desteklenmekteydi. İtiban yüksek bir Amerikan gazetesi bu raporu, burada kamu politikası için hazır bir çerçeve plânının değil, yeni bir ideolojik atmosferin mevzubahis olduğunu tespit zımınında yorumlamıştı.

Demek ki çağdaş toplumların gelişme eğilimleri aynı yönde olmamakla beraber aynı noktaya doğru seyretmektedir. Hedef İslâm'ın pozisyonuna çok benzeyen orta bir pozisyonudur.

Bu eğilimler ne kadar karakteristik olursa olsun yine de İslâm değildir ve İslâm'a götürmez. Çünkü onlar zorla meydana gelmiş, tutarsız ve kusurludur; İslâm ise, yalnız dinî veya yalnız sosyal talebin bilinçli bir tarzda reddi, “iki kutuplu prensib”in de bilinçli bir tarzda kabulü demektir. Buna rağmen söz edilen tereddütler, sapmalar ve kaçınılmaz tavizler, hayatî ve İnsanî gerçekliğin tek taraflı ve tekolci ideolojilere karşı galibiyetini ve bu suretle dolaylı olarak İslâmî anlayışın zaferini temsil etmektedirler.

Teslimiyet †

Tabiatın determinizmi, insanın ise kaderi vardır. Kaderin kabulü, İslâm'ın en büyük ve en son çağnsıdır.

Kader dediğimiz şey acaba var mı. Nasıl var oluyor? Kendi hayatımıza bir göz atalım ve en sevdiğimiz plânlarımızdan, gençliğimizin hayallerinden ne kaldığımız inceleyelim. Bu dünyaya gelişimiz irademizin dışında olmamış mı? Şahsiyetimizle, yüksek veya düşük seviyeli zihnimizle, cüce yada atletik boyumuzla, kralın sarayında veya fakirin kulübesinde, gürültülü patırdılı veya sakin zamanlarda, bir zalimin veya Kadirşinas bir büyüğün hükmü altında ve umumî olarak ve üzerinde hiçbir tesirimizin olmadığı siyasî, coğrafi ve sosyal şart-

lar içinde dünyaya gelmedik mi? İrademizle oluşan şeyler ne kadar sınırlı, kaderimiz olanlar ise ne kadar hadsiz hesapsız.

İnsan “dünyanın içine atılmış”tır ve hayatı, kendilerine hiçbir tesirde bulunamayacağı birçok gerçeğe bağlıdır. Bu gerçekler ona tesir etmektedir, ister en uzak ister en yakın olsunlar. 1944 senesinde müttefiklerin Avrupa’ya karşı istila harekâtı sırasında, radyo irtibatı birden kesilerek harekâtın seyri tehlikeye düşüyordu. Daha sonra bizden birkaç milyon ışık yılı uzaktaki Andromeda galaksisinde vaki olan muazzam bir patlamanın buna sebep olduğu tespit edilmiştir. Yeryüzünde felaketlere yol açan bazı zelzeleler güneşin yüzeyinde olup bitenlerin bir neticesidir. Dünya hakkındaki bilgilerimizin artmasıyla, kaderimize hiçbir zaman tamamen hakim olamayacağımıza dair bilincimiz de artıyor, ilmin mümkün olan en büyük ilerlemesini farzetsek bile, kontrolümüz altında bulunan hususlar, henüz kontrolümüzün altında olmayan ve hiçbir zaman olmayacak olanlar karşısında ehemmiyetsiz kalmaktadır. İnsanla dünya birbirine karşı muayyen bir nispet içinde bulunmamaktadırlar. İnsan ve onun hayat süreci, olup bitenler için bir ölçü birimi değildir. İnsanın daimî güvensizliği bundan ileri geliyor. Bu his psikolojik olarak kötümserlik, isyan, yeis, lâkaytlık veya kadere, Allah’ın iradesine teslimiyette yansıyabilir.

Terbiye ve kanunlar sayesinde dünyayı düzenleme çabası olarak İslâm ve Allah’a teslimiyet, çok geniş bir çözüm plânıdır.

Ferdî adalet, varlığın şartları içerisinde, hiçbir zaman tamamen tatmin edilemez. Dünya ve Ahirette saadetimizi sağlayacak biçimde İslâm’ın bütün emirlerini yerine getirebiliriz ve ayrıca bütün diğer tıbbî, sosyal ve ahlâkî kaidelere riayet edebiliriz ve fakat buna rağmen, irademizin dışında cereyan eden olaylarla mukadderatın müthiş bir şekilde birbirlerine geçirilmiş olması sebebiyle, ruhen ve bedenen ızdırap çekmemiz mümkündür. Yegane çocuğunu kaybetmiş bir anne hangi şeyde teselli bulabilir? Beklenmeyen bir hadisede kötürüm ka-

lan bir kişiyi ne teselli edebilir? Beşerî durumumuzu bir düşünelim. Biz her zaman muayyen hallerde bulunmaktayız. İçinde bulunduğum halin değişmesi için uğraşabilirim, fakat öyle haller var ki esas itibarıyla değiştirilmesi mümkün değildir, onlar başka türlü görünse ve onların kahir kuvveti perdeler arkasında gizlense bile; ölmeğe, ıztırap çekmeğe, mücadele etmeğe mecburum; tesadüfe tâbiyim, kaçınılmaz olarak suç işleyebilirim.

Varoluşumuzun bu esas hallerine “sınır halleri” deriz (K. Jaspers, “Felsefeye Giriş”). “İnsan dünyada İslah edilebilen herşeyi İslah etmelidir. Fakat bundan soma da çocuklar “haksız yere” ölmeye devam edecekler. Mükemmel bir toplumda bile... İnsan, en büyük gayreti içinde, ancak dünyanın acısını aritmetik olarak dindirmek üzere kendi kendine bir vazife verebilir. Adaletsizlik ve ıztırap ne kadar çok sınırlandırılmış olursa olsun, gene rezalet olmağa devam edecektir (Albert Camus, “L’Homme Révolte”).” Allah’a teslimiyet ve isyan; aym ikileme birbirine zıt iki cevabdır!

Teslimiyet içinde her insanî hikmetten biraz birşeyler vardır, bir tek istisna ile. O da sığ iyimserliktir. Teslimiyet insanın kaderinin hikâyesidir, dolayısıyla kaçınılmaz olarak kötümserlik havasını estirmektedir. Çünkü “her kader trajik ve dramatiktir, eğer tâ dibine kadar inilirse (Gasset).”

Kadere teslimiyet, kaçınılmaz olan büyük İnsanî ıztırapa dokunaklı bir cevaptır. O, hayatı olduğu gibi idrak etmek ve herşeye sabır ve tahammül etmeğe bilinçli bir şekilde karar vermek demektir. Bu noktada İslâm, Avrupa felsefesinin sığ iyimserliğinden ve dünyayı “mümkün olan bütün dünyaların en iyisi” olarak gösteren safdilane hikâyesinden esaslı bir şekilde farklıdır. Teslimiyet kötümserliğin ötesinden gelen bir nurdur.

Güçsüzlük ve güvensizlik hislerinin neticesi olarak hasıl olan teslimiyetin kendisi, yeni bir kuvvet ve yeni bir emniyet kaynağı olur.

Allah'a ve takdirine inanç bize öyle bir emniyet hissi verir ki, başka hiçbir şey onun yerine geçemez. Emerson "bütün kahraman ırklar kadere inanmışlardır" diye iddia ediyor. Zira teslimiyet birçoklarının tamamen yanlış olarak zannettiği gibi asla pasiflik demek değildir. Bizim "kadere fiilen teslim olmamız" mevzubahis değildir. Çünkü kaderle olan münasebetlerimizin ancak ahlâkî bir mânâsı vardır. Teslimiyet insanın bir bütün olarak dünyaya ve kendi faaliyetinin neticelerine karşı iç tutumudur. Allah'ın iradesine teslimiyet, insanların iradelerine karşı bağımsızlık demektir. Allah'a itaat insana itaati meneder. Bu, insan ile Allah arasında ve dolayısıyla insan ile insan arasında yeni bir münasebet teşkil etmektedir. Onun için kadere kabul etmek kendini en büyük ölçüde hür hissetmektir. Bu öyle bir hürriyettir ki, kadere yerine getirmekle, onunla ahenk içinde olmakla kazanılır. Mücadelemizi insanî ve makul kılan, ona sükûn ve huzur damgasını vuran, herşeyin akıbetinin elimizde olmadığı kanaatidir. Bize ait olan, gayret etmek, uğraşmaktır; netice ise Allah'ın elindedir.

Binaenaleyh, bu dünyadaki hayatımızı hakikî mânâda anlamak; herşeyi ihata etmek ve herşeye hâkim olmak hevesine kapılmadan çabalamak ve doğduğumuz yer ve zamanı, yani kaderimiz ve Allah'ın iradesi olan yer ve zamanı kabul etmeğe hazır olmak demektir. Teslimiyet, hayatın çözülemezlik ve mânâsızlığından İnsanî ve vakarlı tek çıkış yoludur; isyansız, yeissiz, nihilizmsiz, intiharsız tek çare... Teslimiyet, hayatı kaçınılmaz olarak getirdiği sıkıntılarda alelâde bir insanın kendini kahraman gibi hissetmesi veya vazifesini yapmış ve kadere razı olmuş bir şehidin zihniyetidir.

İslâm, kanunlarına, emir ve yasaklarına, beden ve ruhtan talep ettiği gayrete göre değil; bunun hepsini kapsayan ve aşan birşeye göre, marifetin bir anma, ruhun zamanla yarışma kuvvetine, varoluşun getirebileceği herşeye tahammül etmeğe, rızaya, yani tek kelimeyle Allah'a teslimiyetin hakikatine göre öyle adlandırılmıştır.

Ey! teslimiyet, senin adm İslâm'dır.