

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ NEŞRİYATINDAN:
SAYI – 148

HİLMİ ZİYA ÜLKEN
EDEBİYAT FAKÜLTESİ FELSEFE PROFESÖRÜ

İÇTİMAÎ DOKTRİNLER TARİHİ

İSTANBUL
Yenidevir Basımevi
1 9 4 1

Bir kaç söz

Bu kitap, Üniversitede 1935 — 37 ve 1939 — 40 seneleri arasında verilmiş olan ilk çağdan zamanımıza kadar İctimaî Doktrinler Tarihi'ne ait derslerdir. Bu derslerde, siyasi felsefe ve tarih felsefelerini de anlamak üzere, başlıca içtimâî felsefe sistemlerine temas edilmiştir. On dokuzuncu asır ortalarından sonra vücade gelen muhtelif « İctimaiyat » cereyanları ve doktrinleri de bu arada, içtimâî felsefenin ilmî devrine ait yeni doktrinler olmak üzere mevzuumuza girmektedir. Şu kadar var ki, bu içtimaiyat cereyanları sırf doktrin olmak bakımından tetkik edilmişlerdir. Bu cereyanların ilmî usulleri ve araştırmaların müsbet ve müşterek neticelerinden bahsedilmemiştir. Bu mevzua « İctimaiyatın usulü ve verimleri » adlı başka bir kitapta girilecektir.

1. 9. 1940

H. Z. ÜLKEN

GİRİŞ

Fikir tarihi nasıl tetkik edilmelidir ?

Felsefe tarihinin tetkikinde esas şart müverrihin hareket noktasını bilmektir. Çünkü aynı filozofu iki müverrih başka tarzlarda görebilir. Hattâ bu suretle insan bir tezada bile düşebilir: Gomperz'in ve Zeller'in felsefe tarihleri gibi. Meselâ, Gomperz, W. James'in dediği gibi tefekkür şahsiyetten ayırlamaz, fikrine taraftar olarak, Zeller ise fikir müstakildir, ve sadece fikir olmak üzere tetkik etmelidir, esasına dayanarak eserlerini yazmışlardır.

Felsefe tarihinde usul.

Felsefe tarihi yazmak hususunda başlıca iki usul vardır :

- 1 — Determinizmi kabul eden usul.
- 2 — Hürriyeti kabul eden usul.

Birinciler filozofları yaşadıkları devrin mahsulü olarak görürler. Bu telâkki azçok değişebilirse de, umumî karakterleri aynıdır. İkinciler filozofları sadece ferd olarak hattâ bazan fikirleri mücerred olarak alırlar. Bundan iki netice doğar. Birinciden doğan netice :

Filozof ezeli hakikatı getiren adam değildir. Meselâ, Eflâtun'u düşünelim. Eflâtun sırf devri tefekkürünün sembolüdür. Binaenaleyh bu güne göre onda ezeli hakikat aranamaz. Bu sadece bizim fikrî kültürümüzü tamamlar. Fakat bizi aktif bir hale koyamaz.

İkincisinden çıkan netice :

Fikir ezeli olduğu için onun hakikatı daimî ve içtimai şartların üstündedir. İdealist ve spiritüalist olanlar buna taraftardır. Değişen kısımların içinde değişmeyen bir özün bulunduğuna inanırlar. Meselâ, Hamelin'e (bu hususta tipik bir müverrihtir) göre mefhumlar ezeldirler, onlar *Kant*'ın dediği gibi zaman ve mekân sırası içinde değil bunların üstündedirler.

Siyasi felsefe.

Umumiyetle felsefe ilim üzerinde bir düşünüşdür .

Siyasî felsefe ise aksiyon felsefesi demektir. Cemiyet içinde neticeleri

ne kadar ulaşan beşerî aksiyonun üzerinde teemmüldür. Temaşa ve bilgi ile kanaat etmez. Bu bilgiyi iman haline getirmeğe çalışır. Halbuki sanat ve ilim felsefesinin böyle bir imana ulaşmak gayesi yoktur. Onları sadece tesbit eder. Bu itibarla siyasî felsefe ahlâk felsefesi gibidir. Fakat ahlâk felsefesi mücerred iki insan arasındaki aksiyonu ele alır. Bunun bir cemiyet içinde ne vaziyet alacağını düşünmez. O halde siyasî felsefe tam aktif, ahlâkçı felsefe yarı aktiftir. Bu itibarla her siyasî felsefe bir ahlâk felsefesini tazammun eder. Halbuki her ahlâk felsefesi siyasî felsefeyi tazammun etmez.

Felsefeyi şöyle ayırabiliriz :

I : Bilgi felsefesi, İlim felsefesi, Sanat felsefesi.

II : Aksiyon felsefesi, Ahlâk felsefesi, Siyaset felsefesi.

Bir felsefe sadece bilgi felsefesi olursa sistemin mukaddimesi vaziyetinde kalır. Bir felsefenin tam olması için bilgiden başlayıp aksiyona geçmesi icabeder: Spinoza gibi. Şu halde felsefeler içinde en tamı siyasî felsefedir.

Eski Yunandan beri filozoflar iki yol takib etmişlerdir.

1) Aksiyona kadar giden tam felsefe

2) Tabiatle iktifa edenler, yani tabiatı insanlardan müstakil düşünenler. İyonya mektebi, Thalés, Anaximéne gibi. Thalés allahların müdahalesini kaldırmıştır.

Siyasî felsefe deyince : mevzuu insan olan felsefeyi anlıyoruz. İnsan için felsefenin birbirine tamamen aykırı iki görüşü vardır :

1 : İnsana irca edilen görüş (égocentrisme veya anthropocentrisme) esası şu : Alemin merkezi insandır; her şey insan içindir. Sofistlerde, Vahdeti vücudda bu telâkkiyi görüyoruz.

2 : İnsanı izah eden felsefe ki, gayesi insanın sosyal varlığını izah etmektir. Bunlara içtimaî felsefeler diyebiliriz.

Bu telâkkiye göre biz, siyasî — organizasyonlardan ibaret olan — cemiyette yaşıyoruz. Her şeyden önce, bu cemiyetin izah edilmesi, hareketlerimize bir nizam verilmesi matluptur. İçtimaî felsefenin başlıca nümuneleri: İbni Haldun ve Vico'dur. İbni Haldun müverrih ve filozoftur. Fakat bütün tetkiklerinde esas insan cemiyetlerinin izahı olmuştur. Vico « Yeni ilim » adlı eserinde Descartes'in yarıda bıraktığı ilim felsefesini ileri götürmüş, devletin mahiyetini oradan çıkarmıştır. Hegel, Kant'ın yarıda bıraktığı aksiyon felsefesini ileri götürmüştür. Hobbes aynı şekilde materyalizm telâkkisini tam bir içtimaî felsefe haline koymuş, Le v i a t h a n ile bir siyaset felsefesi meydana getirmiştir. Aynı zamanda hem metod getiren hem de aksiyon felsefesini (ve daha sonra içtimaî felsefeyi) tamamlayan dehâlar pek

nadirdir: Eflâtun ve Hegel gibi, Descartes'in metodunu Vico ve Spinoza tamamladılar. Spinoza yarıda kalmış bir Descartes'in nihayete götürülmesidir. Materyalizm muhtelif filozoflarda yalnız bir bilgi nazariyesi idi. Hobbes ile tam bir içtimâî felsefe olmuştur.

Her siyasi felsefe zimnen bir ilim ve ahlâk felsefesi olduğu için onlarla alâkadardır. Meselâ Benedetto Croce «philosophie de la pratique» adlı eserinde sistemini hulâsa ve itmam etmiştir. Burada bütün hegeliyanizmin ancak bir kanun tarifi ile tam şeklini aldığı görülüyor.

İçtimâî felsefe ile sanat felsefesinin münasebetleri .

Her siyasi felsefe zimnen bir sanat felsefesi olmağa mecburdur. Çünkü sanat iki manada anlaşılır : Sanat eseri üzerinde düşünmek, bedîî his üzerinde düşünmek.. İçtimâî felsefe birinci kısım ile meşguldür. Çünkü bu kısım politik varlığın bir cüzüdür. Eflâtun'un «Cumhuriyet» inde, Léviathan da, Simmel'in eserlerinde bunu açıkça görürsünüz.

Birinci Kısım

İçtimaiyattan Önceki İçtimaî Doktrinler

Eski Yunanda İçtimai Felsefe

— I —

Eski Yunanda politik nazariyelerini anlamak için mutlaka onu doğuran *politicoéconomique* şartları tetkik etmek yani, bunları müstakil nazariye olarak değil, siyasî - iktisadî çerçeveleri içinde görmek lâzımdır. Milâddan VI asır önce İspartada arazinin birleşik tasarrufu üzerine kurulmuş komünist bir devlet hâkimdi. Atınada ise ferdi mülkiyetleri geliştirmeye elverişli olan bir oligarşi devleti vardı. Burada ferdi mülkiyetler küçük parçalardan ibaretti. İspartadaki arazi hakikî manasıyla ferdin değildi. Atina ise burjuva bir memleketti. Yavaş yavaş köylünün elindeki küçük arazi oligarklar eline geçmiye başlıyor. Bunlar da oligarklarla birleşiyorlar. Binaenaleyh hâkim sınıf kuvvetlenerek, köylüden toprağı alıyor. Halk ve hâkim sınıf kavgaları başlıyor. İlk defa *D r a c o n* kanunu yapılıyor. Fakat bu kanun zalimane olduğu için halkı isyana davet ediyor. Ve halkın tehditleriyle Solon yeniden kanun yaparak iktisadî - siyasî bir reforma hazırlıyor. Faizciliğı yasak ediyor. Site halkı toprağın gelirine göre kı-sımlara ayrılıyor :

- 1 — Büyük mülk sahipleri.
- 2 — Şövalyeler.
- 3 — Küçük çiftçiler.
- 4 — Gündelikçiler.

Bu kanuna göre büyük mülk sahipleri devletin büyük işlerine, üçüncü sınıf küçük işlerine alınıyor ve dördüncü sınıf sadece Jüriye iş-tirak ederek parmak kaldırabiliyordu. Solonun reforması ne oligarkların ne de halkın hoşuna gitti. Çünkü bu, birincilere fazla inkılâpçı ve ikincilere de kifayetsiz görünüyordu. İşte bu içtimai hâdise ile Eflâtun-
u n r e m i n i s c e n c e ' ı birbirine bağlıdır; ve bu nazariye bir oligarkın noktai nazarıdır. Halbuki Aristo yine bu içtimai hâdiseye oağlı olarak *J u s t e m i l i e u* nazariyesini ortaya atmıştı. Bu suretle Atınada uzun mücadelelerden sonra *D e m o k r a s i* başladı (*F a k a t b u g ü n k ü m a n a d a d e ğ i l*). Demokrasi-
sinin muhtelif şekilleri vardır :

- 1 — Allah karşısında kulların müsaviliğı ki, bu dinlerin demokrasi-sidir. Allah karşısında camide herkes müsavidir. Fakat bu menfi de-

mokrasidir. 2 — Hürriyeti nefyeden demokrasi ki buna göre hürriyet müsavata mânidir. Çünkü rekabete, rekabet de fitri sebebler yüzünden müsavatsızlığa sebep olur. Bu bir kısım sosyalizmde görülen şekildir. 3-Fransa inkılâbından sonra çıkan demokrasi ki, burada hürriyetin rekabeti hâkimdir. İnsanlar yarışa sıralanır gibi başlangıçta aynı çizgidedir, ve böylece müsavatsızlık sonradan tabii bir şekle girince insanların muhtelif boyları meydana çıkar. *Rousseau*'ya göre insanlar sun'î müsavatsızlığı kaldırıncaya tabii müsavatsızlık meydana çıkar.

Yunanda uzun mücadeleden sonra Demokrasi Clisthène zamanında doğdu. Fakat kölelik devam ediyordu. Bir müddet sonra Atina İran harplerine girdi, Medya harplerini kazanınca deniz kuvveti büyüdü. Devletler Konfederasyonu halini aldı. Güzel san'atler inkişaf etti. Siyasî hakimiyetin doğurduğu bu kapitalizmin arkasından Yunan âleminin başına geçmek şeklindeki bir emperyalist devre geldi. Bu devreler içinde siyasî - ekonomik inkişafın bir neticesi olarak Atina'ya bağlı bütün sitelerde sınıf mücadeleleri başladı, ve nihayet bir parçalanma ile neticelendi. İşte bu yeni Atina devleti deniz hakimiyeti sayesinde Solon devrindeki siteden uzaklaştı.

Alâmetler şunlardır :

Deniz ticareti genişledi, mahreçler çoğaldı, servet büyük müstahsil-lerin eline geçti, orta sınıflar yok oldu (Aristo zamanı). Bunun için halk zenginlerle mücadeleye başladı. Peloponez ve İskender harpleri Atina mukadderatının tecrübesi oldu, ve mağlûp olduğu için Atina yıkılınca bütün siteler mahvoldu. Yerine İskender ve Roma İmparatorlukları teşekkül etti. Umumi zihniyet değişti. İmparatorun sarayında artık İranlı, Babilli, Anadolu esirler bulunuyordu. Bunlar yüksek tabakalara nüfuz etti. Dünya hemşehriliği fikri doğdu. Bu telâkkide bütün içtimaî görüşlerin başka bir mihvere geçmesi âhenk ve muvazene yerine insana üstün yer vermek fikrini doğurdu. Bundan dolayıdır ki Eflatun'dan sonra Epikürler, Zenonlar « herşeyin ölçüsü insandır » cümlesi etrafında ümanizma felsefesi yaptılar. Tarihî tekâmüle göre ilk mektep *Milet* mektebidir.

Milet mektebi :

« Tabiat felsefesi » : İçtimaî felsefe ile alâkası olmayan bir mekteptir. *Homeros*'dan daha az siyasî idi. Bu mektep Yunan sitelerinin en müvazeneli devrinde doğdu. Esirleri tahdid etmişlerdi, harp yoktu.

Hattâ Atina ve İsparta nüfuzlarını dışarıya yaymamışlardı. Bu içtimâî vaziyet, içinde yetişen filozofların sadece tabiatı tetkik etmelerine sebep oldu; ve ancak vaktiyle dinlerin uğraştıkları meselelerle uğraştılar. Böyle olmakla beraber yine bu devrede de yavaş yavaş içtimâî felsefenin uyandığı görülüyor.

Bu hareket evvelâ felsefe dışında edebiyatla başlıyor. Misal: *Eudéme*'in *Theogonie*'sidir. Zamanı temsil eden *Kronos* var. Onun Adres-tea perileri kanun ve kaidelerdir ki bunları idare eden *Kronos*'tur. Yani zaman, kanun ve kaideleri yaratır. Tekevvün kaideleri kanunu meydana koymuştur. Bu gün de bu, hukukda bir kaidedir. *İonia* kozmogenilerinde bu « Adalet » ismini alıyor.

Asıl içtimâî felsefe iki cereyanla başlamıştır: 1 — *Fisagorcular*, 2 — *Heraklit felsefesi*.

Fisagor felsefesi :

Bir riyaziye felsefesi, veya Panmatematizmdir. Bu sebepten bir ilim felsefesi başlangıcıdır. Esası 10 adedinin herşeyin ölçüsü gibi alınmasıdır. Bu hareket noktası her sahaya teşmil ediliyor. *Fisagor* Mısır'da tahsil etmiştir. 20 sene kadar yarı âlim, yarı kâhin ve yarı filozofların terbiyesi altında idi. Orada adetlere ibadeti öğrenmiş, sonra Yunanistanın lâyük havası onu değiştirmiştir. Aslında *Fisagor felsefesi* bir içtimâî felsefedir. Çünkü *Fisagorculuk* asıl bu prensiplerin tedrisinde tezahür ediyor. 10 adedi eşyanın kemalidir diyebilmek için bir çok merhalelerden geçiyor. Evvelâ insanları iki kısma ayırıyor: 1 — *ésotérique* (batını), 2 — *exotérique* (zahiri). Zahirî olanlara varlığın kemalinin 10 olduğundan bahsedilmez. Batınîler ise eşyayı varlık, varlığı vahid ve binaenaleyh aded olarak görürler.

10 adedine Mısır'da kudsiyet atfediliyordu. Eşyanın ölçüsü 10 dur. Devleti bunun üzerine kurmak isteyince 10 lar meclisi meydana çıkıyor.

Héraklit felsefesi :

Ephése'li *Heraklit* Yunan filozofları arasında en fazla siyasî sayılanıdır. O bir oluş (*devenir*) filozofudur, ve *Demokrit*'in zıddı yani bedbin filozof olarak görülür. *Heraklit*'e göre âlem insanlardan da müstakildir, Allahlardan da. Bu itibarla Milet mektebine yaklaşıyor. Fakat onlardan diğer hususlarda derhal ayrılır. Felsefesinin karakteristik noktaları şu dört fikirde toplanabilir :

1 — Tabiatın hâkim prensipi harptir. Harp (*Polemos*) her şeyin babasıdır. Mevcudatın doğuşu, muhafazası hep harp ile. Âlem birbirine zıd iki kuvvetin çarpışmasından doğmuştur.

Uyuşmazlık (Discorde) şuur halini almış mücadele demektir. Bu suretle tabiatın harp prensipi manevî tezahtalini alınca bu zıdların birleşmesini doğuruyor. Böylece zıdların birleşmesinden bir âhenk doğuyor. (*Hegel'e* biraz yaklaşma var) Bütün tabiat; yaz, kış, hayat, ölüm gibi tezahtalardan ve bunların terkihtal ve hallinden ibarettir.

Heraklit buna Dixe (*Adalet*) diyor. O halde adalet tabiatın aştal, evvelî âhengi değildir. Tezahtaların kaynaşmasından doğan bir neticedir. Harp etmeli ki adalet tahakkuk etsin.

2 — Herşeyin vahdeti esastır. Hikmet insanların hakikat karşısındaki vaziyetleridir. Heraklit cevherle değil, onun kaidesiyle, ona ölçü ve âhenk veren şeyle meşguldür.

3 — Temadî, akış, ezeli oluş (*Devenir*) fikri harp prensipinin ve herşeyin vahdeti prensipinin neticesidir. Varlık bundan ayrılamaz. Âhenk ve çarpışma birbirini takib edecektir (*Hegel*).

4 — *Relativisme* : Burada, bahsedilen siyasi bir rölativizmdir.

Mademki âlem zıdlardan ibarettir. Kıymetler arasında da bir tezahtal vardır. Meselâ; insanlar altından, eşekler samandan hoşlanırlar. En hakîm adam Allah nazarında bir maymundur. O halde bütün kıymetler izafidir. Heraklite göre bütün tezahtaların başında şu tezahtal vardır : Değişenin ve değişmiyenin tezahtalı. Hikmet, bu değişmenin aslını bulmaktır. Hikmetin sırrı değişmeyi değişmez bir tarzda izah etmektir.

Herşey değişir, fakat değişme değişmez. Heraklet'in « *Sur le régime* » adlı eseri vardır. Kitabın adından da içtimaî nizama ait bir izah bulmak istediği anlaşılıyor. Çünkü o zaman Yunan siteleri müthiş bir değişme içinde idi.

Elea mektebi :

Bunlardan başka siyasi fikirlere ehemmiyet veren cereyan Xénophon'un ortaya attığı Eléa mektebidir.

İyoniya mektebi kesretçi, Eléa mektebi vahdetcidir.

Adalet mefhumunun izahı : Adalet, âhenk ve sükûndadır. Böylece adalet tabiatte evvelce de mevcut birşey oluyor. Xénophon, bir istinad noktası olmayan bu adalet mefhumuna neden düştü ?

Eléa mektebi beşinci asırda teessüs etmişti. O zaman İran harpleri bitmişti. Yunan sitelerinin âhenk ve nizamı teessüs etmişti. Burada

ilim ve felsefeyi alâkadar eden, bilhassa Kaplumbağa ve *Achille* misalidir. Klasik felsefedeki bu safsata neden doğmuştur ?

Çünkü o sükûnette olan bir devrin mahsulüdür. Varlığın nizamı ve değişmezliğini müdafaa eder. Buhran devrinin aksül'ameli olarak hareketi inkâra çalışır. Metafizik ve riyazî sahada bir nevi paradoxe gibi görünen bu hareketin inkârı fikri, devrin içtimâî şartlarının zarurî neticesidir.

Yunan sitelerinin inkişaf devrinde teşekkül eden içtimaî nazariyele-ri üç grupta toplamak mümkündür.

1 — Sınıf mücadelesinin doğurduğu buhrana karşı menfi bir vaziyet alan **a n a r ş i s t n a z a r i y e**.

2 — Bu mücadeleyi eski cemiyete dönmek suretile izaleye çalışan **m ü r t e c i i d e a l i s t n a z a r i y e**.

3 — İçinde bulunulan hali bazı muvakkat tedbirlerle düzeltmek tavsiyesinde bulunan **m u h a f a z a k â r n a z a r i y e**.

Bunlardan mürteci idealist nazariyeye **C e m i y e t ç i n a z a r i y e**, muhafazakârına **F e r d ç i n a z a r i y e** de diyebiliriz. Milâddan önce beşinci asırda Yunan sitelerinin büyük bir kısmı tyranlarla idare edilmeğe başladığı için bu siyasi şekil hoşnutsuzları, nazari sahada, birdenbire arttırdı.

A n a r ş i s t n a z a r i y e: Eski Yunanda anarşist görüşünün tam ifadesi **c y n i q u e** leredir.

Cynique'ler Sokrat'ın muasırı olan filozoflar olmakla beraber klasik Yunan felsefesine tamamen zıd bir istikametteler. Müstemlekecilikle birdenbire inkişaf eden bir burjuvazi karşısında tatmin edilememiş ve siyasi kudretten mahrum bir çokluk meydana çıkıyor. Cynique'ler bu itibarla bu çokluğu temsil ediyorlar; içinde buldukları içtimaî nizam onlara göre kaldırılması icabeden zararlı bir baskıdan başka bir şey değildir. Bu nazariyeler arasında en tanılmışı Antisténes'in içtimaî fikirleridir. Ona göre fazilet, öğrenilebilen bir şeydir. Fakat bu öğreniş zihni bir yoldan olamaz. O ruhun diyalektik, ilim veya mantık vasıtasile terbiye edilmesinin mutlak bir surette aleyhindedir.

Antisténes'e göre hata yoktur. Yalnız olan şey düşünülebilir. Hata ise olmıyan şeyi düşünmekten ibarettir.

Fazilet yalnız action içerisinde fiillerle ve tecrübelerle kazanılır. Antisténes bunun için büyük ilimlere sahip oldukları halde fazileti olmıyan filozofların karşısında bütün hayatı tecrübe ile geçip faziletkâr olan Ulyse'i misal olarak gösterir. İnsan hikmeti doğrudan doğruya tabiatten kendi tecrübeleriyle çıkaracaktır. İlimler, mantikî kaideler, mevzu kanunlar hakikatin asıl kaynağı olan tabiatı görmemize engel

olan perdelerdir. Bu sun'î ve itibarî olan kaideleri kaldırıncı onların arkasından tabiat içinde her türlü tazyik ve inzibat dışında yaşayan hakikî, tam insan meydana çıkar. C y n i s m e' in kahramanı, Antisthènes'e göre Herakles'dir. *Cynique*'in hayatı Herakles'in hakikî bir taklidi olacaktır. Onun gibi cemiyeti hiçe sayacak, içtimaî mevzuaları aşacak ve fazileti tabiattan çıkaracaktır.

Bundan başka bazı *Cynique*'ler tarafından Diogene'in hayatı da örnek gibi gösterilmiştir. O Herakles gibi kahramanca jestlerle cemiyeti aşacak yerde yine cemiyetin içinde daha realist hareketlerle kendi tabii hikmetini yaşayan insandır. *Herkül* bükülmez iradenin ve tam hürriyetin sembolüdür. O her nevi sınıflı cemiyete, ezici siyasî kudrete karşı isyanı temsil ediyor. Antisthènes'e göre siyasî hâkimiyet, her hangi bir kuvvetin tesadüf eseri olarak icra ettiği tazyiktir. Kanun, onun zayıf ve iradesiz insanlara yüklediği mükellefiyetin ifadesidir. Antisthènes, Eflatun gibi, İrânlıları koğan bir milletin ferdi olmakla iftihar etmez. Bilâkis ona göre Yunanlıların İrânlılara karşı zaferi bir tesadüf eseridir. Sinik kendisinin Atina hemşerisi değil, fakat dünya hemşerisi olduğunu söyler. Onun politiği site kanunları değildir. Mücerred faziletin kanunlarına aittir. Bununla beraber mademki bütün kanunlar sun'î ve tabiata zıddır. O halde Sinikin nazarında daha alışılmış olanlar, alışılmamış olanlara, yani Atina kanunları İskender ve İramın kanunlarına tercih edilmelidir.

Sizinmiş içtimaî felsefesi XVIII inci asırdan sonra Avrupada doğan anarşist siyasî felsefe ile büyük bir akrabalık gösterir. R o u s s e a u' nun müdafaa ettiği mukavele nazariyesi, E m i l e de hâkim olan tabiata dönüş ve hürriyet fikirlerinde bu Yunan anarşistlerinin köklerini bulmak mümkündür. Daha sonra XIX uncu asır sonlarında Kropotkine « *Ekmeğin zaptı* » ve « *Ethique* » adlı eserlerinde sun'î kanunlara ve itibarî devlete karşı “entr'aide” (karşılıklı yardım) sevki tabiisini müdafaa ederken yine bu eski nazariyeye dönmüş oluyordu. *Tolstoi*'un *Yasnâia Polyana* mektebinde takibini düşündüğü anarşist siyasî terbiye tamamıyla siniklerin diyaletik ve mantika zıd olan tabiat tecrübesi fikrinden gelir. Aşağı yukarı aynı içtimaî şartlar XXII asır sonra bu fikirlerin meydana çıkmasına sebep olmuştur.

Eflâ tun

Cemiyetçi nazariye

Buna mürteci idealist nazariye de diyoruz. Çünkü cemiyette yapılacak bütün inkılâbın ancak geriye dönmele mümkün olacağına kanidir.

Yunan cemiyetinin en mükemmel siyasî nazariyesini Eflâ tun'da buluyoruz. Eflâ tun içtimalî felsefelerin tam örneği olarak gösterilebilir. O rada bilgi nazariyesi derhal *action* nazariyesi halini almıştır.

Eflâ tun felsefesi bütün diyaloglarıyla münsecim bir tarzda tetkik edilirse görülür ki, onda metafizik düşünceler siyasî fikirler için birer vesiledir. En tam eseri olan *République* de dağınık fikirlerini toplamıştır. Eflâ tunda *Elea* mektebinin varlık nazariyesiyle *Heraklit*'ten gelen değişme nazariyesi bu siyasî fikre ulaşmak için kendine mahsus bir diyaletik ile birleştirilmiştir. Eflâ tuna göre filozof yalnızca düşünen veya usul araştıran bir adam değil, fakat her şeyden evvel *action* adamıdır. O *Philodoxe*'un karşısına *Philosophe*'u koyuyor. *Philodoxe* « *Opinion* » derecesinde kalır.

Onun bir çok bilgileri olabilir. Hattâ bazı usullere malik olur. Fakat mahsusattan ake, zaruret aleminde İdelere yükselmediği için zincirlerle bağlı kalır; *action*'a geçemez, halbuki filozof zincirlerini kıran ve İdelerin yardımı ile *action*'a geçen adamdır.

Şu halde Eflâ tuna göre tam filozof inkılâpçıdır.

Nitekim bu uğurda servetini mahvederek birkaç defa ideal cumhuriyetini tahakkuk ettirmeye çalışmasıyle buna örnek olmuştur. Onun bu hareketleri bazıları gibi muayyen bir yaşda kendine gelen bir nevi ambition - hırsıcâhın eseri veya bir heveskârlıktan ibaret değildir. fakat onun bütün felsefî sisteminin zarurî neticesidir. Eflâ tun nazariyesi onu kaçınılmaz bir şekilde içindeki cemiyeti yıkararak mükemmel adettiği mazideki cemiyeti canlandırmağa sevk eder.

Peloponez muharebeleri başladığı zaman henüz üç yaşında olan Eflâ tun Atinanın en yüksek ailelerinden birine mensuptur. Ana cihetinden Solonun torunlarındanır. Felsefeyi Sokrattan öğrendikten sonra İtalya ve Mısıra giderek bilgisini tamamladı. 21 yaşına kadar edib ve tiyatro muharriri olmak hevesinde iken sonra bütün hayatında siyasî faaliyete karışmak ve Devlet üzerinde müessir olmak fikri hâkim oldu.

Fakat devri buna müsait değildi. Birçok manialara uğradığı için siyasi ihtirasını felsefeye çevirerek bütün devirlerde en çok tanınmış olan ve idealist cemiyet nazariyesine ulaşan felsefesini kurdu. Eflâton yüksek tabakaya mensub olduğu için tam manasıyla demokrasi ve bilhassa demagoji aleyhinde idi. « Cumhuriyet » ve « Kanunlar » adlı içtimaî felsefeye ait eserlerinde münevverler Aristokrasisi üzerine kurulmuş bir siyaset nazariyesinin esaslarını müdafaa etti. (Cumhuriyet veya Devlet) adlı diyalogu ekseriya zannedildiği gibi siyaset hakkında ütöpik bir nazariye değildir. Onun idealist diye tanılması bu hataya sebebiyet veriyor. Eflâton gelecek zamanın devleti hakkında hiçbir tahminde bulunmaz. O yalnızca içtimaî adalet ve bunu tahakkuk ettirmek için mevcut müesseselerin değiştirilmesiyle meşguldür. Bu değiştirme, bir tekâmül veya terakkiyi göstermekten ziyade tadil suretiyle geriye dönüşü ifade eder. Sokrat ahlâkından hareket eden Yunan filozofuna göre siyasetin gayesi Adalettir; ve adaletin ölçüsü de yüksek iyilik (Souverain bien) dir. Bu prensiplerden başlayarak çizdiği devlet plânında, Eflâtonun bütün gayesi buhran içinde olan kendi cemiyetine deva bulmaktır. Eflâtuna göre, içinde yaşanmakta olan devlet eksik ve bozuktur. Fakat aslında ideal, tam bir devlet vardı. O bu hususta Hésiode'un « günler ve işler » adlı eserine dayanır, ve az çok mitolojik olan bu fikirden ilham alan « insanlar aslında daha iyi idiler, nesilden nesle fenalaştılar ve menfaat fikrine düştükten sonra aralarına geçimsizlik ve kavga girdi » neticesine varır. Böylece İdeâ âleminin mutlak sükûnu, ahenk ve sulhu yerine Oluş âleminin değişmeleri, infisah etmeleri ve harpleri meydana çıkmış oluyor. Bu değişme neticesinde menfaat fikirleriyle insanlar toprakları, eşyayı paylaştılar. Hususî mülk doğdu; halkı efendiler ve köleler diye ayırdılar. Ve tabii nizamı unutarak, onun üzerinde her an değişmekte olan sun'î bir nizam kurmağa çalıştılar.

Bundan başka Eflâton bir de psikolojik yoldan gidiyor, ve yalnız başına yaşayan insandaki yardım ihtiyacıyla devleti izaha çalışıyor. Site devleti böylece tabii bir zaruret oluyor. Eflâtonun devlet nazariyesi bir cihetten idealist, diğer cihetten realisttir. O evvelâ müphem hatırlayış (rémînisçence) nazariyesine bağlıdır.

Müphem hatırlayış âdeta mükemmel devleti, adaleti hatırlayışdır. Biz müphem hatırlayışlarımızla İdeler âlemine bağlı olan aslımızı öğrendiğimiz gibi, yine bununla ideal devleti öğreniyoruz. Répúblique in başındaki mağara istiaresi bunu gösterir. Mükemmel devleti hatırlayış, eskiyi hatırlayarak bu günü düzeltmek demektir. Bu

nazariyede ideal devlet, beklenen bir şey değildir, vardır. Yalnız onu görebilmek lâzımdır. İşte filozof olmak, gözlerini onu görebilecek şekle getirmek ve o terbiyeyi almak demektir. İdeal devlet için artık mükemmelleşme ve değişme yoktur. Eflâtunun siyasi nazariyesinden her nevi tekâmül ve terakki fikri uzaktır. Bu nazariye bir cihetten de realisttir. Devlet orada tabiat nizamının bir parçası olmak itibariyle tıpkı uzvî ve ruhî ihtiyaçlarımız gibi, tabii hâdiselerin zaruretine bağlıdır. Bu suretle devletin hem İdeler âlemine, yani makul nizama (O r d r e i n t e l l i g i b l e) ait olmak itibarile üniversal bir vasfı vardır. Yani devlet ferdlerin değişen, hususî olan düşünce ve hevesleri üstündedir. Binaenaleyh itibarî değildir. Hem de devlet tabii zaruretin eseri- dir.; ve yine bundan dolayı da ferdî iradelerin üstündedir. Görülüyor ki Eflâtun nazariyesi idealizmin olduğu kadar siyasi determinizmin de başlangıcıdır. Eflâtuna göre her sitelinin hususî bir işi vardır. Bir kısım çiftçidir, sanatçidir. Mahsullerini mübadele eder. Bu suretle ticaret ve para doğar. İnsanlar artık maddî ihtiyaçlar tatminiyle kalmazlar. Lüks eşya kazanmak ihtiyacı doğar.

Ve buradan müsriflik, sefahet, istilâ arzusu, daimî bir ordu beslemek mecburiyeti hasıl olur. O zaman devlet daha karışık bir şekil alır. Zenginler ve fakirler meydana çıkar. Cemiyet içindeki karışıklık kaybolur. En küçük bir devlet bile iki kısma ayrılır: Zenginlerin devleti, fakirlerin devleti. Bu fark doğduğu zamandan itibaren devlet zayıflar; zenginler teşebbüslerini ihmal ederler, fakirler de fena iş görürler. Zenginliğin en şerefli görüldüğü bir yerde siteler artık her türlü fazileti bir yana bırakıp zenginlik arkasından koşmağa başlarlar. Eflâtuna göre bu kötülükler hem T i m o c r a t i e de hem de oligarşide vardır. Ona göre daha müzmin bir halde bu kötülükler de demokrasi ve tiranlıkta inkişaf eder. Zira bütün bu hükümet şekilleri hususî mülkiyet üzerine kurulmuştur. Vâkıâ timokraside ideal devletin bazı arta kalanları da yok değildir: iyi hükümet adamları ve müşterek yemekler gibi... Mevcud şekiller arasında en çok timokrasiyi beğenir. Fakat bundan sonra oligarşi gelir, orada kazanç fikri hâkimdir.. Ve zenginlik sitelilik hakkının biricik ölçüsü haline gelmiştir. Böyle bir devlet sevgiyi ve hikmeti hiçe sayar. Tamakârlık fikri her türlü fazileti ikinci plâna bırakır. Zenginlerin doymak bilmezliği küllenin gittikçe fakirleşmesine sebebiyet verir. Nihayet böylece küllenin zayıf hislerini okşamak suretiyle hakimiyeti ele alan birkaç ferdin tahakkümünden de t i r a n l ı k doğar. Bu idare tarzları ıslah kabul etmez. Bütün bu teşkilâtları Eflâtuna göre olduğu gibi saklamak ve aynı zamanda bazı küçük tedbirlerle ıslaha çalışmak kadar gülünç bir şey yoktur. Şu hal-

de devletin kuruluşunu büsbütün yenileştirmeden onu düzeltmek kabil değildir. Fakat devleti nasıl yenileştirmeli, acaba siyaseti adalet üstüne nasıl kurmalı?

Hakimler hüküm sürmedikçe, hükümdarlar hikmete uygun hareket etmedikçe yani devlet ve hikmet ayrı ellerde kaldıkça bu gün devletlerin çektikleri dertlerden onları kurtarmak imkânsızdır. Hükümdar filozoflar halkı idare etmelidir. Bunlar memur ve askerlerin yardımile hareket eden devletin hakikî muhafızlarıdır. Onların fikir ve ve ahlâk seviyesi itibarile halkın üstünde bulunmaları lâzımdır.

İdeal devlette hukukî ve iktisadî manasile âile y o k t u r . Netekim terbiye ve her nevi faaliyet harp ve sulh zamanında müşterek ve umumî olacaktır. Bu idare devletin zid sınıflar halinde bulunmasına nihayet verecektir. Neşede ve kederde birlik insanları birbirine bağlar. Bilâkis bu hislerin ferdileşmesi onları parçalar. Eflatun'a göre bu gayeye varmak için başlıca vasıta terbiyedir. Terbiye insanları ideler âlemine doğru sevk edebilir, Filozoflaştırır ve bir cemiyette bu nevi insanların adedi çoğaldıkça ideal devleti kurmak imkânları da onisbette artar. Eflatun intihaba iştirak edebilmek için okumak şartını koyuyor. İleride iş başına geçecek devlet reisleri memurlar, askerler itinalı bir terbiye ile yetiştirilmelidir. İdare edici olmaya kabiliyetli olanlar elli yaşına kadar tahsile devam etmeli. İlmın dallarında ve aksiyonda bunu tecrübe ile tamamlamalı. Bir insan ancak bu yaşa ulaştıktan sonra hakikî manasile gözlerini yukarıya kaldırabilir ve iyilik İdesini görebilir. Eflatun'a göre İde basit mantıkî bir mefhum değildir. Fakat ulvî ve ezelf bir realitedir ki bunu yalnız akıl idrak edebilir. Ve kendini model gibi alabilir. İyilik İdesi hükümdar-filozofların devleti kurmak için kendilerine model olarak almaları icab eden esastır. Devlet ancak iyilik ilmını esasından bilen bir adam tarafından idare edildiği zaman mükemmel olacaktır. Aşağı tabakada bulunanlar bu ilmi kazanamazlar, çünkü onlar iyiliği zihnin hazırlarında değil, yalnız zevklerde ararlar; bundan dolayı Eflâtuna göre ancak siyasi, ilmi, ve bedîî geniş bir kültürü olan mümtaz aileler devleti idare edecek insanlar için namzed yetiştirirler. Hulâsa: Eflâtunun komünizmi bir münevverler aristokrasisi üzerine kuruludur.

Eflatunun ikinci eseri olan « *Kanunlar* » da şe'nî devleti tetkik ediyor ve daha ziyade o günkü Yunan cemiyetinin şeraitine bağlı kalıyor. Birinci eseri inkılâpçı olduğu halde, ikincisi yalnız reformacıdır. Bu ikinciye göre en iyi devlet, en iyi kanun, en iyi teşkilât şu düsturun tatbik olduğu yerde bulunur. “ Dostlar arasında herşey müşte-

rektir „ Bunun için Eflatun Atinadan ziyade İspartayı örnek olarak gösteriyordu. İspartalıların muayyen zamanlardaki devreli arazi tak-simleri, müşterek ziyafetleri, müşterek ayinlerini Atinanın g y n e c e e (*harem*) ye kapanmış olan münzevî hayatına nazaran çok daha canlı ve yüksek sayıyordu. Bundan dolayı Eflatun bu eserinde artık tamamen ideal modelini aramaktan vaz geçmiş, ancak mümkün olduğu kadar bu düstura yaklaşmak ve içlerinde yaşadığı cemiyetlerde ona ait örnek-ler almak yolunu tutmuştur. Bu tadil edilmiş cemiyete nasıl ulaşmalı? Toprağı ve evleri parçalamak suretiyle. Ona göre çiftçilik birlikte ol-mayacaktır. Çünkü o günkü nesil ona elvirişli değildir.

Müşterek ziraat, mevcut şeraite göre, kolaylıkla tahakküm ve esarete götürür. Fakat bölüm o tarzda olmalıdır ki herkes kendi hissesini müş-terek mülkiyetin tamamlayıcı bir parçası gibi telâkki etsin. Toprağın bölünmesi mümkün olduğu kadar en müsavi bir tarzda yapılmalıdır. İlk hisselerin sayısı eksiltilmemelidir. Büyük mülk sahiplerinin bir sınıf teşkil etmesine mâni olmalıdır. Bir siteli evleneceği zaman ne çeyiz istemeli, ne de vermelidir.

Makul devlet adamı halkın devlete ait mütalealarını hiçbir suretle hesaba katmamalıdır. (D e m o k r a s i a l e y h t a r l ı ğ ı) Halk, müm-kün olduğu kadar en büyük, en zengin olan, en geniş topraklara hük-medene bir devlet ister. Belki bunun yanında devletin faziletli olması-nı da isteyebilir. Fakat bu iki arzu daima bir araya getirilemez. Zira servet ve iktidar aynı kuvvette fazilet ve saadette telif edilemez. Çok iyi bir insan aynı zamanda çok zengin olamaz. Asil maksadlar için parasını sarf eden ve parasını namuslu bir tarzda kazanan bir adam ne çok zengin, ne de çok fakirdir. Bunun için çok zengin adamlar çok iyi olamazlar. Eğer kanunlar adilâne ise devlette çok zengin kim-se bulunmayacaktır. Zenginliğin bulunmadığı yerde fakirlik de yoktur. Çünkü biri olmadan diğeri olamaz.

Eflatun, bu fikirleriyle tamamen kendi hayatını tasvir etmektedir. E g i n e adasında büyük emlak sahibi olduğu halde İspartalı talebele-rinin yardımı ile onları satıp donanma yaptırmış. İsparta ve civarından asker toplamış, talebesi ve arkadaşı olan İon ile beraber Siracuse'yi tyran Denys'in elinden almış, 10 sene kadar bir müddet orayı kendi ideal kanunlarile idare etmiştir. Siracuse'de takib ettiği içtimaî sistem Republikte anlattığı kadar mubalâğalı olmalıdır ki, burada tecrübelerinin verdiği dersle son eserlerden biri olan « *Kanunlar* » da fikirlerini daha mutedil bir hale koymuştur.

Eflatunun « *Kanunlar* » yalnız Atinaya değil, bütün Yunanlı-lara aitti. Denebilir ki bir H é l è n e milletinin sisyasî teşkilâtını dü-

şündü. Bu teşkilâtta mülkiyetler birleştirilmiş, site farkları kaldırılmış, halk fikri ve ahlâkî istidatlarına göre mütecanis bir surette mertebelere ayrılmış olacak ve devleti bir fikir aristokrasisi idare edecektir. Yunanlılar mümkün olduğu kadar yüksek ve zihnî işlerle uğraşacaklar, devlet idaresinde esas olan iyilik İdeasına ait düşüncelere, yine Eflatunun tabiri ile temaşaya (c o n t e m p l a t i o n) ayıracakları bir boş zamanları olacak ve bu suretle cemiyetin tarla sürmek ve aşağı san'atlar gibi yorucu ve tefekkürden uzak olan işleri yabancılara ve kölelere bırakacaktır. Filhakika Eflatuna göre cemiyetin sınıfları, tıpkı vücudumuzun uzuvları gibidir. Aralarında mertebeli nizam vardır. Vücudumuzda düşünen ve idare eden bir baş, müdafaa eden bir kalb, besleyen bir mide, emirleri dinleyen ve hizmet gören el ve ayaklar olduğu gibi cemiyette de düşünen bir hâkim (m a g i s t r a t) sınıfı, müdafaa eden asker, besleyen bir çiftçi ve tüccar, hizmet eden köle sınıfları vardır. Eflatunun uzviyet ile cemiyet arasında yaptığı bu benzetme her şeyden evvel cemiyeti, yani devleti tıpkı uzviyet gibi tabii nizamın değişmez bir parçası halinde görmesinden ileri gelir. O nizamı bozmak için yapılan her cehd tabiata karşı gitmektir, ve boşunadır.

Hâkime yakışan, tabiat nizamını bilmek ve ona uygun yaşamaktır. Eflâton «G o r g i a s s» adlı diyalogunda diyor ki: Kadının fazileti evinde hizmet etmek, çiftçinin fazileti tarlasında çalışmaktır. Bundan dolayı Eflâtonun ideal devletinde de hakikî inkılâp cemiyetin nizamını değiştirip yeniye ve daha mükemmele gitmek değil, fakat tabiatın ilk kuruluşunda olduğu gibi herşeyi yerliyerinde bırakarak zamanın meydana getirmiş olduğu ve onun ideal âhengini bozan üzerindeki pürüzleri ve tozları silmekten ibarettir. Görülüyor ki; Eflatunun siyaset nazariyesinde netice olarak elde edilen hâkim fikir, temaşa ve boş zamandır. Eflatun cemiyetin içinde mütefekkeri kurtarmak istiyor. Öyle bir siyasi şekil bulalım ki orada mütefekker mahvolmasın, çünkü mütefekker olmak onun kanaatine göre elişleriyle uğraşmıyarak boş zaman elde etmek ve bütün kuvvetini İdelerin temaşasına vermekle mümkündür. Şu halde Eflatuna göre servet farkı, asalet ve saire gibi zamanın meydana getirmiş olduğu sun'î ne kadar fark ve hususiyetler varsa onları izale ederek yerine tabii nizamdan doğan bir tabii müsavatsızlığı kurmak lâzımdır. Eflatunun devletinde artık sınıflar evvelden takdir edilmiş, yani insanların mukadder zekâ ve beden kabiliyetlerine göre çizilmiştir. Bu nazariyenin tam mukabilini zemadımızda *John Dewey* de görüyoruz.

Dewey'in devlet nazariyesine göre mükemmel cemiyet mukadder bir surette mütefekker olanı kurtarmakla değil, bütün cemiyeti mütefek-

kir yapmakla mükelleftir. Eflatuna göre amel (action) ile temaşa birbirinden ayrıdır.

İnsan *action* dan ne kadar ayrılır da temaşaya ulaşırsa o kadar mütefekkir olur. Halbuki *Dewey*'de bilâkis aksiyon ve temaşa birbirinin içindedir. Hattâ temaşa (yani nazariye) aksiyon (yani amelîye) den doğar.

(İnsan işlerken düşünür). Bundan dolayı bütün cemiyeti müsavi surette pratik aksiyona sevk etmek, bütün cemiyeti mütefekkir kılmak için yegâne yoldur. Bununla beraber *Dewey* Eflatundaki boş zaman (*loisir*) nazariyesine de taraftardır. Ona göre bu pratik aksiyonun verimini elde edebilmek için mutlaka onu bazı boş zamanların takibetmesi tâzımdır. O âdeta faaliyet içinde beslemek ve bü-yütmek demektir. Bundan dolayı *Dewey* siyaset nazariyesinde Eflatun gibi cemiyetin bir kısmına bütün elişlerini, bir kısmına da yalnız tefekkürü ve boş zamanı verecek yerde cemiyetin heyeti mecmuasına aynı zamanda hem elişini, hem de onu takibeden kısa ve kâfi boş zamanları vermeği teklif ediyor. İşte bugünkü iktisadî, siyasî sistemlerde takib edilen yol budur. *Taylorisme, fordisme, rationalisation*. v. s... isimleri altında tanılan bütün sistemler bu *antiplatonicien* görüşten kuvvet almaktadırlar.

III

Aristo

Fertci nazariye

Yunan içtimai felsefesinde Eflâtonun hem muakkibi, hem zıddıdır. Onun hayır ve fazilet nazariyesine dayandığı gibi, cemiyeti tabii nizam olarak görmesi itibariyle de onunla aynı zümreye konabilir. Fakat diğer cihetten Aristo, ferdci ve hürriyetçi bir devlet nazariyesine ulaşır.

Aristo'nun siyasete ait başlıca kitapları: «*Politique*», «*Atinalıların kanunu esasîsi*» ve «*Ethique*» in içinde bazı fasıllardan ibarettir. Aristo politikî, tamamen istikraî bir usulle yazmıştır. Ve bu itibarla Eflâton'a zıddır. Evvelâ devlet şekillerini tetkik etmiş, oradan nazariyesini çıkarmıştır. Bu bakımdan onu içtimaiyatın babası addedebiliriz. Aristoya göre, insanlar için esas olan toplu yaşamaktır. İnsan siyasî bir hayvandır. Devlet bu toplulukların en büyüğüdür. Fakat en küçük topluluk olan aileden devlete gidinceye kadar birçok derecesi vardır. Öyle olmakla beraber Aristo yine mantıkçı zihniyetiyle, işe devletle başlamak lâzımgelmesine kanıdır. Çünkü bütün parçalara, akıl arzuya, ruh bedene faik olduğu gibi devlet daha küçük cemaatlere faiktir. Aristo evvelâ devleti sofist nazariyeye karşı müdafaa ile başlar. Bu nazariyeye göre devlet convention'dan ibaret olup hiçbir reel kıymeti yoktur. Bundan sonra devleti diğer cemaatlerden ayırır. Ona göre her cemaat bir hayrın tahakkuku gayesiyle kurulmuştur. En yüksek cemaat olan devlet te, en yüksek hayıra, (*hayrı âlâ*) ya teveccüh eder. İşte devletin bu, teleolojik karakteri (*gayeli vasfı*) Aristonun bütün siyasî sisteminin mihveridir. Aristoda devlet ve site kelimeleri müteradiftir. Polis dediği zaman hem devleti, hem siteyi anlar. O, imparatorluğun başlangıcına yetişmiştir. Ve siyasî hayatın en tam şeklini sitede görüyor. Ona göre şekilsiz, çok kalabalık bir insan yığını cemiyet sayılamaz. Nitekim istilâ ve hakimiyet ile teşekkül eden büyük zümreler, meselâ imparatorluklar da muvakkat oldukları için normal siyasî şekil değildir. (Bu düşünce İskender İmparatorluğunun anormal bünyesinden ileri gelir. Roma'da yetişse böyle düşünmezdi).

Aristo'ya göre insanın hayatı ancak bütün vatandaşların birbirini tanıyabileceği ve her birinin idareye bizzat ve mümessilsiz olarak iştirak edebileceği küçük şekillerde inkişaf eder. Aristo'nun bu site nazariyesi XIX uncu asırda *Fourier*'nin *phalanstère* nazariyesini andırıyor.

Fourier'ye göre kollektif bir mesainin devamlı olabilmesi için cemiyetlerini her biri 500 veya 1000 i geçmiyen müstakil küçük heyetler halinde toplanmaları lâzımdır. Aristoya göre insanları cemaat halinde yaşamağa sevkeden iki sevki tabii vardır : Çoğalma insiyakı, kadın ve erkeği birleştirir. Tahaffüz insiyakı esirle efendiyi birleştirir. Ve bu suretle erkek, kadın ve esirden mürekkep üç kişilik ilk cemiyet meydana gelir. Aristo burada kadının erkeğe, esirin efendiye tâbiyeti şeklinde *Confucius* ahlâkına benzer bir sisteme varmıştır. Ondan sonra daha büyük teşekkül kasaba ve bunların birleşmesinden hasıl olan *citè* dir. Site yalnızca yaşamak değil; iyi yaşamak gayesini takib eder. İyi yaşamak iki şeyle kaimdir : Ahlâkî faaliyetle, zihnî faaliyetle. İşte devletin hedefleri bunlardır. Ve mükemmel bir devlet deyince bu iki faaliyet en çok inkişaf ettirebilen devlet anlaşılır. Bu görüşüyle Aristo, Eflâtundan daha ziyade itibarî cemiyet telâkkisine hücum etmiş bulunuyor. Hattâ ideal devlet bile ancak Reel devletin içinden çıkıyor. Ona göre medenî hayat bir vahşiye nazaran inhitat değildir. Devlet hürriyeti tahdit etmez, bilâkis onu tevlid eder. Burada Fransız mukavelecilerinin nazariyesine temas ediliyor. Biliyoruz ki, inkılâptan evvelki siyasî filozoflar devleti, daima tahdit etmek suretile kurtarılmış bir hürriyetin muhafızı gibi görüyorlardı. Daha ileriye giderek Aristoyu biz *Parlementarisme*'in çok eski bir kökü sayabiliriz. Aristo bu noktada iki nazariyeye hücum ediyor : Evvelâ *Lychophron* ve *Thrésimaque* gibi bazı sofistleri tenkid ediyor. Bunlara göre kanun ve devlet yalnız *Convention*ların eseridir. Ferdin hürriyetine karşı engeldir. Ya kuvvetliler tarafından cebren tahmil edilir (b u r a d a H o b b e s'le m ü ş t e r e k) yahut, zulme karşı korunmak için onlar tarafından icad edilmiştir. İkinci tenkid ettiği fikir: Siniklerin nazariyesidir.

Onlara göre hakîm insan kendi kendisine kâfi olandır. Bir memleketin değil; fakat âlemin hemşehrisidir. Aristo *Politique* te diyor ki, bu düşünce *Chéronée* mağlûbiyetinden sonra Yunanlılara uygun gelmiştir. Fakat hakikatten uzaktır». Aristo, devleti tabii bir teşekkül saymakla beraber onu insan iradesinden müstakil de ad etmiyor. Çünkü insan iradesi de tabiidir. Ve devlet insan iradesile en mükemmel şekle girebilir. Devlet tabiidir demek, onun aslı eşyanın mahiyetindedir, yoksa insanın heveslerinde değildir, demektir. Aristo burada Eflâtunu tenkidediyor. Ona göre aileyi istihfaf etmek doğru değildir.

Devlet cemaatlerin cemaatidir. Siyasî bütünde ailenin de rolü vardır. Yani devlet doğrudan doğruya bir vahdet değil, fakat bir kesrette vahdettir ve onun rolü kesretin koruyucusu olmaktır. Aristonun siyasî nazariyesinde çok hücum edilen noktalardan birisi esirlik telâkkisidir. Ona göre esir âilenin bir unsuru, cemiyetin mütemmim parçasıdır. Aristo esirlik hakkında iki nazariyeyi gözden geçirir: Kuvvetlilerin zayıflar üzerindeki tabii hâkimiyeti esasından esirlik doğmuştur. Bu fikri biz zamanımızdaki Emperyalizm, Nietzscheenisme fikirleriyle mukayese edebiliriz. Aristo buna muhaliftir. İkinci telâkkiye göre: esirlik tabiata zıd bir convention'dur ve haksızdır. Aristo buna iştirak etmez. Ona göre esir bir istihsal âleti değil, fakat bir action âletidir. Muayyen birşey imâl etmeğe değil, fakat hayatın umumî cereyanına yardım etmeğe yarar; bu suretle o, ilk çağda hâkim olan sınaî ve ziraî esir telâkkisine hücum ediyor. Yalnız beytî esir üzerinde duruyor, ki bundan dolayı bize göre mürteci görünmez. Aristo bu fikirle zamanına nazaren inkılâpçı addedilmelidir. Aristo'ya nazaren tabiatte zıdlıklar, mafevk ve madûn münasebetleri her sahada görülür. Ruh ile beden, zihinle insiyak, zekâ ile iştiha, insan ile hayvan gibi.

Bu zıdlığın mevcut olması her iki tarafın da istifadesinedir. Bu suretle insanlar aranda hâkim-esir farkı da tabii nizamın neticesidir. Aristo'ya göre hür insala esirin farkı daima irsî değildir. Bazen hür bir adamın çocuğu tabiatte esir olarak doğabilir, veya bir esirin çocuğu hür olabilecek bir kabiliyettedir. Sadece fütühat hakkı olarak esirlik kabul edilemez, hâkim ve esirin menfaatleri aynıdır, ve iyi görülmüş bir münasebette hâkim esirin dostu olacaktır. Esirler birgün hürriyetlerini kazanabileceklerini ümit etmelidirler. Aristo sisteminde muasır zihniyetle iştirak edilemeyecek taraf, insanlığın iki esaslı parçaya ayrılmasıdır. Mamafih bugünkü zihniyetin de bu fikirden tamamen kurtulduğu görülüyor. Geçen asır zarfında ortaya atılan ırkların üstünlüğü ve beyaz ırk telâkkisi Aristo'dan gelen bir arta kalandır. Bu telâkki üstün insanların sürülere hâkimiyeti şeklinde Nietzsche nazariyesini ve yakın zamanlarda Sellière de Emperyalizm felsefesini meydana getirmişdi. Tabakaları muayyen içtimaî hâdiseler ve şartların neticesi gibi görecekte tabii ve zârurî bir ayrılık addetmekten ileri gelen bu esaslı hata zamanımızda yeni bazı cereyanlarda inkişaf etmiştir.

Aristo'ya göre servetin elde edilmesi sitenin esaslı faaliyetlerinden biridir. Servet iki tarzda kazanılır: 1 — Tabii tarzdır ki, çobanlık, avcılık, ziraat şekilleri buraya girer. 2 — Sun'î tarzdır ki, mübadele ile başlar ve burada para meydana çıkıyor. Aristo'ya nazaran paranın meziyyeti, maldan daha portatif olması ve ayrıca kendine mahsus bir

kıymeti bulunmasıdır. Aristo'nun nazarında devletin vazifesi kazanmayı nizama koymak ve tahdid etmektir. O, burada bir nevi "vasatı adil," fikri üzerine kurulmuş siyasî iktisad nazariyesi yapar. Sun'î kazanma tarzlarının en fenası, kazancı hudutsuz bir şekilde arttırmaktır. Aristo, bundan sonra ideal cümhuriyetleri tetkika giriyor, ve işe Eflatun'un cümhuriyetini tetkikle başlıyor. Ona göre mmükemmel sitede çocuk ve kadının iştiraki fikri yanlıştır.

Çünkü evvelâ devletin vahdeti ne kadar tam ise, devlet o kadar mükemmeldir, fikri doğru değildir. Bilâkis devlet bir kesretli vahdettir. Burada Aristo'nun fertciliğini görüyoruz : İkincisi Eflatun'un dediği gibi bütün çocuklar herkesin olunca kimse hiç bir çocukla alâkadar olmayacaktır. Burada da Ferdî Mülkiyet Nazariyesi doğuyor. Devletin rolü normal bir hale indirilmiş, tahdid edilmiş, ferdî mülkiyetlerin muhafızı olmaktır. Aristo nazarında üç mülkiyet olabilir: Birincisinde toprağın mülkiyeti ferdîdir. Fakat mahsullerinin sarfı müşterektir. Buna biz ziraî kolektivizm diyebiliriz. İkincisinde mülk müşterektir, istimali ferdîdir. Bu da diğer bir nevi kolektivizmdir. Üçüncüsünde mülk te, istimali de müşterektir. Aristo'ya göre müşterek mülkiyet sisteminde çok çalışıp az elde edenler, az çalışıp çok elde edenlerle çarpışacaktır.

Müşterek mülkiyet, müşterek hayat daimî bir münazaa sebebidir. Bunun için seyahat arkadaşlarını misal olarak getirir. İnsanlar kendilerine ait birşey üzerinde daha iyi çalışırlar. Mülkiyet hissi bir haz menbaidir. Ferdî mülkiyetlerden çıkan kavğalar mahiyeti beşeriyenin dalâletinden ileri gelir. Saadet ancak ferdler tarafından tadılabilir. Bunun gibi bir çok sebeplere istinad ederek ferdî mülkiyet, fakat müşterek istimal şeklini kabul ediyor, yani o bir nevi kolektivistir.

Devlet ve Vatandaş : Bu kısım politikin en mühim kısmıdır. Devlet nedir? Buna Aristo şu şekilde cevap veriyor. Devlet vatandaşlardan mürekkep olduğu için evvelâ vatandaşı tarife çalışmalı. Bunu itrah suretile tarif ediyor. Evvelâ bir mahalde oturanlar denilemez. Çünkü ecnebiler, esirler buna dahil değildir. Aynı kanuna tabi de denilemez. Çünkü bazı kanunlara ecnebiler ve esirler dahildirler. Vatandaşların çocuklarıdır, denilemez. Çünkü o zaman babalarını tarif etmek lâzımdır. Asıl vasfı adaletin tatbikine iştirak etmek ve hükûmet meclisine âza olabilmektir. Fakat muhtelif devletlerde bu telâkkiye az çok değişiyor. Aristo'nun vatandaşı ile bugünkü telâkkiye çok farklıdır. Çünkü onun nazarı itibara aldığı temsili değil, bilâvasıta hükûmetti. Bu ise zamanımızda ancak "referendum" la kanun yapan bazı İsviçre kantonla-

rında mevcuttur. Vatandaş tarif edilince ona bağlı olarak devldt de şöyle tarif edilir. Hayatî ihtiyaçlarının tatmini için kendikendilerine kâfi olan vatandaşların hey'etidir. Vatandaşların fonksiyon ve rolleri muhtelifdir. Hâkim, asker, ilh... zümrelerini burada görüyoruz. Şayanı hayrettir ki Aristo sanatkârları, "artist" sınıfını vatandaş saymıyor. Sebep olarak da zamanları yoktur. Mecliste toplanamazlar, diyor ki; bu devrimiz için varid değildir. Elişi ruhu alçaltır, onu zihnî temaşadan uzaklaştırır. Aristo burada da hata eder. Çünkü Benî İsrail Peygamberleri sanatkârdılar. Eftlatun ise san'atkârları, esnafı vatandaşlar arasında sayar. Yalnız bu zümrenin kanun yapmak değil, itaat etmek fonksiyonu vardır.

Bundan sonra Aristo esaslı kanunları tasnife giriyor. Kanun ona göre arzuları akla tâbi kılmak için yapılan kaidedir. Kanunu Esasî devlet dahilindeki bu nevi kaidelerin mecmuudur. Kanunların mahiyetine göre devleti iki noktadan tasnif ediyor.

1— Kanunlarına uygun hareket eden devlet şekilleri.

2— Kanunlarını bozan devlet şekilleri.

Birincilerde şunları görüyoruz. 1) Monarşi, kanun reis ve âilesi tarafından yapılmaktadır. 2) Aristokrasi. 3) Politie yahut diğer tabirle Timocratie. Orta sınıfın hükümetidir ve kanun en mutedil âhenktar bir şekilde tanzim edilmiştir.

II— Fena hükümet şekillerine gelince: 1) Tiranlık - yahut - monarşinin bozulması, ferdi hislerin tahakkümü. 2) Oligarşi: Ekalliyet olan zenginler sınıfının tahakkümü. Bu mânada Ploutocratie tabirini kullanıyor. 3) Democratie: Fakir ekseriyetin hükümetidir. Demokrasi Aristo'ya göre normal ve marazî arasında mütevassıt şekildir. Kolaylıkla demogojiye inkılâp eder. Aristo bu muhtelif hükümet şekillerini mukayese ve tenkid ediyor. Her birinin kendine göre meziyyet ve nakiseleri vardır. Hiç birisi mutlak bir surette diğerine faik değildir. Hepsinde adalet, müsaviler arasında müsavâtı, gayri müsaviler arasında müsavatsızlığı tatbik etmektir. Aristo bundan sonra her hükümet şekli içinde sınıfların tasnifine geçiyor. Bu tasnifte Eftlatun gibi uzvî fonksiyonlara benzeyişi esas olarak alıyor: Çiftçiler, tüccarlar, muharipler, majistralar (hâkimler). Aristo bütün bu şekillerin en iyisi olarak monarşiyi kabul eder. Yani ideal kanunu esasî mükemmel adamın monarşisindedir. Onun hatalarına ve dalâletlerine karşı vatandaşın yapacağı vazife ostracismedir. Ortracisme demek, zulme karşı muhalif kalmak ve onu yalnız bırakmak, demektir. Aristo bizzat bunu İskender'e karşı tatbik etmiştir.

Monarşiyi medhedişine sebep olarak şunları gösteriyor: Kanunda esas olan aklın ihtiraslara hakimiyetidir. Monarşi bir baştan çıktığı için orada tenakuz olamaz. Mütefekkir bir monark içtimaî hayatı makul bir nizama koymasını bilir. Bu nazariye XVIII ci asırda bilâhare Voltaire tarafından canlandırılmıştır. Voltaire *Le monarque philosophe* telâkkisini birçok eserlerinde müdafaa ettiği gibi büyük Frederik üzerindeki telkinleriyle bunu tatbika çalışmıştır. Daha yakın zamanda Fransada *Action française* gazetesi ve onu temsil eden Charles Maurras, Léon Daudet gibi reaksiyoner filozoflar bu monarşi nazariyesine istinad etmekte idiler. Aristo kitabının mühim bir faslına devletin patolojik vasıflarını tetkika hasretmiştir. Ona göre devletin *patolojisi* inkılâpta meydana çıkar. İnkılâp şekillerin kaybolduğu haldir. Üç nevi inkılâp tanıyor :

- I. — Bir kanun değişmesi suretinde olabilir.
- II. — Yalnızca iktidar mevkiinin değişmesi suretinde olabilir.
- III. — Bir içtimaî şeklin tamamen tahakkukunu temin için onu en müfrit hale götürmekten ileri gelir.

Evvelâ inkılâpların umumî hallerini tetkik eder. Kötü insanların adalet hakkında elde ettikleri yanlış telâkkiden ileri gelir. Demokratlar düşünürler ki herkes aynı şekilde hür olduğundan tam müsavat lâzımdır. Oligarklar zannederler ki insanlar servetçe farklı olduklarından mutlak müsavatsızlık lâzımdır. Bunların her ikisi de yanlıştır. Çünkü her biri ayrı ayrı ifrata veya tefrite gitmekle vasatı âdili bozmakta, adaleti ortadan kaldırmaktadırlar. İnkılâpları yapanların haleti ruhiyeleri budur.

Gayeleri ya istifade ya şeref kazanmaktır. Bu münasebetle Yunan tarihinden çıkarılmış birçok inkılâp nümuneleri (meselâ *Pizistratı*) gösteriyor. Demokrasiler Demagoğların ifratları yüzünden yıkılmış, bu hal tiranlıkları meydana çıkarmıştır. İnkılâp, Aristokrasileri oligarşiyedemokrasileri demagojiye sevk etmiştir. Görülüyor ki Aristo tamamiyle inkılâp aleyhindedir. Geriye veya ileriye doğru hiç bir hareketi sevmez, Muhafazakârdır. Her şekli kendi bünyesi içinde olduğu gibi bırakmak, adaleti onun dahilinde tahakkuk ettirmek yolunu takip eder. Aristo'ya göre inkılâplara karşı alınması lâzım gelen tedbirler şunlardır :

- 1: Kanuna itaat ruhunun takviye edilmesi.
- 2: — Halkı aldatmaktan ibaret sun'î vasıtalara başvurulmaması.
- 3: — Halkın mutedil hareketlere sevkedecek bir terbiye sistemine tâbi edilmesi. Bilhassa bu üçüncü nokta üzerinde durmaktadır. *Politique* in son kısmı, Eflâtun'a yaklaştığı ideal devlet hakkındaki görüşe tahsis edilmiştir. Devletin gayesi insanlarda kazanç gayesi gibi, maddî saadet gibi derunî hayırları da tahakkuk ettirir. Fazilet ferd i-

çin olduğu kadar devlet için de çok mühimdir. Devletin gayesi fazileti tam olarak tahakkuk ettirmektir. İdeal devletin kurulması için bir takım şartlara riayet etmek lâzımdır.

- 1) Nüfus sefalete düşecek kadar az, ihtirasa sevk edecek kadar çok olmamalı.
- 2) Halkın serbest bir hayat sürmesine, boş zaman kazanmasına kâfi miktarda olmalı.
- 3) Vatandaşların hareketleri : Burada Yunan ırkını medh ediyor.

Ona göre bu ırk şimal ırklarının enerjisini şark ırklarının zekâsiyle mezceylemiştir.

Sitenin Yunanistanda kemale gelmesi bundandır.

Politik'in son kısmı siyasî terbiyeye hasredilmiştir. Burada iyi vatan-
daş, iyi hâkim ve iyi ferd olabilmek için alınması lâzım gelen terbiyenin esaslarından bahsediyor. Görülüyor ki Eflâton'un zıddına olarak Aristo siyasî nazariyesinde cemiyetçilik ve iştirakçiliğin aleyhindedir. Ona göre devlet adamının başlıca işi cemiyet içerisinde kuvvetler muvazenesini kurmaktır. Siteliler ne çok zengin ve kudretli, ne de çok fakir ve zayıf olmalıdır. Zira zenginlik ve fakirliğin artması devlet için bir tehlike teşkil eder. Aristo ferdi mülkiyet ve köleliği tabiate uygun görmesiyle bir taraftan Eflâton'un Komünizmine, diğer taraftan anarşist nazariyeye kapılarını kapamıştır. Aristo'nun devleti ferdi kabiliyetlerin ve ona bağlı olan siyasî, iktisadî kuvvetlerin inkişafına imkân veren, yalnız bu kuvvetler arasında mutedil bir muvazene üzerine kurulmuş olan bir burjuva devletidir. Bununla beraber Aristo'nun Politikte dayandığı ilk prensipler tamamiyle Eflâton'dan geliyor. Ona göre de hâkim için lâzım olan tabiatın nizamını bilmek, ona uygun yaşamaktır. Fakat tabiat nizamında esas olan, Eflâton gibi eşyanın prototipleri, yani İdeler alemi değildir. Fakat içinde yaşadığımız alemde bulunan ferdi cevherdir. Ona göre İdeler ulvî bir realite değil ancak mantikî ve mücerred şekillerdir. Eflâton'la Aristo arasındaki bu felsefi ayrılık, onların siyasî nazariyelerindeki bütün ayrılığı doğurur. Prensiplerinde bu kadar müşterek oldukları halde neticelerinde birbirlerine tamamen zıd denecek kadar ayrılmaları bundan ileri gelir. Aristo'ya göre komünizm insanın tabiatına muhaliftir. Mülkiyetin kazanılması ferdin yegâne desteği ve yaratıcı çalışmanın yegâne muharrikidir. Yine ona göre komünizm nüfusun çoğalmasıyla de uzlaştırılmaz. Kollektif çalışma insanları birleştirecek yerde aralarını açar. Fenalığın hakikî kökü hususî mülkiyette değildir. Fakat esas itibariyle fena olan insanın tabiatındadır. Mülkiyet bir manâda müşterek olabilir: Bu da ancak istihlâkte birleşmektir. Ona göre bu u z l a ş m a (c o m p r o m i s)

ferdçilik şekillerini bozmaz. Hattâ istihlâkte birleşme ferdçiliğin devamı için bulunmuş bir çaredir. Bu sayede mülkün fazla çoğalarak bazı ellerde toplanmasına ve içtimaî muvazenenin bozulmasına mâni oluyor. Bu görüş zamanımızdaki mutedil sosyalistlerin, sosyal demokratların görüşlerine benziyor. Aristo ferdçi devlet telâkkisinde Eflatun'u tenkid ettikten sonra bir nevi mutedil sosyalizm tavsiye eden Phalias de Chalclide'in fikirlerini tenkid ve münakaşe ediyor. Bu zata göre insanların arasındaki fenalığın önüne geçmek için mülkiyeti bütün Sitelerde müsavi kılmalıdır. Bunu yeni bir müstemlekedede yapmak kolaysa da eski bir devlete tatbik etmek oldukça güçtür, diyor. Bunun yegâne vasıtası zenginlerin çeyiz verip almaması, fakirlerin de çeyiz alıp vermemesidir. Aristoya göre bu tedbir çok sathî ve boşunadır. İstediginiz kadar insanların mülklerini müsavi kılmak, onlar da ihtiraslara gayri müsavi oldukça yine eski hale dönecektir. Şu halde mülk sahiplerini müsavi kılmaya çalışmamalı, arzularını müsavi kılmalıdır. Bu ise ancak devlette tatbik edilen, kökten bir terbiye ile mümkündür. Phalias'a göre mal ve mülkün müsavi kılınması onları sefaletten kurtarır, suçluyu ortadan kaldırır. Halbuki Aristo nazarında sefalet suçların biricik sebebi değildir. İnsanlar küçük bir zahmete katlanmaksızın ihtiraslarını tatmin etmek isterler ve sırf bunun için de suç yaparlar. Acaba bu kötülöklere karşı hakikî deva nedir? Sefaletlere karşı deva mütevazı olan bir mülke sahip olmıya razı olmak, ihtirasa karşı deva sitelerin itidalle terbiyesi, müfrit hazlara karşı felsefî düşünüşe sevtir. En büyük suçlar sefaletten değil, ifrat ve taşkınlıktan ileri gelir. İnsanlar sefalet içinde oldukları için zalim olmazlar. Bundan dolayı Aristo'ya göre bir tyranı öldüren bir hırsız öldürenden ziyade tebci edilmelidir. Bunun içindir ki Phalias'ın teklif ettiği içtimaî reformalar ancak küçük suçların önüne geçebilir. Hülâsa, Aristo'ya göre bütün reformaların temeli serveti müsavi kılmak değil, hırslarına mâni olmak için onları terbiye etmektir. Ferdleri ayrı ayrı ahlâklı kılsak mutedil ve muvazeneli olmak itiyatlarını yaratırsak devlet te mutedil ve muvazeneli olacaktır .

Revakî mektebin (stoïcisme) içtimaî fikirleri :

İlk zamanın siyasî nazariyelerinden birisi de Zenon'un nazariyesidir. Zenon Sitelerin inkırazı devrinde anarşist bir komünizmi ve üniversal kardeşlik fikrini neşretmiştir. Zenon'un eserlerinden kısmı âzamı mahvolmuştur. Fakat onu Roma ahlâkçıları ve kısmen de musannifler vasıtasıyla tanıyoruz. (D i o g é n e d e L a e r c e gibi) Zenon'a göre

içtimaî varlığın yegâne esası tabii haktır.

Tabii hak, bütün tabiatın ilk prensibi olan canlı varlık şeklindeki panteist görüşünün neticesidir. O hukuk telâkkisini de buradan çıkarıyor.

Binaenaleyh ona göre ne devlet, ne kanunlar, ne mahkemeler doğrudur. Fakat tabii hakta esas olan malların iştiraki, cinslerin müsaviliği, umumî kardeşliktir. Bu fikirler Roma İmparatorluğunun ilk devrinde Marcus Aurelius, Epictète, Sénèque gibi ahlâkçılar tarafından neşredildi. Diğer taraftan da aşağı tabakalarda Yahudi mistisizmi ile karışarak hristiyanlığın doğmasına sebep oldu. İki mühim siyasî hadise Efâtun felsefesinin revakî mektep vasıtasıyla yayılmasında âmil olmuştur.

1 : -- İskender'in Anadolu ve Hind seferleri vasıtasıyla Yunan kültürünü yakın şarkta yayması.

2 : — Bütün Akdeniz mıntakasını bir siyasî vahdet haline koyan Roma İmparatorluğunun kuruluşu.

Bilhassa bu ikincisi siyasî felsefede Site ve Kast zihniyeti yerine insaniyet telâkkisinin doğmasına sebep oldu. Bu revakî nazariyesi Milâdın ikinci asrından itibaren büyük Yunanistan ve Mısırdaki yayıldı. Philon, Joseph gibi yahudi filozofları tarafından mistikleştirilmiş bir halde şarka sokuldu. Ve İslâmlar Yunan felsefesini öğrendikleri zaman bu kanaldan geçtikleri için daha çabuk sınıfsız bir insaniyet fikri ile uzlaştılar. Roma devrinde bütün siyasî fikirler Stoïcisme'den mülhemdir. Yalnız orada bazı dahilî ihtilâllerin mühim rolü olmuştur. Gracchus'lerin demokrasi için mücadeleleri, sınıf buhranı (1), « Spartaküs » komünist ihtilâli, revakî nazariyesinin daha ameli, daha popüler bir hale almasına sebep olmuştur.

(1) Patriçiyenlerle Plepler arasındaki mücadele.

Orta Çağ

Orta Çağda içtimai nazariyeler bütün felsefe gibi beşerî dinlerle kaynaşmış ve büyük mikyasta onlardan müphem olmuştur. Garpte Hıristiyanlık, Şarkta İslâmiyet ve Budizm siyasi felsefelerin prensiplerini verdi. Bu umumî kadrodan harice çıkan pek az kimse görülüyor. En hür düşünenler bile nihayet Hıristiyanlık veya İslâmiyet ile Yunan felsefesini uzlaştırmaktan başka birşey yapamamışlardı. Bunlardan Türk filozoflarının siyasi nazariyelerini ayrıca göreceğiz. Burada orta çağı karakterize eden umumî nazariyelerden bahsedeceğim :

Garpte içtimai nazariyelerin ruhu hıristiyanlık idi. Hıristiyanlığa göre « dünya silâhların şiddeti ile değil, fakat ruhun kudretile fethedilir. (Zaharya) İsa'ya göre, Kayser'in hakkını Kaysere vermeli» — Semanın saltanatı ile, Arzın Saltanatını birbirinden ayırmak lâzım. — Hakikî saltanat, zail olmayan ve aldanmayan semânın salanatıdır. — Bir deveyi iğnenin deliğinden geçirmek mümkündür. Fakat bir zengini cehennem kapısından sokmak mümkün değildir. Fakirler, zulme uğrayanlar, hüsnü niyeti olanlar, adalet şehitleri mes'utturlar. — Mücadele etmeyen ve fenalığa karşı iyilik yapanlar mesuttur. — Ne kanunu, ne mahkemesi olan, düşmanlarını seven ve kendi zalimleri için dua edenler mes'uttur. Çünkü insanların yalnız bir Babaları vardır, o da semadadır. — Bütün gölge saltanatların üstünde onun saltanatı kurulmalı ve onun iradesi hükmetmelidir. Kudret, kuvvet, ihtişam, ezeliyette ona aittir. — Siyasi cidaller, harpler, ihtilâller, inkılâplar, mevkii iktidar için yapılan uğraşmalar, Peygamberlerin idealini tahakkuk ettirmeğe yaramaz.

Allahın saltanatı ne yahudilerin arz üzerindeki saltanatlarına, ne kanunlara hürmet, ne de vatanperverliğin menfaatlerine istinad eder. Zira bütün bu şeyler zeval bulur. Allahın saltanatı ebedidir. — Allahın saltanatı şu demektir : İnsaniyet aşkı, zayıflara merhamet, bütün servet farklarının ortadan kaldırılması esası üzerine kurulmuş bir hayat yenileşmesi ... » İşte hıristiyanlığın asası umdeleri bunlardı.

Bu fikirler eski Yunan siyaset nazariyelerine tamamen zıd bir telâkkî getiriyor. Yunan siyasi felsefesinde aklın hâimiyeti yerine burada hissin ve mistisizmin hakimiyeti görülüyor. Yunan felsefesinde tabii nizam ve kader telâkkisi yerine burada Allahın iradesi telâkkisi geçmiştir. Yunan görüşünde içtimai nizamdan bir zerre değiştirilmeyeceğine inanıldığı halde

burada içtimâî nizamın bir gölge olduğu ve Allahın iradesi ile bir ân içinde yerle yeksan olabileceği kabul ediliyor. Hakikaten hıristiyanlığın sosyal görüşünü, bütün içtimâî hayat temin etmekte idi. Siteler yıkılmış, İmparatorluklar yıkılmış ve Cermen, Slav, Arab, Berberî, ilh... gibi barbar kavmlerin istilâsından sonra gayet kısa ömürlü ve mütemadiyen değişmeye namzed devletler meydana çıkmıştı. Bu istikrarsızlık dünya saltanatına karşı mutlak bir itimatsızlık uyandırıyor. Bundan dolayı hıristiyanlığın felsefesi orta çağ zihniyetinde müsaid muhitini bularak, inkişaf etti. Hıristiyanlık bidayette şeriatı olmayan bazı mücerred emirlerden ibaretti. Halbuki bu mücerred emirlerin içtimâî bir felsefe halini alması için mutlaka siyasî neticelerine kadar inmesi, yani bir şeriat haline gelmesi lazımdı. İşte bu şeriatı Saint Paul yaptı. Binaenaleyh hıristiyanlığın asıl siyasî felsefe halini alması ondan sonra olmuştur. Les Actes des Apotres (Âmalı Rûsül) adlı kitabında hıristiyanlığa doğmatik bir vasif verdi. Yukarda gördüğümüz prensiplerden bir cemaat teşkilâtı çıkardı. İçtimâî nizamı ona göre tarif etti. Ruhbanın, Zadeğânın ve halkın vazifelerini ayırdı. Semavî saltanata dayanan bu yeni siyaset metafiziğinde faik mevkii ruhbanı verdi. Bütün kilise teşkilâtı ve onun orta zamanda derebeyliğe karşı olan nüfuzu ve mücadelesi buradan geliyor.

Orta zamanda bu mistik siyasî fikirlerin yanı başında onunla azçok uzlaşmış bir de tabiî siyaset fikri var. Bu da Romadan geçmiş olan « Tabiî Hak » fikridir.

Romalılar hakkı üç kısma ayırıyorlar: Tabiî hak, ferdlerin hakkı, Medenî hak. Birincisi Roma hukukunda çok iptidai idi: Meselâ, izdivaç ve çocukların doğuşu hakları gibi. Halbuki hristiyanlıkta tabiî hak fikri inkişaf etti. Orta zamandaki hristiyan müfessirlerine göre (*Exégète*) tabiat halinde, insanlar tabiî ve ilâhî kanunlara göre yaşıyorlardı. Her şeye müştereken sahip idiler. Haricî bir tazyika tâbi değillerdi. Kanun ve devlet yoktu. Ve bu, ilk günahattan (*Péché originel*) önceki mes'ud hayattı. İkinci safhada insanda zihni bir tahavvül oldu. Zekâ hassasiyete galebe çaldı. Kazanç arzusu tabiat halini bozdu. (*İşte ilk günah budur*). Bu suretle iptidai hürriyet bozdu, ve insanın ilk ahlâkî buhranı başladı. Bu ilk ahlâkî buhranda akıl tekrar selâmet yolunu göstermek için meydana çıktı. İnsanlara takip edecekleri yolda rehber olmak istedi.

Onlara emirler verdi: Evamiri aşere (*Décalogues*) bu suretle izah ediliyor. Bu kaideler ilk devrin tabiî hakkı kadar basit olmamakla beraber insanın izafi bir hürriyet ve müsavat içinde yaşa-

masını te'min etti. Fakat bu devir de sun'î olduğundan fanî idi. İnsanlar bundan kurtulmak için beşerî hakkı vazettiler. Fakat beşerî hak haşîn ve serttir. Onlara tabii haktan hiç bir eser kalmamıştır. İcap eder ki tekrar hislerimizin âlemine ve tabii hakka dönülsün. Hristiyanlığa bu içtimai felsefe şeklini ilk defa tam olarak veren Saint Augustin dir. Fikirlerini *La cité du dieu* ve *De Trinitate* « Teslis » adlı eserlerinde izah etmiştiştir. *Les confessions* adlı diğer bir eseriyle bu zat bütün orta çağda hâkim olmuştur. Saint Augustin'in « Allahın Medinesi » İbni Sina'nın lâtince tercümeleriyle birleşerek 12 ve 13 üncü asırlarda Avrupada « néo augustinisme » çok canlı bir hareket doğurmuştur. Bu hareket az sonra İbni Rüşd « averroisme » hareketi ve onun yetiştirdiği « Saint Tomas » cılarla çarpışmış ve Rönesans üzerinde müessir olmuştur. Denilebilir ki Rönesansın mübeşşiri olan filozoflarda görülen yeni Eflâtuncu temayül, akla karşı hisse rüchan vermek fikri bu hareketten mülhemdir. O derecede ki Machiavel'e kadar Avrupa siyasî nazariyelerinde bunun izleri görülmektedir (1227 — 1275).

Aquino'lu Saint Thomas

Orta Çağın en büyük filozofu olan Aquino'lu Thomas muayyen bir devirden itibaren siyasi fikirler üzerinde de müessir olmuştur. Kendisi Dominicain tarikine mensuptu, Dominicain ler İspanyada Dominique de Cuzman tarafından tesis edilmiştir. [Bu kelime Allahın köpekleri "Dominikanes,, manasına gelir. Bundan maksad nefsi tezlildir].

Bu itibarla bunlara hristiyanlığın Melâmileri diyebiliriz. Hristiyanlıkta dünyayı hiçe saymak telâkkisini o kadar ileri götürmüşlerdir ki uzun müddet şövalyeler ve büyük derebeyleri ile bu yüzden çarpışmağa mecbur oldular. Saint Thomas, bütün faaliyetini Plotin ve Eflâton felsefelerine karşı hücumda topladı. Bu suretle iptidaî hristiyanlıkta Eflâtonun ve yeni Eflâtonculuğun Mistik iştirakçilik temayüllerini yıkağa çalışmıştır. Bilâkis esir ve köylüleri iltizam edecek yerde şehir hayatına teveccüh etti. Bu hususta Aristo'nun Antikomünist telâkkilerinden mülhem oldu. Onun Politik'i ile Etik'ini Kurunuvüsta ilâhiyatına ithal etmeğe çalıştı. İbni Sina, İbni Rüşd, ve İbni Me'mun gibi üç büyük Türk, Arap ve Yahudi filozofundan müteessir oldu. İslâmların tanımadıkları Aristo ahlak ve siyasetini Yunancadan Lâtinceye tercüme ettirdi. Ve bu suretle komünizm ve tabii hukuk fikirlerine hücum etti. Bir asırdan fazla müddet augustinisme'e karşı divar çekti. Aristonun eserlerine istinad ederek hususî mülkiyetin beşeri tabiata uygun olacağını, esaretin tabiata münafi olduğunu göstermeğe çalıştı. Ve şayanı hayret bir mantık oyunu ile bu fikirleri hristiyanlık ananesi ile uzlaştırmağa muvaffak oldu. Saint Thomas'nın asıl muvaffakiyetini temin eden c het kilisenin kuvvetlenmesi ve derebeyliğin kilise ile uzlaşmasıdır. Tarikatlar artık yalınayaklar, dilenci dervişler olmaktan çıkmışlar. Büyük irad sahibi olarak san'atlar meydana getirmişlerdir. Bir de siyasi otoriteyi ellerinde tutan derebeylerle anlaşlıkları için onların içtimai felsefeleri zarurî olarak şehirli devlet teşkilâtını, hususî mülkiyeti ve kast sistemini meşrulaştıran bir felsefe olacaktı.

İşte Saint Thomas'yi doğuran içtimai âmiller bunlardır. Ve mahiyeti iktizası olarak birbirine zıd iki siyasi görüş, yani hristiyanlıkla Yunan zihniyetinin nasıl olup ta uzlaştırılabildiği ancak bu suretle anlaşılır. Saint Thomas « Summun Théologicum » adlı eserinin mühim bir kısmını bu fikirlere tahsis etmişti. Bu içtimai telâkkiler asrımızda " néo - thomise » ve katolik filozoflar diye tanılan birçok mütefekkirler üzerinde tesir yapmıştır. Bu günkü fransız monarsistleri kısmen ondan mülhemdir.

İbni Haldun

Orta Çağ içtimai nazariyeleri arasında en mühimmi İbni Haldun'un tarih felsefesidir. İbni Haldun birçok noktai nazardan Ortaçağ zihniyetini aşmış ve modern zihniyete nüfuz etmiştir. Bundan dolayı Garplıların nazarı dikkatini celbetmiştir. Hakkında pekçok tetkikler yapılmıştır. Hattâ o derecede ki bazı sosyoloğlar İbni Haldun'u içtimaiyat mübeşşiri ve tarih felsefesinin halıkı telâkki ederler. Eseri M. de Slane tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir (1852 — 1856). Avusturyalı sosyoloğ Lilienfeld'in, Sorbonne sosyoloji Profesölerindin René Maunier'nin, G. Bouthoul'un İbni Haldun hakkında mühim tetkikleri vardır. Taha Hüseyin Bey « Etude analityque sur la philosophie sociale d'İbni Haldun » adlı bir doktora tezi yazmıştır.

İbni Haldun'un eseri Lâtice, Almanca ve Rusca'ya tercüme edilmiştir. Bütün ba izahat garpte ona nekadar ehemmiyet verildiğini gösterir.

Hiç bir müellifin, hiç bir mütefekkirin hayatı ile fikirleri arasında İbni Haldun kadar sıkı bir rabita yoktur denilebilir. O tefekkürle aksiyonu büyük nisbette birleştirmiştir. Ve denilebilir ki siyasi nazariyesini şahsi tettebbularından ziyade doğrudan doğruya tecrübeden çıkarmıştır. Bu karakter onu Rönesans mütefekkirlerine yaklaştırır. Dante, Sisalpin, Machiavel, Giordano Bruno gibi onun da hayatı gayet ihtirash, siyasi mücadelelerle geçmiş ve eserleri bunun aynası vazifesini görmüştür. İbni Haldun 1232 (Milâdi) senesinde doğdu. Hıdırmutlu eski bir arap ailesindedir. Neslinden birçok âlim ve mütefekkir yetişmiştir. « Zeytuniye » medresesinde tahsil etti. İbni Abbefi isminde bir müderristen felsefe ve mantık okudu. Hâkim temayülü olan tarihteki şahsi tettebbularıyla bunu derinleştirdi. Ve genç yaşında bir taraftan Kayrevan kütüphanesinde çalışırken, bir taraftan da memuriyet hayatına girdi. Beni Hafs hânedanının hizmetinde mühim vazifeler aldı. O zaman Cezayirde hâkim olan Beni Merini hânedanı galebe çalınca vazifesini değiştirerek onların hizmetinde yüksek memuriyetlere çıktı. Bir müddet sonra taklibi hükümet teşebbüslerinde bulundu; hapse atıldı. İki sene kadar mahbus kaldı, idam edilmesi muhtemeldi. Fakat bu sırada yine eski hükümetin iadesi üzerine hapisten kurtuldu. Gırnataya gitti. Gırnata hükümdarı kendisini vezirlik gibi büyük vazifelerde kullandı. Onun tarafından Seville (E ş b i l i y e)

kralına sefir gönderildi. Fakat biraz sonra vazifesini terkederek Seville'de büyük bir memuriyet aldı. Üç sene kadar İspanya kütüphanelerinde çalıştı. Bu müddet zarfında Tunusta sükûnet teessüs etmiş olduğu için memleketine döndü. Eski hânedan tarafından vezarete getirildi. Fakat bir müddet sonra sebebi malûm olmayan bazı hadiselerle kurban oldu. Tunusu terkederek çöle çekildi. Orada vaktiyle ecdadına hizmet etmiş olan Hilâli kabileleriyle birleşti.

Onların başına geçerek ücretli bir ordu kurdu. Kurunu Vusada âdet olduğu üzere **C o n d o t i e r i** denilen bu ordu ile bir çok şehirlerin hizmetinde sekiz sene muhariblikle meşgul oldu. Nihayet yirmi seneden fazla devam eden bu mücadele hayatından yorulmuş olacak ki Tunus'a yerleşti. Ve bir kütüphaneye kapanarak dört sene inkıtasız bir surette çalıştı. Bu müddet zarfında Tarihi umumisini ve asil şöhretine sebep olan Mukaddimesini vücude getirdi. « Mukaddimei İbni Haldun » zengin mütebehhirane tetkikler ile vücuda gelmiştir. Fakat asıl menbaı yirmi senelik mücadele tecrübeleridir. İbni Haldun her satırında zikrettiği kitapların yanibaşında bütün Akdeniz sahasındaki içtimâî hayata ait görgülerini de nakletmektedir. Hayatının son kısmında Mısır'dan davet edildi, ve ölümüne kadar orada kadılık yaptı. Bu sırada Timurlenk Şam'ı zabtetmişti, ve Mısır'ı tehdid ediyordu. Mısır Hükümdarı tarafından ona gönderilen hey'et arasında kendisi de vardı. Rivayete göre Timurlengin menakıbına ait bir tarih yazarak kendisini memnun etmiş ve hareketini yumuşatmıştı. Hemen biraz sonra (1404) de Mısır'da öldü. Karısı ve bütün çocukları Tunus'tan Mısır'a gelirken Trablus civarında, bir vapur kazasında öldüler. Gençliğinde bir Veba salgını bütün akrabasını, anasını, babasını öldürmüştü. İbni Haldun Tunus Hükümdarının emrile bir de "Berberiler" tarihi yazdı. Bu kitapta diğerindeki fikirleri tamamladı.

İbni Haldun'un içtimâî felsefesi :

İbni Haldun zengin tarihî malûmat ve müşahedeye istinad ederek cemiyetlerin kuruluşu, siyasî bünyesi ve inhitatı hakkında etraflı bir nazariye meydana getirmiştir.

Fakat bu nazariyesi tarihi umumîden ziyade kendi bulunduğu devrin ve bulunduğu mintakanın müşahedelerine istinad etmektedir. Evvelâ; İlk çağı çok iyi bilmiyordu. Tarihinde bu devir için bazı Roma eserlerinin devler tarafından yapılmış olduğunu söyleyecek kadar teğafül göstermiştir. Sonra hıristiyan âlemini de çok iyi tanımiyordu. Nihayet

ilk çağın büyük siyasî nazariyelerinden habersizdi. Çünkü Aristo'nun politiği İslâmlarca mechuldü. Yalnız İbni Sina ve İbni Rüşd vasıtasile Yunan metafizik ve mantıkını biliyordu. Bununla beraber diğer orta çağ siyaset nazariyecilerinde olduğu gibi eserine ne lojik, ne de teolojik fikrin tesiri olmamıştır. Onda tahlili rasyonalist usulün izi bile görülmez. Bu itibarla o, bütün orta çağ mütefekkirleriyle tezaad teşkil eder. Ona âdeta **B a c o n**'un mübeşşiridir, denilebilir. İçtimaî nazariyesinin istinadgâhı **m ü ş a h e d e**, **y a l n ı z m ü ş a h e d e** idi. Bunu tesadüf olarak yapmayup eserinin ehemmiyetinden haberdar olduğunu gösterecek pek çok kayıtlara tesadüf ediliyor. Çünkü İbni Haldun iki yerde kendisinin gördüğü ve tesbit ettiği şeylerden başka hiç birşeye inamadığı ve bütün devirler için hâkim olan bu nazariyeyi yalnızca eşyanın tabirâtını tetkikten çıkardığını ısrarla söylüyor. İbni Haldun'un içtimaî felsefesinin en bariz **k a r a k t e r i** natüralist olmasıdır. Siyasî nizamı akıldan, Allahtan veya diğer bir mystère'den gelmeyüp münhasıren tabii bir hadise olduğunu ısrarla söylemektedir. O bu hususu bilâhara garp siyasî filozoflarında ayrı ayrı inkişaf ettiğini göreceğimiz fikirlerde toplamıştır. İbni Haldun'un diğer mühim bir vasfı da tek görüşlü (unilatéral) olmayışıdır. Siyasî bünyenin tabii bir varlık olduğunu söyledikten sonra onu meydana getiren bütün tabiat âmillerini birer birer tetkik etmiş, ehemmiyetleri sırasına göre her birine hissesini vermeği unutmamıştır. Bundan dolayıdır ki İbni Haldun'un pozitivizmi bize çok cebheli görünür. Ve zaman zaman bir çokları tarafından şu veya bu nazariyeye benzetilmesi de bundan ileri gelir. Şimdi bu noktai nazardan İbni Haldun felsefesinin arzettiği muhtelif karakterleri tetkik edelim :

1 — İbni Haldun'da Biyolojizm :

Cemiyetler tebiî mevcudiyetlerdir. İnsanı cemiyet halinde yaşamaya sevk eden bir taraftan yalnız başına istihsal yapamaması, diğer taraftan da insan sevki tabiiyelerinin hayvana nazaren daha zayıf olmasıdır. Fakat bir defa cemiyet teessüs edince artık o tabiatın diğer varlıklarından farksız bir hal alır. Cemiyet bütün canlı varlıklar gibi muayyen bir kavsi kat'eder ve tamamlar : Doğar, büyür, ölür. Canlı mevcudat için zarurî olan bu kanunun dışında bir cemiyet tasavvuruna imkân yoktur. Cemiyetler için tekâmül ancak bu devreyi tamamlamak ve yeniden başlamak demektir. Onlar hiç bir zaman **m ü t e m a d i** **i n k i ş a f** veya **t e r a k k i** göstermezler. Bu itibarla

İbni Haldun tamamile terakki aleyhtarıdır. Herşey hareket ettiği noktada nihayet bulur ve yeniden başlar. Her cemiyet aynı halkayı tamamlamaya mecburdur. Şu halde o bir nevi tarihi kadercilik telâkkisi getirmiştir. Cemiyetlerin tu canlı varlığa benzetilmesi ki itibarladır:

a) Doğrudan doğruya cemiyet bir uzviyete benzer.

b) Cemiyet, devlet adını verdiğimiz siyasi bünyesi itibarile de uzviyete benzer. İbni Haldun'un yaptığı bu şayanı dikkat mukayese fikri kendisinden asırlarca sonra gelen bir çok garp filozofları tarafından taklit edilmiştir.

XVII inci asırda Juanbatisto Vico " yeni ilim „ adlı eserinde müdafaa ettiği *corsi ve ricorsi* nazariyesi ile aynı fikri canlandırmıştır. Ona göre de İbni Haldun gibi cemiyetler uzviyetlere benzer. Kapalı bir münhanî resmederek başladıkları yerde nihayet bulurlar ve terakileri yoktur. Bundan başka zamanımızda içtimaiyat cereyanları arasında " Biyolojik mektep „ cereyanı İbni Haldun'un fikirlerinden mülhemdir. Lilienfeld, Worms ve diğer bazı sosyoloğlar cemiyetleri uzviyetlere benzetirken aynı esaslardan hareket ediyorlar. (Hatta 1918 de neşrettiği " Garbın zevalı „ adlı eserile meşhur olan yeni filozof Ostwald Spengler de medeniyetleri kapalı halkalara benzetip garp medeniyetinin zevalinden bahsederken aynı fikirlerden müteessir olmuştur). Bunun sebebi İbni Haldun'un bir *in hitat filozofu* olmasıdır. İbni Haldun, zihniyet itibarile tamamen modern olmakla beraber içinde yaşadığı devir itibarile orta çağlı idi. Zamanında, biraz evvel gördüğümüz gibi mütemadiyen devletler, imparatorluklar inihilâl ediyordu. Hiç bir siyasi istikrar yoktu. Henüz daha kapitale dayanan yeni Avrupa cemiyetleri doğmamıştı. Binaenaleyh bedbin bir beşeriyet içinde dünyaya gelmişti. Vücade getirdiği içtimai felsefe de bundan dolayı bedbin, kederci bir inhitat felsefesi olmuştur. Umumî harpten sonraki dünya cemiyetinin vaziyeti de hemen aşağı yukarı bunun aynı olduğu için bir taraftan Spengler, bir taraftan George Sorel İbni Haldun'a çok benzeyen yıkılış felsefeleri neşretmekte idiler. Bu hususta Keyserling, Bergson ve saire gibi mütefekkirlerin bedbin görüşlerini de aynı zümreye idhal etmek lâzımdır.

II — İbni Haldun'da Cemiyetin ve içtimai hadiselerin menşei fikirleri :

İbni Haldun kitabının başında mevzuunu şöyle tarif ediyor: "Tarih

usulunde takip edilen hedef, hakikat ve hatayı tefrik etmek için emin bir kaide bulmaktır. Bu kaide de zihinden değil, bizzat vekayiin tahlilinden çıkacaktır. Bu suretle o sarahaten ampirist olduğunu ilân ediyor. Bundan sonra içtimâî hadiselerin izahına giriyor. Ona göre cemiyetin varlığı bir vakıdır. Ve onu diğer vakıalar gibi tetkik etmek lâzımdır. Onların menşelerini aramamalıdır. Bu itibarla cemiyet vakiasının kendisine en çok benzeyen uzviyet vakiası ile mukayese ediyor. Bu mukayese onu inhitat nazariyesine götürüyor. Uzviyetlerde ihtiyarlamak ve ölmek gibi cemiyetlerde inhitat etmek kanundur diyor. Bu inkıraza hiç bir kuvvet mani olamaz. Bazı hakimler bu inkırızı eski insanların eski idare adamlarının hatasında ararlar. Bu yanlıştır. Bu yüzden yapılan zahmetler beyhudedir.

Bir cemiyet inkıraza yaklaştımı, hükûmdarlar sefahat ve israfata başlar, muhteşem bir hayat yaşarlar. Bu tesadüfi değildir. Hükûmdarların halk üzerinde nüfuzlarını temin edebilmek gayesi ile yapılmıştır. Fakat bu sefahat binnetice inkırızı kolaylaştırır.

İbnî Haldun bunu takibeden fasıllarda inkırızın sebeplerini araştırıyor, ve böylece cemiyetin menşei meselesine giriyor. Fakat evvelâ kendi siyaset nazariyesini Yunan siyasi nazariyelerinden kat'î olarak ayırıyor, ve onların orta zamanda devam eden ideolojik telekkileri yerine nasıl ilmi bir telekkî getirdiğini gösteriyor. Bu suretle de bir asır önce M a c h i a v e l'e mübeşşirlik ediyor. «Mukaddime» nin ikinci kitabının üçüncü faslı sarahaten ideolojik siyaset nazariyesile pratik siyaset nazariyesini ayırır, ve ilk çağla orta çağ müelliflerini sadece ideoloji yapmakla itham eder. «Biz siyaseti akliye ile, doğrudan doğruya yaşayan cemiyeti kastediyoruz» diyor, kendisi bununla yeni zihniyetin başlangıcı addedilebilir. Mukaddimesinin bir çok yerlerinde felsefe tahsilinin darlığına ait fikirler var; kıyasa tecrübeden uzak kaldığı için hücum ediyor. İbnî Haldun uzviyetlere benzettiği cemiyetlerin doğuşlarını izah ederken, bu suretle içtimâî hadiselerin menşei meselesi meydana çıkıyor. Evvelâ meskenin ehemiyetihden bahs ediyor. Mesken deyince coğrafi şerait kasd ediliyor. Cemiyetler ve devletler arasındaki bünye farklarını bu coğrafi farklarda görüyor. Mağribte teşekkül eden devletlerin çabuk inkırızlarına mukabil Akdenizdeki devletlerin mukavemetini bununla izah ediyor. İkinci amil olarak iktisadî hadiselerin alelûmum içtimâî, ruhî hadiselere tesirini gösteriyor. Ona göre manevî hayatımızı ve ruhumuzu meydana getiren iktisadî şeraittir.

1). — Çoban cemiyetlar.. İstihsal vasıtaları yalnız sürücülüktür. Bunların azadlık, hurriyet fikri ve kahramanlıkları vadir. Bir yere bağlanmazlar. İstilâ ile yaşarlar ve asıl devletleri kuran, ruhî celadet gösteren

kısım bunlardır. İbni Halduna nazaran Berberi, Arab, Türk, Moğol, bütün göçebe kavımlar cesur, kahraman devlet müessisi olmuştur.

2). — İstihsal vastası sanayi olan şekildir. Bunlar evlerde, destgâhlarda çalışırlar. Toplu ve daimi münasebet halinde bir hayat yaşarlar. Sanayiîni inkişafı ile onlarda fikir, edebiyat ve sanat inkişaf eder. Fakat bu inkişaf onların tamamen aleyhindedir.

Asıl olan hürriyetlerini, ruhi asaletlerini, cesaretlerini kaybederler; tereddiye uğrarlar. Şu halde İbni Halduna göre cemiyetlerin inhitatlarının sebebi sanayi hayatına girmeleridir. Muayyen şerait dahilinde bu hayat zaruridir. Bidayette gayet parlak eserler doğurur. Fakat az sonra nüfusun ifrat derecede çoğalması, dahili mücadele bir çok ahlâksızlıkların doğmasına sebep olur. İhanetler, zulümler, korkaklıklar başlar. Bu şekildeki bir cemiyette hükümdar halkın üzerinde nüfuzunun muhafaza edebilmek için sahte bir vekar ve fevkalâde israf ile yaşamiya mecburdur. Bu mecburiyet varidat ile masraf nisbetinin bozulmasına sebep olur. İnhitat ta bu suretle başlar.

3). — Ziraat ile meşgul olan halktır. İbni Halduna göre bu iki şeklin arasında mütavassıt ve en fena şekildir. Köylü daima toprağa bağlı ve mukadderata esir olduğundan aynı zamanda hem çoban sınıfına hem şehirlilere tabidir. Bu yüzden tahammül edilemez, en fena hayat köylü hayatıdır. İbni Haldunun böyle düşünmesine sebep o zamanki toprak köleliği idi. Vakıa İslâm aleminde bu yoktu, fakat orada da köylünün vaziyeti garbta olduğundan daha iyi değildi. Bundan başka İbni Haldun Girnatadaki memuriyeti zamanında az çok garbı da tanımıştır.

Görülüyor ki o içtimai hadiselerin bilhassa manevi tazahurlarının bütün köklerini iktisadi hayatta ve istihsâl vasıtalarında görmektedir. Bu mesele etrafında verdiği izahat kitabının büyük bir kısmını teşkil ediyor. İstihsalin başlayışını mübadelenin doğuşunu, pazarların teşekkülünü şehir hayatında arz ve talebin yüksek şeklinde doğan iktisadi buhranları ve bunların meydana getirdiği bütün ahlâkî neticeleri birer birer anlatıyor.

Bundan dolayı, İbni Haldunu iktisadi determinizmi sezmiş bir adam gibi değil, fakat bütün müşahedeleri ile etraflı olarak onların ehemmiyetini göstermiş ilk mütefekkir olarak karşılamak lâzımdır.

Mukayeseler

İbni Haldun evvelâ biyolojik nazariyesile bugünkü sosyolojide laşlı başına bir cereyan olan biyolojizmi hazırlamıştır. Bunu bizzat bu cereyanın müessisleri kendi makalelerinde itiraf etmektedir :

[1891 den beri çıkan *Revue de la Sociologie internationale*] Bundan başka İbni Haldun sarahaten Karl Marx'ın mübeşşiridir. İktisadî hadiselerin bütün içtimaî hadiseler üzerinde müessir olduğunu söylemekle kalmıyarak aynı zamanda bizzat fikirlerin ve ruhî hayatımızın da onunla izah edileceğini iddia etmesi onu tamamilen Marx'a yaklaştırır: Şu farkla ki İbni Haldun kadercidir, terakkiye inanmaz. İzahlarının sade orta çağ cemiyetine ait müşahedeler üzerinde yapılmış olması onu Marx'dan ayırmaktadır. Marx'ı daha etraflı görüşe sevk eden ilk, orta ve yeni çağları kuşatması ve mukayeseyi daha geniş hudut içinde yapmasıdır. İbni Haldun aynı zamanda Montesquieu'nün mübeşşiridir.

Garpte devletlerin bünyesini coğrafi şartlara göre tedkik edip onların azamet ve inhitatlarının sebeplerini bu şartlarda araştıran ilk mütefakkir Montesquieu'dür. Bu itibarla onun "Ruhül kavanîn," deki fikirleriyle İbni Haldun arasında ayniyet derecesine yaklaşan benzeyişler görüyoruz. Şu farkla ki Montesquieu de Marx gibi daha geniş müşahedelere dayandığı için ve bir inhitat devrinde değil intikal devrinde gelmiş olduğu için nazariyesinde kaderci olacak yerde determinist ve ve terakkici olmuştur. Yine İbni Haldun ile Malthus arasında da kuvvetli bir münasebet görülmektedir. İbni Haldun uzun uzadıya nüfusun ehemmiyetinden bahs ediyor.

Şehirlerde nüfusun çoğalmasının doğurduğu iktisadî buhranı, hastalıkları, bu yüzden vukua gelen muhaceretleri anlatıyor. Hatta sarahaten muhaceretlerin sebebini burada buluyor. Malthus, «nüfus kanunları» (*Le Lois de la population*) adlı eserinde rahip Lyel'e istinaden nüfusun fazla çoğalmasının yaptığı tahribatı ve bunun doğurduğu iktisadî ve siyasi buhranı anlatmaktadır.

*
**

Vico, İbni Haldun'dan üç asır sonra *Corsi et Bocorsi* nazariyesile cemiyetlerin asla terakki etmediğini, yükselip alçalmak üzere devresini tamamladığını iddia etmiştir.

Şu farkla ki Vico Dercartes'in rasyonalizmine istinad ettiği halde

İbni Haldun yalnızca kendi müşahedelerine dayanmaktadır. İbni Haldun ile J. Jacques Rousseau arasında kuvvetli fikir akrabalığı vardır. Malûmdur ki Rousseau, *Emile*'de ve *Contrat Social*'de medeniyete aleyhdarlık fikrini neşr eder. Dijon Akademisinin anketine verdiği cevapta umumî kanaatin zıddına olmak üzere sanayi ve edebiyatın terakkisi nsanları bedbaht ettiği, inhitata götürdüğü neticesine varıyor. Biraz evvel gördük ki İbni Haldun çoban ve şehirli hayatını mukayese ederken inhitatin sebeplerini tamamilen burada buluyordu. Şu farkla ki Rousseau hisçidir, ona göre şehir ve sosyete zekâyı, tabiat hissi besler Zekâ hilekâr ve inhitat ettiricidir. Bizi asıl kuvvetimiz olan hislerimizden ve tabiatten çeker. Halbuki İbni Halduna göre zekâ hilekârdır. Fakat onun yerine münzevi, sakin bir tabiat değil aktif, iradeli bir çoban hayatını ikame etmek lâzımdır, yani İbni Haldun tabiata dönelim derken hisse değil, fakat iradeye dönelim der.

Çünkü kendi tecrübelerinde mağrıp ücretli askerlerinin başına geçerek eşkiya reisi gibi on sene dağlarda dolaştığı zaman bu neticeye varmıştır. Bu manada İbni Haldun Nietcsche'ye yaklaşır :

Şehirden çıkan ve dağlarda yüksek inzivaya çekilen Zarathuostra orada *Rousseau* gibi sükûn ve samimiyeti aramaz, fakat İbni Haldun gibi kuvveti, hakimiyeti, vahşi güzelliği arar. Nihayet İbni Haldunu *Machiavel*'in mübeşşiri saymak lâzımdır. Machiavel, kendisinden ancak bir asır sonra gelmiştir. Biri orta çağın sonu, diğeri yeni çağın başıdır. *Machiavel* de İbni Haldun gibi açıkça kuvvet, cür'et ve iradenin aşığıdır. Her ikisi de ideolojik nazariyelere düşmandır. Her ikisi de siyaset nazariyelerine müspet zihniyeti getirmişlerdir. Her ikisi de hükümdarın vazifelerinden bahs etmişlerdir. Fakat şu farkla ki İbni Haldun kadîm âlemi bilmiyordu. Müşahedeleri orta çağda inkıraz devri ile çerçevelenmişti. Etrafında gördüğü siyasî entrikaları, ihanetler ve vahşetleri ancak birer yıkılış alâmeti diye tefsir etmiştir. Halbuki *Machiavel* ilk çağı biliyordu. Orta çağa tercihan zamanındaki entrikaları bir nevi siyasî hifzıssıha ile yoluna koymanın çaresini araştırmıştır. Orta çağdan arta kalan itikadlardan kurtularak salim bir görüşle devleti ebedî kılmanın çarelerini araştırmıştır. Bunun için aynı zihniyette, aynı istikamette iki mütefekkir oldukları halde birincisi orta çağ zihniyetini aşmamış, ona karşı olan isyanı yüzünden bedbin (pessimiste) kalmıştır. İkincisi ise bilâkis istikbalin devasını, hali hazırım hastalıklarının içinden çıkarmış ve bu suretle siyasî nikbinlik (optimisme) ini elde etmiştir.

Orta çağın sonu

İbni Haldun orta çağla yeni devir arasında geçittir. Müfrit fatalizmi ve bedbinliği ile adeta zamanımızda Ostwald Spengler i hatırlatır. Fakat onun yaşadığı XIV ve XV inci asırlar garpte henüz orta çağ içtirmaf fikirlerinin uzayıp getirdiği bir devirdi. Garp bu sırada İbni Haldun kadar asî ve moderne yakın bir insan yetiştirmemişti. Bu devirdeki garp nazariyeleri bunlara delildir. Dante Allighiéri *L'a M o n a r c h i e* ismindeki kitabında siyaset sahasında Aristo felsefesini müdafaa eder. Malûmdurki Dante'nin hayatı siyasi ıztıraplar, menfalarla geçmiştir. Bunun kökü de o zaman İtalyade *Guelf* ve *Gibelin* ler arasındaki mücadeleden ileri geliyor. Dante bütün eserlerinde, şüphe yok en fazla *Divina Commedia* da bu müzminleşen federal ruha karşı şiddetli aksül-amel gösteriyor. İtalyanın vakdetini ve monarşiyi arıyor. Edebî şaheserinde sükûnu cehennemden ve araftan geçtikten sonra tam bir temaşa halindeki âlemde, Allahın huzurunda bulduğu gibi siyasi eserlerinde de hakikî sükûnu Aristonun anladığı manâda adil ve mûtedil bir monarkın idare ettiği cemiyette buluyor. Aynı devirde *Sisalpin* "Etudes Peripatétiens," adlı eserinde *İbni Rüş* cereyanından mülhem olarak Aristonun siyaset nazariyesini canlandırmaya çalışmıştır. Hülâsa bu devir buhrana karşı devayı, Aristo ve İbni Rüşde dört elle sarılmakta bulmuştu. Bundan dolayı biz bu devri henüz orta çağ addetmeğe mecburuz.

Rönesans

Rönesans birdenbire doğmamıştır. İslâmiyet Haniflerden çıktığı gibi Rönesans ta yukarıda gördüğümüz hareketlerin birikmesinden hasıl olmuştur. Rönesansı karakterize eden iki nokta vardır.

1. — Kurunu Vusta zihniyeti yerine kadim medeniyeti iade etmek.

2. — Humanisme, yani insana en çok kıymet veren bütün bilgileri insan etrafında toplamak. Rönesans bu iki karakterinden dolayı sadece bir geriye dönüş değildir.

Çünkü eski medeniyette mevcut olmiyan şeyleri meydana çıkarmıştır: İnsaniyet fikri gibi. Malûm olduğu üzere Rönesans evvelâ edebî bir şekilde başlar. Michel Angelo,, L. da Vinci, Corregio gibi dehalarda müşahede ihtirası, tanımak merakı en bariz vasıf olarak görülüyor. Fakat bütün bu devir eski Yunana tam bir dönüş değildir. Çünkü eski medeniyeti bizzat hayat ve aksiyon olarak anliyan bir deha yetiştirdi. Yunana dönmek demek yalnızca onun heykelini, binasını taklid etmek değildir. Asıl Yunana dönmek demek onun aksiyon adamını, meclislerde söz söyleyen, kanun yapan, ordu kumandanlığı eden devlet adamını taklid etmek demektir diye gayet şuurlu bir surette Rönesansın eksikliğini anliyan ve onu içtimaî felsefeyle itmam eden *Machiavel* dir. Bundan dolayı biz Machiavel'e Rönesansın hakiki başlangıcıdır diyebiliriz.

Machiavel

Nicolo Machiavelli, Floransalı bir devlet adamıdır. Yunan müverrihi *Polivios* ve Lâtin müverrihi Tite Live'in tesirleri altında kalmıştır. Fakat asıl fikirleri İbni Haldun gibi kendi müşahedelerinden, şahsî tecrübelerinden çıkarılmıştır. Bundan dolayı Yunan tefekkürüne karşı bağlılığı, yeni devir bakışından görülmüş bir bağlılıktır. Biz onunla modern devrin başladığına, modern devlet telekkininin kurulduğuna şahid oluyoruz. *Machiavel* 1469 da Floransada doğdu. Anası babası bu şehrin meşhur bir ailesinden geliyordu. Kültürünün esasını tarihten almıştır. Bundan sonra edebiyat ve felsefe ile tamamladı. O, başlıca müverrihtir, fakat edebî eserleri ve nutukları da vardır. Genç yaşında doğduğu şehrin cumhuriyetine devlet *secrétaire*'i ve sonra sefir olarak intisab etti. Sefir sıfatı ile Papa ikinci Jules, Cesar Borgia Alman İmparatoru Maximilien, Fransa kralı 12 inci Louis'yi tanıdı. Bu seyahatleri sayesinde kütâphanelerdeki derin tettebbülerini, insanlar ve vak'alar hakkındaki müşahedelerini tamamladı. İtalyanın bu devrindeki hile, entrika, ihanet ve vahşet, şahsî hayatı üzerinde fevkalâde muzir fakat fikirlerinin inkişafında çok müessir olmuştur. O sırada hemen her şehirde ayrı bir hükümet bulunuyordu. Venedik, Cenova, Floransa cumhuriyetleri Papa hükümeti, Arağon hanedanına geçen Napoli ve Sicilya kiralığı en meşhurları idi. Hiç birisinin ordusu yoktu. Kendilerini Condotieri'lerle idare ediyorlardı.

Aaralarındaki tefrikadan dolayı ekseriya Fransa, Almanya veya İspanyadan müttefikler ararlar, ve bu yüzden encebi müdahale ve istilâlarına meydan verirlerdi. İşte Machiavel bu çok şekilli ve daima değişmeye müsteid, bununla beraber bir hâkimiyet etrafında toplanmaya başlamış olan cemiyette yaşadı. Siyasî nazariyesinde ondan mülhem oldu. Bütün fikir tarihinde Machiavel'in aleyhinde bulunanlar, lehinde bulunanlar kadar çoktur.

Machiavelisme kelimesi bir çokları tarafından hilekârlık manasında kullanılmıştır. Bilhassa Jesuite'ler Machiavele şiddetle hucum etmişler. Sonradan Voltaire, ve büyük Fréderik, Machiavel aleyhdarlığını gütmüşlerdir.

Diğer taraftan Bacon, Jean Jacques Rousseau ve Alfiéri, yakın zamanlarda George Sorel ve Lénine Machiaveli tebci etmişlerdir. Dost ve Düşmanlarının kuvveti onun kuvvetinden ileri geliyor.

«Floransa tarihini» adlı eserinde 15 inci asırdaki İtalya tarihinin dahilî entrikalarını ve siyasî vaziyeti anlatarak nazariyesine hazırlık yapmıştır. Ona göre, o zamanki İtalyan prenslerinin ne kuvvetinden, ne de alçaklığından bahsedebilirler. Bilâkis tu devir ona en fena siyasî müşahedeler yapması için kâfi derecede malzeme vermiştir. Çıkarıldığı neticeler şudur :

Basiret, kuvvet devlet adamına has olan esaslı vasıflardır. Siyasî hayatındaki muvaffakiyetsizliği ve genç yaşda uğradığı hüsranlar ihtimal ki nazarı sahada bir nevî t zmin bulmak için bu şekilde inkişaf etmiştir. Ailesi 1512 de Floransa cumhuriyetini yıktıktan sonra Mechiavel memuriyetten çekildi; münzevî bir hayat yaşadı. Siyasî tecrübeleriyle tarihî tetkiklerinin neticelerini toplamaya çalıştı. Siyasî eserlerini oldukça genç yazdı. Siyasî menkûbiyet devrini büyük bir sükün içinde geçirdi. Hümanist olduğundan, bu devirde edebî diyaloglar yazdı. En mühim eseri olan *Principi*'yi 42 yaşında telif etti. Bunu yazarken Medici'lerle tekrar uzlaşmak fikrini takib ediyordu.

Gayesine kısmen de ulaştı. Eskisi kadar mühim olmamakla beraber yeni memuriyetler aldı. Bu hanedanın çok keyfi ve mütehakkim hareketleri yüzünden yeni vazifesinden istifade edemedi. Son memuriyetindeki ıztırlar şaheseri olan *Discordi* (Nutuklar) da görülüyor. Bu eser *Tit Live*'in ilk on kitabını şerh tarzında yazılmış siyasî bir tahlilidir. *Prince*'i tamamlamakta ve onu aşmaktadır. Ona göre bir cumhuriyet kurmak için ayrı, manarşı için ayrı, demokrasi için ayrı tarzda hareket etmek lâzımdır. Fakat bütün bunlarda müşterek bir nokta vardır. O da devletin hakimiyetidir. Alttan alta Machiavel'in bütün eserinde İtalyan Vahdet ve azameti fikri sezilir. Dante gibi o da kurunu vustanın ıztırlabile modern devrin hasretini çekiyordu. Medici'lere hizmet etmesine rağmen cumhuriyetçi ruh hakim kalmışdı. Bütün eserlerinde kuvvet, sıhhat ve hikmet gibi insanî bir ideal görülmektedir. Erasme, Reuchlin, Thomas Morus gibi bir çok hümanistlere hass olan tu karakter yeni alemleri kurunu vustaya faik görmesi, kilise ve prenslerin adaletsizliklerine karşı istikrahından ileri gelir. Bu istikrahi *Boccaccio*, *Decameron*'unda hikâyeler suretinde anlatmış; Dante edebî sembollere Müracaat etmiş, Petrark hicivler yazmış, fakat Machiavel onu en tam olarak siyasî realizmi içinde açıkça göstermiye muvaffak olmuştur. O doğrudan doğruya edebivatla meşgul olmasına rağmen bedii Rönesansı kifavetsiz görüyordu. Mutlaka bir kuvvet ve siyaset Rönesansı bekliyordu. *Discordi* de uzun uzadıya kadim âlemin hakimlerine, vatandaşlarına, kanun vâzîlarına karşı hayranlığını gösteriyor. 1527 de Romanın Alman İmparatoru ordusu tarafından işgali üzerine Medici'ler Floransadan çıktılar.

Tekrar cumhuriyet ilân edildi. Fakat bu devre zarfında papalara hizmet ettiği için halk ona hain nazarile bakarak memuriyete almadılar. Bu hadise hayatının son senelerinin çok acı bir şekilde bitmesine sebep oldu ve ertesi senenin başında öldü.

Eseri :

Bütün eserinde alt alta kadîm ahlâkla orta çağ ahlâkı arasında yapılan bir mukayese hakimdir. *Discordi* de kadîm vakayile yeni vakayii mukayese ediyor. Bu vakayii yalnız anlatmakla kalmıyor eski âlemlerle yeni âlemler arasındaki farkın sebeplerini keşfe çalışıyor. Bu hususta ilk çağ ile orta çağın hayat telâkkileri arasındaki tezadı işaret ediyor. Bundan dolayı *Machiavel* orta çağ zihniyetine hücumun en kuvvetli münessili addedilir. Vakıa Petrarkın «Benim ve daha bir çoklarının cehaletine dair» eserinde, Erasme'nin (*Eloge de la folie*) «deliliğin öğünmesi» nde yaptıkları da bu idi. Fakat onlardan hiç birisi kadim zihniyete *Machiavel* kadar etraflı olarak girmemişlerdi. Orta çağı *Montaigne* gibi pedagojik yahut diğerleri gibi ayrı bir gözle tenkit ediyorlardı.

İlk çağda olduğu gibi orta çağda da, insanı «saadeti uzma» ya ulaştırma vazifesi devlete aittir. Aquino'lu *Thomas* devleti böyle anlıyordu. O bu telâkkide Eflâtun ve Aristonun siyaset nazariyelerinden mülhem olmuş ve onların siyasî idealizmini hristiyanlıkla uzlaştırmıştır.

Machiavel'e göre bilâkis devletin gayesi bizzat kendisindedir. Devlet, ahlâkî veya dinî kendi haricindeki bir gayeyi tahakkuk ettirmek için değil, fakat kendi kendisi için mevcuttur.

Devletin dahilen kuvveti ve tamamlığı haricen de kudreti ve azameti hep bunun içindedir. *Machiavel* asla ideal bir devlet düşünmüyor. Bu hususta Yunan filozoflarla tamamen zıddır. O eski Yunanlı filozoflarını değil, hayatını beğeniyor. *Machiavel* sarîh, fiilen muta ve tecrübelerin verdiği devleti düşünüyor. O bu hususta İbni Haldunla beraberdir.

Prince de şöyle diyor : Karilerimi istifade ettirmek için boş spekülasyonlara dalıp gidecek yerde realiteye bağlı kalmayı tercih ederim.

Benden evvel bir çok müellifler ne görülmüş, ne işitilmiş cumhuriyetler, Prenslikler tahayyül etmişlerdi. Fakat bütün bu hülyalara ne lüzum var. Yaşanılan tarzla yaşanılması lâzımgelen arasında o kadar fark var ki bu ikincisi ile uğraşmak, doğru yolu kaybetmeğe, içinde yaşanılan hayatı yanlış görmeğe sebep olabilir. Her kim her yerde ve

her zaman iyi adam olarak hareket etmek isterse bunca fena adam arasında mahvolmaya mahkûm olmuş demektir. İktidar mevkiini muhafaza etmek isteyen her zaman iyi olmanın yolunu öğrenmemeli fakat iyilik ve fenalığı ihtiyaca göre kullanmasını öğrenmelidir.

Nitekim buna benzer bazı mütalâalar *Discordi*'de de görülür. Orada diyor ki : «Devlet menfaatine bir karar vermek mevzuubahs olunca, adalet ve zulûm, insaniyet, vahşet, şeref ve hicab gibi saiklere göre hareket etmemeli, bütün bunları bir tarafa bırakarak devlet ve hürriyeti kurtaracak yolu intihap etmelidir. Mevcut ahlâkî fikirleri bir tarafa bırakmamak ve onlara göre yaşamak isteyen kimse hususî hayat sürmeli, hükûmet işlerine karışmamalıdır.» [*Discordi*, üçüncü fasıl, s. 41].

Bu ifadelerden Machiavelin siyasi aksiyona mani olan adaleti, şeref hissini hakiki faziletmi addettiği yoksa sadece muhayyel mi gördüğü anlaşılıyor. Eserin bir çok parçalarında meselâ Prince on sekizinci faslında zahiren fazilet olduğu halde hakikatte prensi mahv edebilecek bazı vasıflardan bahs ediyor. Bununla beraber burada münferit insanın ahlâkî ile devlet adamının ahlâkî meseleleri üzerinde durmuyor. Acaba iki nevi fazilet arasında bir prensip zıtlığı bulunabilir mi? Yoksa heyeti umumiye büyük bir faydadan mahrum eden vasfa fazilet demek doğru mudur? Doğru söylemek cemiyet için zararlı ise, doğru söylemeli mi? Machiavel burada emperyalistlerin yanlış tefsirlerine kurban olmuştur. Zahiren iyi - fena antinomisini aşılıyor gibi görünür. Fakat hakikatte o, kıymetlerin başka bir kıymetlendirme tarzına ulaşmıştır: İyi ve kötüyü yeni bir sahaya vaz' ediyor. Bu da siyaset sahasıdır. O Nietzsche gibi «iyi ve fenanın üstünde» değildir, fakat iyi ve fenanın Kriteriyomu siyasettir. Yalnız bu tatbik pek vazih görülmüyor. Siyaset nedir? Gayesi Prens mi yoksa millet midir? Bunlar mübhem kalıyor. Machiavel'in yanlış tefsirlerine de bu noktalar sebep olmuştur. Machiavel ne iyiliği ne kötülüğü zem ediyor. Bu suretle za'fa, kararsızlığa, çekingenliğe hücum ediyor. Muasırlarını bu vasıflarla itham ediyor. *Montaigne* ve *Erasmus* gibi kurunu vusta terbiyesini kabahatli görüyor. İlk çağ vatan-daşını cür'et ve kudretinden uzaklaştıran esaslı sebebi dinî terbiyede buluyor.

Discordi de şöyle diyor :

« Eskiler şerefe, ruh büyüklüğüne, cürete, fizik kuvvete, sıhhate kıymet vermiştir. Eski dinlerde büyük generaller, kahramanlar ve vazii kanunlar gibi devlete hizmet edenlere lâıyk ilâhî bir kıymet veriliyordu. Bizim dinimiz bilâkis son hedefi başka âleme naklediyor. Bu âlemin şerefini istihfaf ediyor ». Hristiyanlık ona göre tevazu ve mahviyet telkin ediyor. Sakin ve temaşaî hayatı faal hayata faik görüyor.

« Hristiyanlığın kuvveti müessir olmak, yaşamak değil, iztiraba tahammül etmek yani menfi kuvvettir. Bu ahlâk insanı zayıflatır, âlemi küstah insanlar elinde bırakır. İnsanların ekserisi Cennet hulyalarında olduklarından, ötekiler fırsattan istifade ederler ». [*Discordi*, ikinci fasıl] Çok ehemmiyet verdiği sıkılganlık ve cüret meselesine *P r i n c e*' in birçok fasıllarında avdet ediyor. Tarihten buna ait misaller veriyor. Bir misal şudur :

Otokrat Fogliani Papa ikinci Jules tarafından hükûmetten indirilmiştir. Halbuki Papa kendisini ziyarete geldiği zaman, yanında ne asker ne de başka kuvvet vardı. Eğer Fogliani itiyadlarına esir ve çekingengün olmasaydı, Papayı tevkif ettirir ve emri vakile verdiği siyasî vaziyeti değiştirirdi. Bir de *A g a t o c l e*' i misal olarak veriyor. Bu zat Siraküze tiranyidi. Anibal zamanında yaşamıştır. Evvelce bir katil ve eşkiya reisi idi. Birçok şehirlerin kanunları onu idama mahkûm etmişti, fakat Siraküze'nin şaşkınlığından istifade ederek ona tahakküm etmiş, Romaya karşı Aniballe birleşmiş, uzun bir müddet hüküm sürmüştür. Agatocle zamanı Siraküzenin mesud zamanlarından biri oldu. Çünkü zaaf ve kararsızlık yerine onda hakikî hasletler yani cüret ve irade vardı.

Görülüyor ki, Machiavel bazan misallerini en müfrit şekilde vermekten bile çekinmiyordu. Bununla beraber o hiç bir zaman haydutluğu meşrulaştırmak fikrinde değildi. Din ve ahlâkı, siyasî gayenin icaplarına göre kullanılan vasıtalar addediyordu. Din, zaman zaman devletin icaplarına uygun veya alâkasız olabilir. Lycurgue, Solon, Saronarole Allahla alâkaları olduğunu iddia ederek mükemmel kanunlar yapıp halkı idareye muvaffak olmuşlardı. Şu halde din bazan devlet adamının elinde mükemmel bir vasıta olabiliyor. Romada dinî Numa kanunları Romalının vakur ve iradeli karakteri üzerinde çok faydalı olmuştur. Aynen şu cümleyi kullanıyor : " Her zeki prens şahsan inansa bile icabına göre kullanmak için millî dini muhafaza ve himayetmelidir „. Hasılı din kendi kanunlarına göre inkişaf eden bir hâdise değil siyasetin emrine tâbi, iradeye şekil veren itibarî bir şey oluyor. Machiavel'in en çok ehemmiyet verdiği noktalardan birisi de asıldaki mükemmelliğe dönmektir. Ona göre mükemmel olan, hâkim bir kuvvetin tanzim ettiği devlettir. Zaman bunu bazan bozabilir, ilâveler yapabilir, fakat tekrar bu asla dönmek mümkündür. Haricî felâket ve tehlikeler insanı ikaz eder.

Galya, Romalılarla muharebeden sonra islah edildi. Bu haricî tehlikelere karşı toplanma fikri çok esastır. Ondan sonra bunları çok kullandılar. Durkheim'e kadar hattâ ondan mülhem olan Ziya Gökalp.

Harbi umumiyi Türkiye için bir canlanma vasıtası gibi görüyordu.

Umumî olarak denilebilir ki, Machiavel gizli kıymetlere ehemmiyet vermiyor, satıhta kalıyor. Zamanındaki sınaî inkişafı yani determinizm sosyal görmüyor. Zira onun içtimâî telâkkisi formalisttir, şekilcidir. Ve bu görüş, asıl siyasî ve iktisadî hayatın özüne nüfuz etmesine mani oluyor. Siyaset ona göre mevki mücadelesi ve entrikalar ildir. Bunun için de siyaseti havada kalıyor. Siyasî faaliyetde yaratıcılığa sebep olan sosyal fikre ve onların neticelerine hiç bağlanmıyor. Birçok realistler gibi o da, eşyanın sathında kalmak yüzünden asıl realiteyi kaybetmiştir. Tarihi anlayışı İbni Halduna nazaran çok sathidir. En görünür sebeplerde kalmış, dahile nüfuz edememiştir. Tabii illetler prensibini kabul eder, fakat bu onun içtimâî muayyeniyeti kabulüne kâfi gelmemiştir. Bir kelime ile, modern devrin mübeşşiridir; fakat bu devrin asıl vasfı olan determinist görüşten uzaktır.

Ütopik Cemiyet Nazariyeleri

Thomas Morus

T h. M o r u s' un içtimai felsefeye ait tek ve esaslı eseri olan *Utopie* yeni bir devrin başlangıcıdır. Diyebiliriz ki, Machiavel'le Thomas Morus on beşinci asrın en şayanı dikkat iki mümessilidir. Siyaset cephelerini iki uçtan kavramışlardır. Bu itibarla onları Eflâton'la Aristo'ya benzetebiliriz. Machiavel Aristo'dan, Thomas Morus Eflâtundan mülhemdir denilebilir.

T h. M o r u s gayri ilmi, hayali komünizm telâkkilerinin babasıdır. Londrada 1476 da doğdu. Babası hâkimdi. Oğlunu itinalı ve devamlı bir şekilde tahsil ettirdi. Evvelâ Lâtin mektebine sonra Skolatik ve humanizmanın merkezi olan Oxford'a gitti. Babasının arzusu üzerine hukuk tahsili yaptı. Avukat oldu. Temayülü daha ziyade felsefe, İlâhiyat ve içtimaiyat idi. Eflâton'u ve Saint Augustin'i okudu. Yunan klâsiklerini tetkik etti. Az sonra devrin en büyük hümanistlerinden biri olarak tanıdı. Evvelâ franciscain tarikatine girmek istiyordu. Fakat onun ahlâkî şeraitini okadar ağır buldu ki riayet edemiyecek korkusundan vazgeçti. Evlendi. Avukatlıkla meşgul oldu. Londrada mühimce bir vaziyet elde etti. Parlemantoya girdi. Londra tüccarlarının müşaviri oldu ve onların Alman Hanse'sile olan [1] işlerini tesviye etti. 1515 de sekizinci Hanri İngiltere ile Flandr arasında ticarî meseleleri hal için Anvers'e gönderdi. Orada Utopia'sının bir kısmını yazmaya uğraştı. 1518 devlet hizmetine girdi. 1528 de Lord-chancelier oldu. Bu, devletin en yüksek vazifesi idi. Bu vazifede İngiliz cemiyetinin ozaman duçar olduğu başlıca hastahkları görmek fırsatını kazandı ki, bunların başlıcaları kasabaların tahribi, kabili zer arazinin mer'a haline konulması, köylünün topraktan kovulması, senyörlerin Flandr gümürüğü ile muamele yapabilmesi için arazinin yalnız mer'a olması gibi.

Tabii hukukun hararetili taraftarlarındandı. Ona göre Amerikanın keşfi halkın orada refahla yaşaması bunun bir delili idi. Americ Vespucci'nin « Yeni dünya » adlı eserini heyecanla okudu. Kendi eseri de bundan mülhem oldu. A. Vespucci'ye göre seyyahlar 1804 mayısında Lisbonne'dan hareketle Kanarya adalarından geçtiler. Orada insanların tabiata uygun olarak yaşadıklarını gördüler. Bunların hiç bir hususî

[1] Rönesansta şimali Avrupada teşekkül eden şehir ittihadları, beledi cumhuriyetler

mülkleri yoktu. Aralarında her şey müşterekti. Ne kralları ne de başka neviden bir otoriteleri vardı. Th. Morus tabiat halinde yaşayan insanların ahlâkî kemalinden biran şüphe etmemiştir. Adetâ masumluk ve tabiat hali onca müteradifti. Bunu hümanist, Erasme ve Jean Colet yazdığı mektuplarında birçok vesilelerle anlatıyor. Utopia'sında tabiat kanunlarından ve tabiata uygun halinden bahsediyor. Bütün bu telkinleriyle Th. Morus ister istemez sekizinci Hanri ile mücadeleye girmeye mecburdu. (Sekizinci Hanri İngiliz kralları içinde en despotlarından biridir). Bu münazaa bilhassa Thomas Morus'un katolik telâkkiye sadık kalması ve kralın ahlâklarından ileri gelmişti. Kralla arası tamamen açılınca ihanetle itham edildi, 1545 de idam edildi. Thomas Morus'un Utopia'sı, Les père de l'Eglise (Âbâi Kini saiyenin en güzel eseri Patrolojidir. Patristik derler. Yüzelli ciltlik eserdir. Yunan ve hristiyan felsefesi hakkındaki tetkikat bunun içindedir. Bir nevi ansiklopedidir. Kili se tarafından yazılmıştır. Kurunuvüstada en mühim ilim direği bu kitap addediliyordu. Hümanizm ona karşı bir isyandır) ahlâkının ve hümanizma felsefesinin içtımâi probleme tatbikidir. Bu kitap feodal iktisattan Burjuva iktisada geçişi gösterir. En mühim karakteri budur.

İki kısımdır: Birincisi hususî mülkiyet üzerine kurulmuş on beşinci asır cemiyetinin yaralarını tasvir eden tenkidî kısımdır. 65 sahifeden ibarettir.

İkincisi model mahiyetinde komünist cemiyetinin tasvirini yapar. Kitabın şekli bütün hümanistler gibi tahkiye şeklidir. Kitap bir nevi felsefî romandır. Felsefî roman tarzı garbe on üçüncü asırda gelmiş olup İslâm felsefesinde pek çok nünuneleri vardır. İbni Sina'nın "Risaletüttayr", İbni Tufeyl'in "Hayyibni Yekzân", gibi. [Bu son eser « kendi kendini yetiştiren filozof » adıyla lâtinçeye tercüme edilmiştir. Garbda felsefî roman çıkırını açan da bu eser olmuştur].

Utopia'nın vak'a şahısları Raphael Hilodeus isminde inkılâpçı bir adamla — ki asil hayalî komünist budur. — ikinci şahıs Thomas Morus'un kendisi yani reformist; üçüncü şahıs Peter Egidus, muhafazakâr bir tüccardır, bütün eser bu üç zihniyet arasındaki münakaşaya hasredilmiştir.

Birinci kısımda Thomas Morus, kendi devrine ait şedit, amansız tenkidler yapmaktadır. Bu hususta İngiltere ve Fransa'dan alınmış açık

misaller vermekten çekinmemiştir.

× Rafaelus : Bir memlekette ki, orada asiller, bankerler saray mensuplarının muazzam iratları olduğu halde köylü ziraat ve sanayi amele-si yani cemiyetin kendisinden müstağni kalamıyacağı bütün insanlar için bir emniyet yoktur. Böyle bir memlekette hak ve adalet olamaz. Orada işçilerin talii alelûmum insanların taliinden daha fenadır. Para ve gurur bütün fenalıkların menbaıdır. Para ortadan kalkarsa bütün fenalıklar da kalkar. Halen İngiltere bu iztırapları çekmektedir. İngilterede fenalığın diğer bir menbaı mezru arazinin mer'a haline konulmasıdır. Bu yüzden kuzular bile vahşileşmiş ve köylüyü mahvetmiştir.

K u z u n u n t ü y ü n ü n k u m a ş v e s e r v e t e t a h a v v ü l ü n ü k a s d e d i y o r). İşsizlik serseriliği artırmakta-

Bütün bu sefaletlerden sonra lüks ve delice masraflar gelir. Saray mensupları asiller ve uşaklar görülmemiş bir elbise ve gıda lüksü yapıyorlar. Aranızdan bu umumî salgınları bu sefalet tohumlarını söküp atınız. Bahsettiğim fenalıklara bir deva bulamıyorsa kanunlarımızla adaletinizle övünmeyiniz. Çünkü bu vahşi ve küstahça bir yalan olur. Milyonlarca çocuğu şerir ve gayri ahlâki terbiyenin hasarlarına terk ediyorsunuz. Kanaatimce bir adamı para aldığı için öldürmek zulümdür. Zira insan cemiyeti müsavi haklara malik olarak tanzim edilebilir. ,,

Bütün eserde reforma ile inkılâp arasında bir münakaşa görülür. Krallara ve hükûmet adamlarına içtimaî reformalar teklif etmek faydalı mıdır ? Hilodeus'a göre bu tamamen beyhudedir.

Thomas Morus bunu büsbütün reddetmiyor. Diyor ki : Hâkim olamamak bahanesiyle gemiyi fırtına ortasında bırakıp gitmek doğru değildir. Bir krala yapamıyacağı şeyleri teklif etmemeli. En iyisini yapmak mümkün değilse de, hiç olmazsa en fenasından korunmak için ha kîmane ve diplomatça hareket etmelidir. İnsanlar mükemmel olmadıkça cemiyet mükemmel olamaz. Bu ideal hale gelinceye kadar daha uzun zaman onları idare etmek lâzımdır.

Rafael buna şöyle cevap veriyor :

Krallar yalnızca harp yapmak, ecnebi memleket fethetmek, ordularını genişletmek, mükemmel bütçe yapmakla meşguldürler. Nazır ve müşavirleri ise yalnız projelerinin tatbikinde onlara yardım edebilir ve sırf bundan dolayı krallar onlara tahammül ederler. Memuriyetlerini muhafaza için onlar prensleri medhetmeye, sagesse'lerinden bahsetmeye mecburdurlar. Binnetice, ister istemez nazırlar da kralların iltifatını kazanmak için halkı tazyik eder, vergilerini artırırlar. Böyle bir prensin yanında filozof ne yapabilir? O her halde komik bir şahsiyet olacak,

hattâ bundan daha fena bir vaziyette kalacaktır. » Burada Nèron'un yanındaki Seneka'nın vaziyetinin acılığını misal olarak veriyor.

« Böyle bir nazır mecburen hükümet kadar gayri ahlâkî hareket edecek, yahut halk onu böyle tanıyacak, fikirlerini istihfaf edecektir. Fakat halkın menfaati her hangi bir hükümdar, iktidar mevkiinin kendi menfaati için değil, fakat halkın menfaati için olduğunu söyleyen bir nazırın sözünü dinler mi? En küçük krallığın bile tek bir adam tarafından tahakkümü için fazla büyük olduğunu söylese bunu anlayacak mıdır? Böyle vaziyetlerde diplomathğa müracaat etmek doğru değildir. İçtimaî hastalığı tedavi için yapılan bu neviden bütün teşebbüsler tamamiyle boşunadır. Yegâne deva bütün içtimaî sistemin cezrî bir istihalesidir.

Eflâtun hususî mülkiyete malik olan bir memleket için kanun yapmanın doğru olmadığını söylemekte tamamiyle haklı idi. Zira bu memleketler kanun yerine kanun yağarlar. O derecede ki, bir hukukçu bile onları saymakla bitiremez ve orada halkın huzuru, saadeti ve sulh hiç bir zaman düşünülmiyecektir.

Hususî mülkiyet devam ettikçe milletin en iyi ve en büyük kısmı fazla çalışmaya (s u r t r a v a i l) ve fukaralığa mahkûm olacaktır. Reformalar vakıa yaranın bir kısmını tedavi edebilir, fakat diğer kısmını o derece vahimleştirir ki milletin bu kısmı mecburî olarak ötekinin elde ettiği kazançlar yüzünden muztarip olur. » (R a p h a e l)

Bu cezrî komünizm telâkkisine Thomas Morus itiraz ediyor :

« Eğer insandan şahsî kazanç, şahsî cehd muharriki kaldırılırsa bunun neticesi umumî bir tenbellik ve fukaralıktır. » (Y a n i A r i s t o n u n d e l i l i n i k u l l a n ı y o r) .

Bu itirazlara Rahpael U t o p i a cemiyetinin misalini göstererek cevap veriyor :

« Orada akıf bir din ve iyi müesseseler onları faziletli kılmıştır. Komünizme karşı itirazlar iyi müesseselerin kurulmasına mani olan hususî mülkiyet telâkkisinden çıkarıldığı için yanlıştır. Utopienlerin zihniyeti komünist bir tarzı hayat ve itiyatlarla teşekkül etmiştir.

U t o p i e n l e r i n m ü e s s e s e l e r i : (K i t a p r o m a n t a r z ı n d a y a z ı l m ı ş t ı r .)

Kral Utopus, Abrax adasını zaptederek orayı mezru bir memleket haline koyuyor. Adına Utopio = saadet memleketi diyor. Halk cahil ve dinî buhranlar içinde puyan iken sonra insanlıkları, örf ve âdetleri, bilgileri, maddî refahları itibarile bütün milletleri aşılıyorlar. Utopus'un buna ulaşmak için kullandığı vasıta komünizm ve terbiyedir. Terbiye yalnız mektep tedrisatı değil kelimenin en geniş manasıyla haricî âlemin işleri, aletlerin verdiği kanunlarla kazanılır.

Ada elli dört siteye ayrılmıştır. İdare, tedrisat, sanayi hastahaneler müşterektir. Bütün halk aynı dili konuşurlar. Her site mıntakasının büyüklüğü otuz iki kilometre murabbadır. Bu müsavat yüzünden aralarında tam bir sulh ve ahenk vardır. Merkezleri Amaurote şehridir. Cumhuriyet demokratik bir fedarasyondur. Bu federasyonun kendisine mahsus kanunları vardır. Bu kanunların miktarı mahdut, fakat kâfidir. O suretle ki bütün halk bu kanunları bilirler. Ayrıca bir hukukçuya ihtiyaçları yoktur. Hükûmet merkezinde her mıntakanın gönderdiği mebuslardan mürekkep 162 kişilik senatörden teşekkül etmiş bir meclis vardır. Burada mahallî hükûmetlerin hal edemediği meseleler konuşulur. Her mıntakada 6000 aile vardır. Otuz ailelik bir grup her sene intihap edilen *phylarque* veya belediye reisi tarafından idare edilir. On grup birleşince super — *phylarque* seçerler. *Phylarque*'lar meclisi mıntakanın reisini veya prensi intihap ederler. Bu zat kaydı hayat şartıyla intihap edilir. Ancak diktatörlüğe kalktığı his edilirse değiştirilir. Super filarklar mıntaka şurasını teşkil ederler. Ziraat cemaatin iktisadî esasını vücade getirir. Her vatandaşı onu amelî ve nazari olarak bilmeğe mecburdur. Her sene şehir halkının muayyen bir kısmı ziraatle meşgul olmaya mecburdur. Ziraattan maada bütün Utopienlerin birer de sanatı vardır. Dokuyucu, marangoz, ve saire olabilirler. Burada hayat basit, lüks de meçhul olduğundan başka sanata lüzum yoktur. Filarkların başlıca vazifesi herkesin kendi işini elverişli bir surette yapıp yapmadığına nezarettir. Tenbeller, gevşekler cemaatten çıkarılır. İş saati altı saattir. Herkesin çalıştığı yerde fazla çalışmaya lüzum yoktur. Hastalık ihtiyarlık ve ilimle uğraşmak utopienleri fizik çalışmadan istisna edebilir. Harbe kaba bir barbarlık nazari bakarlara. Bununla beraber ecnebilerin muhtemel taarruzuna karşı memleketlerini müdafaa için harp işlerine de alışmaktan geri kalmazlar. Çocuklar musiki, man tık, hesap, hendese, heyet, coğrafya öğrenirler. Ahlâkları tamamen stoik değildir. Bir hazzın yerini bilirler. Fakat bunu da akılla tadil ve tanzim ederler. Utopienlerde mutlak bir din hürriyeti vardır. Herkes istediği tarzda bir dine inanabilir. Yeter ki kâinatın halikı ve her şeyin illetini kabul etsin.

Hythlodeus'e göre böyle bir cemiyette açlık korkusu, sefalet, gurur, tahakküm imkânı yoktur. Paraya ihtiyaç yoktur. Çünkü böyle bir cemiyette herkes zengindir. x

İşte bu eser hem Thomas Morus'un ölümünden sonra ileride göreceğimiz bir çok mukallitler yetiştirmiş ve siyaset nazariyelerinde âdetâ bir nevi tip olmuştur; hem de sosyalizme hücum edenlerin kullandıkları bir istihza kelimesi yani Utopizm tabirinin doğmasına sebep ol-

muştur. Utopizm deyince gayri ilmi, hayali, mevhum, tatbiki imkânsız fikirler anlaşılır. Halbuki Thomas Morus'un plânı hayali olmakla beraber realitenin tenkidinden çıkarılmış ve bilâhare görüleceği gibi bazı hakikatlerin önceden görülmesine istinad etmiştir.

Campanella

Tommaso Campanella Bruo gibi rönesansın büyük mütefekkirlerindedir. Fakat bu daha ziyade reaksiyoner hareketi temsil eder, Ona göre de bir yeni ilim ve yeni felsefe gelecektir; tabiatın kitabı her zaman olduğu gibi şimdi de açıktır. Fakat Campanella'nın nazârında kadim felsefe Païen'dir. Aristo felsefesini hiç bir zaman kilise imanını ile telif etmek mümkün değildir. Kilisenin dünya önünde mahcup olmaması için, yeni bir fizik ve büsbütün yeni bir felsefe ile onu temsil etmelidir. Tabiatın derin ve hakikî bir tetkiki kilisenin imanını teyid edecektir.

Campanella, 1568 de Kalabriyada Stilo de doğdu. 14 yaşında dominiken tarikatine girdiği zaman küçük adı olan Giovan'ın yerine Tommaso adını aldı. Kendi ifadesine göre, bu karara sebep olan yalnız ondaki dinî temayül değildi. Galiba bu manastırda tahsiline daha iyi devam edebilmek ümidi idi. İstidat ve hikmeti az zamanda rahiplerin dikkatini ve korkusunu uyandırdı. Aristo felsefesine o kadar muknî' delillerle hücum etti ki, bu delillerin aklına tabii bir surette gelmiş olduğuna inanmadılar. « Gaybî ilimler » e karşı alâkası da bu kanaati takviye etti.

B. Telesio'nun tabiat felsefesi hayranlığını celbediyordu; ihtiyar mütefekiri ziyarete bırakmadıkları için müteessirdi. O Telesio'yu ancak mezarında görebildi. Esaslı noktalarında onun felsefesini takip etti. Muhitinde hoşnutsuzluklardan kurtulmak için Romaya, oradan Floransa, Padoua'ya gitti. Yeni fikirlerini müdafaa edebilmek için bir kürsü elde edemedi. Yeni doktrine karşı çok vehimli davranıyorlardı. Hattâ elyazmalarını çaldılar, onları ancak şimali İtalyadan döndüğü zaman bulabildi. O sırada Roma engizisyonunun huzuruna çıktı. Maamafih bu imtihandan kolaylıkla kurtuldu. Daha meşakkatli bir imtihan onu vatanında bekliyordu. İspanyol idaresinin sebep olduğu umumî bir memnuniyetsizlik ve taşkınlık esnasında, Kalabriyada isyanlar başlamıştı. Felsefedeki muhalefeti ile nazarı dikkati zaten oraya çekmiş olan Campanella, genç yaşta neşre başladığı sosyalist fikirlerinden dolayı husumete sebep oldu. Umumî emniyeti ihlâl etmekve rafza sapmakla itham edilerek bir kaç defalar en şedit işkencelere maruz kaldı ve yirmi yedi sene hapisshanede yaşadı. Hayatının en iyi kısmı busuretle geçti. Fakat bu çelikten adamın vecdü heyecanı sınırsızdan devam etti. Ha-

pishanede şiirler yazıyor ve tefekkürde bulunuyordu. Yeraltındaki zındandan nisbeten daha iyi bir yere çıktığı zaman, hararetle tettebbularına koyuldu. Ziyaretine gelen dostları el yazılarını tab'a verdiler. Nihayet hürriyete kavuştu ve Romaya gönderildi. Papa onu himayesine aldı ve Fransaya kaçmasını temin etti. Orada, Fransız hükûmetinin yardımıyla son senelerini sükûn içinde geçirdi. Descartes'in birinci eserinin intişarından iki sene sonra vefat etti.

Campanella tecrübeden hareket eden bir felsefe istiyordu. Telesio'nun sistemine hayran idi. Aynı sebepten dolayı Tycho - Braché ve Galilée'nin müşahedeleri de onu şiddetle alâkalandırıyordu. Bu yüzden bir müddet kâinat telâkkisinde tereddüde düştü: Eğer Galilée haklı ise bizim yeni bir tarzda felsefe yapmamız lâzımdır diyordu; ve Galilée yalnız müşahedeye istinad ettiği için onu ancak diğer müşahedelerle reddetmek mümkündür. Bundan dolayı hapishanede Apologia pro Galilei'i yazdı. Bu eseri Frankfurt'da 1622 de basıldı. Burada müellif tabiat kitabını mukaddes kitapla telif etmek ve bileştirmek teşebbüsündedir. Ona göre bu iki derin kitap ta başka başka ifadelerle aynı şeyi söylüyorlar.

Campanella'nın tabiat felsefesi de Telesio'nun aynı esaslara istinad etmektedir: Tabiatta birbirine zıd iki kuvvet vardır: Biri intişar kuvveti yani hararet olup menbaı güneştir. Diğer takallüs kuvveti yani bürudet olup menbaı arzdır. O bunlardan birincisine centrum amois, ikincisine de centrum odii diyor.

Mevcut olan her şey — ona göre — ya kuvvet (potentia), ya bilgi (sapientia) yahut temayül (amora) halinde mevcuttur. İlk bilgi kendi varlığımız hakkındaki bilgidir. O da bu hususta Descartes gibi, Saint Augustin'den mülhemdir. Bilâvasıta suur ve nefis bilgisini bedihî ve en sağlam hakikat olarak kabul ettikten sonra diğer bilgileri ondan çıkarıyor.

Campanella'nın içtimâî doktrini bu bilgi nazariyesine ve tabiat felsefesine dayanmaktadır. O, ilmin yani tabiat ilmi ve felsefenin hâkim olduğu ve maddî işlerin tanzim edildiği bir cemiyet tasavvur ediyor. Bu cemiyette rûhban ve zadeğân yoktur. Hükûmet adamları en mükemmel nazârî ve amelî bilgiye sahiptirler. Ne hususî mülkiyet, ne hususî mesken, ne hususî aile hayatı vardır. Zira bütün bunlar h o t k â m l ı ğ ı terbiye eder. İnsanların arasındaki fedakâr ve diğerkâm hisleri öldürür. Bilâkis cemiyetin yaylıcı ve birleştirici kuvveti, sembolü güneş olan tabii intişar kuvvetinden gelmektedir. Bundan dolayı Campanella, ideal cemiyetine « Güneş Medinesi » demiş ve kitabına aynı suretle *Güneş Medinesi* (Civitas

solis) adını vermiştir. Bu eser ütopyik cemiyet nazariyeleri arasında büyük bir mevki almaktadır. Kendisinden bir asır evvel Thomas Morus ve aynı sıralarda Bacon buna benzer bir cemiyet idealini tasvir etmişlerdi. Her üçü de Eflâton'un « Devlet » ini müşterek model olarak alıyorlardı.

Campanella'nın muhayyel sitesinde devlet cinsî münasebetleri tanzim ve tahdit eder: Ona göre muhafazası lâzımgelen ferd değil, nevidir. Herkes melekeleriyle mütenasip el işi yapacak ve sayinden ihtiyaç ve liyakatine göre alacaktır. Hiç bir şeyde tesadüf hâkim olmayacaktır. Güneş medinesinde hizmet dereceleri, sanatlar, işler o suretle taksim edilmiştir ki, boş bir adam kalmıyacak ve herkes günde dört saat çalışacaktır. Geri kalan zamanını malûmatını artırmak, beden ve ru hunu inkişaf ettirmekle geçirebilir.

Fakat müellifin bu eserindeki fikirleriyle diğer felsefî ve siyasî eserlerindeki théocratique telâkki arasında bariz bir tezaad göze çarpmaktadır. Bu eserde bütün meratip ve autocratie ortadan kalkmıştır. Hatâ müsbet dine bile yer verilmemiştir. « Gizli » din kâfi gibi görülmüş hristiyanlık ancak tabîî tefekkürü teyid ettiği nisbette ve müeyyide olarak iltizam edilmiştir. Halbuki böyle bir müeyyedeye ihtiyaç yoktur. çünkü « Güneş medinesi » nde hüküm süren içtimaî nizam buna lüzum bırakmamaktadır.

Campanella esas itibarile reaksiyoner gibi görünmekle beraber, yine rönesansın zihniyetini taşımaktan geri kalmıyor. Bundan dolayı bir taraftan hristiyanlığa bu kadar bağlı görüldüğü halde, diğer taraftan ana kitaplarından biri ve ütopyik cemiyet telâkkisinde bir şaheser olan «Güneş medinesi »nde, yeni ilim ve felsefe zihniyeti ile ıslahını beklediği muhayyel bir cemiyet tasavvuriyle tamamen rönesans ve yeni devir mütefekkirî olarak meydana çıkmaktadır.

Diğer ütöplistler

XVI ve XVII inci asır içtimaî felsefenin ütöplist asırđdır. Vakia aynı asırlarda bir taraftan da tabiî hukuk cereyanı vardı. Fakat cemiyeti temelinden değiştirmek isteyenler daha çoktu. Bu şüphesiz rönesansın şekilsizliğinden ileri geliyordu. Orta çağ yıkılmış, monarşiler teşekkül etmemişti. Siyasî reformistler yetişinceye kadar bu fikir hakim oldu. Bir çok tanılmış mütefekkirler Campanella veya Th. Morus ü taklit ettiler. Bu arada Fr. Bacon u zikredebiliriz. Modern felsefenin müessisi diye tanınan bu adam siyasî felsefe sahasında mükemmel bir ütöplistdir. Ana kitabı olan Novum Organum unu tamamıyan Atlantic'e adlı bir eseri vardır. Bu eser birinci kitapta ortaya atılan ilim ve felsefenin siyasî neticesidir. fikrinin çok umumî hatlarında Morus den mülhem olmuş gibi görünüyor. Fakat neticede ondan çok ayrılır. Yine onlar gibi Atlas denizinde bir ada tasavvur ediyor. Bu adada kendi idealine uygun mükemmel bir cemiyet kuruyor. Fakat bu cemiyetin gayesi içtimaî sınıfları kaldırmak veya içtimaî sefalete mani olmaktan ziyade refahı ve serveti arttırmak suretile insanları mes'ut etmektir. Yani ona göre siyasî meselenin kökü bir ahlâk meselesi değil bir ilim meselesidir. Cemiyeti mes'ut etmek için ahlâkan organize etmek kâfi değildir; ilmen organize etmelidir. Bunun için de istihsali ilimle teşkilâtlandırmak yolunu takip ediyor. Baconun devletinde hükümet sürenler ilim ve fen adamlarıdır. Bu fikirlerin zamanımızdaki tatbikatına Technocratie de tesadüf ediyoruz. Teknokratlar ploutocrate lere karşı cephe almışlardır. Bunlara göre hükümet sürenler ilim ve fen adamları olmalıdır ki onlar tarafından organize edilen iş ölçülü verimli olabilsin. Teknokrasi fikirlerini geçen asırda ilk olarak ifade eden Fayol şüphesiz Bacon un bu eski kitabından mülhem olmuştu. Bacon bu eserinde Devletin nazareti altında inkişaf eden bir sanayi ve ilim hayatını tasvir ediyor. Burada Tahtelbahir, Tayyare, Telgraf, Telefon, büyük makina gibi modern devrin icadları aynen tasvir ediliyor. (Bacon un zamanında buhar keşfedilmemiş olduğu hatırlanırsa bunlar ne kadar garip gelir. Eser 1595 de yazılmıştır).

Bacon un fikirleri kendisinden sonraki mensucat sanayii ile yetişen İngiliz muhitinde fena tesir yaptı. Ve bu uzun müddet Bacon'un bir hayalperest telâkki edilmesine sebep oldu. Baconu tenkit edenler, bu kadar müsbet düşünen bir mütefekkirin nasıl olup ta böyle boş hayallere daldığını halledemez ve hayret içinde kalırlar. Fakat zamanımızda Bacon'un fikirleri kısmen tahakkuk etmiştir. Siyasî ciheti de teknokrasi denilen yeni ve kuvvetli bir cereyan halinde canlanmıştır.

VI cü asrın ütopi fikirlerinin yeni taraftarları meydana çıkmaya başladı. Bunlardan birisi Gerard Winstanley dir. Bu zat 1552 de yazdığı H ü r r i y e t K a n u n u adlı eserinde komünizm ve demokrasiyi uzlaştırmaya çalışıyor. Hürriyeti kaldıran bir komünizm müsavata mani olan bir demokrasi aynı derecede kötüdür. Bütün mesele insanlara ekmek ve hürriyet vermektedir. O, bunun için bilâhare Voltaire'in inkişaf ettireceği akıl dinine istinad ediyor. Ona göre evvelâ insanlara ekmek vermeli, yani onları serbest rekabete girebilmek için boy sırasına getirmelidir. Onca demokrasi yalnız hürriyete istinad ettiğinden dolayı hürriyeti mahveder. Çünkü rakabete girenler müsavi şeraitte değillerdir. Birinin elleri bağlı diğerinin serbestir, Fakat insanları doyurmak ve böylece aynı sıradan yola çıkmak imkânını vermekle onlara fitrî kabiliyetlerini daha fazla inkişaf ettirmiş ve tabii bir müsavatsızlığın doğuracağı sun'î müsavatsızlık vücade gelmiş olacaktır. Yalnız Winstanley bu ikinci müsavatsızlığın önüne nasıl geçileceğini öğretmiyor.

Bu devirde bir fransız ütopisti bu fikirleri ileri götürdü. Bu fransız ütopisti Piere Chamberlein dir. Chamberlein 1549 da yazmış olduğu «fukaranın hayatı» adlı eserinde bütün çalışmanın emekte olduğunu gösterir. Başta gelen işçilerdir. Onların zenginlerle aynı hakka malik olmaları lâzımdır. Servet istihsalinin hedefi zenginlerin rahat yaşaması değil, sefaletin kaldırılmasıdır. Esas fikirlerinden biri de rühbana ait arazinin devlet tarafından temellük edilmesidir. Bu fikirlerle uzaktan Fransız inkilâbı üzerine tesirler yaptı.

Yine XVII inci asırda üzerinde durulması icap eden bir adam da Rahip Melier dir. Bu zat Lafontaine, Racine, Corneille gibi büyük Fransız ediplerinin yetiştiği devirde yaşamış ve bittabi saraya sokulamadığı için zamanında unutulup kalmıştır. Fakat sonraları eseri Voltaire tarafından bulunarak bir rahibin Vasiyetleri, diye neşredildi. Bu eser Voltaire tarafından haşiyelerle süslenmiştir. (T ü r k ç e s i : A b d u l l a h C e v d e t t a r a f ı n d a n A k l ı S e l i m) bu eserde derin ve felsefi cihet aramamalıdır. O, bilhassa din sahasında ileri gitmiştir. Tabii din taraftarı, kilise dininin şiddetle aleyhdarıdır. Ona göre

İçtimai buhranın iki kökü vardı : biri lüks diğeri sefalet. Cemiyete düzen vermek için bu iki şeyi de kaldırmak lâzımdır. Bu iki unsurun kökü ona göre gurur ve pintiliktir. Din uzun müddet bu iki hastalığa birden musab olmuştur. Tabiat her şeyi herkes için yaptığı halde Saint Paul un « Amâlî rüsûl) ünün yanlış tefsir edilmesi yüzünden bütün bir kilise belâsı meydana gelmiştir. Rahip Melier ile muasır olan İngiliz John Belery İş K o l o n i s i adlı bir eser yazdı.

Bu devirde kommunizmi taklit eden mükim bir adam M o r e l l i dir. Bu kommunist fikirlerin yayılmasında Rahip Melier den fazla müessir olan 1753 de « Dalgalanan adaların kazaya uğraması » adlı epik bir şiir yazdı. Bu şiirde kommunizim ve serbest aşk üzerine kurulmuş bir cemiyet tasvir ediliyordu. 1755 de Tabiat hamlesi adlı eserinde şu fikri müdafaa ediyor : İçtimai sefalet filozofların devlet adamlarının tabiat kanunlarını anlamamış olmalarından ileri gelir. Tabiat fevkalâde zeki bir makinedir ki insanlara bir takım fevkalâde ihtiyaçlar ve kuvvetler vermiştir. Eğer onlar hakkile bilinmiş olsaydı insanlar mes'ut olurlardı. İnsanlar ne iyi ne de fena olarak doğarlar. onlarda fitrî fikir ve istidatlar yoktur. Tamamile neutre olarak dünyaya gelirler. (J e a n J e a q u e s R o u s s e a y a b e n z e r) insanı daima sevkeden şahsî kuvvetlerinden daha büyük olan şahsî ihtiraslarıdır. Münzevi adam bunları tatmin edemez. Böylece alâkasız halden çıkar. İhtiyaçlar ile kuvvetler arasındaki bu tezad insan için bir takım mes'ut neticeler doğurur. Zira bu onu çalışmaya, düşünmeye, hemcinsleri ile birleşmeye, içtimaileşmeye mecbur eder. İhtiyaçların değişik olması bu içtimaileşmeyi daha zarurî kılar. Tabiat insanlara tabii servetlerini vermiştir. Bunun için tabiatta her şey müşterektir. Cemiyet bu temel üzerinde yükselir. Fakat insanlar bu nizamı anlamadıklarından toprağı parçalamışlar ve bu yüzden tezadlar doğmuştur.

Görülüyor ki Morelli de ütöplast kommunizm fikirleri bir takım piskolojik fikirlerle takviye edilmektedir. Fakat daima müşterek bir şeniyet vardır ki « Böyledir, böyle olacaktır „ yerine « böyle olmalıdır „ veya « olsaydı » fikirleri barizdir. Bütün ütöplastı karakterize eden nokta bu idi. Bunun için ütöplastlara muayyen bir devirde ideologlar adı verilmeğe başlanmıştır. Bu ideologlardan birisi Varaisse Denis dir. Evvelâ Fransız ve İngiliz ordularında ve donanmalarında çalışmış, sonra Fransada İngilizce hocalığı yapmış daha sonra küçük mikyasta siyasete karışmıştır. Hist. de l'Océanie adlı eseri evvelâ İngilizce olarak Londra'da, bu tarihten on üç sene sonra da Fransızca olarak basılmıştır. O sırada Avustralya yeni istismar ediliyordu. Onun bahs ettiği muhayyel bir ada idi; bu adayı eskiden Servanis adlı bir Avrupalı ele geçir-

miş, yerlileri terbiye etmiş ve küçük bir medeniyet vücade getirmişti. Bu medeniyette güneş mabuddur. Bu Campanella'nın Güneş beldesi ve hakikat sitesidir.

Bundan sonra bu ada halkının içtimai organizasyonunda tabii oldukları prensipleri anlatıyor. Ona göre insan cemiyetinin ızırabı başlıca üç menbadan gelir. 1) gurur, 2) israf, 3) işsizlik. Gurur sınıf müsavatsızlığını doğurmuştur. Bu yüzden âsiller - fakirler farkı çıkıyor. İsrâf cemiyeti zengin ve fakirlere ayırmıştır. İşsizlik insanları ifrata götürmüştür. Tabiatın hazineleri arasında ruhun hakiki kuvvetlerle meşgul olmayı unutturmuştur. Bundan dolayı Servanis insanî hastalıkların bu üç kaynağını kurutmaya karar verdi. Evvelâ insanlar arasındaki ahlâkî farklar müstesna olmak şartile bütün kast farklarını ortadan kaldırdı. Hukukî mülkiyet, bütün mal ve arazi devletin mülküdür. Vergileri, gümrüğü, pahalılığı ortadan kaldırdı. O zamandan beri bu ada halkı zengindir. Bütün halk çalışmaya mecburdur. İhtiyar kadınlar, hastalar, çocuklar çalışmadan muaftır. Fakat tenbellik bir rezilet sayıldığı için onlar da oturdukları yerde çalışıyor gibi görünmeğe mecburdurlar. Çocukların talim ve terbiyesine büyük bir ehemmiyet verdirdi. Değişikliği devam ettirmek için çocuklara buna göre mektepler yaptı. Varaisse in fikirleri de Morelly gibi mühim bir noktada birleşiyor. O da kommunizmi ruhiyat üzerine istinat ettirmektedir. Bu ne Thomas Morus, ne de Campanella da vardır.

İlk ütöplastler hakim fikirlerini Eflâtûndan alıyorlar. Eflâtûn da bir nevi sosyolog dur. İnsan ruhunun temayülü sahasına o kadar ehemmiyet vermez. İçtimai nizam onun için çok ehemmiyetlidir. Buraya kadar anlattıklarımız içtimai inkılâbta sosyalist görüştür. Buradan sonra Fransız ihtilâlinde psikolog karakter göze çarpıyor. Bu temayül Fransız sosyalizmi zamanına kadar sürüp gitmiştir. Misâl : Fourier, bütün insan cemiyetinin tanziminde çalışma hazzını müdafaa eder. Cemiyetlerin islâhı insanlarda ihtirasların islâhı ile kabildir. Bazılarına göre sosyalizmin kökü sosyal ahlâkla değil insanların ayrı ayrı terbiyesile mümkündür. Yakın zamanda Belçikalı De Mann, ç a l ı ş m a h a z z ı, M a r k s i z m i n f e v k i n d e adlı kitaplarında içtimai değişmenin insan ruhlarının terbiyesi ile veya fabrikadaki faaliyetinde sevgi, gayret ve temayülün terbiye edilmesile mümkün olduğunu iddia eder. Bunu teyit için Belçikada bir anket monografik yapmıştır. Ona göre sosyalist plânla içtimai istihal yapılamaz. Ferdler üzerinde yapılacak inceleme ile bu neticeye varılır. Zamanımız sosyalistlerinde devamını gördüğümüz bu piskolojist temayülün kökünü yine XVII inci asır Fransız siyasi filozoflarında buluyoruz. Fontenelle « Filozoflar cümhuriyeti » inde reissiz

kommunist cemiyeti tasavvur eder. Netekim Télémaque adlı felsefi romanında Fénélon da kommünizan bir demokrasiyi tasvir eder. Felsefi roman zamanımıza kadar sürüp gitmişse de XVII inci asırdan itibaren tabii hukuk ve mukavele fikirlerinin gittikçe genişlediğini ve onun yerini almağa başladığını görüyoruz.

Reformatörler

Yahut

Tabii Hukuk Felsefesi

XVI ıncı asırdan itibaren inkılâpçı veya ihtilâlcı siyasî felsefenin karşısında bir de ıslâhatçı bir felsefe inkişafa başladı. İslâhatçılar mevcut cemiyete hücum etmek ve mükemmel bir cemiyet şekli göstermekten ziyade mevcut cemiyeti meşrû kılacak sebepleri araştırıyorlar; ve bu münasebetle bir hamle daha yaparak onda bazı tadilat düşünüyorlar. Bu itibarla ıslâhatçı nazariye daha fazla realiteye yakın görünmektedir. İslâhatçı nazariyenin hareket noktası tabii hukuk fikridir. Evvelce gördüğümüz gibi tabii hukuk Orta zamandan başlamıştır. Mülkiyet, tasarruf, sa'y gibi bir çok beşerî hâdiseleri tabiattan çıkarmak isteyen bu temayül uzun bir müddet ihmal edilmişti. İlk defa bunu yine reformacılar canlandırdılar. Reforma yalnız bir din hareketi olarak kalmadı. Aynı zamanda geniş manâda siyasî bir hareket oldu. Ve az zamanda mühim felsefî neticeler de doğurdu. Reformayı yapan Luther veya Calvin doğrudan doğruya felsefî meseleler üzerinde düşünmediler. Fakat kendilerini takip eden filozoflar için temel olacak bir takım fikirleri verdiler. Luther rönesans hümanizmini tamamladı. Hümanizma yalnız fikrî ve bedîî meselerle uğraşıyordu. Kiliseyi, cemiyeti, siyasî meseleyi ihmal ediyordu. Hattâ bu hususta Politikî beşerî bir ilim haline getirmeğe çalışan Machiavel bile tam manasile bu meselelere nüfuz etmemişti. Çünkü siyasetinde cemiyetle değil fakat hükümdarla meşguldü. İlk defa geniş mikyasile cemiyet problemini ortaya atan Luther oldu. Vakıa onun «Hıristiyanın hürriyeti hakkında» adlı eserinde derunî hürriyetin karşısında hıristiyanın dünya işlerinde bir nevi esir olabileceği kabul ediliyordu. Fakat bu derunî hürriyet telâkkisi hemen Luther in muakkipleri tarafından inkişaf ettirildi. L ü t e r y a n ı z m i n i k i m ü h i m n e t i c e s i o l d u : 1) kilise emvalinin, serveti olmayan zadedân eline geçmesi. Bu, onun Alman burjuva hareketini canlandırması demektir. 2) dinî ve daha geniş manâda ruhî hürriyetin kendisine bir temel bulmak ihtiyacı. Bu da lüteryanizmi takip eden felsefî hareketin esası olmuştur. Luther in arkadaşı Melanchton aynı zamanda fizik, mantık ve felsefe tedris eden ve bu suretle Théologie sahasını

aşan bir adamdı. Melanchton, vakıa devrinin ilim hareketine nüfuz edememiştir. Fizik hakkındaki görüşleri Aristocu ve orta zamancıdır. O da bu itibarla Luther gibi yeni devrin ilmî zihniyetine karşı cephe yapmış vaziyettedir. Bununla beraber onun ilimle, felsefe ile işigali Luther deki derunî ve haricî farkını yumuşatmasına sebep oldu. Luther derunî hürriyet karşısında haricî esaretten bahseder. Halbuki Melanchton derunî hürriyete haricî şartlar araştırır. L u m i é r e - N a t u r e l l e telâkkisi ile tabiî hukuk fikrine yeniden kapı açar. Ona göre insan yaradılışında tabiî bir nura maliktir. Bu nur onu hür ve bir çok şeylere sahip edebilir. Fakat « Âdemin sukutu » ile beraber bu tabiî nurunu kaybetmeye başlamıştır. O âdeta insan için bir Altın devri (â g e d' o r) dir. Bugünkü insanın gayesi tekrar bu altın devrine dönmek ve tabiî nuru meydana çıkarmaktır.

Melanchton un bu fikirleri kendi talebelerinden Danimarkalı Hellingse tarafından takip edildi. « Apodictique bir usulle tetkik edilen tabiî hukuk » adlı kitabında hocasının fikirlerini ileri götürdü. Tabiî hukuk telâkkisini artık teolojik delillere baş vurmaksızın doğrudan doğruya rasyonel usullerle inkişaf ettirmek isteyordu. Ona göre hukukta biri hasselerimize diğeri aklımıza ait iki unsur vardır. Hasselerimize ait unsur bizi yalnız örf ve âdetlerde yani satıhta bırakır. Aklımıza ait unsur hukukun mahiyetine nüfuz etmemize sebep olur. Orada farklar ve değişmeler ortadan kalkar. Ve hukukun kökü olan tabiata, insanın mahiyetine nüfuz etmek mümkündür. Reformacıların canlandığı bu telâkki XVI ncı asır içinde bir takım hıristiyan âlimleri tarafından monarşi müdafaası için kullanılmıştır. Bu adamlara « monarşi müdafileri » diyebiliriz. Bunlar tabiî hukuk fikrini tamamen dinin ilâhî telâkkisine bağladılar. Meselâ Almanyada Holmann Fransada Belalul İspanyada Suarez gibi. Suarez aynı zamanda devletler hukuku meseleleriyle ilk defa uğraşan zattır. Fakat bütün monarşi müdafileri tabiî hukukun beşerî bir tahlilini yapmış değillerdir. Onlarda henüz tabiî zaruret fikri yoktur. Menşeleri Saint Thomas veya hıristiyanlıktır. Bundan dolayı bu cereyan bize henüz modern zihniyete girmemiş gibi görünür. Asıl reformacılar onlarla mücadele eden ve artık dinî zihniyeti atan adamlardır. Bunlar garbın demokrasi inkılâplarını hazırlayan adamlar addedilmelidir. Fransa gibi, Almanya, Hollanda, İsviçre gibi bu siyasî mücadelelere sahne olan memleketlerde o zaman Huguenot larla ve katoliklerle mücadele eden politikacılar adı verilen yeni bir cereyan meydana getirmişlerdir. Bu cereyan siyasî felsefenin de başlangıcıdır. Daima Machiavel'e dayanmakla beraber onu zihniyet itibarile çok aşan bu adamların içerisinde en fazla Althusius, Jean Bodin ve Hugo Grothius üzerinde

durmaliyiz. Bu adamlar büyük filozof Hobbes u hazirlamislari ve Hobbesden itibaren tabii hukuk fikirleri kemale gelmiş, fasilasiz bir surette Rousseau ya kadar inkişaf etmiştir. şu halde reformacilar 18 inci asra kadar uzanan bir siyasi felsefenin babasidirlar.

Jean Bodin

(1530 - 1596)

Bodin politikacılar cereyanına mensup bir filozoftur. Fransada üçüncü Hanri nin himayesini kazanmıştır. Fakat sonra états généraux ve halkın hukukunu müdafaa ettiğinden mevkiini kaybetmiştir. Bilâhare, dördüncü Hanri zamanında eski mevkiini kısmen elde etti. Dinî telâkkillerinde çok fazla batıl itikatlara bağlı gibi görüldüğü halde, siyasi fikirlerinde asrını aşmıştır. Her nokta nazardan onu modern siyasi felsefenin babası addedebiliriz.

Jean Bodin « Yedi kişinin münakaşası » (K o l l o q i u m H e p t a p l o m e r e) de tabii fikirlerini ileri sürdü. « Tarihî usul » adlı eserinde hukukun ve devlet telâkkinin köklerini tarihten çıkarmaya çalıştı. Fakat en mühim eseri République dir. Bu kitap siyasi görüşte bir inkılâp yapmıştır. İlk defa hakimiyet mefhumunu tarifile başlar. Ona göre hakimiyet, iktidar mevkii demek değildir. İktidar mevkii parçalanabilir, sukut edebilir. Fakat hakimiyet parçalanamaz, elden ele geçemez, devam eder. Bunun için her şeyden evvel devlet ve hükûmeti ayırmak lâzımdır. Devlet hakimiyetin ifadesidir. Hükûmet bir zümredir. Veya bir fertdir. Devleti temsil etmek itibarile rolü vardır.

Bu münasebetle Bodin hükûmet ve devlet şekillerini de ayırır. Hükûmet monarşik olduğu halde devlet demokratik olabilir. (İngiltere gibi). Bodin e göre h a k i m i y e t m i l l e t i n d i r . İşte bu sözle kat'î olarak Machiavel den ayrılır. Hakimiyet milletindir. çünkü millet bir bütündür, parçalanamaz ve devam eder. Millet in hakimiyeti tabii hukuk esasından doğar. Yani hakimiyet milletin tabii hukukundan dir. Hükûmdar ancak hükûmet sürmek itibariyle o hakimiyeti temsil eder. Fakat millet hiç bir zaman bir cüz'ü tam değildir. Bir çok küçük cemiyetlerin bir araya gelmesinden hasıl olmuştur. Bunlar da aile, lonca, eyalet ve sairedir. Bodin i kendinden evvelkilerden ayıran mühim bir nokta da burasıdır. O aslâ fertle devleti karşı karşıya koymaz. Cemiyet onca çok büyük ve ferdi görmeyen bir şekil değildir. Bilâkis küçük şekillerin ittihadıdır. Bodin bu suretle, zamanındaki cemiyeti tesbit ettiği gibi gelecek cemiyeti de tarif etmiştir. Ona göre altın devrini yalnız mazide değil ileride de aramalıdır. Sanayi in terakkisi yarınki cemiyeti daha mükemmel bir hale koyacaktır. Yalnız bu noktada medeniyetin terakkisi ile ahlâkın terakkisini ayırıyor.

O, sınıai inkişaf dolayısıyla medeniyetin terakkisine inanıyor. Fakat ahlâkın terakkisine inanmıyor ve bu noktada Machiavel le beraberdir.

Jean Althusius

Althusius, Hollanda inkılabının filozofudur. 1557 de Digenshaus da doğmuştur. Bâle ve sonra da Cenevre de tahsil etmiş, şarkî Frise de uzun müddet Belediye reisliği yapmıştır. Bilâhare Helborn da felsefe ve hukuk profesörlüğü etmiştir. Hayatı siyasî mücadelelerle geçmiştir. Bütün hedefi Kontlara, prenslere karşı Hollandalıların hukukunu müdafaa etmek idi. Bu menfi mücadelelerini bir siyasî felsefe haline getirmişti. O sırada yeni başlayan köylü hareketine de iştirak etmişti. 1638 de ölmüştür. Althusius'un « Mukaddes ve la mukaddes misallerle tasvir edilmiş siyaset » adlı mühim bir eseri vardır. Diğer eserleriyle buradaki fikirlerini tamamlamıya çalışmışsa da ana kitabı yine odur. Althusius, Bodin'e istinat eder. Onun gibi hakimiyetin tek ve taksim kabul etmez olduğunu söyler. Bir devletin yalnız bir hükümdarı olabilir. Netekim bir bedende de yalnız bir ruh bulunabilir. Fakat o Bodin'in devlet şekilleri nazariyesine hücum eder. Ona göre hükümet şekilleri olabilir. Fakat devlet şekilleri olamaz. Hakimiyet yalnız bir noktada bulunabilir. O ne intikal edebilir ne de parçalanabilir. Prensler ve zadeğânın iktidar mevkiinde tesirleri vardır. Fakat hakimiyeti ellerine geçiremezler. Hakimiyet yalnızca milletindir. Millet asla ölmez. Hükümet süren adam idaresinden dolayı ona karşı mes'uldür. Devlet milletin ihtiyaçlarına hizmete mecburdur. Devletin temeli ve gayesi budur. O devleti bir *corpus sympiodicum* olarak tarif eder. Bu corpus iki heyet tarafından temsil edilir.

1 — İdare edenler.

2 — Nazırlar (s u r v e i l l a n t) ki bunlara *éphore* lar diyorlar. Eforlar ona göre idare edenleri tamamlarlar. İdare edenler yukarıdan aşağıyı diğerleri aşağıdan yukarıyı gözetenlerdir. Bunlar devletin nüfuzundan istifade eden adminstrateur lerdir. Valiler, Generallar bu sınıfa girerler. Bunlar bir nevi mürakıp vaziyetindedirler. Eski Yunanda bunlara mukabil tribunal leri görüyoruz. Tribunal reisi yani muzaffer kumandan *empereur*) halkı temsil eder. Zafer halkın işi addedildiğinden halk onu tetviç ediyor. Senatör lerse doğrudan doğruya idare edenlerdi. Althusius'a göre zamanımız cemiyetinde bunun yerinde *Etats généraux* vardır. *Etats généraux* üç kısımdan ibaret bir meclisti. Gayri mevkut şekilde toplanırdı: bunlar krala karşı mürakıp vaziyetinde idiler. Keza Alman elektör prensleri de böyle idi. Onlar kralı daha doğrusu imparatoru intihap ediyorlardı.

Althusius, nazariyesini kurmak için iki nevi delil kullanıyor. Birisi tarihî delildir ki buna göre devletlerin ekserisinde bu neviden otorite vardır. Çok defa milletler müstebid otoriteye isyan etmişlerdir. Bununla Hollândalıların İspanya isyanını telmih ediyor. İkincisi felsefi delildir ki, bu suretle de millî hakimiyetin gayesini ve illetini araştırıyor. Ona göre hakimiyette gaye otoritelerin faydası değil fakat milletin faydasıdır. Bundan sonra illetle meşgul oluyor. İnsanları birleşmeğe sevkeden sebep ferdi kaldıkları zaman düşebilecekleri sefalet halidir. Bu suretle hakimiyetin esası bir nevi içtimaileşme sevkî tabiîsi oluyor. *Althusius* bu sevki tabiî ile küçük zümrelerden büyüklere doğru yükseliyor. Böylece cemiyet aile, cemaat, korporasyon gibi derece derece yükselen bir çok cemiyetler üzerine dayanmak tadır. Devlet, bütün diğer cemiyetlerden toplanan küllî cemiyettir. Görülüyor ki devletin karşısına ferdi koyacak yerde bir nevi ruhî tahlile dayanan içtimai ferdi koymaktadır. Bundan dolayı *Althusius* bir çoklarından daha ziyade moderndir.

Ona göre cemiyet insanların ihtiyaçları olan bir konvansiyondan doğmuştur. Şu halde konvansiyon tamamen keyfî değildir. Tabiî zaruret neticesidir. Bununla beraber *Althusius* zaruret kelimesini kullanmıyor. Onun yerine *affectus naturalis* gibi daha psikolojik bir tabir kullanıyor. *Althusius*'a göre mutlak ferdi yoktur. Bütün fertlerde diğerlerine karşı içtimai bir temayül vardır. Böylece o müfrit mukavele nazariyesile içtimaiyat görüşü arasında mutavassıt bir mevkededir.

Cemiyeti kuran ilk mukavele hem zımnî hem aşikârdır. Ve bu tarihin falân devrinde olmuştur diye tesbit edilemez. Fakat bütün devirlerde onun kapalı veya açık izleri görülür. *Althusius* mukavele nazariyesini ve tabiî hukuku cemiyetten beklediği ideal nizamın âdeti mitolojik bir ifadesi gibi kullanıyor. Yani o, cemiyet şu tarzda bir mukavele ile doğmuştur derken, mükemmel cemiyet sözleşmesine şu şekilde sadık kalmalıdır, demek istiyor.

Fakat Eflatundan beri âdet olduğu gibi idealini maziye atıyor. Böylece mühim bir altun devri tasavvur ediyor. *Althusius*'da teolojik deliller hemen hiç yer bulmaz. Vakia tabiî hukuk netice itibarıyla yine Allaha dayanır, fakat tabiî haklar içtimai hayatı tanzimde doğrudan doğruya meydana çıkarlar, ve ilâhî sebepleri örterler.

Hugo Grotius (1584 – 1645)

Mukavele nazariyesinin inkişafında, geçen asır sonlarına kadar en çok ehemmiyet verilen adamdır. 1584 de Delfi'de doğmuştur. Uzun müddet Fransada yaşadıkdan sonra Fransanın İsveç sefirliğini yapmış ve son bir İsveç seyahatinde Oslo'da ölmüştür.

Grotius seleflerinden ayrılarak mukavele fikrini monarşi lehine kullanan ilk filozoftur. O, zamanında kuvvetlenmeğe başlayan siyasî hakimiyetin felsefesini yapıyor ve bu itibarla Grotius felsefesine muhtelif hakimiyetler arasındaki münasebetleri düşünmesi bakımından ilk enter-nasyonalizm felsefesi de diyebiliriz. Filhakika Grotius'tan evvel insaniyet fikri tamamen mücerred bir fikir idi. Ya hristiyanlıkta ve islamiyette olduğu gibi ümmet fikriyle karışıyordu.

Yahut ta humanistlerde olduğu gibi ve hiç bir müeyyidesi ve mevzuu olmayan mücerred, mahzı insaniyet olarak kalıyordu. Halbuki Grotius nazarında insaniyet beynelmileldir. İnsanın müeyyidesi milletler arasındaki mukavelelerdir. İnsaniyetin mevzuu da millî teşekküllerin karakterleri arasındaki mukavelelerden doğan iştirak noktalarıdır. Bu suretle Grotius insaniyet fikrine objektif müeyyideli bir mevzu bulmuş oldu. Ona göre haksızlığın ne olduğunu söylemek hakkın ne olduğunu söylemekten daha kolaydır. Çünkü bu insanın içtimaî hayatta tabiate uygun gelmiyen hareketinin adıdır. Bu suretle haksızlığın tetkiki bize hakkın mahiyeti beşeriyede insanın tabii varlığında mevcut olduğunu gösterir.

Gayri iradî bir ilca, insanları öteki insanlara bağlamaktadır. Ona göre tabii hukukun ilk kaideleri muahedelerin daima göz önünde bulundurulması ve vaitlerin tutulmasıdır. Mevzu kanun tabii kanundan çıkar. İnsanlar birbirlerine karşı sözlerini tutabilecek bir takım tabii kabiliyetlere malik olmasalardı içtimaî hayat devam edemezdi. Mukavele tabii hayattan doğuyor. Medenî hayat ezeli ve değişmez bir adalet üzerine müessestir. Tabii hukukun anası insanın tabiati ise bütün mevzu hukukun da köküdür.

Bu karşılıklı ihtiyaç mevzu sahada mukavele adını alır. Ve mukavele böylece eksiklerin birbirini tamamlaması mecburiyetinden doğan bir hadise oluyor. Mukavele açık veya kapalı olabilir. Cemiyet hür toplanmanın eseridir. Orada her ferd kendi iradesini müşterek i-

radenin bir parçası haline getiriyor. Fakat insanlar iradî bir surette toplanmakla beraber, dağılmak ta istiyemezler. Devlet menşei iradî olan bir heyettir. Fakat bu irade tabiî zaruretin bir tezahürüdür.

Görülüyor ki Grotius'ta mukavele fikri ilk bakışta mukaveleyi it-ham edenlerin gördükleri gibi tamamen yalnız itibarî ve insan iradesiy-le teşekkül edip dağılabilen bir nevi bağlantı fikri değildir. Grotius'u bu izah tarzına sürükliyen içtimaf hayatın yalnız siyasî ve hukukî bün-yesiyle meşgul olmasıdır.

Grotius'un Althusius'tan farkı.

Grotius Althusius'un aksine olarak hakimiyette millete değil, ha-kimiyeti elinde tutan heyete veya ferde ehemmiyet veriyor. Ona göre devlet halk için değil fakat idare edenler içindir. Vakıa son gaye yine halktır, fakat bu tabiî bir vesayet gibidir. Vesayet, vesayet edilen kimse içindir. Fakat kuvvet daima elimizdedir. Bu suretle Grotius mo-narşiye doğru giden bir fikrin mübeşşiri oluyor. Bundan dolayı onu bir bakımdan eski mukavelecilere bir bakımdan da Hobbes'a bağılyabi-liriz. Grotius mukavele nazariyesinin esaslarını kurduktan sonra insani-yet hukukunu yapmaya çalışıyor. Ona göre insaniyet hukuku harp ve sulh hukukudur. Harp muhtelif şekillerde fertler veya zümreler arasında bir takım neticeler doğurmaktadır. Bu neticelerden bazıları onun bir mu-kavele ile kapanmasına sebep olduğu için hukuk şeklini alıyor. Bazıları da böyle kapanmadığı için gayri meşru sayıyoruz.

Fertler arasında harp içtimaf nizamı yani daha geniş mukaveleleri bozduğu takdirde gayri meşrudur. Fakat bunu bozmadığı zaman yani içtimaf nizam tarafından kontrol edilemeyen vaziyetlerde fertlerin harbi meşrulaşiyor. Bunun dışındaki vaziyetleri daha geniş mukaveleler tah-dit ediyor. Evvelkine müdafaai meşrua dediğimiz gibi buna da hukuku ceza diyoruz. Grotius'a göre devlete karşı harp daima isyandır ve gay ri meşrudur. Devletten ferde karşı harp cezadır ve bu haksızlık oldu-ğu zaman zarurîdir. Cezanın gayesi kendisinde değildir. O ancak içti-timaf bir terbiyedir. Bu suretle *Loi de Gr.* aleyhindedir.

Nihayet devletler arasında harp, hukuku düveli doğuruyor. Bu hu-kuk inkişaf ettikçe insaniyet fikri doğuyor. Bu suretle Grotius insaniyet fikrini ilk defa objektif yani devletlerin birbirini tamamlama ihtiyaçla-rına ve bunu sağlamaştırma fikrine bağlamıştır. Zamanında tesiri çok büyüktü. *Gustave Adolf* bütün sözlerinde onun **H a r p v e s u l h** h u k u k u adlı eserini mukaddes kitap gibi zikrederdi.

On dördüncü *Louis* Hollânda muharebesinde köylü hareketlerinin isyanlarına karşı daha yumuşak ve insanî davranmaya mecbur olmuştur. Palastinanın tahribi dolayisile bütün Avrupada yapılan şikâyetler ve itirazlar hep Grotius'un Devletler hukuku felsefesine dayanıyordu. Hülâsa zamanımız Devletler hukuku nazariyeleri de tamamen ondan gelmektedir.

Hobbes (1587 – 1679)

Hobbes 1587 — 88 de İngilizlerin büyük Armada zaferini kazandıkları sırada dünyaya gelmiştir. Bu devir İngiliz monarşisinde hakimiyetin takarrürü devridir. Bunun için Hobbes monarşi felsefesinin tam mümessilidir. Hobbes zamanında İngiliz mekteplerinde yalnız Tabiiyat ile Tarih okunurdu (Teolojiden maada). İlk zamanlarda skolastiklerle meşgûl oldu. Fakat bundan süratle vazgeçerek tabiat ilimlerine ve tarih tetkikine kendini verdi. Genç yaşta bir Lord'un kâhyası oldu.

Onun işlerini takip etmek vesilesile bir çok defalar Hollânda ve Fransaya gitti. Bu suretle felsefî kültürünü genişletti. *Oklides*'in hende-se kitabını eline geçirdiği zaman kırk bir yaşında idi. İlk defa bu sırada riyaziyenin vücudundan tam manasiyle haberdar oldu. Bu hayatında çok ehemmiyeti olan bir hadise olmuştur. Tabii ilimler ve tarihin teferruatı içinde kaybolan usul yerine Oklid'in rasyonel ve dèductive usulü onu birdenbire cezbetti. Bütün hakikatin ölçü üzerinde araştırılabileceği ve bunun ancak dèductive felsefede mümkün olduğu kanaati uyandı. Bacon'un son senelerinde kendisine kâtiplik yaptığı ve eserlerini tebyiz ettiği halde ona karşı alâkası yavaş yavaş zayıfladı. Artık kafasında hâkim olan yalnız tabiat ilimlerini ve insan bilgisini tıpkı riyazî bir bilgi gibi ta'lil ile izah etmek ve bütün kâinatı dedüktif bir sistem içine sıkıştırmak fikri idi. Hobbes bu ana fikre istinad ettiği sırada bütün klâsik felsefeye anane olacak mühim bir hareket noktası buldu. O da idrakin ve mahsus keyfiyetlerin tahlilidir.

Bundan dolayı yalnız İngiliz felsefe mektebi değil onu takip eden bütün filozoflar bu hareket noktasını kendine borçludurlar. Hobbes'a göre idrak etmek ancak bir değişikliği idrak etmektir. Her değişiklik harekettir. Eğer eşyada hiç bir değişiklik olmasaydı veya değişiklikler arasında öyle bir ahenk olsaydı ki heyeti umumiyesi bir sükûn gibi görünseydi biz idrakten mahrum kalacaktık. Şu halde bilginin ilk kökleri harekete dayanıyor. Bütün Hobbes fese-fesi bir hareket metafiziki-dir. Usulü ta'lilî olmakla beraber derece derece istikra ile tamamlanmıştır. Hobbes'a göre bütün ilmimiz bir takım itibarî prensipler üzerine dayanmaktadır :

Hendesede adedin veya hattın tarifi, siyasette devletin tarifi gibi. Fakat bu itibarî prensipler bununla beraber değişir ve gayri muayyen değildirler. Tabii münasebatleri bir istikametten görürler. Fakat gördükleri tabii münasebetlerdir. Ve tecrübe ile teeyyüd ederler. Binaenaleyh objektif ve gayri şahsîdirler. Başlangıç noktasını biz itibarî olarak seçeriz. Fakat hareket ettiğimiz zaman artık tamamen âfâkî ve rasyonel bir mahiyet alırlar. Hobbes'e göre ilk prensip harekettir. Her hareket bir değişmedir. İlliyet prensibi, atalet, maddenin tahaffüzu prensipleri bu hareket prensibinin tatbikatıdır. Rasyonel tahlili felsefesi riyaziyeden siyasiyata kadar derece derece hareket prensibinin tatbikatından başka bir şey değildir.

Hendese.

Hendese hareketin riyazî kanunlarını araştıran ilimdir. Noktanın hareketi, hattın, sathın, asgari namütenahinin hareketleri ve saire.

Mihanik.

Cismin diğeri üzerine hareketinin tesirlerini araştıran ilimdir.

Fizik.

Moleküllere ait hareketlerin tesirile meşgul olan ilimdir. Bu suretle statik ve dinamik bütün fizik sinematige irca edilmiş oluyor.

Politik.

Geniş manasiyle insan ve ruh ilmidir. İnsan ruhlarındaki hareketleri ve insanların karşılıklı tarzı hareketlerini tetkik eder. Hobbes'e göre ilimlerde yukarıdan aşağı doğru inildikçe hareketin tezahürleri, manzaraları değişir. Hareket gittikçe mudilleşir. Gittikçe çok manzaralı olur. Bu suretle onu takip etmek güçleşir. Hobbes nazarında felsefe

hadiseleri illetlerden eserlere ve eserlerden illetlere bağlayan umumî bilgidir.

Şu halde iki yol vardır.

1) İletlerden eserlere iner. Orada her illetin daima hangi eseri doğurabileceğini söyleyebiliriz.

2) Bunun aksidir. Bu takdirde hangi eserin hangi illetler tarafından meydana getirildiği düşünülür. Çünkü bir çok ahval ve şerait bir araya geldiği zaman illet tahakkuk eder, o ahval ve şeraitin mecmuunu bilmek ise her zaman elimizde değildir. Bu suretle Hobbes apodictique bir tarzda başlıyan hypothétique bir metodla yürümektedir. Yani ilmin asıl usulü apodictique dir. Fakat ilimlerde derece derece indikçe bir nevi mudillik bizi o illetin tayini güçlüğü karşısında bırakır. Artık bu nevi ilimlerde apodictique izah kâfi gelmez. Onu hypothèse'lerle tamamlarız. Diğer tabirle söylersek talili istikra ile tamamlarız. İşte bu suretle istikra tekrar meydana çıkıyor. Bu manada anlaşılan iktikra ilmin temeli değil, fakat ilimler meratibinde talil kifayetsizliğinden doğan tamamlayıcı bir unsurdur.

İlmin mevzuu.

İlmin mevzuu cisimdir. Fakat biz cisimden ihsas vasıtasıyla haberdar oluruz. Filozofun vazifesi ihsaslarda mahsûs keyfiyetlerle cisimlerin hududunu ayırmaktır. Mahsûs keyfiyetler tamamıyla enfüsüdürler. Onlar cismin ihsas unsurları üzerinde bıraktığı intibalardan ibaret değildir. Aksülameller bir takım değişmeler yapmıştır. Cismin en mühim vasfı tahayyüz ve harekettir. Bütün öteki vasıflar enfüsüdür.

Şu halde hakikî bilgi bu tahlilden sonra elde edilen objektif hareket bilgisidir. Burada Hobbes felsefesinin en karışık noktası meydana çıkıyor. Yakın zamanlarda Alman filozoflarından Natorp Hobbes felsefesinin tam bir materyalizm olduğunu iddia etti. Onlara göre Hobbes yalnızca idrakî ve ruhî âlemi haricî âleme irca etmekle kalmayıp haricî âlemi de mekanik hareketlere irca etmekte ve bu itibarla da mükemmel bir materyalizm yapmaktadır. Larsen Hobbes te sistem ve usulü ayırıyor. Ona göre Hobbes sistem itibarile materyalisttir. Fakat usul itibariyle değildir. Çünkü ihsaslardan hareket eder. Ve İngiliz ampirizminin babasıdır. Fakat bu ayırma doğru değildir. Çünkü ihsaslar dış ve iç âlemler arasında faslı müşterektir. Filozofun oradan başlaması bir zarurettir. Fakat asıl mesele oradan başladıktan sonra bütün sistemini kapattığı noktadadır. Ona göre evvelâ ihsasları mey

dana getiren hareket, âlemin esasıdır. İhsaslardaki keyfiyet tarafı tamamıyla sübjektif ve sonradan meydana gelmiştir. Bununla da kalmıyarak Hobbes bütün mahsûs keyfiyetlerin doğuşunu dahilî hareketlerle izah eder. Haricî tesirler dimağ ve kalp üzerinde toplanırlar. Buiki merkez haricî tesirlere karşı aksülâmel yapar. Bu aksülâmel haricî tesiri dışarıya atar. Onu eşya üzerine âksettirir. Böylece idrâk meydana gelir. Burada Hobbes'un bütün zihnî ruhiyata esas olan fikirleri doğuyor. Fakat görülüyor ki Hobbes esasında daima materyalisttir. Mahsus keyfiyetlerin tahlilini onun zıddı bir istikamete sevk eden Locke ve Berkeley bu felsefeden hiç doğmamaası lâzımgelen ampirizm ve idealizmi çıkardılar. Fakat bu manada, o bu iki felsefenin menbai sayılabilir.

Bilginin hududu ve iman :

Hobbes'a göre namütenahî, bilgide acimizi ifade eden menfi mefhumdur. Descartes'e göre ise balâkis namütenahî müsbet bir mefhum olup mütenahî onun tahdididir. Bu suretle Habbes, insan namütenahîyi düşünemez ve o ilim sahasının dışında kalır demekle, bilâhare Hamilton zamanında inkişaf edecek fidéisme ve bir nevi lâedriliğe zemin hazırlamış, yani bu suretle ilimle imanın hudutlarını çizmiştir.

Hobbes'un ps kolo :

Hobbes için idrâk vakıası bütün hadiseler içerisinde en mühimmidir. Biz bir şeyi idrâk ediyoruz demek, fiziyolojik bünyemizin ona karşı olan reaksiyonunu ona aksettiriyoruz demektir. Yani idrâk bilzzat eşyanın kendisi demek değildir. O eşyanın bizde husule getirdiği hareketin aksülâmel halinde haricîleşmesidir. Bunu Hobbes rüya ve birsam hadiselerile izah ediyor. Rüya ve birsamda haricîleşme fiili vardır. Fakat onun tekabül ettiği eşya yoktur. Nitekim idrâklerimizizin çoğu da doğru değildir. Büyük bir kısmı yarım idrâk veya birsamlarla karşılıktır. Bütün bunlarda fiziyolojik aksülâmelin haricîleşmesi vardır. Fakat haricîteki eşyaya tam tekabül yoktur. Bilâhare Hobbes in bu idrâk nazariyesini H. Taine inkişaf ettirmiştir. Ona göre idrâk doğru bir birsam, birsam yanlıştır. Yani başka tabirle

idrâk hayallerin haricîleşmesidir. İhsaslar tahakkuk ederse idrâk, etmezse birsam adını alır. Hobbes e göre bütün teessürî hayatımız ve muhtelif ruhî hallerimiz muhafaza sevki tabiîsine bağlıdır. Muhafaza sevki tabiîsi yuhsek şekilde bizde kudret hissini uyandırır.

O hayvan ruhiyatını insan ruhiyatına bağlayan ilk filozoftur. Sevki tabiîlerin inkişafında bir çok ruhî melekelerimizin köklerini görmüştür. Ona göre merhamet duymamız içine düşebileceğimiz ıztırap anını düşünmekten ileri gelir. Sevmek hakim olmak ve benliğe irca etmek ihtiyacından doğar. Vahşeti başkasına ait olan ıztırabın hiçe sayılması demektir. Benliğinin doğurduğu şevk de bir nevi kudret hissidir.

Bu itibarla biz Hobbes i Nietzsche'nin büyük babası sayabiliriz. Bununla beraber bu fikir o devirde çok yayılmaya başlamıştı. Belki de Hobbes haberdar olarak La Rochefoucauld in Maksimlerinde buna benzer fikirlere tesadüf ediyoruz. (İnsan ya hassas olduğunu göstermek ya kendisine acındırmak yahut ağlamak hicabından kurtulmak için ağlar). O, ağlamak dediğimiz sırf teessürî bir hadisenin hakikatta sırf egosantrizm ve müdafai nefisten doğduğunu gösterir. Psikolojik tahlilleri onun ahlâk ve siyaset nazariyelerinin esası olmuştur. Hobbes e göre ahlâk ve siyasete giden yollar çoktur. Evvelâ cisimler(hendese, fizik) ilminden çıkarılmış talillerle oraya gidilir. Saniyen de doğrudan doğruya pisikolojik tahliller vasıtasile de yine ahlâk ve siyasete gidilir. (İngiliz amprizmi). Ona göre ahlâkî ve siyasi hayatın kökü muhafazai nefis sevki tabiîsidir. Fakat bu sevki tabiî bir mevzua değil, müsbet bir vakiadır. O bu hususta Bruno ve Telesio'yu takip eder. Spinoza'ya ise mübeşşirlik yapar. Fakat onlar gibi yalnız ta'lilde kalmıyarak bunu ruhî tahlille tamamlar. Nihayet Hobbes ahlâk ve siyasete ilk prensiplerin itibarî tarifleriyle başlar. Ona göre ahlâk ve siyaset hendese ve mihanik gibi constructif ilimlerdir. Hobbes e göre bütün ahlâkî ve siyasi kanunlar insanlar arasında iradî bir surette kurulan mukaveleye dayanırlar. Her mukavele beşerî bir hareket kaidesidir ki ondan muhtelif ahlâkî ve siyasi kaideler talil ile çıkarılabilir. Talilî faraziyeler istikrayı tamamlar. Hadiselerin tetkikinden Ahlâkî ve siyasi hayatın şartlarını ve amillerini araştırmalıdır. Böylece Hobbes muhtelif cemiyetler arasındaki farkları gören ve içtimai tekâmülü izaha giren istikracı ve tarihçi görüşünü meydana çıkarıyor. İnsanın aslında bir içtimai hayat ihtiyacını, insiyakını duymuş olması yanlıştır. Bu noktada Aristo ya, Grotius'a tamamen aleyhtardır. Ona göre bilâkis fert esasında muhafaza ve kudret sevki tabiîsile diğer insanlara zıd ve onlarla çarpışma halindedir. Korku lâ içtimai insanın yegâne korunma

vasıtasıdır. İnsanlar arasında asli hal herkesin herkese karşı harbidir. O bunun için eski bir Lâtin darbı meselini kullanıyor: Homo Homini Lupus. Kuvvet az olunca onun yerini hile işgal eder. Bununla beraber insanın tabiatı esas itibarile fena değildir. O ne iyidir ne de fenadır, fakat bir takım fena neticeler doğurabilir. Fenalık umumileşince ona karşı umumî tedbirler aramak lüzumu hasil olur. Bu suretle en esaslı ilk tabii ahlâk kanunu doğar. Bu da şu suretle ifade edilir: İlk önce sulh çareleri araştırılmalı bulunmazsa bunun temini için harbe müracaat edilmelidir. Hobbes e göre mukaveleden doğan en mühim netice mutlak itaattir. Hakimiyetinin merkezi sıkleti bu mutlak iktidara sahip olan Monark tır. Monark bütün hakimiyetin yani millî iradenin timsalidir. Fakat onun hakimiyetinin tam, sarsılmaz ve devamlı olabilmesi için mutlak itaatın de tam ve mutlak olması lâzımdır. İktidarı tahdit etmek onu taksim etmek demektir. Hobbes e göre monarşi en mükemmel hükûmet şeklidir. Demokrasi hakikatta bir hatipler Aristokrasi sidir. Monarşi fırka mücadelelerinin önüne geçer, ve siyasî sırları saklar. Monark müstebit bile olsa fenalığı mahduttur. Ve vahdet, hakimiyetin tamlığı, bu fenalıkları affettirir. Hakimiyetin esası yine millettir. Fakat onun iradesi Monark tarafından kullanılmaktadır. Hobbes siyasette merkez sıklet fikrini doğurdu. Fakat merkez sıkletten başka bütün kuvvetleri hiçe saymaya kadar vardı. Bu yüzden monarşi felsefesi onu bir nevi ifrata götürdü. Bununla beraber o daima halkın iyiliği umumî kanundur sözünü tekrar eder. Hobbes devri monarşilerin tam teşekkül devridir: silsilei meratip yıkılıyor; küçük merkezi sıkletler ortadan kalkıyorsa da bütün kuvvetler devletin mutlak kuvveti içinde eriyorlar. Bunun için Hobbes bu devri bütün sistemile en tam şeklinde ifade eden filozoftur denilebilir. Hobbes in sistemine biz kendi tabirini kullanarak corpus -homo- civis sistemi diyebiliriz. Yani bu talilci hareket felsefesi prensiplerini cisim âleminden devlete kadar derece derece ve tam bir insicama tatbik etmiştir. Muasır felsefede sistematik görüşün en mükemmel devrine girer.

Hobbes 1679 da 92 yaşında olduğu halde öldü. Hobbes Spinoza, Malthus, Darwin, Nietzsche, Locke ve bütün Ampiristlerin Fransız zihinci psikolojisi üzerinde tesiri vardır. Siyasî fikirleri içtimaî hakimiyetin değişikliklerinden dolayı büyük tadilâta uğramışsa da mukavele nazariyesi ondan Locke'a, Locke'tan Rousseau'ya intikal ederek Fransız inkılabını hazırlayan yaratıcı fikir olmuştur. Bu nazariye bugün kıymetini kaybetmiştir. Fakat Hobbes'un kuvvetli tarafı yine ayakta duruyor. Bu kuvvet

iki noktadadır:

1) Hobbes bize talilci metodun ahlâk ve siyaset meselelerine nasıl tatbik edilebileceğini ilk defa olarak gösterdi. Ve bu itibarla Spinoza ve Marx ın mübeşşiri sayılabilir. 2) Diğer taraftan onları aşarak geniş talillerin izaha muvaffak olamadığı teferruattaki değişmeleri, imkânları nasıl istikraî yoldan tamamlamak mümkün olduğunu yine siyaset ve ahlâk sahasındaki araştırmalarile isbat etti. Leviathan isimindeki ölmez eseri bugün halâ kıymetini muhafaza ediyor.

Pufendorff (1632 — 1694)

Althusius gibi *Pufendorff* da bir eklektiktir. Fakat hukuk felsefesinin onun gibi umumî felsefeye ve bilgi nazariyesine bağlamamıştır. Yalnızca on yedinci asrı işgal eden tabii hukuk vemukavele fikirlerini ve bunların arasındaki tezadları halle çalışmıştır. Pufendorff 1632 de Kemniç (*chmnitz*) te doğmuştur. 1661 de Heidelbergde hukuk profesörü olmuştur. Bu sırada zihnini işgal eden en mühim mesele hukukî hadiselerin tarihi usulle tetkiki idi. Bu onun diğer hukuku tabiiyecilerden daha modern olmasını temin ediyor. Pufendorff tarihle uğraştığı için İsveç Üniversitesinden tarih profesörlüğüne çağırıldı. Biraz sonra İsveç kralının vakanüvisi oldu. Bu sırada « Alman devletinin kuruluşu » adındaki eserini neşretti. İkinci Frederik'in nazarı dikkatini celbederek tekrar Almanyaya çağırıldı. Fakat 1694 te öldüğü için mesaisi ancak ölümünden sonra tanındı.

Pufendorff hayatında filozof ve hukukçudan ziyade müverrih' olarak tanınmıştı. Halbuki mühim bir kısmını neşre muvaffak olamadığı asil eserleri hukuk felsefesine ait kitaplardır. Burada onun umumî karakteri Hobbes ile Grotius arasında yaptığı te-
lif tır. Biliyoruz ki Grotius'a göre tabii hukukun esası nevi sevki tabiîsidir. Bu fikir ona Althusius'tan gelir. Halbuki Hobbes'e göre tabii hukukun esası egoizmdir. Ve ferdin korunma sevki tabiîsidir. Pufendorff her iki sevki tabiiyi aynı derecede aslî, aynı derecede insanın mahiyetini ifade etmek kudretinde görüyor. Ona göre hakimiyet, devlet, devletle ferd arasındaki tezad, ferdin devlete karşı vazifeleri, tamamen bu iki sevki tabii ile izah edilebilir. Pufendorff seleflerinden ayrılarak tabii hukuku teolojiden kat'î surette müstakil görmektedir. Yani orada ilâhî hürriyetin, vahyin hiç bir rolü yoktur. Tabii hukuk insanî hukuktur. Bu hususta kendi tabiriyle hristiyan, Türk ve yahudi müsavidir. Pufendorff'un fikirleri zamanında müşriklik, dinsizlik ve Machiavelcilik ile itham edildi. İyi karşılanmadı.

Fakat onu takip edenler, bilhassa Leibniz bu fikirleri canlandırdı. Pufendorff'u devam ettiren Christian Thomasius tur. Devlet ve medenî hukukun esası hakkındaki kitabında hocasının fikirlerini alarak inkişaf ettirdi. Ona göre hukuk ile dini, devletle kiliseyi kat'î surette ayırmalıdır ve hukuku tabiiyenin yalnız devlete ait olduğunu unutmamalıdır.

Leibniz

Bu istikamette asıl sisteminin zarurî neticesi olarak bize bir siyaset felsefesi veren *Leibniz* olmuştur. Leibniz'in siyaset nazariyesi monade nazariyesinin neticesidir. Leibniz monado!oji ve teodisedeki felsefî prensiplerini «aklî hukuk ve onun tahakkuku» adlı eserinde hukuk ve siyaset meselelerine tatbik etti. Bununla beraber Leibniz in siyasî fikirleri az çok onun diğer kitaplarında da görülür.

Réflexion sur la sécurité adlı eseri ile Memoire in büyük bir kısmında siyasî fikirlerini daha tatbikî sahada inkişaf ettirmiştir. Leibniz karteziyen bir filozof olmakla beraber diğer karteziyenlerden iki karakterle ayrılır.

E v v e l â Descartes ve Spinozanın zıddına olmak üzere tabiatı mekanik değil dinamik tarzda izah eder. Bu noktadan o yalnız karteziyenlerden değil bütün devrinden yani Hobbes dan ve diğerlerinden ayrılıyor.

S a n i y e n hayatı ve mizacı itibarile ayrılır. Karteziyen filozoflar ekseri münzevi adamlardı. Descartes tefekküratını Hollanda da şöminenin başından yapmış, Spinoza gözlük camlarını temizlerken sistem kurmuştur. Halbuki Leibniz filozof olduğu kadar da devlet adamıdır. Siyasete karışmış, teşkilât yapmak istemiş, mücadele etmiş bir insandır. Hayatı hakikî manâsile tam bir dinamizm içinde geçmiştir. En büyük hedefi Alman prensliklerinin ç o k l u ğ u üzerinde bir b i r l i k kurmak, Almanya ya ahenk, sükûn ve emniyet vermektir. O zamanki Almanyanın kuvveti müsait olmadığı için bunu askerî teşkilâtla değil fakat sulhperver bir müdahale ile yapmak istiyordu. Ve bu yüzden yüksek bir hakem olmak üzere ecnebi müdahalesini bile işe karıştırmaktan çekinmedi. Leibniz in Almanyadaki anarşiyi ortadan kaldırmak ve Alman prenslikleri arasında bir muvazene ve ahenk temin etmek ve bu suretle de daha genişleyerek belki Avrupa ve dünya ahengine doğru gitmek emeli o kadar hakimdi ki onun m u k a d d e r a h e n k nazariyesinde belki gayri meş'ur olarak bu temayülü rol oynamıştır denilebilir.

Leibniz e göre devlet, mevcudiyeti adalet prensibine göre tanzim edilmiş olan Allahın devletidir. Buna göre her tabii mekanizmanın esasında bir takım kuvvetler vardır. Ve mekanizmanın muntazam işleyişi kuvvetler arasındaki ahenkten ileri gelir. Bu gayeci (t e l e o l o j i k)

görüş onun hem ilim hem siyaset felsefesinde müsterektir. Leibniz ahlâk ve hukuk felsefesini tabîî hukuka istinat ettirir. Ona göre ahlâkın ve hukukun esası insanda saadete doğru insiyakî bir temayülün bulunmasındadır. Yalnız başına her haz bir terakkidir. Yahut eskisinden daha geniş ve büyük bir ahenge ulaşılması demektir ki, bu da bir terakkidir. Kemal, işlemek (a g i r) esnasında tahakkuk eder. Her fiil kendi içinde ne kadar büyüyecek olursa orada B i r l i k içindeki ç o k l u k o kadar tahakkuk eder. Ve Bir orada o kadar kendi dışındaki çokluğu idare eder. Çokları kendisine temsil eder. Çokluktaki birlik ise ahenkden başka bir şey değildir. Şu halde ahengi doğuran kuvvetin artmasıdır. Leibniz demek istiyor ki haz hayatın esasında olan insiyakî kuvvetlerin tamlığına ve ahengine bağlıdır. Saadet mütemadî bir hazla kaimdir. Saadetin şartı *sagesse* dir. *Sagesse* zekânın işlenmesi ve zekânın aydınlanması, iradenin işlemesi ile meydana çıkar. Leibniz e göre insanda yalnız kendi saadeti için değil başkasının saadeti için de bir temayül vardır. Ve aşk insanın kendi saadetinden sonra başkasının saadetini görmek hazzıdır. Hasbi aşk da mümkündür. Çünkü kuvvet yüksek dereceye çıkabilir. Leibniz e göre hasbi aşkın en yüksek derecesi hakîmin aşkıdır ki bu da ahlâkî faziletlerin en yüksek noktası olan adalettir. Şu halde Leibniz e göre mutlak adalete teveccüh etmiş, beşeriyete teveccüh etmiş olan aşktır. Aşk hedefi tesbit eder ve hikmet onun vasıtalarını ve tahakkukunu bulur. Adalet herkese ait olanı vermek ve eşyayı icabettiği gibi bölmektir. Bu manâda adalet bütün insanlara faydalı olmak gayesini taşır.

Burada Leibniz adalet fikrini hukuk fikrinden ayırır. Leibniz e göre tabîî hukuk insanların ve diğer mevcudatın tabiatı iktizasî olarak malik olmaları lâzım gelen şeydir. Adalet ise insanın bu tabîî hukukuna nazaran hareketi ve onun üzerinde bir hükümdür. Mevzu hukuk ne kadar tabîî hukuka göre ve adalete göre teessüs etmişse o kadar devamlıdır. Şu halde mükemmel bir devlette gaye ve hedef adalet vasıtasile hareket etmek ve tabîî hukuka istinat etmektir. Leibniz in hukuk felsefesinde Yunan ve skolastik felsefeden bir çok unsurlar bulunmakla beraber bu felsefe aynı zamanda yenidir. Ona göre devletin ve hukukun gayesi umumî hayır, umumî iyilik ve saadet olduğu için adalet son noktada insanların faydalarını temin etmek fikrine irca edildiği için o utilitarizmin mübeşşiri addedildi. Leibniz in siyasî felsefesi sırf psikolojik bir esasa dayanmakla beraber yine ilâhî müeyyideden vazgeçmiyor. Hukuk ve ahlâk Allahın keyfî emrine istinat edemez. Bütün ulvî prensipler ve kanunlar gibi ahlâk ve hukukun kanunları da son tahlilde Allahın iradesine, Allahın tefekkürüne

tabidir. Vakıa hasbî aşk sahibi insanlar vardır. Ve bunlar hakimler ve ve âdil insanlardır. Fakat bu nihayet bir doğuş meselesidir. İnsanların bir kısmı da bu kuvetten mahrumdur. Eğer uhrevî hayatta mükâfat ve mücazat kabul edilmezse onları iyiliğe sevk etmek kabil olamaz. Bunun için Leibniz'in devletinde bir dini tabiiye ihtiyaç vardır. Bu, hukukun ve siyasî müeyyidenin tamamlayıcısı ve garantisidir.

Leibniz'in hukuk felsefesinde en esaslı fikir ferdi mevcutlar arasındaki ahenk fikridir. Leibniz « reflexions sur la sécurité » adlı eserinde bu fikri tatbikata sevketti. Alman prenslikleri arasında daima sulhu temin için burada siyasî bir ahenk temini fikrini müdafaa etti. Bunun için Fransa kralı XIV üncü Louis nin yüksek hakemliğine (arbitrage supême) baş vuruyordu. Fakat XIV üncü Louis bu fikirlere karşı alâkasız kalarak Hollanda muharebesini açtı. 1714 e kadar süren bu harp Fransa aleyhine neticelendi. Fransa bir çok müstemlekelerini kaybetti, ve böylece de sukutu başladı.

Avrupanın ve büt'ün dünyanın hakemliği İngiltereye geçti. Bu suretle Leibniz'in ulaşmak istediği hedef kendiliğinden İngiltere hesabına tahakkuk etti. Leibniz bundan sonra Mémoires i ve « Siyasî fikri » neşretti. Sonra XIV üncü Louis nin alâkasızlığını da neşretti. İkincisi bilhassa şayanı dikkattir. Burada ebedî sulh fikrini ilk defa ileri sürüyor. Kantdan evvel ve Kant gibi rasyonalizme dayanarak ebedî sulhun mümkün olduğundan bahsediyor. Fakat Leibniz e göre bunun tahakkuk vasıtası artık siyasî müdahaleler değil ilim organizasyonlarıdır. O, her memlekette ilim organizasyonları inkişaf ederse bunlar arasındaki anlaşma ile insanî ahenk ve umumî sulh fikirlerinin gitgide yerleşeceğine kanidir. Bu uğurda Berlin ilim akademisini tesis ettiği gibi Dresden, Viyana ve Petersburg akademilerinin teessüsünde de rol oynadı. Protestan teşkilâtından, jésuite propagandasından istifadeye çalıştı, hattâ şarktaki Sarmate imparatorluğundan yeni cihan ahengi merhalesine ulaşmak için bir nevi yardımcı istedi.

Leibniz hatıralarının üçüncüsünde hakimiyet ve devlet mefhumlarını derinleştirdi. Tabii hukukçular umumiyetle hakimiyet mefhumunu mutlak bir şey olarak tarif ederler. Bu da Devletin hariçte ve dahilde kayıtsız ve şartsız olarak iktidar sahibi olması demektir. Bu manâda Pufendorff Alman imparatorluğuna heyeti mecmuasile devlet nazariyle bakıyordu. Leibniz bunu tenkit etti. Çünkü ona göre devlet mutlak bir şey değil tarihî bir mahsuldür. Bu manâda harpler, muahadeler ve ittifaklarla hariçte ve dahilde istiklâlini muhafaza eden her heyet bir devlettir. Binaenaleyh Alman prenslikleri de birer devlettirler.

Leibniz siyasi felsefede Grotius u takip ederek insanîyet fikrini, cemiyetler ve ahenkler fikrini getirmiş, ilk defa ebedî sulh fikrini ileri sürmüştü. Bundan sonra Leibniz felsefesinin Almanyada neşrine ve (Aufklärung) devrinde yerleşmesine sebep olan Wolff, siyasi fikirlerinin de yayılmasına hizmet etti. Wolff'un siyasi fikirlerini iki noktada toplamak lâzımdır ki bu iki nokta kendi sisteminin teliflerine rağmen birbirine oldukça zıttır.

1) Akli başında bütün mevcutlar hükûmete iştirak etmelidir. Devlet bir mukavele üzerine istinat eder. Devletin hakikî menbaı bütün vatandaşların, hiç değilse ekseriyetinin hükûmetin mahiyeti ve şekli üzerinde anlaşmasıdır. Bundan dolayı yalnız halkın hakimiyeti meşrudur.

2) Diğer cihetten Wolff bu halkın kendi hukukunu bilâ kaydü şart bir prense vermesi lâzım geldiğine kanidir. Bu suretle o yukarıki fikirlerinin garip bir neticesi olmak üzere mukadder bir despotizm ve bir patriyarkalizme ulaşır. Prens halka ait en ufak teferruatla uğraşmak hakkı ve vazifesi olduğunu söyler.

Meselâ terbiye ve din kitaplarının neşri ve intihabı, düelloların tahdit veya tanzimi, sokakların temizliği, evlerin hıfzıssıhhası, kahveler, elbiseler ve sair şeylerle meşgul olmaıya mecburdur ve bunlarla meşgul olmak onun hakkıdır. İşte Tenevvür devrinin siyasi idealizmi bu despotizm idi. Fakat onların rivayetine göre bu adilâne ve felsefi bir despotizm olacaktı. Prens devletin birinci hizmetkârı olmalıdır. Millet vasayet altındaki bir çocuktur ki onu mes'ut etmek vazifesi vasisi olan prense verilmiştir. Bütün Tenevvür devri ikinci Frederik i örnek gibi görür. Bu fikirlere bağlanması yüzünden Silezya'nın istilası ve Polonya'nın taksimini meşru göstermiştir.

Spinoza

Spinoza'nın siyasî felsefesi, kendi sistemine tamamiyle bağı ve umumî felsefesinden ayrılması gayri kabildir.

Spinoza «Etik» in 4 üncü kitabında ve Théologico -politique adlı eserinde bu fikirleri izah etmiştir. Burada ahlâkın prensipleri, devletin esası yine hukuku tabiye nazariyesinin yeni prensipleri olmak üzere görülmüyor. Galilée'den beri filozoflar mahsûs keyfiyetlerin enfüsiliğini müdafaa ediyorlardı. Bilhassa Hobbes'ta bunu en bariz bir şekilde gördük. Spinoza ahlâkî keyfiyetlerin infüsiliğini müdafaa ediyor. Spinoza'nın ahlâkı ve siyaseti rölâtivizmin başlangıcıdır. Bundan dolayı o modern mütefekkirlerin bize en yakın olanıdır.

Spinoza'ya göre ezeliyet noktaî nazarından tetkik edilen varlıkta bir ahlâk meselesi mevzuubahs değildir. Çünkü ezeliyet bakımından varlıkta zaman, ölçü ve adet kaybolur. Mukayese imkânı kalmaz, halbuki ahlâk için asgarî şart iyi ile kötü arasındaki bir mukayesedir. Şu halde doğuşun, inkişafın, değişmenin, bilhassa tezadın bulunduğu yerde o vardır. Nerede tezad varsa orada ahlâk meselesi vardır.

Binaenaleyh mutlak âlem için ahlâk meselesi yoktur. Bu mesele ancak izafî (relatif) âlem için vardır. Ezeliyette bilgi nazariyesinin bütün meseleleri yani bütün tezatları ve muammaları kaybolduğu gibi vazife tezatları da kaybolur. Biliyorsunuz ki, Spinoza'da Allah ve tabiat aynı şeydir. Ve ikisi cevherde birleşirler. Fakat iki türlü tabiat vardır.

Biri tabiati fatire (natura naturans); diğeri tabiati mefture (natura naturata)dır. Biri namütenahi cevher ve mutlak olarak nazarı itibara alınan tabiattir. Diğeri tavırlar, değişmeler halinde nazarı itibare alınan tabiattir. Ona göre ahlâk ve siyaset yalnız natura naturata sahasına aittir. Ve o namütenahi âlemin ampirik tavırlarındandır. Spinoza bu tefrikinde aynı zamanda nazariye ile amelîyeyi de birbirinden ayırır. Biricisi nazariyeye, ikincisi amelîyeye takabül eder. Şu halde ahlâk ve siyaset amelî felsefedir. Böyle olunca Spinoza ahlâk ve siyasetin prensiplerini ampirik esaslardan çıkarmaya başlar. Ve tamamen psikolojik bir hisler ve ihtiraslar nazariyesi yapar. Ona göre ahlâklılığın esası insandaki devam etme temayülüdür. Devam etme temayülü ihtiraslara ve ihtirasların terbiyesine Spinoza'nın büyük bir ehemmiyet vermesine sebep olur.

İnsan terbiye edilmiş, yükseltilmiş ihtiraslarla i'lâ edilmiş ruh kuvvetini kazanıyor. Ve bu ruh kuvveti onu devam edemiyen küçük ihtiraslara hâkim kılıyor. Bu suretle ihtiraslar arasında bir silsilei meratip çıkıyor. Hayır ile şer bu silsilei meratipten doğuyor. Daha yüksek olan ve insanın varlığını daha çok devam ettiren bir ihtiras daha az devam eden bir ihtirasa nazaran hayır olur.

Bu suretle hayır fikri onda izafi bir kemâl ifade eder. Bundan dolayı Spinoza'nın ahlâkı bize modern ilmi ahlâk temayüllerinin başlangıcı olarak görünüyor. Bununla beraber yukarıda gördüğümüz gibi Spinoza da bu mütenahi âlemi kuşatan bir de namütenahi âlem vardır. İhtirasların en yükseği olan Allah ihtirası veya feragat diğerlerini imha eder. Böylece onun rasyonalist ve izafiyetçi ahlâkı son haddinde mistik bir ahlâk haline gelir. Bu mütenahi âlemin namütenahi âlem ile birleşmesidir. Onun bu mistik cephesi, bir taraftan Alman romantikleri, diğer taraftan realist ve izafiyetçi olan ve tarihî maddeciliğe kadar uzanan ilimci ahlâk görüşünü doğurmuştur.

Spinoza'nın siyaseti ahlâkını tamamlar. Siyasetteki gaye insanlar arasında ahenk ve sulhü temindir. Fert bu hikmeti ihtiraslara karşı mücadele ile kazanır. Cemiyette bunu devlet temin eder. Spinoza'nın siyaseti de psikolojisi gibi Hobbes'ten mülhemdir. Yalnız onun gibi halka karşı dirsek çevirmez. Spinoza'ya göre mahiyeti beşeriye bütün insanlarda aynidir. İdare edenler ve edilenlere karşı alınması icabeden emniyet tedbirleri aynı olmalıdır.

Halkın idare işine sokulmaması buna muktedir olamamasından değil bunu bilmemesindedir. Spinoza modern devrin ilk demokrat filozofudur. Spinoza'ya göre devlet çokluğun birleşik kuvvetine dayanmalı, onu tek irade haline getirmelidir. Zaten bir ferdin kuvveti başka fertlerin kuvvetleriyle birleşince yalnız başına olduğundan çok büyük olur. Fakat yalnız sağlam bir aklın bütün insanlara faydalı olanı gösterdiği yerde vahdet doğabilir. Hikmet kazanmak için her şeye razı olunabilir. Fakat sulh namı altında esaret, barbarlık veya inzivaya varılmış olsaydı sulh insanlar için sefaletlerin en fenası olurdu. Devlet insanları makineler ve hayvanlar haline getirmemeli, ona maddî, manevî bütün kuvvetlerini inkişaf ettirecek hürriyet havası vermelidir.

Devletin iktidarı ferdi hürriyetlerin bir Association u dur. Fert devlete girmekle kendi tabii hakkından vazgeçmez. Devlet fertlerin tefekkür, din, kelâm hürriyetlerini kaldırırsa kendi hedeflerini yıkar. Spinoza'da muasır demokrasilerin bütün esas prensipleri görülmektedir. Siyasî bütünlük demokrasi, din, tefekkür ve söz hürriyetleri, dinin devletten olduğu kadar ilimden ayrılması gayet açık olarak ifade

edilmiştir. Devlet kendi mahiyeti ve gayesine göre derunî, manevî hayatın tam bir hürriyetle inkişafına hizmet etmelidir. Devlet haricî aksiyona emredebilir, fakat ruha değil. Haricî culte'ü tesbit edebilir, fakat iman ve itikatları kontrol edemez. Devlet kimseyi fikir ve niyetlerinden dolayı mes'ul edemez. Ancak fikir aksiyon haline geçtiği zaman onu kontrol edebilir.

Görürsünüz ki, Spinoza'nın siyasî fikirleri ondokuzuncu asırda Stuart Mill'in hürriyet adlı kitabında inkişaf ettirilmiş ve bütün modern demokrasilerin parolası olmuştur. Hulâsa Spinoza'nın siyasî felsefesi :

- 1) Bu günkü demokrasi cereyanının mübeşşiridir,
- 2) Rölativist devlet ve ahlâk telâkkisinin başlangıcıdır,
- 3) Hegel ve Marx'ta inkişaf edecek olan diyalektik fikirlerin temelidir,

4) Ananevî hukuku tabiiye fikirleri ilk defa onda tam bir determinist görüşle tefsir edilmiştir. Çünkü Spinoza'da herkesin bir tabii hakkı vardır. Demek herkes tabii muayyenlik içinde kendi tavrı müşvârına göre kendi yapabileceği şeyi yapar demektir. Bu manada tabii hak telâkkisini yalnız insanlara tahdit etmiyor, yalnız akli başında mahlûklarda görmüyor. Hayvanlarda, nebatlarda, bunaklarda ve delilerde tabii hak görüyor. Böylece aklına tâbi olarak hareket eden adamın yaptığı şeyler onun için tabii hakkı olduğu gibi, iştihalarına tâbi olarak hareket eden iptidai insanın yaptıkları da tabii haktır. Bu determinist telâkkide devletin rolü, tabii hakları mertebelere koymak ve onların nizamından izafî hayır ve izafî kemâl telâkkilerini meydana çıkarmaktır.

Şu halde ruhî terakkiyi temin eden devlet tir.

Rasyonalizmin Tenkidi

Geçen fasıllarda rasyonalizmin ulaştığı son hadde kadar geldik. İctimai felsefe sahasında bu cereyana karşı reaksiyon XVII inci asırda başladı. Bilgi nazariyesinde ampirizm şeklinde doğmuş olan bu reaksiyon, içtimai felsefede liberalizimden ibarettir. Bununla beraber rasyonalizme ait ilk kuvvetli tenkitler yine bu cereyanın içinde tarih ve filoloji tetkikleriyle başlamış olup, sonra da « tarihî mektep » in doğuşunda büyük bir âmil olan bu hareketin mübeşşiri olarak bilhassa Vico yu zikredebiliriz.

J. Batisto Vico, 1667 de Floransa da doğmuş ve o zaman İtalyada hakim olan dekartçı felsefe içinde yetişmiştir. Descartes, Malebranche, Bossuet gibi dekartçı filozofları okudu. Asıl merakı tarih ve filolojiydi. felsefî kültürle zengin bilgisini tamamlamış ve garpta ilk tarih felsefesini vücade getirmiştir. Uzun müddet Floransada filoloji tedris ettikten sonra, ihtisasiyle alâkası olmıyan büyük bir eserle şöhret kazandı. « Yeni ilim » (S c i e n t a n u o v a) unvanını taşıyan bu eser 1725 - 26 da intişar etti. Vico bu eserinde rasyonalizme ve Descartes e hücum ediyor. Ona göre vazıh fikir mütenahi ve mahdut olan fikirdir. Meselâ İztırabımın hudud ve şeklini çizemem. Onun hakkında idrakim namütenahidir; ve bu namütenahilik mahiyeti beşeriyenin azametine delildir. Dekartçılar basit ve vazıh fikrin ehemmiyetini ileri sürmekte haksız değildirlere. Fakat onlar yalnız b i t m i ş i, nihayete ermiş gösteriyorlar. Onun bu şekli alincaya kadar geçirdiği safhalardan habersiz kalıyorlar. Vico ya göre asıl mühim nokta, ulaşılan yer değil, oraya kadar geçilen safhalardır. İşte Vico, müverrihlerin ve şairlerin hads ile nüfuz ettikleri tabiatın tekâmül halindeki bu karanlık, derin, namütenahi tarafına bakmaktadır. O, bu suretle dinî, siyasî ve ahlâkî hayatı izaha çalışıyor. Vico « Yeni ilim » de bütün milletlerin inkişafındaki müşterek, umumî safhaları tetkik etmektedir. Bu eser müphem ve karışık yazıldığı için uzun müddet ihmal edilmişti. Ancak ilk defa Herder tarafından ehemmiyeti meydana çıkarıldı. Sonra ondan Michelet ve Aug. Comte takdirler ve sitayişlerle bahsettiler. O zamandanberi Vico garpta tarih felsefesinin babası sayılıyor.

Vico evvelâ bir hıristiyandır. Filhakika tarihin bir dinî telâkkisi vardır ki bunu Saint Augustin de ve Bossuet de görüyoruz. Bossuet'nin u m u m i t a r i h i mukadderatın cüz'i vakalar üzerindeki hükmünü

isbat için yazılmış bir eserdir. O adetâ - Malebranche - in v e s i l e s e b e b telâkkisinin tarihe tatbikidir. Yani her vakanın bir vesile sebebi vardır. Fakat asıl vakayı yapan Allah'tır. Vico bu dinî görüşte, "Hübutu Adem,, meselesini, Musa kavmine mahsus olan imtiyazı, Allahın İsâ şeklinde görünmesi telâkkisini kabul ediyor. Fakat onları tetkikinin dışında bırakıyor. Çünkü o, tarihin tabii kanunlarını tayin etmek istiyor.

Vico aynı zamanda bir eflâtuncudur. Eşyanın ezeli nizamını araştırmıştır. Milletlerin tabii oldukları ezeli kanunların ideal tarihini vücade getirmek istiyor. Yani o Condorcet ve Comte gibi beşeriyetin umumî bir surette gayri muayyen terakkisine ait bir kanunu araştırmıyor. Fakat milletlerden her birinin ayrı ayrı tabii oldukları ideal bir kanun araştırıyor. Meselâ mitolojinin başlangıcından Barbar istilâsı devrindeki inkıza kadar Roma tarihini bu tam b ü t ü n l e r d e n b i r i o l a r a k a l ı y o r . O n a g ö r e b a ş k a m i l l e t l e r i n t a r i h l e r i d e a y n ı d e v r e l e r d e n g e ç m i ş l e r d i r . H e r m i l l e t i n t a r i h i n d e z a m a n b i r k a v i s r e s m e d e r e k k a p a n ı r . V i c o b u n a " c o r s i e r i c o r s i , , d i y o r . Y a n ı o n d a E f l â t u n , A r i s t o v e y a R e v a k i l e r d e o l d u ğ u g i b i d e v r î (c y c l i q u e) b i r z a m a n f i k r i v a r d ı r . B u a n a f i k i r V i c o n u n a r a ş t ı r m a l a r ı n d a k i u s u l ü n e s a s ı n ı t e ş k i l e d i y o r . B u s u r e t l e o b i r ç o k m o d e r n s i y a s e t v e t a r i h f i l o z o f l a r ı n ı n m ü b e ş ş i r i d i r . O n a g ö r e f i l o l o j i i l e f e l s e f e y i k a r ı ş t ı r m a m a l ı , f a k a t d a i m a b i r i n i d i ğ e r i n i n h i z m e t i n d e k u l l a n m a l ı d ı r . B ö y l e c e M ı s ı r d a n , Y u n a n d a n , R o m a d a n , Ş a r k t a n g e l e n v e s i k a l a r ı b i r i b i r l e r i l e m u k a y e s e e d i y o r v e o n l a r d a n h e r b i r i n d e i n k i ş a f k a n u n u n u n a y n ı o l d u ğ u n u g ö r ü y o r . B u ğ ü n S p e n g l e r i n v e b a z ı i ç t i m a i y a t c ı l a r ı n k u l l a n d ı k l a r ı m u k a y e s e u s u l ü n ü i l k d e f a k u l l a n a n o d u r .

Rasyonalist filozoflar insanlar arasında sabit bir akıllı beşer iştirâki görüyorlardı. Onlara göre insanları birleştiren akıl, ayıran da ihtiraslar ve muhayyeledir. İnsan akıllı sabit, değişmez ve küllîdir. Bütün tabii hukuk, mukavele fikirleri ve Utopia lar bu hatalı fikirden doğuyordu. İlk defa Vico « Yeni ilim » de filolojiye dayanarak insanlar arasında akıldan gelmiyen bir ayniyet bulunduğunu gördü. Bu iştirak ona göre teemmülsüz bir hüküm dedir.

Vico şu neticeye varıyor: Birbirinden habersiz olan kavimler de aynı şekilde, aynı tarzda fikirler doğmuştur. Binaenaleyh milletlerin teşekkülünde âmil, akıl vahdetinden doğmuş olma k s ı z ı n , s ı r f o n l a r ı n i n k i ş a f ı n ı t a y i n e d e n a y n ı ş e k i l d e k a n u n l a r d ı r . B i r n e v i E f l â t u n c u b i r h a d s i l e , o , h e r m i l l e t i m e y d a n a g e t i r e n i d e a l b i r k a n u n u n m e v c u d i y e t i n i b u r a d a n ç ı k a r ı y o r . Y a n ı o , y a l n ı z d e t e r m i n i z m l e k a n m ı y o r . B u k a n u n u n , b u t e k â m ü l ü n b i r i d e a

le doğru yükseldiği neticesine varıyor. Fakat bu tekâmülü Bacon'un tabiat vakıalarında yaptığı gibi siyasî ve medenî vakıalarda da ancak istikra ile tetkik edebileceğimize kanidir. Vico'nun bu tarihî istikra için kullandığı başlıca maddeler :

Mitolojik ananeler, Homeros gibi tarihî şiirler, on iki levha kanunu gibi iptidai kanunlar, ilah.. tir. Bunlardan hiç birisi tamamen mevsuk değildir ve mükemmel bir istikra için kâfi addedilemez. Bundan dolayı Vico'nun hükümlerinde bir çok yanlış noktalar ve tamamen tahmine bırakılmış cihetler görülüyor. Böyle olmakla beraber onun kıymetli tarafı teferruatında değil, getirdiği yeni metod ve görüş tarzındadır. İnsan zihnini rasyonalistlerin tamamen mücerred mefhumlar üzerinde işliyen spekülasyonlarından ilk defa Vico kurtarmıştır. Vakıa İ b n i H a l d u n bu hususta ona takaddüm ediyor. Fakat İbni Haldun kâfi derecede filozof değildir. Vico ondan çok modern ve sistematik olduğu için, bütün eksiklikleri tarihî mektep filozofları ve içtimaiyatçılar tarafından tamamlanarak bu günkü tarih ve cemiyet felsefeleri meydana çıkmıştır.

Vico'nun ulaştığı neticeler, meselâ bir Hobbes veya Locke'un neticeleriyle mütenakızdır. Çünkü onlara göre bir takım akıllı insanlar vardır ki, onlar aralarındaki basiretli, hakîmane uzlaşmalarla cemiyet dediğimiz bünyeyi vücade getirirler. Yani onlarda bütün içtimai realite insanların hikmeti sayesinde dir. Halbuki Vico'ya göre bilâkis zaten bir devlet, bir medeniyet tabii bir realite olarak bulunmasıydı hakîm ve filozoflar olmazdı. Böylece, o, içtimai probleme doğrudan doğruya müşahhas yoldan girmeği öğretiyor. Ona göre insanları birleştiren, mağaralara sığınp aileler halinde yaşamağa mecbur eden tabiatın şiddetleri karşısındaki korkudur. Sonra aileler birleşerek siteleri meydana getirmiştir. Her site menşeyinde aristokratiktir.

Nihayet üçüncü bir devir gelir ki, bu akıllı devridir. Hukuk münasebetleri umumileşir, ve imparatorluklar kurulur. Onun tarihî devirlerini şöyle sıralıyabiliriz :

- 1) İlahlar devri, buna mukabil içtimai sahada th é o c r a t i e 'yi görüyoruz;
- 2) Kahramanlar devri, buna mukabil aristocratie'yi görüyoruz.
- 3) Beşerî hukuk devri ki, kanunlar akıl üzerine müstenittir.

Bu nazariyenin en mühim noktası devirlerden her birinin insan ruhunun bir safhasına tekabül ettirilmiş olmasıdır. Korku insanlığın ç o-

cuklu ğ u, muhayyele gençli ğ i, akıl olgun yaşı ve ihtiyarlı ğ ıdır.

Akıl beşeriyette çok geç meydana çıkmıştır. Vico nazariyesini ferdin hayatına da tatbik ediyor. Çok genç yaşta kendilerine sırf istidlâfi ilimleri, meselâ cebir ve metafiziki öğrettiğimiz kimseler araştırmacı ve ince zekâlı olurlar. Fakat büyük mesaiye kabiliyetsizdirler. Sa'yi akal ile iktifa ederek bir nevi zihnî tenbellik ile bir çok muğlâk meseleleri basite irca ediyorlar. Milletler için de mesele böyledir. Yunanlılar ve Fransızlar barbarlıktan süratle “ çok ince zekâya „ geçtikleri için kavrulup kalmışlardır diyor. Vico'nun insan ruhu ile içtimai tekâmül arasında gördüğü bu sıkı münasebet, devrî zaman fikri bir tarafa bırakılacak olursa, bu gün de bir çok ruhiyatçılar ve içtimaiyatçıların yeni delillerle tahkika çalıştıkları esaslı fikirlerden biridir.

Bernard de Mandeville

İsmi bir Fransız andıran, fakat hakikatte Hollândalı olan bu cemiyet filozofu, Hollândalı bir doktorun oğludur. 1670 te Utrecht'te doğmuş ve Rotterdam'da büyümüştür. Leyden'de tıp ve felsefe tahsil etti. Sonradan İngiltereye seyahat ederek malûmatını genişletti. Doktora tezi *hayvanatın bünyesi hakkında* idi. Burada müdafaa ettiği fikirler bütün hayatına hâkim olmuştur. Eskiden beri bu zat « Arılar hikâyesi » isimindeki bir eseriyle tanılıyordu. Adam Smith « Milletlerin serveti » adlı eserinin başında, gençliğinde bu eseri hayranlıkla okuduğunu ve ondan müteessir olduğunu söylüyor. Fakat Mandeville'in eserleri bundan ibaret değildir. 1897 de Zakman isminde bir Alman onun bir çok eserlerini meydana çıkarmıştır. Bunların arasında hystérie ye ait tıbbî eserlerle beraber bir çok hukukî ve felsefî kitaplar da vardır. Bundan dolayı Mandeville bu gün rasyonalizmden ilimci felsefeye içtimâî problem sahasında intikalin mühim simalarından biri olarak garülüyor.

Mandeville'in en çok mülhem olduğu şüphesiz Descartes'teki *hayvanî ruhların azariyesi* idi. Malûmdur ki Descartes şuur ve madde diye iki cevher kabul eder; ve şurudan başka her şeyi madde cevherine ircaa çalışır. Bundan dolayı ona göre nebatlar ve hayvanlar da madde gibi birer makinedir. Ve bütün hareketleri mekanik bir tarzda izah edilmiştir. Descartes'ten şuur fikri kaldırılınca geriye kalan cihet, Mandeville'in cemiyet nazariyesine esas olmuştur. Onun bu hususta kendinden sonra gelen Fransız filozofu La Mettrie ile çok yakınlığı vardır. La Mettrie'nin « L'homme machine » adlı eserinde de hayvanî makineleri nasıl insana kadar götürdüğü mükemmelen görülüyor. Burada Mandeville, bu son derecede mekanik izahı cemiyet hayatına tatbik ediyor.

Arılar hikâyesi nde evvelâ öyle bir arı cemiyeti tasavvur ediyor ki, tıpkı insanlar gibi orada bütün içtimâî vasıflar vardır. Doktorları, avukatları, hastahaneleri mevcuttur. Hepsisi rahat yaşarlar ve cemiyet mükemmel işler. Ancak arılardan her birinin bir çok kusurları, fazihaları (vice) vardır. Günün birinde bir arının aklına şöyle bir fikir geliyor : Bunlara ahlâkî telkin edeyim ve vicelerinden kurtarayım. Filhakika bu telkincinin sayesinde arılardan her biri ayrı ayrı düzeliyorlar. İhtiraslarından ve kötülüklerinden temizleni-

yorlar. Fakat ozaman cemiyetin işleri duruyor. Haydutlar hapihaneden çıkıyor. Hastahaneler boşalıyor. Mahkemeye kimse müracaat etmiyor. Böyle olmakla beraber yine cemiyet muntazam işlemiyor ve bütün faaliyetini kaybediyor.

Mandeville'in yazdığı bu eser kısmen utopistlere, kısmen de mukavelecilere karşı yapılmış bir hicivdir. Eser 400 beyitten ibaret bir manzumedir. Müellif kitaba ait yazdığı şerhinde ve diğer bazı mektupların da buradan çıkan neticeleri izah ediyor. Ona göre korku, nefsi koruma insiyakı, itimatsızlık, hırsıcah (a m b i t i o n) gibi bir çok fazihalar cemiyetin mes'ud olmasını temin eden âmillerdir. Cemiyetin sadeti fertlerin vice'leri üzerinde duruyor. Bunlar sayesinde korunma, karşılıklı kontrol, organizasyon, sınıf münasebetleri, ilâh.. mümkün olabiliyor. Yoksa cemiyeti yapan ne Eflâatun'un h a y ı r fikri, ne de akıl ile yapılmış bir m u k a v e l e dir. Bilâkis o, tabiatın bütün vice leri ile beraber mekanik bir tarzda cemiyetin içinden doğuyor. Ve onların meydana getirdiği mecmua içtimaî saadeti doğuruyor. Görülüyor ki, Mandeville bir taraftan Spinoza'ya da bağlıdır: Çünkü o, onun gibi mekanisttir. Onun gibi tabiatın hakikî nizamını hayır ve şerrin üstünde görmektedir. Bundan başka Mandeville de Machiavel'in fikirlerinin de tekrar uyandığı görülüyor. Siyasî hayatta vice'lerin yaratıcı bir rolü olduğunu söylemesi onu hatırlatıyor. Fakat o artık Machiavel gibi keyfi ve ferdî bir iradeye değil, mekanik bir determinizme dayanmaktadır. Bundan dolayıdır ki biz, Mandeville'i Marxisme'in babalarından biri sayabiliriz.

Liberalizm

XVII inci asırda eflâtuncu, akılcı siyasî fikirlere karşı yapılan hücumlar, tam bir içtimaî deteriminizmin doğmasına imkân veremedi. Onun yerine daha ziyade bir siyasî ampirizm doğdu. H a y ı r gayesinden ve insan aklının s a b i t l i ğ i n d e n ş ü p h e edilince, geriye artık t e c r ü b e kalıyordu. Böylece bütün bu devrin siyasîleri ampirist felsefeden ilham aldılar. Ampirist felsefe ise mutalarını daima ferdin şuurundan aldığı için fertçi kalmağa mecbur idi. Bundan dolayı bu devirde içtimaî felsefe, fertçi bir felsefe oldu. İşte liberalizmin doğuşu bundan ileri geliyor. Bununla beraber liberalizmi hazırlayan içtimaî sebepleri de unutmamalıdır. İngilterede büyük sanayiî inkişafı, mensucat tezgâhlarının Felemenkten İngiltereye geçmesi, açık denizlerde yeni mahreçler bulunması, gayet süratli bir inkişafa sebep olmuştur. Bu da, diğer memleketlerle ölçülemeyecek derecede çabuk bir sermaye terakümünü doğurdu. Kuvvetli bir burjuva sınıfı meydana çıktı. D i n ve k ı l ı ç haklarına malik olmayan bu sınıf yeni haklar iddiasında bulundu. İşte bu sınıfın hukuk sahasında h ü r r i y e t davasına kalkması bundan ileri geliyor. Bu sınıf küçük bir mıntakadan açık denizlere çıkarak vasi sahalarda gezdiği için t e c r ü b e c i ve m ü ş a h e d e c i olmuştur. Eski silsilei meratibin nizamını kırdığı için akla karşı asi ve ş ü p h e c i olmuştur. Tabii hukuk namı altında Orta çağdan beri gelen kilise ve z a d e g â n mevzuatına isyan ettiği için l i b e r a l i s t olmuştur. Felsefede ampirizm adını verdiğimiz cereyanın siyasî sahada liberalist olmasının sebebi budur.

Locke

Liberalist felsefenin başında John Locke'ü görüyoruz (1633 — 1702). « Du traité sur le gouvernement civil » ismindeki kitabında içtimâî fikirlerini izah etti. Politika hayatına girdi. Viglerle birleşti, Torylere hücum etti. Nazariyeleri bu mücadelelerin neticesidir. Eserlerinde iki noktayı şerh ediyor :

- 1) Hücum ettiği nazariye,
- 2) Kendi tezi.

1) O zaman çok tanınmakta olan kralcı Filmer in doktrinini reddediyor. Filmer e göre krallık Allahın yarattığı patriarcal bir müessesedir. Locke nazarında bu fikir yanlıştır. Siyasî iktidar babanın çocukları, efendinin uşakları, senyörün esirleri üzerindeki iktidarından farklıdır. Siyasî iktidar kanunlar yapmak, bunları icra etmek ve haricî müdahalelere karşı cemiyeti korumaktan ibaret olan hür bir uzlaşmanın eseridir. Ve bütün bunlar ammenin faydası içindir. Bu uzlaşma her çocuğun cemiyete girmesile zımnan tekerrür ediyor. Uzlaşma kanun yapmak için ekseriyetin iradesine baş vurmak demektir. Tabiat hali, Hobbes in dediği gibi, bir harp hali değildir. Tabiatda da hürriyet vardır. Fakat hürriyet cemiyette daha iyi müdafaa edilir. Cemiyete girmekle tabii hukuk ilga edilmiş olmaz. Meselâ mülkiyet hakkı insanın çalışmasından doğan tabii bir haktır. Tabiat esirlikten nefret eder. Bundan dolayı devlette esirliği koruyamaz.

2) Locke da en dikkate değer nokta, teşriî kuvvete verdiği ehemmiyettir. Teşriî kuvvet aslâ itibarî ve keyfî bir kuvvet değildir. Teşriî kuvvet, ekseriyetin rızası demektir. Vergiler, bandrollar v.s..., ekseriyetin rızasına dayanır. Aksi taktirde mülkiyet hakkına tecavüz edilmiş olur. Ve başka birisinin nizam hilâfına benden aldığı şeye ben malik değilim demektir. Locke, teşriî kuvvetin icraî ve adlî kuvvetlerden ayrı olması lâzım geldiğini söylüyor. Fakat ona göre teşriî kuvvet Devletin temelidir. Daima kanunu yapanlar kanunu icra edenlere faiktir. Şu halde en yüksek devlet, daima halkı ve milleti temsil eden devlettir. İcra ve teşri kuvvetleri münazaaya girdikleri zaman milletten başka hiç bir kuvvet bunu halledemez. Nefsini koruma hakkı sayesinde, millet Allaha sığınarak hakkını alır. Fakat bu, isyan değildir. İsyân kanuna muhalefet demektir. Halbuki bu, devletin inhilâlini mucip olmaz. Bilâkis milletin

bu hareketi devleti kuvvetlendirir.

Görülüyor ki, Locke un liberalizminde h a l k, m i l l e t kelimeleri ile Amerikada ve Hindistanda servet kazanmış olan büyük mülkiyet sahipleri kastediliyor. Yani « bize sormadan vergi alamazsınız, mülkiyet meşrudur, Allah tenbellere mülk vermez » derken, İngiliz mütefekkirini bu düşüncelere sevk eden içtimâî âmil yeni inkişaf halinde bulunan büyük nescî sanayi' idi. Bu fikirler birer burjuva inkılâbı olan Fransız ve Amerikan inkılâpları üzerinde büyük mikyasta müessir oldu. Montesquieu, Hamilton, Rousseau bu mânada Locke in talebeleridir.

David Hume

Modern septisizmin müessisi olan Hume kendi te d a i ve i t i y a t nazariyesine dayanarak ahlâkî ve siyasî rasyonalizmi tenkit etti. Bu sahada akıl yerine sade itikat ve hisse baş vürdü. Hücum ettiği rasyonalizm, bilhassa zamanının siyasî felsefesinde meşhur olan Clarke in rasyonalizmi idi.

Bununla beraber Hume, hiç bir zaman Adam Smith gibi büsbütün hisse dönmüyor. Yine ahlâkî ve siyasî hükümlere ehemmiyet veriyor. Ona göre bu hükümlerde itiyatlarla birleşen bir nevi umumîlik vardır. Onlar, bizi kuşatanların takdir veya tezyifinden doğarlar. Siyasî noktâ nazardan Hume gerek Vig lere, gerek Locke in liberalizmine muhaliftir. Bir hükûmetin meşruluğu, daima terk edilebilen ve ısyan hakkını tazâmun eden iptidâî bir mukaveleden doğar. Bununla beraber Hume, Toryler le beraber ilâhî hukuk ve absolutisme'î de kabul etmiyor. O, siyasî problemi tersine çeviriyor. Eskiden beri hükûmetin meşruluğunu onun menşesinde arıyorlardı: meşhur mukavele nazariyesi gibi. Halbuki Hume e göre hükûmetin meşruluğu, hali hazırdaki içtimâî faydasındadır ki, bu fayda da muhtelif hükûmetlerde değişir. Ve şeraite göre bir yerde meşru olan bir hükûmet, diğer bir yerde gayri meşru olabilir. Bu suretle Hume, f a y d a c ı (u t i l i t a r i s t e) teze temel atmış oluyor. Filhakika siyasî felsefede Hume in yalnız prensiplerini koymakla iktifa ettiği bu doktrin, biraz sonra yeni bir ilmin temeli olmak üzere, Adam Smith tarafından inkişaf ettirilecektir.

Montesquieu (1689 - 1755)

Bordeau da doğmuş, 1717 de bu şehrin parlamentosuna müşavir tayin edilmiştir. Bu vazifeyi 1728 de sattı ve parasile seyahat yaptı ve bir kütüphane satın aldı. İtalya, İsviçre ve Hollanda da senelerce dolaştı. Dönüşünde şatosuna çekilerek 1734 de " Romalıların azamet ve inhitatının sebepleri hakkında mülâhazalar " adlı eserini yazdı. [1] 1748 de, aşağı yukarı otuz senelik mütamadî bir teemmülün mahsulü olan « Ruhul kavanin » i (De l'esprit des Lois) ve ansiklopediye bazı mad-deleri yazdı. « Acem mektupları » - (Letres persanes) adlı eseriyle Fransız kanunlarını ve âdetlerini şiddetle tenkit etti. Bu eserde İrandan gelen bir adam Fransanın kanunlarını, örf ve âdatını tenkit ediyor.

Montesquieu muasırları arasında siyasî fikirleri müstakil olarak tetkik eden ilk mütefekkidir. Yunan septiklerinden ta Montaigne ve Pascal a gelinceye kadar bir çokları kanunların tenevvüünü beşerî adaletin sabitliğinden şüphe etmek için başlıca sebep olarak gösteriyorlardı. Meselâ Pascal « Pensées » lerinde diyor ki, Pyrenées lerin aşağı tarafında hakikat olan yukarı tarafında hatadır. Montaigne de diyor ki, Ciceron un nutukları bugün birer hezeyandır.

Bu suretle kanunların itibarlığı neticesine varılmıştır. Ve o zamana gelinceye kadar kanunların vahdetini ya tabiî hukuk ve kanunlarda görüyorlar, yahut bilâkis itibarî, mütehavvil ve indî addediyorlardı. Bu suretle o zamanki telâkkide bir mukassim kıyas meydana çıkıyordu.

Montesquieu nün usulü bu mukassim kıyası aşmak için meydana konmuş bir kıyastır. o, muhtelif kanunlar arasında nasıl karşılıklı münasebetler mevcut olduğunu araştırıyor ki, bunları da müsbet, tabiî kanunlarda buluyor. Bu tahavvülât Montesquieu ye göre bir adamın veya bir meclisin keyfi kararile değil, Fakat - zarureti eşya ile meydana gelmektedir : « Kanunlar en geniş manâlarile eşyanın mahiyetinden sadir olan zarurî münasebetlerdir. » [Ruhulkavanin] Tabiatta iptidai bir hikmet vardır; ve kanunlar muhtelif - mevcutlar arasında bulunan münasebetlerdir. Ruhulkavanin bu cümlelerle başlar.

Bu prensiplerden dolayı filân hükümet şeklinde filân nevi kanun, filân terbiye, filân cezaî, medenî kanun bulunabilir : « Milletler ancak

[1] Giridi zade Ahmet Sakî tarafından tereüme edilmiştir. Daha evvel Namık Kemal in bir tercümesi olduğu rivayet edilir.

lâyık oldukları hükûmetlere sahip olurlar». Bütün bu bahislerde bir nevi riyazi münasebet görülüyor. Mütahavvil ve fonksiyon şedur:hükûmet şekilleri değıştikçe siyasi, medeni kanunlar da değışir. Başka mütahavviller de alınabilir. Siyasi hürriyet değıştikçe medeni, siyasi, mali kanunlar da ona tâbi olarak değışirler. Montesquieu'ye göre iklim, arazinin mahiyeti gibi bazı tabii âmiller, örf ve âdât, ticaret, paranın kullanılışı, nüfus kesafeti, dini itikatlar gibi bazı kazanılmış âmiller kanunları değıştirirler. Montesquieu en başta iklim ve toprağı zikrettiğı için çok defa Coğrafi kadercilik ile itham edilmiştir. Fakat o asla kaderci değildir. Kitabında bilhassa bu telâkkiye hücum eder. O deterministtir. Bir cemiyette âmil olan bu muhtelif tesirlerin zaruriliğini sarsılmaz iradeden mü takil sanmamalıdır. İnsan bütün noksanlarıyla beraber hesap ve teemmül yardımı ile muayyen bir tarihî vaziyette kanunları bilerek, onların üzerine tesir yapabilir, iklim onlar için bir kader (fatalité) vesilesi değildir. Kötü vazı kanunlar iklimin fenalıklarından istifade etmişlerdir. İyi vazı kanunlar ise iklime karşı koymuşlardır. Maddî illetler insanları ne kadar istirahat, tenbelliğe sevk ederse, manevî illetler de ondan o derecede uzaklaştırmalıdır.

Montesquieu ekseriya bir cemiyetin kuruluşunu mekanik kanunlara benzeterek izah ediyor. Ve bu suretle tabiat kanunları üzerinde insan iradesinin rolünü göstermek istiyor, nasıl biz bir makineyi arzu ettiğimiz gibi kullanabilir, bununla beraber yine makine tabii zaruretlere tâbi bulunursa, aynı suretle insanla cemiyetin münasebeti de böyledir. Yani hem cemiyet tabii zaruretlere tâbidir. Hem de insan bu zaruretlerden istifade ederek onu kendi arzusuna göre kullanabilir. İşte Montesquieu'de liberalizm fikri içtimaî deteminizmle bu suretle uzlaştırılmış oluyor.

Montesquieu vazı kanunlara ilham verecek olan bazı içtimaî mekanik kanunlarını keşfetmek için tarihî istikrayı kullanıyor. İlkçağ, millî tarihler, Şark memleketleri, hattâ Çin ve Japon ona bu hususta misal vazifesini görmektedir. Fakat o, bu dağınık istikranın üzerinde yine toplayıcı bir talile baş vurmaya unutmuyor. İşte bu neticedir ki onu siyasi liberalizme götürüyor. Montesquieu'nün amelî mefkûresi liberalizm idi: Tarihî ve maddî şartlar dahilinde azami hürriyeti meydana getiren bir kanunlar sistemi kurmak. Onca liberalizm budur. Hürriyet, ona göre kanunların müsaade ettiği her şeyi yapmak hakkıdır. Bu hak muhtelif şartlara göre her millet için farklıdır.

Bu azami hürriyeti elde etmiş kanun mekanizmasını İngilterede buluyor. Onca azami hürriyetin miyarı şudur: Ammeye ait olan kuvvet-

ler tamamen keyfî bir tarzda faaliyetde buldukları zamanda asgarî bir hürriyet vardır. Bu kuvvetlerden her biri diğeri kontrol eder. Ve aralarında bir muvazene husule gelirse azamî hürriyet vardır. Şu halde siyasî hürriyet demek kuvvetlerin birbirini tahdit etmesi, kontrol etmesi demektir ki, bu da ancak bir kuvvetler muvazenesi ile mümkündür. İşte kuvvetlerin teşriî, icraî ve adlî olarak üçe ayrılması ve bunların karşılıklı kontrolü, bu üç kuvvetin bir arada toplanmaması fikirleri buradan doğuyor. Montesquieu'ye göre Avrupa devletlerinin bir çoğunda bu hürriyet az çok mevcuttur. Çünkü hepisinde hükümdar bu kuvvetlerden ikisine sahipse, üçüncüsünü halka bırakıyor. Fakat yalnız İngilterede üç kuvvet tamamen ayrı ellerde bulunmuştur. Montesquieu bu fikirlerinde bir taraftan determinist görüşü itibarile Malebranche'dan, bir taraftan liberalist görüşü itibarile Lockedan mülhem olmuştur. Yalnız Locke'un keyfî bir uzlaşma gibi telâkki ettiği tamamen serbest liberalizmi yerine kuvvetler muvazenesine dayanan determinist bir liberalizm ikame etmiştir. Yani Locke'da hürriyet bir nevi mevzua (postulat) gibi boşlukta duruyor.

Montesquieu'de ise hürriyet, içtimâî mekanik e yani tabiî nizamâ raptedilmiş bulunuyor. Yalnız Montesquieu'de eksik bir cihet vardır. Bu onu Vico'dan, hattâ İbni Haldun'dan geri bırakmaktadır. O da Montesquieu'de içtimâî dinamik yokluğudur. Filhakika ona göre siyasî hürriyet, tabiî demek olan içtimâî determinizmin mahsulüdür. Fakat bu mahsul tarihî bir tekâmülün mahsulü olmayıp her hangi bir anda daima mevcut olabilen bir takım statik kuvvetler arasındaki bir muvazeneden ibarettir. Meselâ, eski Yunanda da Montesquieu'ye göre muayyen şartlar bir araya gelerek teşri' ve icra kuvvetleri ayrılabilmiş ve birbirini tahdit edebilmiş olsaydı orada da siyasî hürriyet doğabilirdi. Montesquieu'nin bu eksik noktası az sonra Condorcet, Turgot, nihayet Comte tarafından hazfedilerek tekrar Vico ve İbni Haldun yoluna dönülmüştür.

Voltaire (1694 — 1778)

François Marie Arive, Voltaire adıyla tanınmıştır. Edip, münekkid olduğu kadar siyaset filozofu olarak ta tanılır. Bu bakımdan onu 18 inci asrın liberalizm hareketinin mühim bir siması olarak görüyoruz. Yalnız Voltaire'de 17 inci asrın rasyonalizmi ile Locke'dan sonra başlayan liberalist hareket uzlaşmış, diğerlerinden farklı olarak rasyonalizm Voltaire'de temeli vücade getirmiştir. Voltaire, siyasî felsefesinde nevilere sabitliği fikrinden hareket ediyor. O, mutlak olarak değişmeninaleyhtardır. Tabii intikaller ancak aldatici, zahiri şeylerdir. Nebat, insan, hayvan neveleri mutlak olarak birbirinden ayrı olmakla kalmaz; hattâ Voltaire'e göre insan nevinde ırklar bile tamamen ayrı hudutlarla tefrik edilmiştir.

Bu suretle Voltaire bir tip dahilinde en mükemmeli araştırır. En mükemmel, ona göre, o tip için elverişli olanı, o tipin iktıza ettiğini yapan bir idaredir. Şu halde Voltaire'in adalet fikri Eflâton'a dönüyor. « Ne zaman filozoflar hükümdar, ve hükümdarlar filozof olurlarsa insanlar mes'ut olur. » sözü onda tekrar canlanıyor. Onun felsefi mektuplarında müdafaa ettiği « Monarque philosophe » nazariyesi tam müdafiiini, tam ifadesini Alman Prusya devletinde bulmuştu. Bundan dolayı Fransayı bir çok defalar terk etmeğe mecbur olan Voltaire, büyük Frederik tarafından himaye görmüş, ve onun adilâne absolutisme'inin felsefesini yapmaya başlamıştır. Voltaire'e göre mutlak idare ile hürriyet tenakus teşkil etmez. Bilâkis adil bir mutlakiyette siyasî ve fikrî hürriyet tahakkuk eder. Çünkü orada tahavvülden, harici şartlardan müstakil olan serbest ve tam fikir adil Monark'ın himayesi altında inkişaf edecektir. Bu hususta Voltaire, Montesquieu'ye hücum ediyor. Onun içtimaî şartları lüzumundan fazla mübalâğalandırarak değişmez içtimaî neveleri, bütün devirler önünde sabit kalan külli mefhumları ihmal ettiğini göstermek istiyor. Bu Voltaire'in ananeci, belki geri tarafıdır. Lumière felsefesinden beri bütün Avrupada şu fikir hâkimdi :

Batıl itikatlar, aşağılı. hakikat yalnız akıldadır. Akıl her şeyi aydınlatacaktır. Bir zaman meşrutiyet devrinde moda olan «zulmetten nura, hür rafattan hakikate» işte bu asır felsefesinin hâkim kanaati idi. Fransada siyasî hürriyet fikrinin ancak en vazih, en rasyonel ve en sabit olan bir hayat şekliyle mümkün olduğunu iddia eden, hulâsa Lumière felse-

fesini inkılâpçılar eline bir bayrak halinde veren Voltaire olmuştu. Onun içindir ki, inkılâptan sonra bütün delice değişmeler arasında akıldini (Culte de la Raison) esaslı prensip sayılıyordu. Ve akıldan başka bir şeyin hâkimiyeti kabul edilmiyor, istenmiyordu.

Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778)

Rousseau, sanatkâr heyecanıyle bir çok eserlerinde mütenakız fikirleri ifade eder gibi görünmesine rağmen, diğer filozoflar nevinden olmamakla beraber, orijinal içtimaî felsefe sabibidir. Çocukluğunu fena şartlar içinde geçirdi. Madam Varens'in himayesinde 30 yaşlarına kadar az çok huzurlu bir hayat yaşadktan sonra Parise geldi. Orada kendi icat ettiği bir musiki notasını yaymağa çalıştı. Rameau'nun hücumlarına uğradı. Opera besteledi. Manzum tiyatro yazdı. İlk fikri mücadeleleri çok dağınık oldu. Ancak 38 yaşında neşrettiği *Discours* la birden bire nazarı dikkatı üzerine çekti. Bu kitap Dijon akademisinin bir sorgusuna cevaptı. Anket, sanayi ve ilmin terakkisi insanların sadetine ne şekilde hizmet etmiştir? Tarzında idi. Bir çok filozoflar ve muharrirler buna hep müsbet cevap vermişlerdi. Aralarında yalnız sanayi ve edebiyatın yaptığı tesirlerin farkları mevzu bahisti. Rosseau'ya göre ise, bilâkis teknik terakki ahlâkî inhitatı doğurmuştur. Sonradan Diderot bu fikri Rousseau'ya kendisinin hatırlatmış olduğunu söylüyor, ve bu suretle Rousseau'nun ana fikrini kendine maletmek istiyorsa da, Diderot'nun içtimaî felsefesiyle bu fikir arasında hiç bir münasebet yoktur.

Rousseau, 1754 de, yani dört sene sonra «Discours sur l'inégalité» yi neşretti ve bu eserde fikirlerini tebarüz ettirdi. Dört sene sonra «D'Alembert'e mektuplar» ında bazı şüpheleri aydınlatmak için aynı yol da yürüdü. 1761 de neşrettiği Nouvelle Heloïse veya Julie adlı mektuplaşma şeklindeki romanda fikirlerini daha yeni sahalara doğru götürdü. Fakat onun en tam şeklini 1762 de neşrettiği «Emile» ve «içtimaî mukavele» de buldu. Bununla beraber Rousseau'nun fikri hiç bir noktadan nihayete ermiyor, her an yenileşiyordu. 1772 de Hollânda ve İtalyayı ziyaretlerinden, daha doğrusu mecburî menfasından tekrar vatanına döndüğü zaman « münzevî bir seyyahın tahayyülâtı » adlı kitabında Rousseau'nun daha fazla şahsiyetini tebarüz ettirdiği görülüyor. Hele bir kaç sene sonra yazdığı « Vicaire Savoyard'ın akidesi - din müdafaası» (La Profession du foi de vicaire Savoyard) adlı eseriyle, son kitabı olan Confessions larında Rousseau büsbütün kendi asrından ayrılmış ve Kant'ın mübeşşiri olarak tanılan mütefekkir halini almıştır.

Hakikaten onda tenakuslar görülür. Meselâ « içtimaî mukavele» de

bir nevi uzlaşma ile tekrar cemiyete döner. Cemiyetin akli nizamını kabul eder. Halbuki « münzevî, seyyahın tahayyülleri » nde doğrudan doğruya his âlemine girer. Akla isyan eder, akla müstenid dini red eder, bazan cemiyetin itibarı hayatında ferdci, fakat bazan tabiatta komünist olarak görünür. Bütün bu değişmeleri, temevvüçleri bir tarafa atarsak Rousseau'nun hâkim fikirleri şunlardır :

Rousseau, Grotius'dan Locke'e kadar gelen mukavele fikirlerini tetkik etmiştir. Tabii hukuk nazariyesini bilir. Fakat diğer taraftan Shaftesbury v. s. gibi İngiliz ahlâkçılarının his nazariyesiyle temas halinde- dir. Voltaire'in tamamen muhalifi olarak Pascal'ın meftunudur. (Voltaire'in Pascal aleyhinde bir eseri vardır) Bununla kalmaz, din sahasında Janseniste'lerle beraberdir. Diğer taraftan Rousseau'nun fikir terbiyesi üzerinde, zamanındaki umumî liberalizmin bilhassa Locke'tan gelmiş fikirlerin tesiri görülür. Bu suretle Rousseau da mukavele nazariyesi ve terbiye fikri seleflerine tamamen zid olarak yeni unsurlarla, yeni bir hava ile gelmektedir. Bu havayı şöyle tasvir edebiliriz :

İnsan tabiatın sinesinde iyi olarak doğar, fakat cemiyette bu hürriyeti kaybeder. İnsanın iyi ve hür olduğu tabiat hissi tabiat- tir. Ruhî hayatımızın hissi tarafı hürriyet, samimiyet ve tabiat tarafı; bilâkis ruhî hayatımızın akıl tarafı itibarîlik, sun'îlik ve içtimaîlik tarafıdır. Bu suretle Rousseau'da bir düalizm görülüyor; akıl ve his düalizmi. Rousseau'ya gelinceye kadar hiç bir filozofta düalizm bu kadar bariz değildi. Dini tabii nazariyecileri (İngilizler) yalnız hisse dayanıyorlar. Tabii hukukçular akıldan hareket ediyorlardı.

Hisçiler, akılcıların karşısında ayrı bir sahaya girmiş olmaları itibarile zayıf kalıyorlardı. Onlardan hiç birisi beşerî mahiyetin ikiliği ve bu derunî mücadele üzerinde durmuyordu. Vakıa Pascal'da da ruhla beden arasındaki uçurum fikri, bunu hazırlıyordu. Onun Esprit de fi- nesse veya kalb mantığı bir nevi his âlemine kapı açıyordu. Fakat orada bu nihayet iman sahasında aklın yardımcısı olmaktan ileri gidemiyordu. Diğer tabirle, aklın vermeğe muktedir olamadığı imanı kalb mantığı veriyordu. Halbuki Rousseau da his ve akıl düalizmi bütün insanı izah etmektedir. Tabii insan, içtimaî insan, siyasi insan, ve entellektüel insan bu düalizmin mücadelesinden doğuyor. Bundan dolayı Rousseau'nun tabiat felsefesi 18 inci asrın Lumière telâkkisinin ortasında bir bomba gibi patladı. Bu vaziyette insanın iç hayatındaki trajedeyi görmek ve insanı bütün olarak almak ilk defa Rousseau'da görülmüştür. Bundan dolayıdır ki, Kant'ın sonraları

subtil bir ifade tafsil ettiği nazari ve amelî akıl fikrinin köklerini burada aramalıdır.

Rousseau'ya göre insan aynı zamanda tarihin mahsulüdür. Ondaki his ve akıl trajedisi tarihî bir seyir içerisinde inkişaf etmektedir. Esasında insan hisleriyle, insiyaklarıyla beraber tam bir şahsiyettir. Fakat bu şahsiyette eksik bir taraf vardır. O da onun, tabiatın nihayetsizliği içindeki yalnızlığıdır. İnsan bunu duyduğu zaman, bir nevi kaybolmaktan kurtulmak ister gibi, birbirine yaklaşır. Bu yaklaşıma ilk mukaveleyi doğurur; cemiyet meydana çıkar. Cemiyetin tekâmülü itibar (Convention) ları arttırır. İtibarlar insanların hisleri üstünde bir takım akidelere göre yaşamalarını mecburî kılar. Akıl bu suretle meydana gelir. Şu halde akıl hissi tamamlayan tarihî tekâmülün doğurduğu bir eserdir. Fakat akıl büyüdükçe tazyığı artar. Hissî cendere altına alır. İnsanın kökü ile irtibatını unutturur. İnsan, itibarlara hakikî göziyle bakmağa başlar. Aklın tazyığı iki şekilde tezahür ediyor:

Biri mukavelelerin ağırlaşmasından, çekilemez bir yük halini alan absolutisme dir. Diğeri itibarların hakikî gibi alınmasından doğan Entellektüalizm dir. İşte cemiyetin hastalığı bu iki kaynaktan geliyor. Rousseau'ya göre bu iki hastalığı en iyi ifade eden yer *société* dir. (Fakat dar manasıyla anlaşılana) bu *société* sahte hayatın, riyakârlığın, calılığın sahnesidir. İnsanlar orada duymadıkları şeyleri duyarlarmış gibi görünmeğe ve bînetice birbirlerini aldatmağa mecburdurlar. Bu suretle sosyete, Rousseau'ya göre, trajedinin asıl çözülme noktasıdır. Filhakika paranoyak ve çekingen karakteriyle bütün hayatında bu ıztırabı yaşamıştır. Bu itibarla o tamamen Dostoiewsky gibidir. Şu farkla ki Rousseau da trajedi sosyeteye isyan şeklinde değil, fakat sosyete içinde devam edebilmenin nasıl mümkün olduğunu araştırmak şeklinde bitiyor.

Rousseau'nun kahramanları, Robespierre, Danton.. hayata geçmiş kahramanlardır. Dostoiewsky'nin kahramanları ise cemiyete karşı asidirlere. Nitekim onu felsefî sahada tamamlayan Nietzsche'nin « fevkalbeşer » nazariyesi olmuştur. Rousseau bu suretle trajedisini heroïque bir tarzda bağlayacak yede, burjuvaca yani uzlaşma ile bağlıyor. Ve hayatında hâkim olan bu trajedi eserlerinin sonunda hisle aklın bir nevi barışmasıyla bitiyor. Bunun da sebebi Rousseau'nun Fransız inkılâbını hazırlayan küçük burjuva filozofu olmasıdır.

Mütefekkir her mürebbi gibi işi tatlıya bağlıyor. Yani ona göre insan artık tekrar tabiata, hürriyete, his âlemine dönemez. Bununla beraber

aklın, entellektüalizmin, monarşi nin zincirlerine tahammül edemez. Şu halde için bir " vasatı adil „ ini bulmalı. Bu, akılla hissin uyuşmuş oldukları « mukavelelerin tahammül edilebilir bir derecede gevşetilmiş bulunduğu, yani içinde nefes alınabilen sun' i bir cemiyet » de görülüyor. Şu halde hürriyet, aslı kötü olan mukaveleyi mümkün olduğu kadar iyi bir hale getirmek, aslı kötü olan akıl içinde hissin nefes alabileceği bir yer yapmak, hasılı ayağından zincirleri çıkarmamak fakat onları yalnız yürüyebilecek kadar gevşetmektir.

Rousseau nun yolunda giden üç kişi vardır. Kant, Dostoïewsky, Nietzsche.

Kant da Rousseau gibi küçük burjuvadır. Fakat o, akılla his arasında bir uzlaşma yapacak yerde onların sahalarını ayırıyor. Ve böylece trajediyi katî bir tefrik ile çözüyor : bir taraf aklın sahası, bir taraf imanın sahası. Bu ayırış bütün fidéiste lerin ayırışıdır ki tanzimattan sonra bizde de çok görüldüğü gibi, devlet yıkılamıyacak kadar kuvvetli ve insanın iştiaqları öldürülemeyecek kadar zengin olduğu vakit küçük burjuvanın bulduğu en güzel hal çaresidir.

Dostoïewsky bu trajediyi ilk defa heroïque bir tarzda halletmiştir; ve kahramanı hayat ihtirasını öldüren, yani intihar eden kahramandır. Böylece cemiyet, siyasî hayat bize daima akıl vasıtasile emirlerini empoze ettiği sırada kahraman kendi içine kapanarak ondan kurtuluyor: ya hakikaten intihar ediyor, yahut da mistik intihar demek olan extase haline geçiyor.

Nietzsche, akıl ve his trajedisini yine héroïque bir tarzda bitiriyor. Fakat Dostoïewsky nin aksine olarak hayat ihtirasları vasıtasile akla hakim oluyor. His, aklın zincirinden kurtulduğu gibi bilâkis akılı zincire vurarak kendi ihtirasları hesabına kullanıyor. İşte f e v k a l b e ş e r' i Rousseau nun kahramanından ayıran budur. Çünkü Nietzsche büyük burjuvazi yi temsil eden bir filozoftur. Dostoïewsky de onun karşısındaki ıztırabı temsil ediyor. Aralarındaki fark her ne olursa olsun hepsi Rousseau nun evlâtlarıdır.

Materyalizm

XVIII inci asır liberalizminin mühim kuvvetlerinden biri de materyalizm dir. Materyalist filozoflar Rousseau ve Voltaire'e prensipleri itibarile ne kadar zıt olsa da, yine neticelerinde birleşirler : bu da ferdin hürriyeti- dir. Materyalist filozoflar deyince biz, Diderot, La Mettrie, d'Holbach, Helvetius gibi filozofları görüyoruz.

Diderot

1713 de Langres de doğarak epice kapalı bir dinî terbiye aldıktan sonra hümanizma tahsilinin tesirile buna isyan eden Diderot daha genç yaşta Yunanlıları ve Lâtinleri tanımak için büyük gayretler sarfetmeğe başladı. « Felsefî mektuplar » ı , - Le Neveu du Romeau » adlı eseri «Körler» adlı kitabı ve « d'Alembert e cevabı » ile felsefe âlemine girmiş, ansiklopediyi kurmuş ve krallığın bir çok defalar men etmesine rağmen yine bu muazzam eseri bitirmeğe muvaffak olmuştur. Materyalist filozoflardan bir çoğu, hattâ Voltaire ve Rousseau bu yolda onunla mesai birliği yapmışlardır.

Diderot inkılâp ricali tarafından ihmale uğramıştır. Voltaire in azameti ve Rosseau nun derinliği onu unutturmuştu. Fakat son zamanlarda Diderot tekrar canlandırıldı. Ve onu ilk defa anlayan Marx oldu ve yakın zamanda Lénine, Diderot yu bazı eserlerinde yeniden meydana çıkardı. Diderot, Voltaire in tamamen zıddıdır. Voltaire tabiatta, insanda, hattâ dilde nevilerin sabitliğine inanırken, Diderot tam, tekâmül ve istihale felsefesi yapmaktadır. Ona göre tabiatın dışında hiç bir şey yoktur. Metafizik problemler beyhudedir. Tabiatın muhtelif manzaranı birbirinin istihale ve tekâmülünden ibarettir. « Her hayvan az çok insan, her nebat az çok hayvandır. » Tabiat neveleri arasına hudud koymak skolatik hatasıdır. Fani olan şeyin safatasından kendinizi koruyunuz. Tabiatta her şey fanidir. Şu mânada ki değişir, baki olan şey yalnız değişmedir.

Diderot da Heraklit canlanıyor : Fakat bir metafizik olarak değil, bir tabiat felsefsi olarak. Çünkü

o bilâvasıta fizik, kimya ve biyoloji gibi tabiat ilimlerinin muatalarına dayanmaktadır. Bu itibarla Diderot, Darwin gibi istihale nazariyecilerinin mübeşşiridir. Bu hususta hiç bir keşif yapılmadan kitaplarında açıkca nevilerin istihalesi fikrini müdafaa etmiştir.

Diderot aynı zamanda mekanistdir. Bu tekâmülü miktar, hacım, mürekkeblük değişmesile izah eder. İnsan uzviyeti hakkındaki izahlarında da bu mekanist görüş hakimdir. La Mettrie ve diğerleri Diderot yu ayrı ifadelerle devam ettirmekten başka bir şey yapmadılar. La Mettrie « L'homme - machine » adlı eserinde Descartes ve Mandeville'den mülhem olarak mekanist bir izah yapmaktadır. Şüphesiz onun hareket noktası Descartes in h a y v a n î m a k i n e l e r i dir.

Helvetius

Bu fikri, Helvetius insanda ruhla bedenin münasebeti meselesine tatbik etti, ve materyalizme müstenit bir psikoloji yaptı. Bütün bu filozofların materyalizmi nihayetine kadar götürerek tam bir içtimai felsefe vücade getirdikleri görülmüyor. Yalnız Diderot materyalizme son şekil olarak, insanın tabiatdaki zaruretlerden haberdar olmasını, o zaruretlere hâkim olmasını ve böylece hürriyet fikrini gösteriyor. Diderot burada şüphesiz Bacon'dan mülhemdir. Bacon a göre tabiata hâkim olmak demek ona muti olmak demektir. Fakat ampirizmi kendi materyalist ve mekanist görüşüne ircâ etmek bu devir materyalizminin en mühim hatasıdır. Psikojilerinde hareket noktası olarak Condillac'ın "İhsaslar kitabı" nı almışlardı. Halbuki Condillac mükemmel bir spiritüalist tir. Vakıa "İnsan heykel" nazariyesinde beş menfezi olan bir nevi heykel kabul eder. Fakat ona göre bütün âlem bu menfezlerden gelen ihsaslar mecmuudur. Meselâ, bende yalnız koku hassası olsaydı ben âlemi kokudan ibaret görcektim. Şu halde şekilli âlem bu ihsasların dahili terkiibinden doğuyor. Halbuki ihsaslar Locke'dan sonraki felsefenin de gösterdiği gibi mahsûs keyfiyetlerdir. Binaenaleyh âlemi ihsaslardan ibaret görmek tam bir spiritüalizm ve idealizme ulaşmak demektir. Bunun için zahirde sansüalist diye tanılan Condillac felsefesini ken dilerine hareket noktası olarak almaları bu asır Fransız materyalistlerini büyük bir tenakuza düşürmüştür.

Felsefe sahasında olduğu gibi politika sahasında da akim kalmalarına ve materyalizmden Locke tarzında bir liberalizm çıkarmalarına — yanlış olarak — sebep olan budur. Materyalizmin bütün bu tenkidlerinde ne dereceye kadar haklı olduğu, ileride inkişaf etmiş şekilleri görüldüğü zaman anlaşılacaktır.

Condorcet (1743 – 1794)

İnkılâp filozoflarının sonuncusu ve bütün bu devrin içtimâî felsefesinin hulâsaşısıdır. Onun üzerinde Voltaire, Rousseau, Turgot, Helvetius gibi muhtelif istikametteki filozofların tesiri görülür. Bundan dolayı Condorcet'nin eseri bu devri en iyi temsil eder.

Filozof, bir baron ailesine mensup ve zengindi. Genç yaşta rızaiyat ile meşgul oldu. İlk eseri «Essai sur le calcul intergral» idi. Bununla nazarı dikkatı celbetti. Az sonra Turgot'nun himayesini kazanarak, o maliye nezaretine geldiği zaman nakid işlerinde umumî müfettiş oldu. Bir müddet sonra Akademiye girdi. Fakat Condorcet nin riyaziye ile başlayan mesaisi gitgide siyâsî felsefe istikametine dönmüştü. İhtilâlde karıştı. Rahip Siyes'le beraber çalıştı. İhtilâlde büyük roller oynadı. Bu sırada siyâsî felsefeye dair bir çok neşriyat yaptı. Fakat en mühim eseri öldükten sonra neşredilen, «İnsan ruhunun terakkisi hakkında tarihî levha» (Tableau historique des progrès de l'esprit humain) [1794] dir.

Jirondenlerle çalıştı. Montanyarların hücumuna uğradı. Chabot tarafından itham edilerek idama mahkûm oldu. Paris civarında Madam Verney isminde bir çamaşırçı kadının evinde tavan arasında saklandı. Burada altı aydan fazla kaldı. Bu müddet zarfında Tableau'yu yazdı ve eseri bitirir bitirmez dışarı çıktı. Meşakkatle harap olmuş, çok geniş sakalıyla tanılamıyacak bir halde idi. Fakat bir hafta sonra ihbar edildi. Ve giyotine edilmek üzere hapse atıldı. Hapishanede kan boğması ile öldü. Çok yayılmış bir rivayete göre intihar etti (F a k a t b u k a t ' î d e ğ i l d i r).

Condorcet'nin eserinde hâkim fikirler Descartes ve Condillac'tan geliyor. Bir taraftan Condillac gibi bütün bilginin esasını ihsaslarda görüyor, bir taraftan Descartes gibi bilgiyi en basit ve bedihiye irca ediyor. Buna kendi asrının terakki hakkındaki fikirlerini, bilhassa Lumière felsefesini katmak lâzımdır. Beşeriyetin fikrî bir terakki geçirdiği kanaati o sırada çok taammüm etmişti. Sebantian Mercier, Voltaire, Turgot. Hattâ "Harabeler" ismindeki eserinde Volney de bu terakki fikrinin izleri görülür. Fakat bunlardan hiç biri Condorcet kadar vuzuhla bütün bir sistemi terakki fikri üzerinde temerküz et-

tirmemiştir. Onun için bu zate T e r a k k i f i l o z o f u demek doğrudur.

Condorcet'ye göre beşeriyet bir takım safhalardan geçmiştir. Fakat bu safhalar kendi zamanına kadar olduğu gibi siyasî safhalar değil, fikrî (i n t e l l e c t u e l) safhalardır. Ve ilk defa olarak bu zat insanîyet tarihini fikrî tekâmüle göre tetkika kalkıyor. O, tarihin devirlerini ayırırken Buffon'un « Les époques de la nature » inden hareket ediyor. Fakat Buffon gibi istiareler ve hayallerle dolu bir lisan kullanacak yerde, çok vazih, hattâ kuru bir lisanı tercih ediyor. Condorcet beşeriyet tarihinde 10 devre görüyor. Bunlardan dokuzu tahakkuk etmiştir. Onuncusu istikbale aittir, bunlarda insanîyet dağınık göçebe kabilelerde başlayarak muasır medeniyete kadar geliyor. Ona göre bazı inhiraflar olabilir, fakat bu, terakkinin umumî yolunu bozamaz. Teknik inkişaf, hayat kolaylıklarını, o da manevî mükelleşmeyi doğurmuştur. Şu halde Condorcet bütün Lumière felsefesiyle beraber saadeti, mükemmelliği ilim inkişafında buluyor. O bu hususta Rousseau'ya tamamen muhaliftir.

Bu filozofla beraber 18 inci asrın rasyonalizmi de kapanmıştır. Almanyada onu devam ettiren Lessing ve saire gibi bazı simalarla karşılaşıyorsak da artık siyaset ve tarih felsefesi büsbütün yeni bir istikamete giriyor.

Herder (1744 – 1803)

Herder, aşağı yukarı Condorcet'nin muasırındır ve onun gibi bir tarih felsefesi yapmıştır. Fakat ona ve bütün Lumière felsefesine tamamiyle zıd bir istikamettedir. Herder'e göre insanın hayatı büyük bütünün hayatındaki bir nabız çarpmasıdır. O, bu suretle Spinoza panteizmini tarih felsefesinde canlandırıyor. Genç Goethe'nin arkadaşıdır ve aynı zihniyeti temsil eder. "Lisanın menşei" hakkındaki ilk eserlerinden birinde rasyonalizme hücum eder. Lisan önce bütün içtimai conventionlardan evvel gelir ve insan kadar tabiidir. O, bir münzevî tarafından da icad edilebilirdi. Zira lisan, insan ruhunda ifade edilen bizzat tabiatıdır. Bu ilk fikirler daha sonr en büyük eseri olan "insaniyet tarihinin felsefesine dair fikirler" de inkişaf ettirildi (1791). Bu eser Lumière filozoflarına, İsul'in "İnsaniyet tarihi" ne, bilhassa Condorcet'ye karşı muhalefet için yazılmıştır. Onlar daha fazla tarih deyince insaniyeti bilgi ve kemâle götüren safhaları anıyorlardı, onlara göre tarihî devirler birbirine zincirleme merbuttur. Ve bu zincir daima daha mükemmel doğru giden bir terakki zinciridir. Herder'e göre bu tarzda tek hatlı bir terakkiden bahsedilemez. Tarih, vak'aların taakubunu değil fahat tiplerin tayinini araştırır. Ne tabiat, ne tarih illî bir surette zincirlenmiş olan bir vak'alar serisi değildirler. Fakat muhtelif ve birbirinden ayrı bir takım taslakların mecmuudurlar. Eöylece o nebat, hayvan, insan taslaklarını tabiatın ayrı yaratışları gibi görmekle kalmıyor; insaniyette de muhtelif tipler ve muhtelif hamleler görüyor.

Herder, Lumière filozoflarının aksine olmak üzere Leibnizden değil, fakat Spinoza'dan mülhemdir. Onda ve Goethe'de tabiat daima yeni şekiller yaratan oluş halindeki bir kuvvettir. Buradan Alman tarihine verdikleri ehemmiyet, Lâtin âleminden onu ayırmalarının sebebi ve nasyonalizm felsefesinin doğuşu anlaşılır. Terakki fikri kabul edilirse Yunan ve Lâtin medeniyetinin Fransızlara geçmesi lâzımdır ve bu hattın dışında kalanlara terakki yoluna girmemiş demek icabeder. Herder'e göre ise tarihin ayrı inkişaf yolları vardır. O, tek hatlı değildir. Mutlaka Cermenin Yunana benzemesi icabetmez. O, büsbütün başka bir halkadır. Lumière filozoflarında klâsik

medeniyet ananesi o kadar kuvvetli idi ki, onlarda mevzî medeniyet-ten ve nasyonalizmden eser görülmez. Fakat Heder'in bu ç o k r e n k l i t a b i a t telâkkisi tamamen klâsik ananeye muhalefet etmekte ve bu o devrin Klopstock , Schiller, Fichte gibi milliyetçi filozoflarına zemin hazırlamakta idi.

Filhakika Gœthe'ye en çok tesir eden Klopstocke ile Herder olmuştur. Klopstocke'in " Messiad e „ i 30, Gœthe'nin " Faust „ ı 60 senede yazılmıştır. " İ l â h i k o m e d y a „ daki mutlak kaide ve inzibat yerine ş i i r d e h ü r r i y e t fikrini ş i i r e Klopstocke ve Milton getirmişlerdir.

İşte Herder yalnız lisan nazariyesi ve tarih felsefesiyle değil, bütün san'at ve cemiyet telâkkisi ile bu yeni cereyanının üstadı olarak görünüyor.

İdealist Felsefe

İdealist felsefe modern devirde Berkeley le başlıyor. Fakat Kant da sistemleşmiş ve ondan sonra Alman romantikleri tarafından inkişaf ettirilmişdir. Burada idealizm cereyanının içtimaî felsefe sahasındaki akislerini göreceğiz.

İdealist felsefe içtimaî görüşe bazı yenilikler getirdi. Bununla beraber eski fikirlerden bir kısmını da muhafaza etti. Getirdiği yenilik bilhassa siyasî hayatın kökleri olan ilcaları almak hususundadır. İdealist felsefe B e n e fazla değer verdiği için bütün siyasî ilcaların menbaı olarak da B e n i görmüştür. Fakat yine idealist felsefe hiç olmazsa köklerinde - rasyonalist kaldığı için, eski rasyonalist filozofların tabii hukuk ve mukavele fikirlerini kısmen devam ettirmiştir. Bununla beraber muhtelif siyasî hadiselere tabi olarak idealist filozoflar arasında ayrılıklar görülmüyor. Bu onların sistemlerinden değil, kısmen mizaçlarından, kısmen içinde yaşadıkları devirden ileri gelmektedir.

Berkeley siyasî fikirlerini müstakil bir kitapta ifade etmemiştir. "İsis veya katran suyunun fazileti hakkında „ adli eserinde bu dinî ve i m m a t e r i e l görüşün siyasî neticelerinden bahsediyor. Fakat bunlar tam bir sistem halinde toplanamıyor. Bunun için idealist siyasî felsefeye asıl Kant dan başlamak lâzımdır.

Kant (1724 — 1804)

Emmanuel Kant, Königsberg'de doğmuş, aynı şehrin Üniversitesinde 46 yaşında profesör olmuş, ve aynı şehirde ölmüştür. Kant'ın eserleri 42 yaşında neşrettiği « Sırf aklın tenkidi » ne kadar olan devirle ondan sonraki devir olmak üzere ikiye ayrılır. Tenkitten önceki eserlerinde yine tenkidi hazırlayan bazı fikirler görülür. Fakat burada az çok doğmatizme ve Leibniz felsefesine bağlıdır. İkinci devir eserleri asıl şahsiyetinin damgasını taşır.

Kant'ın içtimai felsefesini de bu noktadan tetkik etmek lâzımdır. İlk devirde Kant hukuk ve siyaset felsefesini alâkadar eden bazı eserler yazmıştır. Biz burada onları hiç nazarı itibara almayacağız. Yalnız « Amelî aklın tenkidi » ni neşrettikten sonraki siyasî eserleri üzerinde duracağız.

Kant'da siyasî felsefe ve hukuk felsefesi Anthropologie'ye, tarih felsefesi de ahlâka bağlıdır, ve meşruluğunu onlardan alır. Kant antropoloji'yi büsbütün yeni bir manada anlıyor. Ona göre antropoloji, manevî insanı nevi olarak tetkik eden ilimdir [1]. Psikolojiden ferdi subjektif hadiseler yerine müşterek ve umumî vasıflarla meşgul olmasıyla ayrılır. Fakat nevi olarak insanın mahiyeti ancak asırlar zarfında ve milletlerin birbirini takibi ile meydana çıkmaktadır. Şu halde antropoloji tarih felsefesine dayanır. Tarih felsefesi ise criticisme'in ulaştığı vazife, hürriyet, vicdan fikirlerinin tarihteki tahakkuku olduğu için ahlâka dayanır. Binaenaleyh, son tahlilde, insanın hakikî mahiyetini meydana çıkaran ahlâk tır.

1) Antropolojik noktai nazardan Kant, « İnsan nevinin muhtemel menşei » adlı kitabında (1786) gösteriyor ki, insanda iki aslı sevki tabii vardı: Tagaddi ve Tenasül.

Akıl ona evvelâ basîret (prévoyance), yani yalnız halihazırda yaşamayıp istikbali ilâve etmiştir. Sonradan insanın tabiatta son gaye olduğu hakkındaki şuuru ilâve etmiştir. (Bir yandan istikbale, bir yandan maziye bakmak). Sevki tabii ise hali hazır ile meşguldür. Akıl ona maziye bakmak ile finalisme'î, istikbale bakmakla da kendinikorumayı veriyor.

İnsan bir defa bu kuvvetlerle bezendikten sonra artık tabiatta

[1] Bu kelime, Broca'dan sonra doğan ve Biologienin bir kısmı olan Anthropologie ile alâkasız olup, sırf felsefi bir mana ifade eder.

Sulh ve düzen yerine sa'y ve kavga kaim olur. Çiftçiler ve şehirliler göçebe çobanlara karşı koymuşlar ve aralarında harp başlamıştır. Bundan sonra Kant medeniyetin sürüp getirdiği bütün fenalıkları sayıyor. Cemiyet dahilindeki ahlâksızlıklarla cemiyetler arasındaki vahşetlerin esaslı menbaı olarak harbı görüyor. Fakat o da Leibniz ve Spinoza gibi içtimaî fenalıklardan bilâhare iyilik doğduğunu söylemek suretile bu fikrini tadil ediyor.

Ona göre şüphesiz medenî milletleri ezen en büyük fenalıklar bize harpten geliyor. Devletin bütün zinde kuvvetlerini eriten, kültürü terakki ettirebilecek bütün medeniyet semerelerini yıkan odur. Her devirde hürriyete karşı yapılan şiddetli tahditlerden yalnız o mes'uldür. Fakat bunun tazminini de şurada buluyor :

Harp olmasaydı medeniyetin genişlemesi ve sınıf kavgalarından doğan ilerleyişler nasıl mümkün olurdu ? Diğer cihetten, insan akıl sahibi olduğu için kudretlerini f e r d halinde değil n e v i olarak, s e v k i t a b i î ile değil a k ı l la inkişaf ettirebilir. İşte bu inkişafı gösteren bilgi de hayvan - insandan hakikî insana yükselişin ilmi demek olan t a r i h f e l s e f e s i dir.

Kant, bu yükselişte üç merhale ayırıyor :

- 1) İ n s a n î k u d r e t l e r i n k ü l t ü r ü : Bu, ilimlerle sanayii temin ediyor.
- 2) H a s s a s i y e t k ü l t ü r ü : Hodkâmlığın tahdit edilmesi ve içtimaî melekelerin inkişafı.
- 3) Y ü k s e k i n s a n î m e l e k e l e r i n k ü l t ü r ü : Ahlâkla, dinle, örf ve âdatın asilleşmesi ve terbiye ile temin ediliyor.

Bu kültürün vasıtaları insanın üç büyük ihtirasıdır :

H ı r s ı c a h (a m b i t i o n), k u d r e t a r z u s u ve hasislik. İnsan yalnız yaşamak istemez, aynı zamanda başkalarıyla beraber yaşamak ister ve onlara faik olduğunu bilmek ister. Bu suretle hayat iradesi k u d r e t i r a d e s i oluyor. Ve bu kudret iradesi " İçtimaî hayvan » olmak itibarile insanın aslî sevki tabiîsidir. Beşeriyetin büyük zenbereği, muharrik kuvveti bu, kudret iradesi (V o l o n t e d e p u i s s a n c e) dir. Onun sayesinde bir taraftan insan cemiyetteki mevkiini yükseltir. Maddî ve zihnî kuvveti inkişaf eder. Diğer taraftan yine onun sayesinde insanları karşılıklı barbarlıklarından koruyan h u k u k î - s i y a s î bir nizam meydana çıkar. Bu siyasî ve hukukî nizam kurulduktan sonra sulh ve emniyet hali doğar ki, orada insanlar arasındaki ilk ve aslî tezdad (a n t a g o n i s m e) kaybolmamıştır; ancak frenlenmiştir. Bu

sulh ve emniyet hali ferdi bir saadet (félicité) hali değildir. İhtiraslar ve onlara karşı hâkimiyet, insanı ne daha fazla mes'ud eder, ne de faziletkâr yapar. Bunun *félicité* ile alâkası yoktur. Fakat Cenabîhak bu vasıtaları insanın akli melekelerini inkişaf ettirmesi için kullanır. Ve insanın son hedefi, ahlâkî gayelere göre yaşayan, bütün kuvvelerini inkişaf ettirmesine müsait olan bir cemiyeti akvam kurmaktır. O halde tarih insan nevinin terbiyesidir. Tabiat insan da bir cihetten içtimaî tefevvuk için mücadelede, diğer cihetten de hotkâm kuvvetlerin frene alınmasını temin eden hukukî nizamı kurmak hususunda iki zid sevki tabii yaratmıştır: Hotkâm sevki tabii ve içtimaî sevki tabii. « İnsan kötülükten yola çıkar, sert ve dikenli bir yoldan bütün beşer nevini mahvedebilecek hâlelerin arasından geçmek üzere, önceden istenmiş olmayan, fakat bir kere ulaşılınca kendi kendisini muhafaza eden bir iyiliğe vasıl olur. » Görülüyor ki, Kant burada bir taraftan Hobbes gibi bedbîn, bir taraftan Rousseau gibi nikbin olan tabiat görüşlerini terkip etmiştir. Ve sisteminin neticelerinde sarîh olarak Nietzsche'nin « kuvvet iradesi » nazariyesine mübeşşirlik yapmıştır.

2) Şimdi asıl mesele gayri içtimaî insiyaklarla içtimaî insiyaklar arasındaki tezaadın nasıl uzlaştırılabileceği meselesidir. Bu insiyaklardan her ikisi de zarurîdir. Kudret iradesi olmasaydı, insanlar miskince bir tenbellik ve korkaklık içinde yaşarlardı. İçtimaî insiyak olmasaydı, insanlar birbirlerini boğazlardı. Bu iki sevki tabiiyi uzlaştıran Devletin yaratılışıdır. Devlette tabiat halinin gayri muayyen hürriyeti, kanunlarla tayin ve tahdit edilmiştir, fakat diğer cihetten para kazanmak ve kudret için mücadele ortadan kaldırılmamıştır. Bütün mallar ve haklar bu mücadelenin semeresidir.

O halde bu mücadeleyi ve bu ahengi kanunlara tabii kılan bir devlet kurmak mevzu bahistir. Devletin menşei Kant'a göre tabiat itibariyle hotkâm, ve hiç değilse bilkuvve harp halinde yaşamağa mahkûm olan insanların bu hali tahammül edilemez görmeleriyle, tabiatın hudutsuz hürriyeti yerine kanunla temin edilmiş bir hürriyeti koymalarıyla izah edilmektedir. Şu halde devlet bir itibar (convention), bir mevzu değil, fakat tabii bir tezaadın mahsulüdür. Devletin mahiyeti insanın ahlâkî tabiatinde mündemiçtir. Kant'a göre ahlâkî adam hürriyete sahip olan adamdır. Hürriyet vazifenin esası olduğu gibi hakkın da esasıdır. Hürriyetin, yani başkasının iradesi karşısındaki istiklâlin başkalarının hürriyetiyle beraber bulunabilmesi

hakkın temeli ve esasıdır. Şöyle ki, kimse başkasını kendi istediği tarzda mesut etmek için tazyik edemez.

Fakat herkes kendi saadetini kendine en iyi gelen tarzda arar. **M ü s a v a t** da bu hürriyetin lâzımı gayri müfarikidir. Müsavat sayesinde cemaatin her uzvunun — hükümdar müstesna olmak üzere — bütün diğer âzâ üzerinde tazyik yapma hakkı vardır. Devletin bütün âzâsı müsavi ve istisnasız olarak kanuna tâbidir. O suretle ki, ahlâka uygun bir devlette ne imtiyazlı, ne esir, ne efendi, ne serf olabilir. Hürriyet ve müsavat sahasında her adam muhtar (autonome) ve gayesi kendisinde (antotélique) bir kanun vaziidir. Hiç kimse vasıta gibi kullanılamaz. Vatandaşın muhtarlığı onun hep birlikte kanun vazii olmasından ileri geliyor. Filhakika bütün haklar kanuna tâbidir. Halbuki mübah veya memnu her şeyi tayin eden kanun bütün hukukun doğduğu bir âme iradesinden ibarettir.

Kanun, âmmenin iradesidir (**L a v o l o n t é p u b l i q u e**). Bu irade ancak herkesin herkes hakkında karar verdiği halkın iradesi olabilir. Zira insan yalnız kendi kendisine fenalık yapmayı düşünmez. İşte bu muhtarlık **v a k ı a** olarak değil, fakat fikir olarak bir içtimâî mukavelenin kurulmasını tazammun eder. İçtimâî mukavele yeniden meydana çıkıyor. Fakat rasyonalist felsefede olduğu gibi, tabii hukukun bir itibarı olarak değil, ancak insanın fikri nizamının bir ifadesi olarak mukaveleyi insan, kendi kendisine yapıyor. İdealist felsefenin karakteri de burada gözüküyor. Kant, Montesquieu'den mülhemdir. Ona göre devletin şekli tabii ve zarurî olarak devletin mahiyetinden çıkar. Bu mahiyete uygun olan yegâne kanunu esası, kanunların millî meclis tarafından yapıldığı şekildedir. Hükûmetin tek bir adam veya bir heyet tarafından temsil edilmesinin ehemmiyeti azdır.

Mühim olan cihet üç kuvvetin ayrılmasıdır. En esaslı mesele böyle bir devlette bütün kuvvetleri müsavi olarak ayırmak meselesidir. Bu işin tahiki milletler üstündeki kanunlara tâbi bir cemiyeti akvamın kurulmasına tâbidir. Gördük ki, tabiat insan kuvvetlerini inkişaf ettirebilmesi için, kendisinin içtimâî mahiyeti ile gayri içtimâî mahiyeti arasındaki antagonizmadan istifade ediyor. Bir cihetten insan diğer insanlarla temasa giriyor, diğer cihetten de münzevi kalıyor ve kendi hâkimiyet iradesini kullanıyor. Bu suretle kültür, zevk, san'at, terakki,... doğuyor, bu gayri içtimâî vasıflar olmasaydı, bütün bu istidatlar meydana çıkmayacaktı. İnsanlar o zaman rahat, fakat miskin bir hayat yaşayacaklardı. Devletler için de mesele aynıdır. Orada da tabiat harp suretile antagonizmi, teslihati ve bundan doğan bin türlü sefahet-

leri meydana çıkarmıştır. Bu gün hâlâ beşeriyet bu hal içindedir. Fakat sayısız teşebbüslerden sonra devletler vahşet halinden çıkacaklar ve her devletin, ne kadar küçük olursa olsun, içinde emniyet bulabileceği bir cemiyeti akvam kuracaklardır. Bütün harpler devletler arasında yeni rabıta ve münasebetler kurabilmek için yapılmış denemelerdir. İnsan nevinin tarihi devletlerin mükemmel ve müşterek bir kanunu esasî meydana getirmelerine doğru giden Cenabıhakkın gizli niyetinin tahakkukudur. Kant bu fikirlerini son eserlerinden biri olan « Müebbet sulh hakkında » adlı kitabında izah etmektedir.

Kant'a göre, bu beşerî kanunu esasî ancak müebbet sulhün kurulmasıyla tahakkuk edebilir. Çok büyük bir metanet ve vüzuha Kant, insaniyetin bu yüksek mukavelesinin bütün maddelerini formüle etmiştir. Ona göre bir sulh muahedesinin muteber olabilmesi için yeni bir harbi patlatacak hiç bir gizli niyeti ihtiva etmemelidir. Hiç bir müstakil devlet, (kuvvetli veya zayıf olsun) ne veraset tarikiyle, ne ferağ ile, ne hibe suretile elde edilemez. Bir devlet, bir mal, bir patrimonium değildir. O, hiç kimsenin tasarruf hakkı olmayan, insan cemiyetidir. Daimî ordular tamamiyle kalkmalıdır. Çünkü orduların mevcudiyeti müstakbel orduları hazırlar. Hiç bir devlet başka bir devletin kanunu esasîsine şiddet yoluyla müdahale edemez. İnsanlar arasında sulh hali tabii hal olmadığı için bu sulhün sun'î bir tarzda kurulması lâzımdır. Bunun için her devletin kanunu esasîsi olmalıdır.

Filhakika müebbet bir sulh için müessir bir tarzda çalışabilecek devlet, yalnız C u m h u r i y e t tir. Bir cumhuriyette harp yapıp yapılmamasına karar vermek için bütün vatandaşların rızası lâzımdır. Halbuki harbin müthiş darbelerine duçar olacak yine bu vatan daşlardır. Tab'anın vatandaş olmadığı yerde bir de devlet reisi kendisini içtimaî bir vazife sahibi değil, fakat devletin mülk sahibi (propriétaire) addedeceği için bu zat harbe kendi keyf ve hevesiyle başlayabilir. Halkın hukuku ancak hür bir « devletler federasyonu » üzerinde kurulabilir. Bu suretle harplerin sahası genişledikçe sulhun sahası da genişliyecek ve günün birinde m i l l e t l e r d e v l e t i (c i v i t a s g e n t i u m) kurulacak ve bu, Arzın bütün milletlerini kuşatacaktır. Ahlâkla politik arasında mevcut olduğu iddia edilen antinomi sahtedir. Kant burada Machiavel ve Hobbes'a hücum ediyor : Ahlâk ve siyaseti tevhid etmek lâzımdır. Siyaset prensiplerinin ahlâk vasıtasıyla devam etmesi, ve siyasetin, son haddinde, amelî

aklın hâkimiyetini temin etmesi icap eder. Kant'ın bu siyasî felsefesinde bir taraftan Rousseau'cuları ve anarşistleri, diğer taraftan Mandeville, Spinoza ve Hobbes gibi filozofları birleştirdiği görülüyor. Zıd sevki tabiielerin çarpışması ve bunlardan yeni bir mahsul olan devletin doğması bu iki makûs nazariyeye aynı derecede ehemmiyet verdiğini gösteriyor.

Kant esas itibariyle h a r p a s l î h a l d i r demekle bedbin olduğunu tasrih eder. Hristiyanlığın a s l î g ü n a h fikri gibi onda da Radikal Böse fikri vardır. Fakat onca t a b i i ç a r p ı ş m a l a r yeni mahsuller verir. Ve bu suretle fenalıklardan iyiliğe doğru gidilir. Harp beşeriyetin fiilî zaruretidir. Katetmeğe mecbur olduğu aşığı ve muvakkat merhalesidir. Bununla beraber o, hakikî gaye olan adalet, ve sulha ulaşmak için Allahın kullandığı bir takım vasitalardır. Şu halde ona harbin değil, sulhun felsefesini yapmış nazariyle bakabiliriz. Anthropologie'sinde muhtelif milletlerin karakterlerini, meziyet ve noksanlarını, bunların birbirini nasıl tamamladığını, büyük bir bitaraflıkla göstermektedir.

Fichte

Genç yaşından itibaren hararetli demokrat, Jakoben; dini, siyasi ve millî batıl itikatlara düşman ve esaslı bir halk dostudur. Fakir bir dokümacının oğludur. Babasının san'atı ile hayata girmiş, hayat onu felsefe, hitabet ve san'ata götürmüşse de yine daima halktan kalmıştır. Fransız inkılâbını Klopstocke, Herder veya Schiller gibi yarım alâka ve sempati ile değil, taşkın bir heyecan ve vecdile karşılamıştır.

“ Fransız inkılâbı hakkında umumî kanaatlerin tashihine teşebbüs „ adlı eserinde [1793] inkılâp hakkındaki imanını gösteriyor, prenlere ve zadedâna hücum ederek, burada Almanyanın en büyük hatibi olduğunu ifade eden edebî bir muvaffakiyet göstermiştir : ona göre Fransız inkılâbı tefekkür hürriyetinin zarurî çiçeğidir. Manevî şahsiyetin devlete karşı kuvvetle hakkı vardır. Tabiatıta insan muhtar ve hürdür. Monarşiler teb'alarının tekemmülüne çalışacak yerde ahlâkî infisah ettirmeye amil olmuşlardır. Kanunu değiştirmek vatandaşların esaslı hakkıdır. Her adam ve her zümre bir siyasi tecemmüden çıkıp onun yerine bir yenisini kurabilir. İşte inkılâp da budur. İnsanların son gayesi h ü r r i y e t için h e r ş e y fikridir. Harp zaten kahramanlığa sahip olan ruhları kahramanlığa yükseltir. Asil olmayan ruhları ise yanmaya ve zayıf ezmeğe sevk eder. Şu halde o hem kahramanlar, hem korkak hırsızlar yaratır. Fakat acaba onlardan hangisi daha çoktur? Devlet kurar ve idare ederken monarşilerin son hedefi kültür tesis etmektir. Fakat bu bünyedeki bir devlet hiç bir zaman bu gayeye ulaşamaz. İnsanlara sorunuz : onlar yalnız hürriyet ve huzur istiyorlar. Zanneder misiniz ki hakikaten Alsace - Lorraine in çiftçisi kendi memleketini Alman İmparatorluğu haritasında görmek için tutuşuyor ? Fichte nin bütün bu kitabı monarşiye karşı müthiş bir kin, inkılâpçı Fransaya ve h u k u k u b e ş e r fikrine karşı derin bir muhabbetle doludur.

Onun ikinci kitabı yani « ilim doktrininin prensiplerine nazaran tabii hukukun esasları » ile, üçüncü kitabı yani « kapalı ticaret devleti » asil siyasi fikirlerini inkişaf ettirmesine vesile olmuştur. « ilim doktrini » n de Kant daki noumène fikrini kaldırarak yerine ş u u r fikrini koyuyor : Noumène bir meçhul (X) dur, onu terk edebiliriz. Âlem şuurdan ibarettir. Fakat bu, Berkeley'in temaşaî ve münfail şuuru değil, pratikdir ve faaliyet içindedir. Faaliyet içinde her darbe hem b e n i , h e m b e n d e ğ i l i vücade getirir. Yumruğumu masaya vurunca iki şeyin birden varlığın-

dan haberdar olurum : İztırab duyan kendi varlığını ve masanın mevcudiyeti. Hülâsa her faaliyet Ben ve ben değil şuurlarını doğurur. Şuur kendini yaratırken, dış âlemi de beraber yaratır. İşte Fichte bilgi nazariyesinin esası budur.

Fichte burada Kant'ın içtimâî felsefesinin sadık bir tilmizi olduğunu gösteriyor. Benin en mahrem kökü, pratik ben yani hür iradedir. Bu hür iradeye karşı o, diğer insanların hür iradelerini koyuyor. Ferdin hür iradesile diğer bütün ferdlerin hür iradeleri arasında hür bir karşılıklı tesir lâzımdır. Ve bu tesiri tanzim için insanlar mukavele yapmışlar ve buradan devlet doğmuştur. Bu devlette teşrii kuvvet vatandaşların mecmuuna aittir. İcrai kuvvete gelince, ya intihabî olur (demokratik), ya irsî olur (aristokratik) yahut ikisi beraber olur (aristo-demokratik). Bütün bunlar bir éphore luğun tesisi şartile meşrudur. Hükûmet hata yapınca vatandaşlar toplanıp onu muhakeme ederler.

Fichte bütün seleflerinden ayrılarak siyasi-içtimâî mukavelelenin yanında bir de iktisadî-içtimâî mukavele kabul ediyor. Bütün insanların ilk hakkı olarak "hayat hakkı" ve «sai hakkı» nı kabul ediyor. Ferdî mülkiyetin karşısına madenleri, ve saireyi işletmek gibi devletin mülkiyetini koyuyor. Fichte'ye göre tabîî, siyasi, iktisadî, ailevî hukukun yanı başında bir de milletler hukuku vardır. Bu, dünya hemşerileri hukukudur. İnsanlar birlikte yaşayan akıllı mevcutlar olmak itibarile, devlet tarafından korunan hakları ve vazifeleri vardır. Bu hakkın her tarafa yayılabilmesi için bütün insanların aynı devletin hemşehrisi olması lâzımdır. Halbuki denizler ve dağlar insanları ayırıyor; ve muhtelif devletlerle idare ediliyorlar. Fakat bu muhtelif devletlerin tebaaları beraberce ticaret yapıyorlar. O halde onların hukuku teminat altına alınmalıdır. Bunun için de devletlerin karşılıklı hâkimleri toplanacak ve müşterek bir kanun yapacaklardır. Bir devlet tebeasının diğer bir devlet tebeasına yaptığı haksızlık burada cezalandırılacaktır. Fakat bu ittihattan yine bir tehlike doğar ki, bu da devletlerden birisinin daima haklı olmamasıdır. Buna karşı Fichte, Kant'tan ayrılarak bir milletler veya dünya devleti değil, fakat bir milletler ittihadı tavsiye ediyor. Bu birliğin müessir olabilmesi için maddî bir kuvveti, yani bir ordusu bulunmalıdır. Bu birlik yayılıp bütün Arzı kapladıkça, devletler arasındaki yegâne meşru münasebet olan müebbetsulh kurulur. (İlim doktrininin prensiplerine nazaran).

Kant'ın felsefesiyle Fransız inkılabının prensiplerinden çıkan, fakat

iktisadî konsekanları itibarile onları aşan Fichte nin siyasi felsefesi budur.

Bununla beraber bir müddet sonra siyasi hava değişti. Fransa Almanyayı yendi, hudutları aştı. Buna rağmen Fichte yine mücerret hürriyet ve müsavatla uğraşmakta devam ediyor ve kendi neslinin davasını ikinci plânda bırakıyordu. Fransada cümhuriyet, bir diktatör tarafından zapt edilmiş, Hegel'in âlemin ruhu diye alkışladığı ve Goethe'nin karşılamağa gittiği bu adam kendini İtalya kralı ve İmprator ilân etmişti. Bütün bu katastroflar sırasında Fichte kendi siyaset telâkkisinin esaslarının yıkıldığını gördü. O şimdiye kadar büyük inkılapla tahakkuk eden tabii hukuk ve insanî hürriyet esaslarına inanıyordu. Siyasî felsefesinin son ideali iâsanîyetçi bir kozmopolitizm idi. Hulyalarının bu suretle kanlı bir tarzda yıkılışı karşısında Fichte yine ilk felsefi prensiplerini bozmaksızın ve milletlerin hürriyet ve müsavâtı hakkındaki sarsılmaz imanından vaz geçmeksizin, siyasî sistemini tashih ve tadil etti. Ve bunu yalnız münzevi çalışma muhitinde meydana getirmekle kalmıyarak, bizzat ictimai ve siyasî hayattan çıkardı. Felsefesinde vârlık ı inkâr edip aksiyon u kabul ettiğini, ahlâkî iradenin yegâne realite olduğunu, iradenin insanı teşkil ettiğini söylediği için, kendisi de *filen* aksiyona geçerek millî mukavemet hareketini idare etti. İrade ve cüreti kırılan millete ateş verdi. Artık kitaplarla değil, doğrudan doğruya edebî eserleri ve nutuklarile kütleyi harekete getirmeğe başladı.

Bundan sonra, felsefesinin karakterleri siyasî mistisizm, tarihi mistisizm, dinî mistisizm, manevî bir hayata doğru gidiş olacaktır.

Fichte felsefesindeki bu yeni mistisizm 1804—1805 arasında «hali hazırın karakterleri» adlı konferanslarında ancak nakıs ve çekingen bir dille ifade edilmiştir. O, beşeriyetin hayatında beş büyük devir görüyor: 1) Sevkı tabiînin akıl üzerindeki hudutsuz saltanatı devri. Buna beşer tarihinin masum devri diyor. 2) Akıl sevkı tabiîsin haricî bir tazyik otoritesi haline getirildiği devir ki buna bşlayan günah devri diyor. 3) İnsanın bu otoriteden, binaenaleyh akıl sevkı tabiîsinden ve aklın muhtelif şekillerinden kurtulduğu devir: tamamî günah devri. 4) Akıl ilmi devri. Burada tahkik başlıyor. 5) Akıl sanatı devri. Burada tahkik ve takdis (Sanctification) sonuna varıyor.

Fichte'ye göre hali hazır tekâmülün üçüncü devresindedir. İnsan orada her türlü otoriteden kurtulmuştur. Bu müfrit ferdci(individualiste) zamandır. Her kes kendi kendisini, ve yalnız kendisini düşünmek ister. İnsanlar burada kabatecrübenin ampimizmi ile hulya perest-

liğin (doğmatizm) rüyaları arasında sallanıp dururlar. Halbuki beşeriyetin tekâmülündeki terakki, ferdi agoizme götüren mefhumlara değil, ancak küllîye ve kollektife yer verecektir. Ve küllinin tahakkuku demek olan akli hâkim kılacaktır. Aklın hedefi nevin hayatıdır. Makul hayat, ferdin nevi içinde kendini kaybettiği, varlığını bütün için tehlikeye koyduğu ve feda ettiği hayattır. Dünyada büyük ve iyi olan her şey, hayatın bütün zevklerini fikirler için feda eden asil ve kudretli insanların eseridir. Aklın kurduğu bir devlet, bütün ferdi kuvvetleri nevin hayatında temerküz ettiren ve onlara orada temel bulan devlet olacaktır. Bu makul devlette beşer nevinin gayesi tahakkuk edecektir. Bu gayeye doğru yürüyüşe o medeniye diyor. İnsan onun sayesinde vahşi hayvanların mağaralarından çıkar, ziraat ve çobanlık yapar. Bir sahada ihtisas kazanır. Kanunlar kurar. Milletler teşkil eder. Harbe mecbur olduğu zaman da düşmanını mahv etmeği değil, fakat sulhü hedef edinir. Fichte'ye göre umumî tarih, bu medeniyete doğru yürüyüşün merhalelerinden ibarttır. İşte Fichte'nin tarihî mistisizmi burada meydana çıkıyor. O, farz ediyor ki insanîyetin başlangıcında birbirinden esaslı surette farklı iki nevi vardır: Biri akla tabi olan, ulûhiyete yakın ve hakikatte beşerî melekeleri temsil etmekte bulunan y ü k s e k bir m i l l e t, diğeri yalnız sevkî tabîflerine tabi olan, nefsi korumadan başka bir şey düşünmeyen k a b a v a h ş i l e r. Tarih, bu iki nevi arasındaki mücadeledir, ve vahşi kavimlerin normal kavim tarafından tedrici bir şekilde terbiyesidir. Normal Volk, madenlerin keşfi suretile barbar kavimleri kendine bağlıyor. Asyadaki yerli kavimleri itaat altına alarak Asuri, Medya ve Fars İmperatorluklarını kuruyor. Buradan Yunan ve Ramaya geçiyor. Hürriyetlerin tedrici inkişafı bu Normal Volk'un eseridir. Normal Volk'un hakikî dini olan hıristiyanlık yayılarak devletin dini oluyor; ve o yeni bir âlem yaratıyor. Şuur, vicdan, şahsî hürriyet ve müsavat fikirleri bu suretle doğuyor. Fichte'ye göre yeni kültürün başlıca memleketleri cermen kavimleridir. Bu kavimlerin kurduğu devletlerde prensip reisle arkadaşları arasındaki h ü r v e ş a h s î r a b ı t a d a n d o ğ a n sadakattir. Buradan feodalite vücade gelmiştir. Fichte böylece muasır Avrupalı hürriyet hareketlerini derece derece izaha çalışıyor. Henüz bu devirde Fichte'nin kozmopolit zihniyeti kısmen devam etmektedir. Fakat 1806 dan itibaren siyasî broşürlerinden 1808 de neşrettiği «Alman milletine nutuk» a gelinceye kadar artık tonu değişmiş ve doktrini tadilâta uğramıştır. Her şeyden evvel Almanya ve Prusyadaki siyasî katastroflarına sebeplerini araştırıyor. Onca, bu devrin siyasetinin karakterleri yumuşaklık, korkaklık, fedakârlığa atılma kabiliyetsizliğidir. Alman gençliğinden

hararet ve ateş bekliyor. Onları harekete sevk etmeğe çalışıyor. Ona göre orduda cesareti, mahareti olan yalnız madun zabıtlardır. Reisler, gaflet içinde, sefahete ve rahata dalmışlardır. Bu tetkiklerinde, Alman-yayı mahv eden bütün âmilleri açıkça şerh etmekten çekinmiyor, ve bir cerrah gibi insafsız davranıyor. Fichte'de bu yeni devrin en tam ifadesi «Alman milletine nutuk» tur. 14 nutuktan ibaret olan bu eseri idealist siyasî fikirlerinin en taşkın şeklini göstermektedir. Ona göre muasır Almanyanın karakteristiki *egoizm* idi. Halbuki bu egoizm kendi kendini yıktı ve hattâ yeni bir âlemin doğmasına sebep oldu. Acaba nutuklarında anlatmağa çalıştığı bu yeni âlem nedir? İşte Fichte'nin burada yaptığı yeni terbiye ve siyaset nazariyesinin hedefi bu yeni hayâtı anlamaktır. Ona göre hedef, ırkı yeniden kurmak, eti ve canı ile milleti yeniden kurmaktır. Fakat bu, dışardan sun'î ve mekanik vasıtalarla değil, belki içerdən yani derin ve mahrem bir reforma ile ırkın bütün hayatî kudretlerini yeniden kalıba dökerak olacaktır.

Kudretsiz, mesnetsiz, boyun eğmeğe alışmış yaşlı nesil üzerinde değil, fakat çocuklar ve gençler üzerinde çalışılacaktır. Ona göre Almanyayı kurtaracak bir millî terbiye dir. Hakikaten hür insanlar yaratacak olan bu terbiye, zahirde bu hürriyeti yıkmak ve çocukları bükülmez bir disipline tabi kılmakla başlayacaktır. Fakir veya zengin, kız ve erkek bütün çocukları alacak, onları aile muhitinden uzaklaştıracak her biri kapalı, küçük bir krallık olan ve Fichte nin «kapalı ticaret hali» dediği leyli mekteplere verecektir. Dışarı muhitin bütün zehirli havası buranın eşğinde kalacaktır. Orada evvelâ çocuklar sıhhatli, maharetli, intibaka elverişli ve mukavemetli birer hayvan haline getirilecek, mekanik hafızasına baş vurulmayacak, hassalarını canlı bırakan hadsi inkişaf ettirilecektir. Sonra çocukların ahlâkî terbiyesile uğraşılacaktır. Onlarda menfaatci egoizm hisleri öldürülecektir. iyilik için iyiliği sevmek öğretilenecektir. Bunun için ruhun yüksek faaliyetlerinin uyandırılması lâzımdır. Böylece onlarda diğerkâm sevgi kabiliyeti terbiye edilecek ve bu sevgi asilleştirilerek ahlâkın temeli olacaktır. Fakat hakikî bir ahlâk yaratmak için bu telâkki kâfi değildir. Onu inkişaf ettirmek için aklın kanunlarına nazaran bir içtimâî nizam imajı çocuğun gözünde canlandırılmalıdır. Ve bu imajı yalnız sevdirmekle kalmamalı, aynı zamanda mektep cemaatinde onu kısmen tahakkuk ettirmelidir. Bu suretle terbiye, siyaseti hazırlamalıdır. Çocuk zihnî işlerinin yanında, el işleri, ziraat, bahçıvanlık yapacak ve böylece kendisinin bütün içerisinde bir parça, zincir içinde bir halka olduğu hakkında fiilen kanaat getirecektir. Bu suretle

yavaş yavaş kendisinde manevî bir hayat başlayacaktır. Fichte ye göre bu manevî hayatta çocuğu dine götürecektir. Fichte nin başlıca esaslarını büyük pedagog Pestalozzi den iktibas etmiş ve kendi idealist felsefesi ile tamamlamış olduğu bu terbiye nazariyesi, siyaset nazariyesinin temelini teşkil ediyor. Onca eğer devlet her tarafa milli terbiyeyi tamim ederse bir nesil bu suretle yetiştirildikten sonra artık doğrudan doğruya bir orduya ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü zaten gençlik hiç bir devrin görmediği bir ordu olacaktır. Ruhunda maşerî heyete karşı sevgi bulunacak ve bu sevgi onda bütün e g o i s t meyilleri öldürecektir. Aşağı sınıfların itaatsizlik ve maharetsizliğinden çok rahatsız olan devlet yeni terbiye sayesinde vazifelerine bağlı, mahir ve münevver ameleler kazanacaktır. Şüphesiz zengin sınıfları çocuklarını bu leyli mekteplere vermek istemeyeceklerdir. Fakat devlet onları bunu yapmağa mecbur edecektir. Devlet bu kuvvetini kullanmazsa hiç bir netice elde edilemez. İşte Fichte nin ilk 12 nutkunun esasları bunlardır.

Şüphesiz burada hakim olan Alman milliyetperverliği veya pancermanizm ruhudur. Netekim pancermanistler bunu her zaman kendi lehlerinde kullanmışlardır : Bismark ve Hitler gibi.

Fakat yine Fichte nin ilk insanîyetçi fikirleri burada temeli teşkil etmekte devam ediyor. O, felsefî prensiplerinden hiç birini terketmemiştir. Nitekim 13 üncü nutukta filozof tekrar anti - pancermanist olarak görünüyor. Burada Napoleon a hücum ederken, buna karşı başka bir emperyalizme karşı koymanın fenalıklarını gösteriyor. Fichte 1813 de « devlet doktrini » adile vermiş olduğu derslerinde hakikî bir harbin mahiyetini tetkik ediyor : insanların vasatî kanaatine göre, insanîyetin son gayesi hayattır. Bu hayatın vasıtası mülkiyettir, ve bu mülkiyetin bekçisi de devlettir. İnsanîyet mülk sahibi olanlarla, mülk sahibi olmayanlar diye ikiye ayrılır. Mülk sahipleri, devleti kendi mülklerinin muhafızı ve kendilerine pahalıya mal olan zarurî bir hizmetçi gibi telâkî ederler. Şimdi tabasında bu kanaat mevcut olan devletler arasında harp patlar, devlet ve bilhassa reisler mülk sahiplerini müdafaa vazifesini üzerlerine alırlarsa bu vaziyette harbin rolü nedir ? Harbin rolü para kazanmaktır. Mülk sahiplerinin müdafileri, himaye için bir miktar ücret alınca, harp mükemel ve kazançlı bir iş oluyor. Bu harpler asla mülk sahiplerini alâkadar etmez. Onlar yalnız kendi mülklerini düşünürler. (Bu devirde Fransız inkılâbını takip eden yeni bir fikir hareketi başlamıştı. Inkılâpçıların idam ettikleri Babeuf'le başlayan ve bilâhare Louis Blanc, Blanqui, Fourier, Saint Simon ilh.. gibi filozoflar tarafından inkişaf ettirilen bu hareket, aralarındaki bir çok farklara rağmen sosyalizm idi. İşte Fichte aşağı yukarı bu fikir hareketinin doğmağa

başladığı devirde yaşadığı için, harp telâkkisinde idealist siyasi nazariyesile onlara hücum ediyor.) Halbuki bütün bu telâkki yanlış ve mevhum duruyor. Hayat insanın en yüksek gayesi olmayıp ancak, daha yüksek gayeye ulaşmak için bir vasıttan ibarettir. Bu ulvî gaye de a h l â k î a k s i y o n dur. Vazifenin hizmetinde bulunan hayat namütenahîdir, ezeldir, tükenmez ve yıkılmaz. Fakat boş bir hayat fanîdir ve azaplıdır. Vazife hizmetindeki böyle bir hayatın tabiatile hür olması lâzımdır. O kendi kendisini tayin etmelidir. Çünkü h ü r r i y e t ulvî hayır (Bien suprême) dir.

Halbuki iki türlü hürriyet vardır: Ya herkeste kendi kendisine meydana çıkan d e r u n î h ü r r i y e t, yahut her kesin cemaatte kazanmış olduğu h a r i c î h ü r r i y e t. Ferdlerine bu hürriyetleri temin edecek te devlettir. Böyle bir devlette bütün vatandaşlar hürdür, çünkü insandır ve müsavidir. Orada artık iki sınıf (mülk sahibi olanlar ve olmayanlar) yoktur; fakat tek bir millet vardır. Hepsi hür olduğu için, hepsinin hürriyetlerini müdafaa etmek vazifesidir. Bir devlet kurmak gayesi etrafında müşterek tarihi olan insanların mecmuuna m i l l e t denir. İlk millet tarifi budur. Ve bir milletin istiklâli ve hürriyeti onun kendi kendisine tek bir devlet halinde inkişaf edebilmesile kaimdir. Bu inkişafın önüne şiddet yolile geçilecek olursa bu hürriyet ve istiklâl tehlikeye düşer. O zaman millet hayatını ve ferdiyetini müdafaa için ayağa kalkar. Artık patlayan harp mülk sahiplerini koruyan reislerin harbi değil, hürriyet için mücadele eden milletin hakikî harbidir. Böyle bir harp için vatandaşlar sevinçle mallarını ve canlarını vereceklerdir. Böyle bir harpte kat'î muzafferiyetten evvel her hangi bir sulhü reddedeceklerdir. Görülüyor ki Fichte bu son eserinde tekrar Fransız inkılâbından mülhem olan insanîyetçi ve hürriyetçi ilk fikirlerine hararete dönmüştür.

Hegel

İçtimai felsefeye ait fikirlerini, başlıca « Hukuk felsefesi » (1871) adlı kapital eseriyle, talebelerinin bastırduğu « Tarih felsefesi dersleri » (1836) ve « Wurtemberg siyasi devleti », « Alman kanunu esasisi », « Tabii hukukun tetkikinde ilmi esaslar » « Ahlak sistemi » (1806), « Fenomenoloji », (1802), « İngiliz reformasi » (1831) adlı kitap ve broşürlerinde ve nihayet zamanının bir çok şahsiyetleriyle yaptığı muhaberelelerinde izah etmektedir. Onun siyasi felsefesini anlamak için - çok defa yapıldığı gibi - yalnızca « Hukuk felsefesi », kitabını hulâsa etmek kâfi değildir. Bütün bu eserlerde içtimai felsefeye ait bir çok fikirleri dağılmış olduğu gibi kronolojik noktadan siyasi fikirlerinin çok büyük değişiklikler geçirdiği de görülür.

Hegel gençliğinde, Aufklärung mektebinin tesiri altında idi. Hocaları Zelter, Garve ve bilhassa Lessing'di. Lessing'in Nathan der Weise adlı dramının tesirini uzun müddet muhafaza etti. Bu sırada felsefe merakıyla yalnız Eflâton ve Aristo'yu okuyordu. Yunan klâsiklerine hayrandı. Fakat bir kaç sene sonra Kant ve Fichte ile meşgul olmağa başladı. Fransız inkılâbının fikirleri bunlara katıldı. Bu yeni kültür kafasında büyük bir sarsıntı yaptı. Ondan sonra uzun müddet Yunan kültürüyle modern kültürün mücadelesini yaşadı. Bu sırada genç arkadaşları Schelling ve Hölderlin ile beraber bir cemiyet kurmuşlardı. Wurtemberg dukasının himayesi altında bulunan bu cemiyet ilk felsefi faaliyetini teşkil ediyor. O sıradaki yazılarında Yunan devlet telâkki-siyle modern devlet telâkki-sini telife çahşıyordu. Ertesi sene Berlin'e gitti ve 1794-97 de orada kaldı. Burada Tuckidides, Montaigneu, Hume, Gibbons, Schiller gibi müverrihler ve siyasi mütefekkirleri tetebula meşgul oldu. En büyük zevki tarih ve siyaset felsefesi idi. İlk kitabı « monarşiden repübliğe intikal eden bir memleketteki askerî değişmelere dair » idi. Bundan sonra onu Freiburgta görüyoruz.

Burada münzevi fakat daima aksiyona geçmek için tutuşan zengin bir mesai içinde idi. Siyasete karışan arkadaşlarıyla işbirliği yapıyor, fakat kendisi tamamiyle bu hayata girmiyordu. Bu sırada Jacques Casimir'in Berne kantonluğu aleyhindeki hicviyesini tercüme etti. İngiliz parlâmentosunun fukaradan alınan vergiler hakkında yaptığı münakaşaları tetkik etti.

Karmer'in « Prusya hukuk reforması » adlı eserine tenkidî mahiyette bir şerh yazdı. Stewart'ın « Economie politique » ini şerhetti. Buradaki mesaisi artık tarihten ziyade siyaset mevzuu etrafında toplanmıştır. Bu sırada Napoléon Almanyaya girmişti. Hegel onu bazı yazılarında « Âlemin ruhu » diye alkışlıyor ve Schelling'in tesirile o zamanlarda inkişafa başlayan E s p r i t felsefesinde «Napoléon,, u « la raison suprême » addediyordu. Napoléon mağlûp olduğu zaman da onun aleyhine dönmedi.

Bütün Almanların hücum ettikleri devirde Napoléon'un mağlûbiyetini eski Yunan trajedisindeki mukadder bağlanışa benzetiyordu. Ona göre Napoléon mağlûp olmamıştır, fakat dehanın kudreti boşluğa çarparak düşmeğe mecbur olmuştur. O, kendi muadilini ve kendine mukavemet edecek kuvveti bulamadığı için yıkıldı. Görülüyor ki, Hegel'in bu fikirleri onun daha sonra inkişaf edecek olan hâkim antagonizma ve Synthèse nazariyesinin rüşeymleridir. Bundan sonra Hegel bir müddet İena'da oturdu. Sonra Banbergte bir gazete çıkarmağa başladı. Bir az sonra Nurmberg de gimnaz müdürlüğü kabul etti, bu ikinci inziva devrinde asıl felsefesinin hazırlığı ile meşguldü. Filhakika 1820 den sonra Hegel hayata, felsefesinin üçüncü ve en olgun manzarasıyle çıkıyor ve bu tarihten itibaren Berlin Üniversitesinde şöhretini yapıyordu. Fakat Hegel'in siyasi felsefesindeki bu üç merhale birer birer tetkik edilmeyecek olursa, m u t l a k i d e a l i z m adı verdiğimiz metafizik sisteminin nasıl doğduğunu anlamak kabil olamaz. Ve ayrıca siyasi fikirlerindeki dalgalanma da izah edilemez.

Hegel ilk eserlerinden biri olan « Hürriyet ve kader » de iki insan tipi tetkik ediyor. Biri tefekküre susamış olan aksiyon adamı, diğeri aksiyona susamış olan münzevi mütefekkir.

Bu iki tipin noksanlığını ve birbirini tamamlama için yaptıkları cehdleri anlattıktan sonra, bilhassa içine kapanmış olan s u b j e k t i f r u h un haricileşmek ve şekil almak suretiyle nasıl bir devlet sistemi ve bir hukuk telâkkisine inkılâp edeceğini işaret ediyor. Bundan anlaşılıyor ki, daha o zamanda Hegel, felsefesinin kemalini o b j e k t i f r u h da ve bir siyaset felsefesinde görüyordu. Nitekim bu ilk taslağının daha pratik sahadaki bir mütemmimi de «Almanya kanunu esasîsi» adlı denemesidir. Hegel burada müstakbel Almanyaya bir kanunu esasî teklif ediyor. Ve burada içine kapanmış olan münzevi ruhların nasıl birleşeceğini, haricileşeceğini, yekpare, mütesanid bir bütün haline geleceğini, ve Alman ruhunun bu siyasi şekille ifade edileceğini gösteriyor. Hasılı Hegel'in felsefesi böylece tamamen Alman prensliklerinin ittihadı ve Alman birliğinin doğuşu iştiyakından doğmuştur.

Hegel, 1802 de neşrettiği « Tabii hukukun ilmi bir tarzda tetkiki yolu » isimli kitabında bu ilk fikirlerini meşrulaştıracak siyasî felsefeye doğru girmeğe başladı. Filozof, burada henüz arkadaşı Schelling'in tesiri altındadır. Schelling yaşça ondan küçüktür. Onda vaktından evvel inkişaf eden bir zekâ olduğu için « İnsanı hürriyet » ini 23 yaşında neşretmişti. Hegel'de ise hep onun objektif idealizminin tesirleri görülüyordu.

Otuzundan sonra Hegel, dostunun tesirinden kurtulmak için derunî mücadeleye başladı. Berne'e gidişi, inzivaya çekilişi bunun neticesidir. 30 - 36 yaşlarında felsefesinin ikinci kısmı intişar ediyordu. Fakat asıl felsefesi 40 indan sonra teşekküle başlamıştır. Burada Hegel, Schelling gibi bir mutlak ahlâkiyet ve adalet kabul ediyor, ve bunu hürriyet sahası addediyor, ruh, bu mutlak ahlâkiyete ulaşincaya kadar bir çok kademelerden geçiyor. Bunlar da derece derece zarureten kurtulup hürriyete doğru yükseliyor. Ona göre bu kademeler aynı zamanda içtimaî tabakaları (Stand) teşkil ediyor.

Hegel'in tarif ettiği bu devlet, bir mertebeler devleti dir. Hegel burada tamamen hür olan hâkim hakla, tamamen zarurete bağlı olan halkı karşı karşıya koyuyor. Fakat bunların arasında bir tezat yoktur. Bunlar birbirlerini tamamlarlar. Bu manada Hegel eski Yunan zihniyetine karşı hayranlığını muhafaza etmektedir. Burada Schelling'in (bilvasıta Spinoza'nın) tesiri altındadır. Nitekim aynı sene sonlarında yazdığı « Ahlâkiyet sistemi » (- System der Sittlichkeit -) isimindeki kitabında yine Schelling'e tâbi olarak eski fikirlerini inkişaf ettiriyor. Ona göre, hakikaten, devlet ve siyasî şekiller tekâmül halindeki mutlak ahlâkiyet in zarurî anleridir. Mutlak bir ahlâkiyet insan ruhu ile beraber inkişaf ediyor. Ve bu inkişafın da bir takım merhaleleri vardır. Bunlar hukuku, devleti vücade getirirler ve zarurîdirler. Aynı ayrı şeyler değildirlər.. Bunların hepsi « ahlâkiyet » in içinde eriyor.

Hegel burada hukuku tetkik eden üç usulü ayırıyor :

I. Ampirik usul, ki bu suretle insan ruhları, yalnız ampirik mutalardan ibaret görülürler. Teker teker nazarı itibare alınırlar. Ve hukukî münasebetleri, adaleti izah edebilmek için bu namütenahi ruhî haller arasında bir takım sun'î irtibatlar yapılır, ki buna mukavele, kuvvet, tabii tesir, ilâh.. denebilir. Bu suretle tetkik edilen hukuk çok sathîdir. Zira hareket noktası hukukun muhtaç olduğu küllilik ve salâbetten mahrumdur. Buna rağmen yine hukukçular sabit bir adalet ve hak prensibi aramaktan vazgeçemezler. Böylece onu sun'î bağlarla temin ederler.

II. S ü b j e k t i f u s u l, burada derunî tafahhusla ruhî hal-ler ve bilhassa benlik şuuru, onun yaratıcı kudreti, onda mevcut apri-oriler tetkik edilir ve bunlar âleme teşmil edilir. Bu aprioriler üzeri-ne kevnî ve sabit bir hukuk kurmağa çalışılır. Bu metodu takip eden-ler bilhassa Kant ve Fichte dir. Fakat bu suretle de hukuk ve siya-setin istediği salâbet temin edilemez. Çünkü a p r i o r i l e r i b i z âleme teşmil ediyoruz. Halbuki bizzat onu âlemden çıkarmak lâzımdır.

III. Bu suretle Hegel üçüncü usul olarak m u t l a k u s u l ü teklif ediyor. Ona göre tabiat küllî bir ruh tur, ve tekâ-mül halindedir. Mutlak adalet ve mutlak ahlâkiyet bu küllî ruhun te-zahürleridir. Aprioriler onun apriorileridir. Onları biz âleme empoz-etmiyoruz, binaenaleyh hukuki nizam, insan tarafından eşyaya teşmil edilen sübjektif bir nizam olmayıp bizzat âlemden mevcut olan ve te-kâmül halinde bulunan s p i r i t u e l fakat objektif bir nizamdır. (Hegel de bu *Geist* kelimesini ruh de-ğil, *mana* olarak tercüme etmelidir.) Hegel burada tıpkı Schelling gibi ruhun tekâmülünde iki merhale ayırıyor :

Hads ve mefhum. Hads, hususiyete, mefhum da umumiyete kar-şıktır. Hads ile biz yalnız hususî hukuk şekillerinde ve devlet tarz-larında kalırız. Fakat mefhum ile umumî ahlâkiyet ve adalete yükse- liriz. Bu kitabında da diğerlerinde olduğu gibi, yine zaruretten hürri-yete yükselişi ve buna tekabül eden içtimâî mertebeleri anlatıyor.

Fenomenoloji (1807) .

Bu eser, Hegel'in felsefesinde mühim bir merhaledir. Bu Schelling tesiri altındaki devirle, hukuk felsefesinde kemale gelen son şekil ara-sında i n t i k a l safhasıdır. Burada bütün hâkim fikirlerinin doğ-mağa başladığı görülüyor. Fakat henüz tamamiyle sistematik değildir. ve büyük bir bir terminoloji (i s t i l a h) hücumu içinde boğul-muştur. Hegel'e göre ruh, bir çok safhalardan geçerek tekâmül edi-yor. Birinci safhada o, b a s i t ş u u r dur ki, burada onu biz ih-sasların yığını, idrak ve zihin derecesinde görüyoruz. İkinci safhada ruh b i n e f s i h i ş u u r dur, kendi içine katlanmışdır.

Bu devrede eski Yunanın s t o i c i s m e' i ve s c e p t i c i s m e i, Ortaçağ dindarlığının doğdukları görülüyor. Yani Hegel'e göre bun-lar insani ruhun bu safhasına tekabül ediyor. Üçüncü safhada ruh, n a z a r î a k ı l halini alıyor. Nazarî aklın karakteri müşahede etmektir. Canlı ve cansız tabiati tetkik etmek ve kendi nefsinin

tefahhus etmektir. Dördüncü safhada ruh amelî akıl derecesine yükseliyor. Amelî akıl artık müşahede etmiyor. O her şeyin aksiyonunun, ve aynı zamanda gaye ve hedefinin illetidir. Ruh, amelî akıl sayesinde son inkişafını yani mutlak ahlâkiyet şeklini almıştır. Bu suretle Kant'ın bölmeli felsefesi burada küllî ruhun hâdis evî tekâmülü şekli altında birleştirilmiş; yekpare, münsecim ve tekâmül halinde bir sistem olmuştur.

Hegel'e göre asıl siyaset ve hukuk felsefesi, ruh (mana) felsefesinin ulaştığı son noktadır. Ve tam bir felsefe onunla nihayet bulur.

Amelî akıl da tekâmülünde bir çok manzaralar gösteriyor. O, evvelâ faal ruh olarak başlıyor. Sonra henüz daha kendi dışına çıkmış olmadığı için, kendi içindeki faaliyet gelmek üzere Subjektif ahlâk oluyor. Üçüncü safhada ruh kendi dışına çıkıyor, kendi kendisinden ayrılıyor. Nihayet dördüncü safhada tabiat halinde görünen ruh ile sübjektif ruh (Geist) birleşerek mutlak ruh (mutlak mana) yı yani objektif ahlâk, diğer tabirle hukuku meydana getiriyor.

Hukuk yolu, din ve mutlak tefekkür yoludur. Oradan geniş manasiyle yaratıcı ve yaratılan tabiattan ibaret olan Allaha ulaşılır, Hegel bütün bu kitabında daima şe'nîyetin iki manzarasıyla meşgul olmakta ve onları karşılaştırmaktadır.

Şe'nîyetin bir manzarası hususiyet manzarasıdır. Diğer manzarası umumiyet manzarasıdır. Hususiyet olarak görülen ruh, şe'nî şuurun kesreti içerisinde meydana çıkan mutlak ruhtur. Umumiyet manzarasıyla görülen ruh doğrudan doğruya mutlak ruhtur. Ruh, şe'nî şuur olmak üzere bir milletin vatandaşıdır. Hahikî cevher olmak üzere bir millettir. Hususiyet olarak ruh ferttir. Ve ferdin siyasî iktidarının tezahürü olarak hükûmettir. Umumiyet olarak ruh, örf ve âdat ve bunun objektifleşmiş şekli olan kanundur.

Amelî akıl, fertte ferdin kudreti ve umumiyette devletin kudreti olarak tezahür eder. Şu halde mutlak ahlâkiyetin asıl temeli, devleti n kudretidir. Bütün eser, fertle cemiyet veya hususiyetle umumiyet arasındaki diyalektik bir mücadelenin devamıdır. Hegel ferdle devletin arasına aileyi koyuyor. Aile tabii, ahlâkî bir cemaattir. Cemaate tâbi ve ferde hâkimdir. Aile, insanların teşkil ettiği bütün zümreler gibi ahlâkiyete tâbi olmalıdır. Fakat bu ahlâkiyetin esası ne his, ne aşk, ne kudret, ne de servet kâzanmak arzusudur, Ailede ahlâkiyetin temeli, ferdleri aile bağlarından çıkarıp fazilete, siyasî cemaat hayatına yükseltmeğe çalışmadan ibarettir. Bu suretle Hegel'e göre hakikî aile,

Atina ailesi değil fakat İsparta ailesidir. Aile içinde ferd kendini cemaate vakfettiği nispette aile faziletkâr, binaenaleyh daha mütesanittir. Hegel'e göre bu faziletin gayesi cemaat içinde kaybolmaktır. Şu halde cemaatle birleşen tam ferd yaşayan ferd değildir, fakat külliliğin ezeli sükûnuna karışmış olan ölü ferttir. Ferd ancak vatandaş olarak şe'nidir ve cevheridir. Aileye ait olmak itibarıyla, gayri şe'nî bir gölgeden ibarettir. Burada Durkheim içtimaiyatının ve ondan evvelki c e m a a t r u h u (V o l k s g e i s t) nazariyesinin kökleri görülüyor.

Hakikî ahlâkiyet o halde cemaatte tahakkuk eder. Bu cemaatin karakteri k a n u n dur; ve asıl şe'niyeti de hükûmettir. O, şahsî istiklâl ve mülkiyet sistemlerinde, şahsî kazanç gayesini takip eden iş sistemlerinde organize olur. Eğer hükûmetler ölüm tehdidiyle ferdlerin hodkâmlığına karşı koyan harplerden istifade etmiş olmasalar, bu sistemler ferdlere cemaatten ayrılmaya ve yalnız kendi nefisleri için yaşamağa sevk edecektir. Şu halde Hegel'e göre harp bir zaruret, ve içtimai tekâmülün bir manivelâsıdır. Ferd, aile, cemaat a h l â k î â l e m i tesis ederler. Bu ahlâkî âlem, her biri kendi idealini tahakkuk ettirmeğe çalışan hususî bir *esprit* ye tâbi, bir çok unsurlardan müteşekkil geniş bir m u v a z e n e dir. Yani oraya antagonizmalar vasıtasıyla yüselineir. Bu antagonizmalar her seferinde yeni bir müsavatsızlık doğurur. Ve adalet ihtiyacıyla tekrar müsavat temin edilir. Sonra yeniden müsavatsızlık başlar; ve onu yeni bir adalet ve müsavat mücadelesi takip eder. İşte *Esprit*'nin genişlemesi ve siyasî tekâmül buradan çıkar.

Fakat bütün bunlar şedit, insicamsız mücadelelerle değil; ahenkli muntazam hareketlerle vukua gelir. Ve beşerî ruhun tekâmülü bu derece hareketlerin eseridir. Antagonizmalar yalnız ferdlere ve sınıflarda değil, bizzat ferdin içinde de görülür. Ferd her ne zaman şe'nî bir surette faaliyette bulunsa, ahlâkî nizamı bozar. Yani insan her faaliyetinde hiç bir hususiyet kabul etmiyen ahlâkın umumiyetinden bir parça dışarı çıkar. Ve bu suretle varlığın aslî kanununa karşı günahkâr olur. Fakat bu günahkârlık zarurîdir; ve onu asıl trajik yapan nokta da burasıdır.

Hegel'e göre hiç bir fiil masum değildir, hattâ çocuğun fiili bile. Masumluk yalnız taşın hareketsizliğinde vardır. Hulâsa cemaat ruhu, ferdî faaliyetin kaçınılmaz bir neticesi olarak ihlâl edilir ve bu ihlâl edilen şeyi cemaat iadeye kalkar, ona aksülâmel yapar.

İşte asıl ahlâkiyeti doğuran bu şuurlu aksülâmelin meydana çıkmasıdır. Şu halde cemaati şuursuzluktan şuura yükselten menfi silâhlar

ferdin elindedir. Hegel'e göre bu silâhın en bariz tezahürü harptir. Harp sulhu yapar, ve yeni bir hukuk nizamı kurar demek, geniş manasıyla ferdî muhtariyet, içtimâî nizamın tekrar ve daha geniş mikyasta teessüsüne sebep olur demektir.

Bu suretle Hegel, asıl ahlâkiyet sahasından hukuk sahasına geçiyor. Fakat onca hukuk henüz daha bu eserinde lâzım gelen ehemmiyeti kazanmamıştır. Çünkü o, mutlak ahlâkiyetin zaruri a n lerinden birisidir. Sayısız ferdî atomlara parçalanmış olan Esprit, ahlâkiyette gizli bir kanun iken hukukta aşikâr realite olur. Fikir tarihinde ahlâkiyet sahasına karşılık realiteden vaz geçen stoicisme, hukuk sahasına karşılık olarak da varlık ve tefekkürün bir imkânından öteki imkânına ulaşan scepticisme vardır.

Çünkü hukukta mana (E s p r i t) haricileşmekle muhtevastan çıkıyor, şekil halini alıyor; şekiller taaddüt ediyor. Binaenaleyh hukuk işte bu külli şeklin karışıklık ve inhilâlından başka bir şey değildir. Hukukun formalizminin tıpkı - scepticisme gibi kendine mahsus bir muhtevası yoktur. Bunun için Hegel'e göre ahlâkiyet Yunan medeniyetinin âhenkdar binasında canlandığı gibi, hukuk da despotizmde tahakkuk etmiştir. Orada dünyanın efendisi olan İmperator, muhtevastan boş bir şekil içerisinde ferdleri eritmiş ve kendi kudretile tebasının benliğini tahrir etmiştir.

Görülüyor ki, kendi dışına çıkan Esprit, ahlâkiyet sahasını bırakıp yalnızca hukuk olan Esprit, muhtevastan bir sekil, boş bir kalıp, istibdat ve scepticisme den başka bir şey değildir. Bu kendisinden ayrılmış ruh âleminde ahlâk ve hukuka ait bir çok mahiyetler yeni manzaralar alıyorlar. Meselâ h a y ı r mefumu burada devletin kudreti oluyor. Ş e r mefumu da servet şeklini alıyor. Devletin kudreti müşterek bir eserdir. Servet onun zıddı, münfaillik ve ademdir. Hayır, müsavata ve şer, müsavatsızlıktır. Bu safhadaki ruhî hükme nazaran insanın kendisine mutabık olan şey hayir, kendisine zıd olan şey şerdir. Binefsihî şuur, devletin kudretinde tezahür ediyor.

Fakat henüz daha ferdiyet tebellür etmemiştir. Orada şahsî faaliyet inkâr edilmiş ve insan mutlak bir itaata bağlanmıştır. Böyle bir hükümde devletin kudreti bir tazyik olarak görülüyor. Ve o zaman onun dışında görülen unsura nazaran ona dahil olan fakat onun tarafından beledilmemiş bir unsura göre devletin kudreti bir şer addediliyor. Çünkü o zaman bir kudret subjektif şuura malik olacak yerde ona karşı koyuyor. Bilâkis servet subjektif şuura hayır olarak görülüyor. Çünkü o tatmin ve kazanç temin ediyor.

O halde ruhun muhtelif sahalardaki hükümlerine nazaran devle-

tin kudreti ve srvet, zaman zaman rollerini değiştirdiler. Biri hayır diğeri şer vazifesini gördüler. Daima müsavat hayra, msavatslık şer re delâlet ediyor. Müsavat münasebetinin şuuruna karşılık, devletin kudretine itaat, onu takdir ve ona hürmet hissini verir. Msavatslık şuuruna karşılık da devletin kudretini ancak bir zincir olarak görmek, ondan nefret etmek ve ona daima hain bir gizli fikirle ihanet etmek hissi takabül ediyor.

Fakat Hegel'e göre bu bir merhaledir. Objektif ruh tekrar kendi kendini bulduğu zaman artık isyan kalmamıştır. Onun yerine fedayi nefis kaim olmuştur. Bu derecede itaat bir zillet değil, bir kahramanlıktır. nkn itaat kendine hâkim olmak ve iradî itaattır. Hususî mevcudiyeti maşeri heyet için feda ederek bu suretle maşerî heyeti tahakkuk ettiren, faziletkâr oluyor. Kendi mülkü ve kendi kudretinden kendi arzusuyla vaz geçen ve onu cemaatin mülkü ve cemaatin kudreti haline koyan ř a h ř i y e t oluyor. Bu suretle evvelce yalnız tasavvur bir kudret olan devletin kudreti, şimdi şe'n ve küllî bir kudret, her şeyin kendisine tâbi olduğu h a k i k a t oluyor. Fakat bu kadarı kâfi değil, buraya kadar devletin kudreti, kendisini bilen bir nefsihi şuur değildir.

O, hususî bir irade olarak değil, ancak kanunlariyle caridir. O, yalnız umumî surette tefekkürü mevkii fiile koyuyor, fakat vatandaşlarının hürriyetini değil. şu halde yine devletin kudretine inanan gururlu bir takım insanlar vardır. Fakat henüz b i n e f s i h i irade yoktur. Devletin kudreti henüz iradesizdir ve hkmet şeklini almamıştır. Tam manasiyle devletin kudreti tahakkuk etmemiştir. Bunun sebebi, henüz zümreler ve sınıfların infirad (p a r t i c u l a r i s t e) ruhunun kendi menfaatlerinden vaz geçmiş olmamasıdır. Hayatın feda edilmesine kadar gitmiş olmayan iradî itaat, henüz devletin kudreti karşısında hususî iradelerin ve kanaatlerin artakalanlarını muhafaza etmektedir. Ve onlar daima gizlice isyana hazır bir haldedir.

Irad itaat ancak son, nihaî fedayi nefiste, lme kadar gidildiği zaman tamam olur. O zaman bizatihi ve lizatihi varlık ( t r e e n s o i e t p o u r s o i) tamamıyla tahakkuk eder. Yani nefis kendi zıdd ile ittihad eder. Kendini ifna eden derunî ruh, kendi kendisinden ayrılarak tekrar sahneye çıktığı zaman yekpare bir devlet şuru, bir millî şuur olarak görünür. Bu ulvî ferağat olmaksızın şeref, yüksek ve alicenap şuur ve hakikî itaat her zaman mübhem ve boş kelimelerden ibaret kalacaktır. Görülüyor ki Hegel'in felsefesi, devletin ilhlaştırılması (a p o t h e o s e) ile bitiyor.

Hegel'in " Hukuk felsefesi "

1821 de yazılmıştır. Hukuk felsefesi Hegel sisteminin kapital eseridir. Filozof fikirlerini burada tamamlamış ve siyasetle neticelendirmiştir. Hukuk felsefesinin mevzuu, hukuk İdesi, hukuk mefhumu ve onun tahkikidir. Bu, tekevvünü olmayan, tarihi olmayan sırf felsefi bir disiplindir. Filân hukuk ve sanat tamamile haksız veya akle muhalif bile olsa onu doğuran ahval ve şeraite göre pek âlâ izah edilebilir. Halbuki felsefi noktâ nazardan tetkik edilen hukuk, sırf m a n e v î ile meşgul oluyor. Onun hareket noktası h ü r i r a d e dir. Cevherini ve gayesini meydana getiren de bu hür iradedir. O da recede ki hukuk sistemi, tahakkuk eden hürriyet sahasıdır. Yahut, ikinci bir tabiat halinde kendi kendisini doğuran bir ruh sahasıdır diye tarif edilebilir. Bu h ü r i r a d e fikri her İde gibi inkişaf ederken tahakkuk eder.

İşte bu tekâmül merhaleleri şunlardır :

Evvelâ doğrudan doğruya mücerred mefhumdan ibaret olan irade şahsiyette haricileşir. Bu, mücerred veya surî hukuk sahasıdır.

Saniyen, tekrar kendine dönen, kendi kendisini düşünen irade, mefhumun mübhem umumîliği karşısında sübjektif ve muayyen hususiyet halinde meydana çıkar. Bu, derunî unsur olarak h a y ı r ve haricî unsur olarak da ş e ' n î âlemdir. Fakat kendisinde İde'nin bu iki manzarasını telif eder. Böylece e n f ü s î i r a d e h u k u k u ile b i z a t i h i f i k i r h u k u k u meydana gelir. Hegel buna sübjektif ahlâkiyet (v e y a M a r a l i t æ t) diyor.

Üçüncüsü, irade vahdetidir. Burada sübjektif ahlâkiyet ile mücerred hukuk birleşmiştir. Bu suretle o b j e k t i f a h l â k i y e t meydana çıkar. Objektif ahlâkiyet şuur olmak itibariyle hürriyet, şe'niyet olmak itibariyle zarurettir. Hegel'e göre tabîî ruh olmak üzere aileyi, zahiri ve parçalı ruh olmak itibariyle medenî cemiyeti (s u n î c e m i y e t i n z ı d d ı) hür muhtarlığı ile gözönüne alınan ve bir taraftan hususî iradeyi, bir taraftan küllî iradeyi; yani bir taraftan zarureti, bir taraftan hürriyeti kuşatan devleti işte bu objektif ahlâk meydana getirir. Devletin en yüksek tezahürü â l e m i n u m u m i m a n a s ı dır.

Şemasını çizdiğimiz bu hukuk felsefesini Hegel şu tarzda inkişaf ettiriyor :

1) M ü c e r r e d h u k u k , ki burada mülkiyet, mukavele ve haksızlık mefhumları doğuyor.

2) S ü b j e k t i f a h l â k i y e t, buradan da tasmin ve hata, kasd ve niyet, saadet, nihayet hayır doğar.

3) O b j e k t i f a h l â k i y e t, aile, medenî cemiyet ve devlet buradan meydana çıkar.

Hegel, bu devlete dahil olan unsurlar içerisinde de bir çok meseleleri tetkik ediyor :

a) Ailede izdivaç, servet ve çocukların terbiyesi şeklinde gözükten (t a b i i r u h).

b) Medenî cemiyette ihtiyaçlar sistemi, mevzu kanunlar sistemi, inzibat ve korporasyonlar.

c) Devlet içerisinde, Hegel dahilî siyaset hukukunu yani esasî hukuku, haricî siyaset hukukunu yani devletler hukukunu ve ruhun üniversal inkişafını yani umumî tarihi görüyor.

I. M ü c e r r e t h u k u k, hamili nefis veya şahısdır. Ben filân mütenahi ve muayyen şahsiyetim, ve ben kendimi mahdutluğum içinde namütenahi, ve hür olarak hissediyorum. Şahsiyet, müşahhas bir tahdidin kaybolduğu tamamen mücerret bir B e n mahiyetinde olan nefis şuurundan ibarettir. Şahsiyet olmak itibarile, yine kendimizi tefekkür vasıtasıyla namütenahiye yükselmiş bir obje gibi tanıyoruz. Ne ferdlerin ne kavimlerin henüz hakikî şahsiyetleri yoktur. Yalnız mücerret ve hür bir ben, bir şahıs olmak üzere kendisinden haberdar olan b i z a t i h i ve l i z a t i n i ruhtur; ve bu şuur insanîyetin zirvesini teşkil eder. Ben kendimin filân yaşta, filân boyda muayyen bir ben olduğumu bilmekle beraber yine kendimi mutlak olarak hür ve sırf şahsiyet gibi hissediyorum. Şahıs o halde, varlığın en ulvî ve en aşağı tecessüdü (i n c a r n a t i o n) dür. Fakat onun şerefi, bu tenakuza tahammül edebilir ve onu yenebilir. Bu böyle olunca, şahsiyet mücerret ve sûri hukukun mücerret temelini ve mefhumunu teşkil eder. Ve o, şu tek emre irca edilebilir: “ Bir şahıs ol ve bütün diğer insanlara şahıslar olmaları itibarile hürmet et! „

Sûri hukukta benim hususî menfaatlerim, refahım, hususî gayelerim mevzu bahis değildir. Mücerret hukuk bir imkândan ibarettir; ve o, mahiyet itibarile, m e n f i i dir. Onun emirleri nehiy şeklindedir. Başkasının şahsiyetine tecavüzü nehyi etmekten ibarettir. Bu mücerret hukuk, evvel emirde doğrudan doğruya hürriyeti veren bilâvasıta bir mevcudiyettir. Böyle olunca o evvelâ umumiyetle mücerret iradenin hürriyet sahası olan mülkiyette tezahür eder ve haricileşir. Sonra bu mülkiyet mukavele denilen bir uyuşma ile bir şahıstan diğerine geçer. Nihayet irade parçalanır ve buradan haksızlık ve cürüm doğar. Hür irade olmak üzere ben bizatihi objektif ve bundan dolayı da hakikî irade olurum.

Hegel e göre mülkiyet aslında yalnız hususî mülkiyettir. Maşerî mülkiyet inhilâl edebilen bir cemaat meydana getirir. Benim mülkiyetim olması akla uygundur. Mülkiyet ve servetin müsaviliğini istemek çok sathî bir görüştür. Bu zeminde tabiata haksızlık atfedilemez. Çünkü tabiat hür olmadığı için ne haklıdır, ne de haksızdır. Zaten servet saıye tabi olduğu için bölünse bile, biraz sonra hemen bozulacaktır. İnsanlar şüphesiz müsavidirler, fakat yalnız şahsiyet olmak itibarile. Bu müsavata nazaran her adamın müsavi mesleği değil, bir mülkü olmalıdır. Bilâkis infirat prensipi müsavatsızlığı icap ettirir, esas itibarile mücerret ve sûri olan hukuka gelince, o her türlü infirada karşı alâkasızdır. Mülkiyet mefhumunun karakterini meydana getiren irade ile obje arasındaki rabıtabıdır. Bir şeye sahip olmak ya maddî, yahut teşkil edici (f o r m a t e u r) olur. İnsan kendi kendisine ancak formation vasıtasile, yani kendi nefsi-ni terbiye etmekle, şuurunu hür kılmakla sahip olur. Her insanın kendisinde duyabileceği bu hür şuur, mülkiyetin e n a s l î şeklidir. Acaba bu hür şuur ne dereceye kadar esaretle telif edilebilir ? Hegel e göre esaret bir antinomi ye meydan verir. Taraftarları insanı tabii bir mevcut sayarlar. Aleyhtarları da insana bizatihi hür bir varlık gözü ile bakarlar. Hegel e göre antinomi şu suretle hal olur : h ü r r i y e t f i k r i , h a k i k î r e a l i t e s i n i a n c a k d e v l e t t e b u l u r . O r a d a h ü r r i y e t l e z a r u r e t i t t i h a d e d e r . İnsanın bizatihi hür olduğu kanaatinden hareket edilirse elbette esareti mahkûm etmek lâzımdır. Fakat bir adamın esir olması kendi iradesine tabidir (tabii bir kavim için olduğu gibi.) Hegel e göre şeenî hürriyetin hakikî esası bir iradenin diğer bir irade ile münasebetidir. Biz bir mülkü sübjektif irademizle değil de, bizimkinden başka bir irade ile (y a n i b a ş k a b i r i s i n i n i r a d e s i l e) kazandığımız zaman mukavele sahasına giriyoruz. Bazı nazariyeciler devletin menşeiini uzun müddet iptidaî mukaveleden çıkarmağa çalıştılar. Fakat teşebbüsleri tamamiye beyhude idi. Filhakika devlet, ne herkesin herkesle, ne de herkesin bir prensle veya hükûmetle mukavelesi vasıtasile izah edilebilir, Prens ve devletin hukukunu mukavele mevzuuları gibi veya devlette birleşen ferdlerin keyif ve haveslerinden doğan müşterek bir unsur gibi telâkki etmek yanlışdır. Devletin itibarî bir mukaveleden doğduğu farz edilince, birbirinden farklı iradelerin meydana getirdiği bir vahdet tasavvur ediliyor demektir. Halbuki her mukavelede, her ikisi de mülke sahip kalmak isteyen iki şahıs, birbirinin aynı iki irade vardır. Bilâkis devlette ferdlerin ayrılması kendi keyiflerine tabi değildir. Çünkü her adam doğuştan vatandaşdır. İnsanın aklen devlet içinde yaşaması mukadderdir. Ve eğer devlet henüz teşekkül etmemişse akıl onun kurul-

masını tazammun eder.

Bundan anlaşılır ki devlet bir mukaveleye müstenit değildir. Aynı suretle devleti kuran herkesin hür iradesidir demek te meşru değildir. Bilâkis « herkesin bir devlete tabi olması mutlak olarak zarurîdir » demek lâzımdır.

II. S ü b j e k t i f a h l â k i y e t . Her hareketin başlangıcı hürriyet mefhumudur. İradenin mücerred tarihinde evvelâ kendi kendine muzaf olan iradeye, oradan sübjektifliğin binefsihi tayinine (a u t o d é t é r m i n a t i o n) gidilir. Umumî surette, iradede mücerred bir tayin vardır. Mücerred tayin olmak üzere o mülkte, haricî bir mevzuda tahakkuk eder. Kendi kendine muzaf olmak itibariyle mukavelede tahakkuk eder. Nihayet ahlâkiyet sahasında iradenin namütenahi imkânında tahakkuk eder. Diğer tabirle hukuk sahasında, irade haricî objelerde meydana çıkar. Fakat aynı zamanda onun derunî bir tarzda da meydana çıkması, kendisini kendi karşısında bulması, yani sübjektifleşmiş olması lâzımdır.

Sübjektif ahlâkiyeti tahlil etmek için aksiyona bakmak icap eder. Her hangi bir aksiyonda hukuk yalnızca aksiyonun neticeleriyle meşguldür. Ahlâk aksiyonu meydana getiren âmiller ile uğraşır. Bu manada hukukî iradenin a n t i t e z i ahlâki iradedir. Ahlâkta hür bir aksiyonun haricî şartlardan müstakil olan motifleri, saikleri mevzu bahistir. Orada insanın kıymeti, münhasıran aksiyonun bu derunî saiklerine göre takdir edilmiştir. Ahlâki görüş noktası vazife ve icap (E x i g e n c e) görüşüdür.

İleride göreceğimiz gibi yalnız objektif ahlâk sahasındadır ki irade kendi muhtevasını bulur. Fakat sübjektif ahlâkiyet sahasında o henüz meydana çıkmamıştır ve muhtevasını bulmamıştır.

Evvelce söylediğimiz üzere, mücerred hukukta yalnız nehiyeler vardır. Bundan dolayı hukuka tamamen uygun olan aksiyon başkasının iradesine ait menfi bir takım tayinlerden ibarettir. Ahlâk sahasında ise yaradış, varlığın inkişafı ve yabancı iradelere taallük eden bir fiil vardır, şüphesiz ahlâkiyet mefhumu iradenin kendi kendisine karşı aldığı derunî tavidir. Fakat burada tek ve umumî bir irade değil, kendi içine kapanmış hususî bir irade mevzubahistir. Hukuk sahasında başkasının iradesinin benim iradem üzerinde iddiada bulunmasının pek az ehemmiyeti vardır. Ahlâkta ise bilâkis yalnız benim iyiliğim değil, başkalarının iyiliği de mevzubahistir.

Hegel'e göre ahlâki irade hukukunun üç cephesi vardır : Birincisinde o, aksiyonun mücerred veya surî hukukudur. İkincisinde o, aksiyonun derunîliğidir ki, bu manada o hüsnü niyet ve saadet (f a k a t

âmil olarak hüsnü niyet, gaye olarak saadet) tir. Üçüncüsünde, derunî unsur haricileşmiş, umumî ve objektif bir gaye hal'ne gelmiştir ki, bunun sübjektif tezahürü vicdan ve objektif tezahürü iyilik tir. E. Durkheim'in yakın zamanlarda "Ahlâk terbiyesi „ adlı eserinde yaptığı sosyolojik izah tecrübesi bu fikirlerden mülhemdir.

Evvelâ ahlâkî olmak için aksiyonun tasmim ve niyetle tetabuk etmesi lâzımdır. Ahlakî irade sahasında ancak içimde karar halinde yaşayan şeyin muteber olması icap eder. Sonra aksiyondan önce gelen kasıt ve niyet mevzubahistir (ki bunun kıymeti süjeye nazaran, yani izafîdir). Nihayet irade halini alan ve objektifleşen kasd, hayır fikri (İdée du Bien) suretinde meydana çıkar. (ki burada aksiyonun izafî değil, mutlak kıymeti mevzubahistir. Hegel diyalektik usulü vasıta siyle Eflâtun ve Kant ahlâklarını da birleştiriyor). Kararın düşünen bir mevcuttan geldiği göz önüne alınınca, artık haricî aksiyonla beraber bulunan, yahut onu meneden teferruat hesaba katılmaz. Fakat bütün bu teferruatı terkip eden unsur esas olarak alınır: Bu da kast tır. Bir aksiyon ancak kasdın, onu işleyen tarafından bilinmesi ve onun tamamıyla düşünce ve hürriyetine sahip olması halinde ahlâkîdir. Bundan maada bir kasdın sırf derunî ve sübjektif kalmaması ve tahakkuk etmesi lâzımdır. Nefis, kendi aksiyonlarının mecmuundan müteşekkildir. Eğer bunlar kıymetsizse, dileğinin sübjektif tarafı da kıymetsizdir.

Ferdin kendi ferdiyetini tatmin etmek, yani sübjektif hürriyetinin kukunu kurmak imtiyazı, eski devrin idealiyle yeni devrin ideali arasındaki esaslı farkı teşkil ediyor. Bundan dolayıdır ki, yeni devri eski devirden ayıran aşk, romantik ahlâkiyet ve şuur (vicdan) dir. Fakat söylediğimiz gibi bu ahlâkî kasdın sübjektif kalmaması, küllî, ve umumîde tahakkuk etmesi lâzımdır. Bu tahakkuk bir cihetten objektif namütenahilik, diğer cihetten sübjektif namütenahilik yani vicdandır. Hayır yani irade mefhumıyla cüz'î iradenin birleşmesinden ibaret olan fikir, kâinatın ulvî gayesidir. O ancak fikirde ve fikirle mevcuttur. İradenin esası olmak üzere, mükellefiyeti meydana getirir. Mükellefiyet Hegel'e göre, aksiyonun vazife denilen küllileşmiş tezahürüdür. Acaba vazifenin mahiyeti nedir?

O, bunu şöyle tarif ediyor: Adalete uygun olarak işlemek, nefsin ve başkalarının saadetini korumak. Fakat bu, vazifeyi mahdut ve şartlı bir tarzda tarif etmek demektir. Binaenaleyh Hegel'in tarif ettiği

vazife Kant'ın mücerred, formel (s u r î) ve tayin edilemez vazifesinden çok farklıdır. Kant'ın vazifesinde en gayri ahlâkî fiiller bile meşrulaştırılabilir. Hegel'e göre o, boş bir formalizmdir. *Maxime* telâkkisi ancak bir muhtevası olduğu zaman manalıdır. Kant'ın sübjektif ve boş kalıplardan ibaret aprioriler nazariyesiyle bunu temin etmek imkânsızdır. Hegel'e göre fikir, küllî ile cüz'ünün terkididir. Ve h a y ı r, ahlâk fikrinin küllî unsuruna tekabül ettiği gibi v i c d a n da onun cüz'î unsuruna karşılıktır.

Vicdan insanın kendi kendisiyle en derin, en mahrem inzivasıdır. Orada bütün haricî ve mahdut unsurlar kaldırılmış ve ruh tamamıyla kendi kendine çekilmiştir. O, esas itibariyle bizatihi ve lizatihi hayrı istemekten ibarettir.

III. O b j e k t i f a h l â k i y e t. sübjektif ahlâkiyetin hukuk vasıtasile haricîleşmesi demektir. Ve bu tamamile devlet sahasıdır. Orada mücerret hukukun zaruret ile sübjektif ahlâkın hürriyeti birleşir. Sübjektif ahlâktan farklı olarak bunun metin, her türlü hususî kanaat ve meyilden müstakil, kanunlar ve müesseselere müstenit bir muhtevası vardır.

S i t t l i c h k e i t sahasında hayır, bir cihetten bizatihi ve ezeli olarak şüursuz denilebilen fakat diğer cihetten tahakkukunun anlarından biri olmak üzere şüuru meydana çıkararak bir cevherdir. Nitekim Fransız içtimaiyatçısı Durkheim'e göre de cemiyetler aynı zamanda hem kıymetler hem müesseselerdir. O bir manzarasıyla subjektif kıymetler, diğer manzarasıyla objektif içtimai müesseselerdir.

Bu ahlâkî cevher kendini bilir ve bilgi mevzuudur. Onun kanunları ve iktidarı, ulvî bir muhtarlığı vardır. Ve onun tabiat kanunlarından daha şe'nî bir otoritesi vardır. Hegel'in bu telâkkisinde cemiyetçilik fikri son haddine götürülüyor: Cemiyet kemale gelmiş olan tabiatın en reel şeklidir. Sittlichkeit, objektifleşmiş ahlâk ile fertlerin realiteleri arasındaki ayniyeti izah eder ki, bu âdeta onların tarzı hareketleri, örf ve âdetleridir. Şu halde örf ve âdat mücerred hukuk ve sübjektif ahlâkın sahip olmadıkları bir ahlâktır. Bu da E s p r i t dir.

Huhuk ve ahlâk sahasında irade sübjektif ve keyfidir. Sittlich keit sahasında irade, ruhun iradesi olmak itibariyle cevherî bir şeydir; ve onun muhtevası vardır. Pedagoji insanın tabiatını itiyat yardımı ile ikinci bir ruhî tabiat haline getirmek gayesini takip eder; ve buna muvaffak olur.

Orada, (y a n i m a n e v î s a h a s ı n d a) her tezdad, her mücadele silinir. Hak ve vazife birleşir. Devlet içinde objektif noktada ahlâkî olan insanın vazifeleri olduğu için hakları, ve hakları olduğu

için vazifeleri vardır. Sittlichkeit esas itibariyle Esprit'dir. Doğrudan doğruya tabii Esprit olduğu zaman aileyi, parçalı ve izafî olduğu zaman medenî cemiyeti, kendine döndüğü ve artık surî değil fakat cevherî olduğu zaman devleti meydana getirir. Mücerred hukukun yanında bir de objektif şe'niyet olmak üzere müşahhas hukuk zuhur eder. Ve o mevzu kanunlar halinde tebellür eder. Devlet objektif ahlâkın hedefi ve son şe'niyetidir.

Hegel felsefesinin tasvir ettiği tekâmül yolu en son halkasında nihayet devlete ulaşır. Mücerred hukuk, sübjektif ahlâk, aile, medenî cemiyet, bütün bunlar fikrin (I d é e) ulvî şekli olan devlete varmak için hazırlık merhalelerinden ibarettir. Devlet, kat kat kurulan bir m a n a (r u h) binasının hem gayesi hem hâkim parçasıdır. Devlet ahlâk fikrinin, ahlâkî esprit'nin aşikâr ve cevherî irade olmak üzere şe'niyetidir. Onun doğrudan doğruya varlığı örf ve âdette, bilvasıta varlığı da nefislerin sonundadır. [Burada Durkheim'in Hegelden ne kadar mülhem olduğu görülüyor.]

Devleti medenî cemiyetle karıştıran ve ona vatandaşların emniyet ve şahsî hürriyetini temin etmek, mülklerini korumak vazifesini veren nazariyeciler devletin nihaî gayesini fertlerin menfaatlerinde görmektedirler. Bundan anlaşılır ki, devleti kendi âzâsından her birinin kendi keyfi iradesine tâbi addetmektedirler. Halbuki devlet objektif ruhtur. Ferdin varlığı ancak devlete mensup olmak itibariledir. Ferd objektifliğini ve objektif ahlâkiyetini devletin içinde bulur. Ferdlerin hakikî muhtevaları, gayeleri devletin vahdetindedir. Ferdlerin vazifeleri umumî hayatı yaşamaktır. Devletin ve devlet hukukunun ve bu hukukun gayelerinin tarihî bir menşei olup olmadığı meselesi, onun patriarcalisme'den, korkudan, itimad hissinden veya korporasyondan doğmuş olması meselesi bu hukukun esasının İlâhî hukuk, mukavele, örf ve âdat, v. s... olması keyfiyeti asla devlet fikri ile alâkadar değildir. Siyasî felsefe yalnızca bütün bu izah prensiplerinin derunî manasiyle, onların düşünölmüş mefhumlarıyla uğraşır. Rousseau bu mefhumu araştırmış ve onun yalnızca şekil ile değil (y a n i H e g e l ' e g ö r e i ç t i m a i l i k v e İ l â h î i r a d e g i b i) aynı zamanda m u h t e v a siyle yanı beşerî irade ile beraber düşünölmüş olan bir prensipte görmüştür.

Bu, Rousseau'yu bütün eski siyaset nazariyelerine üstün tutan cihettir. Fakat o, bu iradeyi bilâhare Fichte'nin yaptığı gibi yalnız cüz'i iradî olarak bırakmış ve devlete cüz'î iradelerin bir muhassalası göziyle bakmıştır ki, bu da onun esaslı hatasıdır. Bu görüşte devlet ancak ferdlerin ittihadı ve mukavele ile temin ediliyordu. Cüz'î irade ve muka-

vele adı verilen bütün bu mücerredat (Hegel'e göre) kuvvet halini almca büyük bir devletin bütün müesseselerinin yıkılmasına sebep olur.

Görülüyor ki Hegel olgun yaşından beri Fransız inkılâbının aleyhine dönmeğe başlamıştır. Yalnız ahenk, nizam ve sentez arar. İnkılâp bir nevi antitezdir. Tez Fransız krallığıdır. Devletin son esaslı ve ulvî gayesi olan f e r d faraziyesinin zihni tecridine karşı şu fikri koymalıdır :

Bizatihi rasyonel olan yalnız objektif iradedir. Objektif irade küllî ve müşterektir. Ferdler kuvvetlerini oradan alırlar. Ferdlerin iradesi ve şevki netice olarak doğar. Hegel e göre buna benzer bir hata da himaye ihtiyacı, kuvvet, servet vesaire.. tarzındaki ampirik ve mümkün bir takım unsurları tarihî tekâmülün a n ları gibi alacak yerde, devletin cevheri gibi görmekten ileri geliyor. Burada yine fertden hareket ediliyor. Hattâ ferdin rasyonel olan cihetinden değil de, onun en ampirik ve sathî tarafından başlanmıştır. Bu nevi nazariyeciler arasında Hegel bilhassa « Restauration de la science politique » adlı kitabın müellifi olan Haller i zikrediyor. Onu devletin namütenahi ve rasyonel vasfından tamamen tegafül etmekle ittiham ediyor.

Hegel e göre bizatihi ve lizatihi devlet a h l â k î b ü t ü n dür; hürriyetin tahakkuku dur. Nitekim aklın bizzat gayesi de hürriyetin tahakkukudur. Devlet kâinatın ruhu (m a n â s ı) dır; ve orada şuurla tahakkuk eder. Halbuki tabiatla bu ruh ancak uyuşuk ve şuursuz bir haldedir. Hürriyetin hareket noktası ferdî şuur değil, fakat binefsihi şuurun zatıdır. Kâinatın içinde Allahın varlığı devletin var olmasını icap ettirir. Devletin illeti, İrade halinde tahakkuk eden aklın kudretidir. D e v l e t f i k r i düşünülünce göz önüne hususî ve cüz'î devletleri, muayyen müesseseleri getirmemelidir. Fakat İde yi, hakikî Allahı düşünmelidir. Bu İde nin Eflâtûn İde sinden farkı şuradadır ki, ikincisi yer yüzüne inmiş ve devlette tecessüd etmiş Allaktır. Devlet, tasni eseri değildir. O, âlemin ortasındadır. Keyfin, tesadüfün, hatanın içindedir. En çirkin insan, mücrim, hasta, dermansız, her ne olursa olsun bütün bunlar dâima şe'niyetin parçalarıdır. Hayat bütün bu sakatlıklara rağmen mevcuttur. Hayat, bu sakatlıklar içindeki tekâmül ve yaradıştır. Devlet bu yaradışın son şeklidir. Bu suretle tarif edilen devlet fikrinin evvel emirde doğrudan doğruya bir realitesi vardır. Ve kendi kendisine bağlı bir uzviyet olmak üzere o ferdî bir devlettir. Buradan e s a s î h u k u k veya dahilî siyasî hukuk çıkar. Saniyen, İde, cüz'î bir devletin diğer devletlerle münasebetine geçer (a n t i t e z). Buradan da haricî siyasî hukuk çıkar. Salisen, İde ferdî devletle haricîleşen devletin

sentezi halinde insanîyeti ve umumî fikir'i meydana getirir. Bu da umumî tarih vetiresinde tahakkuk eden Esprit dir.

İşte Hegel bu suretle hayatının son mühim eseri olan tarih felsefesi ne giriyor. Dahilî siyaset hukuku noktasından devlet müşahhas hürriyet realitesidir. Yani şahıs halini alan ferdiyet kendi hukukunun inkişafını kendisinde, ailede ve medenî cemiyette bulduktan sonra menfaat sahasına geçer ve orada kendi cevherî ruhunu ve ulvî gayesini bulur.

Modern devletin karakteristikî mefhum olan hak da müşahhasdır ve umumî şekilden mahrumdur. Şekil muhtevadan ayrılamiyacağı gibi vazife de haktan ayrılamaz. Müşahhas İde sahasında hususiyet ve onun menfaatlerinin tatmini yalnız meşru görülmekle kalmaz. Aynı zamanda da umumiyetin zarurî bir neticesi addedilir. ferd, vazifesini yapmakla kendi menfaatlerini de tatmin etmiş ve kendini devlete bağlayan bir hak kazanmış olur.

Halbuki ilk çağ devletlerinde ferdlerin sübjektif gayesi ile devletlerin iradesi bir idi. Ve bu irade herkes için *suprema raso* idi. Yani diğer tabirle ferdin şahsiyeti siliniyordu. (Burada umumîyet hususîyeti yok ediyor) Modern devletin vatandaşları ise kendilerine mahsus kanaatleri, iradeleri, tasavvurları olduğunu iddia ediyorlar ve içlerinden her biri kendi hususî mahiyetinin hesaba katılmasını istiyor. Yeni devleti karakterize eden şudur ki, o sübjektif iradenin tayinleri vasıtasile objektif bir mevcudiyet kazanır ve tahakkuk eder. Ferdî gayelerin ve saadetlerin tatmininde esas şart odur.

Böylece Eflâtûnun devletinde her ferde yapacağı san'atı veren ve işini tayin eden hükûmet idi. Şark devletlerinde bu işleri tayin eden Kastlardır. Sübjektif hürriyeti hesaba katan modern devlette ise ferdlerin istidatlarını ve işini tesbit eden onların hür intihabıdır. Hegel devletin ve siyasî iktidarların karakterini gösterebilmek için tıpkı Eflâtûn gibi eşyanın maddî tabiatından misaller alıyor.

Sübjektiflik prensibi şahsiyeti son haddine kadar tahakkuk ettirmek ve onu cevherî vahdete irca etmek imkânını vermektir. Modern devlet fikrinin şu hususiyeti vardır ki, devlet enfüsî heveslere göre değil, fakat irade mefhumuna göre, yani kendi umumiyetine ve ulûhiyetine göre hürriyetin tahakkukudur.

İlk çağ devletlerinde umumiyetin tahakkuk ettiği görülüyor. Fakat orada henüz hususiyet kurtulmuş, yani bütünün umumî gayesine irca edilmiş değildi. Modern devlette umumî ayrılmaz bir tarzda hususî ve cüz'înin hürriyetine ve ferdlerin refahına bağlanmıştır. O derecede ki, aile ve medenî cemiyetin menfaati devlette temerküz

etmiştir. Fakat gayenin umumîliği olmaksızın bu hususî menfaatler tahakkuk edemez. Hususî hukuk ve hususî refah sahalarının karşısında devlet haricî bir zaruret yani ferdlerin menfaatlerinin tabi olmaları lâzım geleceği yüksek bir kuvvettir. Fakat aynı zamanda onların mündemiç - gagesidir. Ve kendi kuvvetini bu gayelerin vahdetinden çıkarır. Devlet fikrinde u m u m î ve h u s u s î ayrılmaz bir tarzda birleşirler. Orada benim hem mükellefiyetim, hem hürriyetim vardır. Bu demektir ki, devlette vazife ve hak bir sistem içerisinde birleşmiştir. Bu ayrılmaz vazife ve hak birliği devletlerin derunî kuvvetlerini teşkil eder. Kant'ın tasavvur ettiği manâda mücerret bir mefhum olan v a z i f e hususî menfaatleri ihmal eder. Fakat Hobbes'ın tasavvur ettiği manâda mücerret ve ferdî bir surette meselâ aile hassasiyete, medenî cemiyet tahrüşiyete, devlet de tam ve organize asabî sisteme benzer. Onu idare eden kanunlar, birbirine nüfuz eden aklın müesseseleridir. Müesseseler Kanunu Esasiyi, yani hukuk sahasından fiil sahasına çıkmış ve ve inkişaf etmiş olan aklı teşkil ederler (K a n u n u E s a s î a k l ı n h u k u k î t a h a k k u d u r .) Onlar devletin temelidir. Umumî ile hususînin yahut hürriyet ile zaruretin sentezi onlarda tahakkuk eder. Siyasî his, patriotisme vatandaşların ittihadından çıkar. Bu his muhtevasını devlet uzviyetinin muhtelif manzaralarından alır. Bu manzaralar devletin lâyenkati kendi kendini yarattığı ve umumîyi kavradığı muhtelif iktidarlarıdır. Bu suretle teşri, icra ve kaza kuvvetleri artık Montesquieu'nün statik sisteminde olduğu gibi birbirini tamamlayan ve muvazene haline gelen ayrı ayrı kuvvetler değildir. Fakat inkişaf halinde olan ruhun muhtelif manzaraları ve anlarıdır. Onları ayrı ayrı değil, fakat birlikte düşünmek lâzımdır. Kuvvetlerin ayrılığı fikri yanlışdır. Kuvvetler birdir, o da devlette tezahür eden beşerî ve küllî iradedir. Fakat bu kuvvet bir çok şekillerde görünür. Hegel bu suretle Fransız inkılabının ideologları tarafından ileri sürülerek zamanımıza kadar bir çok esasî hukuk âlimlerini meşgul eden k u v v e t l e r i n t e f r i k i meselesini kendi sistemi içerisinde izah etmiştir. Hasılı devlet kendini bilen, kendi gayelerine ve prensiplerine göre hareket ederek kültürün muhtelif inkişaf safhalarından geçen küllî ruhdan başka bir şey değildir.

Hegel bu suretle tarif ettiği devletin karşısında dini görüyor. Filhakika din de küllî ruhtur. Fakat Schleiermacher'ın dediği gibi, din ferdleri şahsiyet haline getiren, onların enfüsiliğinde, hususiyetinde tezahür eden küllî ruh değildir. Bilâkis onlara mutlak bir teslimiyet, itaat, şahsiyetten vaz geçme hislerini empoze eden küllî ruhtur. Devlette umumî hususî leri yaratır. Dinde ise umumî hususîleri siler. Bunun içindir ki

dine ferdî ve mütenevvi muhtevası çıkarılmış şekil halinde bir ruh denebilir. Nitekim devlet dinle birleştiği zaman dinin karakterini alır. Buradan, ferdî hususiyetleri imha eden teolojik devlet ve bir nevi despotizm doğar. Bundan dolayı Hegel, devletin karşısında umumiyetin senbolü ve ideali olmak üzere bir dine taraftardır. Fakat bu dinin hususiyetleri ve muhtevayı imha etmemesi için onun devletle karıştırılmasına aleyhtardır. Zaten, ruhun inkişafında tam sentez tahakkuk ettiği zaman, ister istemez bu ayrılış da vukua gelecektir.

Tenkrit :

Ekseriya gayri ahlâkî veya lâ ahlâkî diye tanılan Hegel in doktrini tamamile ahlâk üzerine kurulmuştur. İrtica müdafii addedilen bu doktrinde devlet bizzat hürriyetin tahakkukudur. Acaba bunun sebebi nedir? Hegel in ahlâkiyet, hürriyet ve devletten ne anladığı göz önüne getirilince bu paradoks izah edilebilir: 1) Hegel ahlâkı, bir vazife (Sollen) ahlâkı değil, bir varlık (Sein) ahlâkıdır. İlk kitaplarından fenomenoloji ve hukuk felsefesine kadar Kant ve Fichte nin telâkkilerini tenkit etmiştir. Haklı olarak Kant ahlâkının ya safatalardan yahut Tautologie lerden ibaret olduğunu söylüyor. Eğer ahlâkî emir (İmpèratif) hakikaten kategorik ise, realiteye tatbik edilemez; ve basit bir Tautologie ye irca edilir. Meselâ insanlar varsa, insanların olması icap eder gibi (meccuriyet varlıktan çıkıyor). Bilâkis realiteye tatbik edilince, ahlâkî fiilin meydana çıktığı mahsus (sensible) ve tecrübi sahaya girer. O zaman da artık kategorik değildir. (Meccur olmak müccerret bir şşkildir, tahakkuk edince bir varlık-être oluyor: Tautologie) Realiteden tecrid edilmiş bir halde (müccerret) beşerî faaliyeti anlamak ve idare etmek tamamile abes (absurd) dir. İcap eder ki, ahlâkçı beşerî münasebetlerin tamamını göstersiz. Meselâ, insanın Allahla münasebetlerini, insanın tabiatla, diğer insanlarla ve evvel emirde ailesile, sonra zümresi ve sınıfı ile, mensup olduğu meslekle münasebetlerini göstersiz. Hegel e göre bu münasebetler kompleks ise aklın bir tezahüründen ibaret olduğu için, şu halde bizim hareket tarzımızı tayin eden mistik bir emir değil, fakat akıllı olacaktır.

2) Hegel in, ahlâkı ferdî değil, içtimaî bir ahlâktır. Mutlak ahlâkî bir bütün ancak millette tahakkuk eder. Ve ahlâk bir milletin bütün

tezahürlerini kuşatır. Ahlâkiyet fikrinin tezahür ve inkişaf ettiği şekil millettir. Bir milletin vatandaşları kendilerini doğrudan doğruya ve hadsî bir surette üniversal ile aynı addederler. Ve bu guruplaşmış üniversalite yani şahsiyet, milletin uluhiyetini teşkil eder « mutlak ahlâk ne vatan sevgisi, ne halk sevgisi, ne kanun sevgisidir. Fakat o halkın içinde ve halk için olan mutlak hayattır. » Hegel e göre, bu mutlak ahlâkiyete mutlak bir sınıf, yani hayatlarını daima cemaat için feda etmeğe hazır m u h a r i p l e r s ı n ı f ı tekabül eder. Fenomenolojiye göre ahlâkiyetin hakikî sahası devletin kudretidir. Hegel de ahlâkın asıl sahası ferdin ahlâkî mücadeleye kurban olduğu ve kendi kendisile pençeleştiği, kendi içindeki dar ve karanlık bir nokta değildir. Fakat aile, medenî cemiyet ve devletin geniş ufkudur. Orada hürriyet, realite ve âlem halini alır. Ahlâk artık boş bir şekil değildir. Her türlü hususî kanaatten ve ferdî meyilden müstakil, metin bir muhteva kazanır ki bu da tarihte nesilden nesile inkişaf eden ve kuvvetlenen kanunlar, örf ve âdetlerdir. Bu suretle ahlâkçının karşısına bütün bir t a r i h i ve i ç t i m a î r e a l i t e çıkıyor ki, bunlar da ihtiyaçlar âlemi, kanunlar, siyasî nizam, v.s.. dir.

Hegel i bugünkü felsefe diline tercüme edince onun tam karşılığı olarak Durkheim i görürüz, o da Hegel gibi ahlâkî mükellefiyetin objektif ve maşerî karakteri üzerinde ısrar etmiştir. Ona göre her hangi bir zümreye bağlılığın başladığı yerde ahlâk başlar [1]. Hürriyet kelimesi yerine devlet kelimesini koyunuz; derhal Durkheim le Hegel in birliği meydana çıkar. Hegel e göre ahlâkî bir surette yaşamak, memleketinin örf ve âdetlerine uygun yaşamak demektir. İki mütefekkir arasında ayniyet, tabirlerine varıncaya kadar görülür. Hegel sübjektif ahlâkiyetle objektif ahlâkiyeti ayırıyordu. Durkheim de diyor ki : « ahlâkî realite, vazih olarak ayrılması lâzım gelen iki manzara ile beraber görünmektedir : objektif manzara, sübjektif manzara. Objektif manzara müşterek ve kolektif tasavvurlar, sübjektif manzara ferdlerin şuurlarında tezahür eder. » Her ikisinde de şahsî şuurlarımızın telkinlerine karşı her birimizin edindiğimiz hislere ahlâkî irca eden s ü b j e k t i f f e r d î usule karşı bariz bir kaçınma, hattâ aleyhdarlık hâkimdir. Her ikisinde de birinin devlete diğerinin cemiyete verdikleri yüksek ve hakim mevki görülür. O derecede ki, Hegel de devlet yer yüzüne inmiş Allah ise, Durkheim de cemiyet mâşerî tasavvur halindeki Allaktır. Durkheim diyor ki : cemiyet ferdî şuurlara nazaran müteal bir afakîlik-

[1] E. Durheim, Sociologie et philosophie

tir. O ferdi her cihetten aşar, maddeten kuşatır. Fakat o asıl ferdi mânen ve ahlâkan kuşatır. Hülâsa Hegel in kolektif ruh mefhumu bu günkü Fransız içtimaiyat cereyanında ilmî - ve ampirik bir muta halinde tetkik edilmek üzere - canlanmıştı.

Hegel den sonra gelenler :

1) Tarihi mektep : Savigny ve Treitchke ile başlayarak iktisat ve hukuk sahasında inkişaf etti. Hukukta bilhassa İering i zikretmek lâzım. Bütün bu cereyan Hegel den mülhemdir. Yakın zamanlarda Dilthey, Windelband ve bilhassa t a r i h m a n t ı k ı fikrile tanılan Heinrich Rickert bu tarihi mektep cereyanını canlandırdılar. Bugün halâ Almanya ve İtalyada siyasi hareketler, tarihi mektep vasıtasile Hegel den mülhemdirler.

2) C e m a a t r u h u fikri (V o l k s g e i s t) : Hegel in objektif ruh telâkkisinden doğmuştur. Bu cereyan Hegel i İngiliz ampirizimi ile telife çalışarak meydana çıktı [1] örf ve âdetlerin, kolektif ruhun panlogisme (yani tabiata diyalektiki tatbik) suretile değil, fakat istikraî ve tecrübi tetkiklerle kavranmasını istiyor. Bu sahada bazı iktisatçılar, huhukçular ve ruhiyatçılar yetişti. Başlıcaları Lazarus, Steinthal, Wagner v.s., dir. Bunlardan başka iktisatçı Schmoller i ve Fransada Dr. Gustave Le Bon u saymalıyız.

3) Fransız içtimaiyatı : Aug. Comte ile Hegel i birleştirmek teşebbüsünden doğmuştur. Metodunu ve şeklini Comte dan, muhtevasını Hegel den almıştır. Ve bu suretle, Durkheim in temsil ettiği pozitivist usulle tedvine çalışılan « maşerî tasavvur » nazariyesi meydana çıkmıştır. Année sociologique tetkikleri bu nazariyenin tatbikatıdır. Fransız içtimaiyatı evvelâ cemaat ruhu nazariyesini tetkik etmek suretile Hegel e nüfuz etti [1] Bruhl - Lévy « âdetler ilmi » inde ve Durkheim « ahlâkî terbiye » de bunu devam ettirdi. Fakat siyasi husumet tesirile bu filozof Umumî harpte “ Almanya her şeyin üstünde „ adile neşrettiği broşürde Hegel e şiddetle hücum etmekte ise de, bütün doktrininde ondan mülhem olduğu meydandadır.

4) Hegel in aleyhdarları : iki guruba ayrılır 1) İngiliz ampiristleridir. Bir Kolu Amerikaya geçmiş ve pragmatizmde kemale gelmiştir. Bunlar ferdiyetçi ve kesretçi görüşle Hegel in mutlak idealizmine hücum ediyorlar. Siyasi tenkitler de bu istikamettedir. Bunlar arasında Stuart Mill, Spencer ve W. James i zikredebiliriz.

[1] Her iki cereyandan kitabın ikinci kısmında a y r ı c a bahsedilecektir.

2) Sosyalistlerin tenkididir. Bunlar Hegel in mesnetsiz gördükleri mistik ruh telâkkisine hücum ediyorlar. Onu beyhude yere Ekhardt ve Jacob Böhme den gelen Alman mistisizmini devam ettirmek ve rasyonalizm ile örtmekle ittiham ederler. Bu münekkitlerin başında Proudhon ve Karl Marx gelir.

Sosyalizm

XVIII inci asırda Fransız inkılâbı hızını alamıyarak neticelerine kadar gittiği zaman, siyasî sahada halkın iktisadî haklarını tanzim etmek meselesini meydana çıkardı. İnkılâp, Burjuvazi tarafından vücade getirildiği için prensiplerin bu zarurî neticeleri onlara elverişli görülmedi. Yarı yolda inkılâbı durdurmak ve onu burjuvazi için elverişli bir mukavemet hareketi haline getirmek mecburiyeti hasil oldu. Böylece inkılâbın halka ait tatbikatı üzerinde duran Babeuf idam edildi. Biona Roti tevkif edildi. Yavaş yavaş inkılâp bir irtica halini aldı. Nihayet Napoléon iktidar mevkiine geldi. Fakat bütün bu irticai hareketler inkılâbın devamına mani olamadı. Napoléon'un sukutundan sonra 1827 de, 1830 da, 1840 da Barikad muharebeleriyle tekrar halk hareketi başladı. Bu ikinci devre artık sarîh olarak sınıf mücadelesinin doğduğu devredir. 1848 de ikinci inkılâp iki hareketi tevhid eden bir Restoration mahiyetinde ortaya çıktı. Louis Philippe hem mürtecileri, hem radikalleri memnun edebilecek bütün ıslahatçı vaitlerle iktidar mevkiine geldi. İşte bu med ve cezirler halindeki değişmeler XIX inci asrın ilk yarısında birbirine tamamen zıd iki fikrin inkişafına sebep olmuştur. Bir taraftan ihtilâlcilerin veya reformistlerin müdafaa ettikleri sosyalizm fikri, diğer taraftan kralcıların, mürtecilerin müdafaa ettikleri obscurantisme fikri, bu iki cereyan yalnız felsefe sahasında kalmıyarak aksiyona geçmiş; parti, teşkilât, gazete halini almış ve siyasî hareketlere rehberlik etmiştir.

Hiç bir devrede felsefî tefekkür bu sırada olduğu kadar aksiyonla müzdeviç değildi. Her filozof ya nazariyelerini bizzat mücadelelerden çıkarmış, yahut hiç değilse bu nazariyeler hemen az sonra mücadelelerin hareket noktası olmuştur.

Fransa dışında, bilhassa İngilterede sınaî inkılâp bu yeni fikirlerin doğmasına sebep oldu. Fakat İngilterede XVII inci asır sonlarında başhyan sınaî inkılâp, müstemleke siyasetiyle tedricen inkişaf ettiği için orada yeni nazariyeler hiç bir zaman müntehalarına kadar gitmedi. Daima ıslahatçı, reformacı olarak kaldı. Sosyalizm fikirlerinin kökleri İngiltere olmakla beraber, bu fikirler orada çok mutedil ve burjuvazi inkılâbıyla uyuşmuş görünüyor.

Bundan dolayı sosyalizm cereyanlarını başlıca üç grupta toplamak lâzımdır :

1) İslahatçı sosyalizm: Bu daha ziyade burjuvazi'nin muvakkat buhranları önüne geçmek için düşünülmüş tedbirlerden ibarettir. XVIII inci asır rasyonalist felsefesinin telkinine tâbi olarak, bu hareket terakkici, tekâmülcü ve nıkbindir.

2) İdeoloğlar: Bunlar, içinde yaşanılan cemiyeti kifayetsiz, fena ve değiştirilmesi lâzım gibi görüyorlar. Ve buna karşı yeni bir cemiyet şekli teklif ediyorlar. Kendilerinin ütöplast olmadıklarını, müşahedeye ve tarihî tetkiklere dayandıklarını iddia ediyorlar. Bununla beraber vücade getirdikleri plânlar yine eski ütöplastlar gibi az çok muhayyel ve tecrübe üstü esaslardan çıkarılmıştır. Apriori'lere dayanmaktadır.

3) İimci sosyalizm: Bu hareket doğrudan doğruya tabîî hadiselerin tedkiki ile sosyalizme ulaşmak gayesini takip eder. Bazan müşahedelerini yalnız ruhi tecrübeler sahasında bırakır. Bazan ufkunu genişleterek buna tarihî müşahedeleri de ilâve eder. Bu sosyalizm cereyanının karakteri felsefede materyalist oluşudur. Diğer cereyanları materyalizm dışında her hangi bir apriori'ye istinat etmekle itham eder.

İslahatçı sosyalizm

Bu hareket İngilterede başladı; Fransa ve Almanyada inkişaf etti. XVIII inci asır ortalarında küçük mensucat sanayiinin yavaş yavaş yerini büyük tezgâhlara bırakması İngilterede iktisadî bir buhran doğurmuştu. Küçük burjuvazi ya fakirleşiyor, yahut patron sınıfına iltihak ederek ortadan kayboluyordu. İşte bu devirde içtimai buhrana çare bulmak fikriyle ilk İngiliz sosyalistleri yetişti. Bunlardan en tanınmışları Wallace, Godwin, Charles Hall'dir.

Wallace ilk defa eski ütöistler gibi beşeriyetin ilk halinin iptidai bir komünizm olduğunu iddia etti. Ona göre Garp medeniyetinde sermayenin muvazenesiz bir nisbette birikmesi, sâyile sermaye arasındaki mücadeleyi, şâyin sermaye tarafından istismarını doğurmuştur. Şu halde içtimai adaleti tatbik edebilmek için tekrar iptidai komünizme dönmek lâzımdır. Fakat Wallace'a göre bu mümkün değildir. Çünkü nüfus artmıştır. Bütün içtimai buhran bundan ileri gelmektedir. İnsanların ihtiraslarını ölçsüz bir hale getiren ve cemiyeti ezenler ve ezilenler diye iki sınıfa ayıran, ona göre, doğrudan doğruya nüfusun artmasıdır. Mademki geri dönülemiyor; o halde mümkün olduğu kadar içinde bulunduğumuz hastalığı tedavi etmelidir. İşte bu da İslahatçı sosyalizmdir. İslahat, toprağın az çok millileştirilmesi, işçinin sıhhi vaziyetinin düzeltilmesi ve saire gibi tedbirlerdir. Wallace'ın açtığı bu yol sonradan bütün İslahatçılar tarafından genişletildi.

Bunların başında Godwin gelir. Godwin'e göre cemiyet hayatı bir sınıf mücadelesi hayatıdır. (Sınıf mücadelesi mefhumunu getiren odur. Bütün eserlerinde bu mücadelenin doğurduğu neticeleri ve iki sınıf arasındaki tezaadın sermaye birikmesiyle nasıl arttığını izah etmektedir. Ona göre siyasî mesele, sınıf meselesinin bir hususî halidir. Devletler, kanunu esaslar ve inkılaplar bu mesele etrafında toplanır. Sınıf mücadelesi bir çok fena neticeler doğurmakla beraber bunların önüne geçilemez. Çünkü, bu bir tesadüfi hadise değildir. O da Wallace gibi nüfus artmasını, büyük merkezlerde birikmeyi ve sınıf hayatı bunun sebebi olarak görüyor. Günün birinde belki de fakirler nevmidane bir isyan ve ihtilâl kalkacaklar; fakat bu, tazyikı artırmaktan başka bir şeye yaramıyacaktır.)

(Şu halde Godwin'e göre bu içtimai hastalığın önüne geçecek çare

halkı yavaş yavaş coopération şeklindeki bir istihsal için terbiye etmek ve iki sınıf arasındaki buhranı kaldıracak bazı tedbirlere baş vurmaktır.)

İngilterede ıslahatçıların en büyüğü, şüphesiz, Robert Owen'dir. O, eserinden ziyade aksiyonu ile diğer sosyalistlere örnek olmuştur. 1771 de Gall'de doğdu. Mütefekkirlerde pek az görüldüğü gibi gayet sağlam bir vücut ile yüksek bir zekâ kendisinde birleşmişti. Bunun sayesinde küçük yaştan itibaren teşkilâtçı ve aksiyon adamı olmak istidadını gösterdi. 1790 da, 19 yaşında bir fabrikayı idareye başladı. Muvaffakiyetinden dolayı az sonra da hissedar oldu. 1795 de oradan ayrılarak Manchester'de yalnız başına bir mensucat fabrikası kurdu. Bir müddet sonra New Lanarck'da bu te'sisatını genişleterek bütün mıntakaya hâkim oldu.

Ve bu sırada mıntaka işçilerini toplayan ilk reforma hareketini yaptı. Bu harekette işçi çocuklarını okutan mektepler kurulmuş, işçinin sıhhati için tedbirler alınmış, hastahaneler yapılmış, işçi tasarruf sandıkları meydana getirilmiş, ve bu neviden daha bir çok teşebbüslere girilmiştir. İşte İngilterede ilk sendika hareketleri ve amele vaziyetini koruma için teşebbüsler bu suretle başladı.

Robert Owen, neşrettiği bir mecmuada ve küçük risalelerde ıslahatının müdafaasını yapıyordu. O, zamanımızda Ford'un yaptığı işe ilk defa girişmiştir. Owen, bütün hayatı ve çalışmalarıyla o senelerde yetişen birçok sosyalist muharrirlerine, bilhassa Fransızlara örnek oldu.

İdeologlar

Saint Siman

Fransız sosyalizminin babası ve ilk Fransız ıslahatçı sosyalistidir. Bununla beraber ona sosyalizm isnadı da oldukça müşküldür. Sosyalist olan St. Simon değil, daha fazla Simonculardır. Çünkü kendisi, bilhassa orta yaşına kadar yazdığı bütün eserlerinde mükemmel bir liberalist olmuş, hattâ sosyalizme aleyhtarlığını göstermiştir.

Saint Simon, 14 ncü Louis zamanında yaşamış, Mémoires'leriyle meşhur olan ve kendisini Charlemagne'e nisbet eden duc de St. Simon'un torunudur. Comte de St. Simon Amerika ihtilâline iştirak etmiş, siyasi mücadelelere karışmış, fakat Terör'dan sonra ortalıktan çekilmiş, bilâhare ikinci krallık devrinde tekrar meydana çıkmıştı. Pek çok eseri vardır. Fikirleri dağınıktır. Muhtelif eserlerinde tenakuzlar görülür. Bununla beraber olgun yaşında tebarüz eden fikirlerini burada toplayacağız ki, Saint Simon felsefe ve siyasette onunla tanılır.

Bu zat cemiyet ve insaniyet telâkkisi hususunda sociologie'nin babası sayılabilir. Auguste Comte'ın hocasıdır. Comte bir çok fikirlerini Turgot ile beraber ona medyundur. Dağınık eserler içinde kaybolan dehâsını toplamış ve sistematize etmiştir.

Simon'un hâkim fikri şudur: (İçtimâî hayatın en esaslı vazifesi istih-saldır. Bundan dolayı, istihsalı yapan cemiyetin en kuvvetli zümresi olmalıdır; ki bu da s i n a î (i n d u s t r i e l) zümredir. Simon sınaî zümre deyince bunun içinde fabrikatörleri, tüccarı, çiftçiyi, tekni-siyenleri, âlimleri anlıyor. Yani, geniş manasiyle, istihsal işini yapmaya yardım eden herkes buraya giriyor. Ona göre Zadegân ve Rühban sınıflarının cemiyette aktif hiç bir rolleri yoktur.

Şu halde siyasi mesele iktisadî meseleye bağlıdır. Ve siyasi bir or-ganizasyon ancak istihsal organizasyonu dediğimiz iktisadî bir işin ne-ticesidir. Saint Simon bu fikirlerini millet meclisine verdiği P a r a -b o l e (i s t i a r e) ismindeki bir nutukta şu tarzda ifade etti: « Farz ediniz ki, Fransanın en güzide elli âlimi, elli tekni-siyeni, 200 fabrikatörü, 600 büyük çiftçisi ve bu mikdar da diğer sanat sahiplerinden ölmüş bulunsunlar. Fransa bu dakikada belini doğrultamayacak bir vaziyete girmiş demektir. Buna mukabil farz ediniz ki Fransada

kral hanedanından 50 prens ve şato sahibi, 50 baron, 50 évêque ve yine bu miktarda gayrimüstahsil emlak sahibi ölmüş bulunsun. Bu hâdise Fransa'nın hayatında hiç bir değişiklik yapmıyacaktır. Bu da gösteriyor ki, sınıflar sınıf cemiyetinin temelidir. Ve kral onlarla uzlaşmağa mecburdur. » Zaten 18 inci Louis böyle bir itilâfa hazırды.)

Netekim bu devirde Fransa kralı Şaint Simon'un tavsiyesini takip ederek burjuvaziye dayanan bir krallık oldu. Şaint Simon bu fikirlerini açan diğer kitaplarında da mükemmel bir burjuvazi filozofu olarak görünüyor. 1880 de neşrettiği (« Bir Cenevrelinin mektupları » nda cemiyeti üç sınıfa ayırıyor :

1) **L i b e r a l l e r**, ki bunlar âlimler, sanatkârlar, teknisyenler gibi meslekleri icabı terakki isteyenlerdir.

2) **M u h a f a z a k â r l a r**, ki bunlar da arazi sahipleridir ki, hiç bir kaidenin değiştirilmesine razı olamazlar.

3) **İ ş ç i l e r d i r**, ki bunlar da müsavat fikri etrafında toplanırlar. Şaint Simon burada müsavat fikrinin aleyhinde bulunuyor. Ona göre patronların üstünlüğü paralarından değil, zekâlarından geliyor. İnsanlar kabiliyet itibariyle ayrı çaptadırlar. Şaint Simon uzun müddet bu fikirleri müdafaa etti.)

Fakat on sene sonra onu İngiliz ıslahatçılarının tesirile reformist olarak görüyoruz. 1819 da yazdığı «Catéchismes industriels» adlı kitabında işçi ile müteşebbisleri uzlaştırmaya çalışıyor. İşçinin sıhhati ve iktisadî halini ıslah için bir çok tedbirler tavsiye ediyor.

(1825 de yazdığı son kitabı olan Le nouveau christianisme'de ıslahatçılıkta daha ileri gidiyor. Ona göre iş ile sermaye arasındaki mücadeleden doğan buhranı kaldıracak, bir nevi ahlâkî tesanüd olan **Y e n i h r i s t i y a n l ı k** tır. Yeni hristiyanlık, alelâde bir din değil, bir iktisat ahlâkıdır. O, bu kitapta patronun da esas itibariyle bir işçi olduğunu iddia ediyor. Hakikî müteşebbis işten yetişir; ve işin ne olduğunu bilir. Müteşebbisle işçi arasında bir tezad yoktur. Müteşebbis yalnız bir teşkilâtçıdır. Tezad, ikisinin arasına giren mutavassıtlardan ileri gelmektedir. Bu mutavassıtlar kaldırılınca işçinin vaziyeti ıslah edilerek ahenkli bir istihsal faaliyetine doğru gidilebilir. İşte bilâhare Sen Simoncuların tamamen sosyalist gibi görünmelerine sebep olan onun bu son fikirleridir.)

Fourier

İdeolog sosyalistlerin en meşhurdur. Fakat ona tam sosyalist demek de kabil değildir. Çünkü ferdi sermayeyi, ferdlerin hürriyetini kabul ediyor. Fakat müşterek iş plânları kurduğu için onu kolektivistler ve kısmen sosyalistler kendilerine mal ederler.

Fourier, 1772 de Besanson da doğmuş ve 1837 de Pariste ölmüştür. Gayet yeknâsak ve fevkalâde basit bir hayat sürmüştür. Bir müddet Marsilyada, sonra uzun müddet Lyon da yaşamış, hayatının son on senesini Pariste geçirmiştir. Küçük memurlukla geçiniyordu. Kazandığı para hayatını pek müşkülâtle idareye kifayet ediyordu. Evlenmedi. Son derecede münzevî yaşadı. Pariste geçen hayatı Concorde meydanında her gün bir kaç saat, muhayyel içtimaî plânını tatbik edecek zengini beklemekle geçirdi. Bu yüzden deli diye adı çıkmıştı. Zamanında, kuyruğunun ucunda gözü olan bir hayvan suretinde karikatürünü yaparlardı. Hakikî fikirlerinden ziyade deliliğe ve extravagance e kaçan mü-taleaaları nazarı dikkati çekmişti, hakikaten bu münzevî adam müthiş bir megaloman idi. Kitaplarından birinde şöyle diyor : “ beşeriyet benden evvel beyhude yere iki bin sene beklemiştir. İnsanlık eski Yunanlılar zamanında düzelebilirdi. Fakat ahlâkçılarla hatiplerin safsataları yüzünden dalâletten kurtulamadı. Artık metafizikcilerin ve filozofların matem tutmaları, Seneka ların, Eflâtûnların eserlerinin dereye atılması zamanı gelmiştir. „

O, bu megalomanisi hususunda Nietzsche nin « Ecce homo » deki ifadesile kıyas edilebilir. Nietzsche de bu kitabında takvimi ikiye ayırıyordu : İsa dan kendine kadar olan zaman, kendinden ahrete kadar olan zaman.

Fourier de bu mecnunca fikirlere rağmen, ciddî çalışılmış cihetler vardır. Ve bu tarafları sonradan Victor Considérant, Mme Vigoureux ve saire gibi fourieriste ler tarafından meydana çıkarılmıştır. Fourier esas fikirlerini 36 yaşında yazdığı “ La théorie de quatre mouvements „ adlı kitabında ifade etti. Bilâhare onları 53 yaşında yazdığı (1825) L’association domestique agricole ismindeki en büyük kitabında tafsil ve izah etti. Bu kitabı daha sonra (- Théorie de l’unité universelle -) adile genişletilerek tekrar neşredilmiştir.

Fourier, Phalanse (evvelâ Phalanstère) adlı bir mecmua çıkardı.

Bu mecmuaya ölümünden sonra talebeleri devam ettiler : ve 1848 inkılâbında Louis Philippe in iktidar mevkiine gelişinde bu hareketin rolü oldu. Louis Philippe, Fourier'nin hayranlarındandı.

(Fourier, bütün fikirlerini şu dört esasta toplamıştır :

1 — Cemiyetin zenbereği ve en mühim muharrik kuvveti i h t i r a s dır. İhtirasların iyisi ve kötüsü olmaz. Hepsi kullanılışa göre iyi olabilir.

2 — Aile hayatı cemiyeti bozmuştur. İnsanları hodkâmlaştırmış ve sahtekârlığa sevketmiştir. Bunun için monogamik aile yerine s e r b e s t b i r l e ş m e (u n i o n l i b r e) yi ikame etmelidir.

3 — Cemiyetler aslında sırf tabii ihtiraslar üzerine kurulmuşken iyi idi. Fakat nüfus çoğalması, tahakküm, ailenin teşekkülü ve saire ile bozuldu. Bu bozulmayı en tam bir tarzda ifade eden t i c a r e t dir. Şu halde cemiyetin en büyük hastalığı ticarettir.

4 — Yukarıda söylenen sebeplerle sınıf buhranları, içtimaî adaletsizlik, vesaire doğmuştur ki, bu da Fourier'ye göre G a r p medeniyeti dir. Şu halde garp medeniyeti, içtimaî fenalıkların kemale gelişidir. Fakat o aynı zamanda tekniği, ilmi yükselttiği, istidatları tebarüz ettirdiği için iyi tarafı da vardır. Ve doğacak yeni medeniyet onun iyi tarafından istifade edecektir.

Fourier, hareket noktası olarak İ h t i r a s c a z i b e s i (a t t r a c t i o n p a s s i o n n e l l e) fikrini alıyor. Bu âdetâ, onun felsefesinin apriorsidir. Ona göre dört âlem vardır :

- 1) Fizik,
- 2) Organik,
- 3) Animal,
- 4) Sosyal.

Buradan da dört ilmin olması lâzımdır. Buna mukabil, eskiden kaılan kötü itiyatlar neticesinde, dört te bulanık ve gayri muayyen ilim vardır. Bunlar :

- 1) Metafizik,
- 2) Ahlâk,
- 3) Politik,
- 4) İktisattır.

İ k t i s a t deyince o, Ricardo, Adam Smith ve sairesinin klasik iktisadını anlıyor. Diğerleri gibi ona da şiddetle hücum ediyor.

Newton nasıl fizik âleminin umumî kanununu bulmuş ise, kendisinin de içtimaî âlemin umumî kanununu bulduğu iddiasındadır. Fizik âlemi izah eden u m u m î c a z i b e dir. İçtimaî âlemi izah edecek de i h t i r a s î c a z i b e kanunudur. Beşerî tabiatte her

şey bu kanuna tâbidir. İnsan, Allahın eseri olmak itibariyle, tazyik ile değil ihtiras, şevk ve cazibe ile işler. Cemiyette tazyikin hiç bir rolü yoktur. İçtimai hayatı yapan ferdi ihtirasların birbirini tamamlaması, birbirini cezbetmesidir. Böylece Fourier tamamen psikolojik bir yoldan içtimaiyat tesis eder gibi görünüyor. Cazibe ona göre köklerini sevki tabiiilerden, temayüllerden alarak yüksek ihtiraslara çıkar.

O, ihtirasların hedefini üç grupta toplar :

1) Madde ve ihsaslara ait olan (s e n s u e l) ki beş hassaya göre beş türlü olur.

2) Zihnileşmiş olan (i n t e l l e c t u a l i s é)

3) Asıl cemiyet hayatının muharriki olan üç büyük ihtirastır ki, Fourier bunlara karşılık Papillon, Cabaliste ve Composite diyor. Papillon dediği şey, sevgi de istikrarsızlıktır. Cabaliste dediği gıpta ve gayret (é m u l a t i o n) ihtirasıdır.

Composite dediği de diğerlerinden mürekkep olan ve bizim alelade vaziyette ikbal hırsı ve saire dediğimiz kudreti artırmak ihtirasıdır. Herkesin kötü gördüğü bu üç ihtiras Fourier'ye göre mükemmel bir cemiyetin direkleridir. Çünkü, küçük ve tanzim edilmiş bir cemiyette ihtiraslar birbiriyle çarpışacak yerde birbirini tamamlayacaktır. O, bunun için evvelâ bir nevi tarih felsefesi yapıyor, ve beşeriyetin geçirdiği merhaleleri tetkik ediyor :

I. İ p t i d a î h a l : Burada beşeriyet yalnız ihtiraslarla yaşıyordu ve mesuttu.

II. V a h ş e t h a l i : Burada nüfus arttığı için ihtiraslar teviz edilemez bir hale geldi. Kuvvetliler zayıfları ezmeğe başladı.

III. P a t r i y a r k a l d e v r i : Burada aile kuruldu. İhtirası cazibe, sunî tazyik ile öldürüldü. Din, kilise, örf ve âdetler, aileyi tamamladılar. Ve hepsi ihtirasları tahripte birbirine yardım etti. Tabiatın hakikî eseri bozuldu.

VI. B a r b a r l ı k , ki, Fourier bu suretle Orta çağın derebeyliğini kâsd ediyor. O, üçüncü devri nihayetine kadar götürmüştür.

V. M e d e n i y e t : Bu devrede ticaret meydana çıktı. Ve böylece işlemeyen, çalışmayan kuvvetler işleyen ve çalışanlardan, ihtirası olmayanlar ihtirası olanlardan daha çok nüfuz kazandı. Tazyik arttı.)

VI. Artık Fourier ye göre müstakbel devir başlıyor. Yarınki beşeriyet, içinde bulunduğumuz medeniyetin sunî tazyiklerini azamiye çıkaracak; bir tarafta ihtiraslar, bir tarafta tazyik toplanacaktır. Fourier

buna garantisme devri diyor. Garantisme de tüccar sınıfı kendini koruyabilmek için tazyiki fevkalâde arttıracak ve devletle birleşecektir. Bu hal de sun'î diktatörlükleri meydana getirecektir.

VII. (S o s y a t i z m : galiba Fourier bunu sosyalizm mânasına kullanıyor. Fakat bu, tamam sosyalizm değildir. Ona göre, beşeriyetin kemalidir. İnsan cemiyetleri azamî 1600 kişilik küçük coopération lar halinde toplanacaklardır ki, Fourier bu cemiyetlere Phalanstère diyor. [1600 rakkamı şuradan geliyor : 12 ihtiras vardır. Bu 12 ihtirasın muhtelif nisbetler dahilinde birbirile karşılaşmasından 800 insan çıkıyor. Kadın ve erkek olarak 1600 kişi ediyor.] Fourier ye göre böyle bir cemiyette artık medeniyet, ticaret ve tazyikin bütün buhranları ortadan kalkar. Sermaye ve işin muvazenesini istidatlar organizasyonu temin eder. Böylece bir phalanstère âdeta bir nevi « meslekî veche » sistemidir. Ve bir falanster içerisinde herkes beraberce çalıştığı halde yine herkesin mesleki ayrı kalabilecektir.

Fourier, bu muhayyel plânında iyi terbiye edilmiş, istidatları ölçülmüş insanların en büyük randımanı verebileceklerini, her birinin birer Copernic veya Molière olacağını, her insanın vasatı 144 sene yaşayacağını ve daha bu neviden bir çok muhayyel iddiaları ileri sürüyor.

Fourier felsefesinde iki hareket noktası görülüyor :

I. Bütün içtimaf sistemi muayyen psikolojik bazı apriorilerle izah etmek, ki bunlar i h t i r a s î c a z i b e, terbiye edilmiş, idare edilmiş sevki tabii ve sairedir. O, bu suretle zamanımızda Belçikalı de Mann'ın yapmak istediği şeyi evvelce yapıyordu [1]. Ona göre organize etmek demek, işi cazibeli ve sevimli kılmak demektir. Tazyik ile yapılmış bir iş kıymetini kaybeder. Şu halde hangi şekilde olursa olsun, içtimaf iş meselesini düşünmezden evvel onu tavî, hür, cazibeli ve yaratıcı kılabilen olan psikolojik şartlar üzerinde düşünmek lâzımdır.) Fakat Fourier'ye şöyle sorulabilir : İş cazibeli olduğu zaman müsmir olmakla beraber, acaba hangi şartlar altında cazibeli olabiliyor? Yani onun aradığı psikolojik şartlar acaba apriori olarak mu'ta mıdır? Yoksa onlarda muayyen bazı tabii hâdiselerin neticesi midir ?

İnsan her zaman ihtiraslıdır, yoksa ihtirası muayyen bazı şartların neticesinde ve muayyen vaziyetlerde mi zuhur ediyor ? Eğer buna Fourier gibi cevap verilecek olursa, o zaman bütün bir siyaset felsefesine temel olarak tecrübenin üstündeki değişmez psikolojik prensipleri

[1] Henri de Maun'ın « au de là du Marxisme », « la joie au travail » v s. adlı eserleri yeni bir monografi usulüyle bu fikri marxisme'le telife çalışmaktadır [« Telifçiliğin tenakuzları » adlı kitabımıza bakın.]

kabul etmek lâzımdır. Siyasî felsefe değil, bilzat psikoloji bile insanın bu tarzda değişmez bir mahiyeti olduğunu kabul etmiyor. Bunun için Four'er nin birinci tezi artık istinat edilebilir bir tez gibi görünmemektedir.

II. Fourier, tekâmülcülüğün (Lamarkizmin) esaslı bir davasına hücum ile işe başlıyor. Onlara göre insanı değiştirmek için muhite intibak ettirmelidir. Halbuki Fourier ye göre bilâkis muhiti insana intibak ettirmeli, yani muhiti değiştirmelidir. Çünkü insan Allahın eseridir, daha esaslıdır ve değişmez; muhit ise insanların eseridir; ve daha kolay değişebilir. İşte bu ikinci fikir onu ütöpik bir cemiyet tasvirine sevk etti. Mamafih bu ütöpik cemiyet artık eski utopist'lerin düşündükleri gibi tahakkuku imkânsız ve çok uzağa atılmış bir cemiyet değildi. Onun realite ile münasebetleri gösteriliyor ve nasıl tahkik edilebileceği anlatılıyordu. O derecede ki, bu fikre bir nevi içtimâî müdahale veya reforma fikri demek bilekabildir. İşte Fourier nin asıl devam eden tarafı budur. İçtimâî determinizmi fark etmemiş olmakla beraber, onu kuşatan psikolojik ve tabiî bir çok şartları görmüş ve o şartları nazarı itibare alarak insan iradesiyle cemiyet üzerinde nasıl müdahale ve taddiller yapılabileceğini göstermiştir. Cabet onun tavsiye ettiği cemiyeti Amerikada tahakkuk ettirmeye teşebbüs etti. Bu manada o Syndicalisme'in George Sorel ve Lénine'in mübeşşiridir.

Fourier'nin fikirleri üzerinde en fazla tesiri olan şüphesiz Rousseau'dur. İnsanı fitraten iyi tanınması, medeniyetin ve ticaret hayatının onu bozduğuna inanması bu kökten geliyor. Fakat onda bu fikir Condorcet veya diğerlerinin rasyonalist terakki fikirleriyle birleşmiş ve bir nevi tarih felsefesi halini almıştır.

G. Blanqui

Bu asırdaki sosyalizm nazariyelerini aksiyon haline getiren en büyük mütefekkindir. Blanqui 1805 de doğmuş bir belediye reisinin oğludur. Kardeşi Adolph Blanqui meşhur bir iktisatçı idi. Tahsilini mun tazam bir şekilde yapmıştır. Fakat derhal 1827 de başlayan ihtilâl hareketine karıştı. Barikatlarda çarpıştı, yaralandı. 1829 da Globe gazetesini idareye başladı. Bir müddet sonra 1830 ihtilâlinde tevkif ve hapsedildi. 2 sene yattıktan sonra tekrar faaliyete geçti. Bu sırada bir ihtilâl teşebbüsünde bulunduğu için tevkif ve idama mahkûm edildi. İdam cezası müebbet hapse tahvil edildi. 10 sene sonra bir umumî afvile kurtuldu.

1848 İhtilâline karıştı. İhtilâlden sonra bir çok vazifeler aldı. Bilhassa iş organizasyonu ile meşgul oldu. Fakat III üncü Napoléon gelerek irtica başlayınca tekrar hapse atıldı. Yine 10 sene kadar yattı, ve 1859 da hapisten çıktı. Ondan sonra istipdat dolayısıyla yazı yazamadı. Eyaletteki hemşiresinin yanına çekildi. Napoléon'un düşmesini bekledi. 1869 da Napoléon aleyhtarlığı belirince tekrar sahneye çıktı, ve bir fırka kurdu. « Vatan tehlikede ! » adlı bir eser neşretti. Üçüncü cümhuriyetçilerle beraber çalıştı. Fakat bir müddet sonra bunların yeni bir irticaa başladıklarını görünce cümhuriyeti idare edenlerin mürteci ve hâin olduklarını ilân eden bir broşür neşretti; ve Parisi terk ederek hemşiresinin yanına gitti.

Fakat bu broşürden dolayı Thiers hükûmeti tarafından tevkif ve mu hakeme edildi. Tekrar idama mahkûm oldu. Bununla beraber ikinci bir affı umumîden istifade ederek idamdan kurtuldu. Menfa hayatı yaşamaya başladı. Nihayet 1879 da Paris'e geldi. Yeni bir muhit kurmak için hazırlık yaptı. Ne Allah, ne hâkim adlı bir mecmua neşretti. Ve bir sene sonra 1881 de öldü.

Blanqui'nin çok eseri yoktur. Fikirleri devrin Godwin, Owen ile başlayan sosyalist nazariyelerini hulâsa eder. Fakat bütün bu nazariyelerin en hararetili müdafii olmakla şöhret kazanmıştır. İfratlı hücumları yüzünden bazan dostlarını da gücendirir, ve tek başına kalırdı. Müteaddit defalar kendi fırkası içinde parçalanmalara sebep olmuş ve onlar tarafından mahkûm edilmiştir. Fakat bu taşkınlıklarından dolayı Fransada ve Fransa dışında Blanquisme diye müfrit bir sol cereyanının doğmasına sebep olmuştur.

Louis Blanc

Aynı zamanlarda yaşamış bir diğer sosyalist mütefekkindir. 1840 da yazdığı « İş organizasyonu » adlı eseriyle meşhurdur. Bu kitap bütün sosyalizm cereyanını ıslahatçı bir tarzda hulâsa eder. İş nasıl tanzim etmeli? İşçiyi nasıl okutmalı? Çalışma saatlerinin tayini, atölyelerin kurulması, işçi kooperatifleri, sendikalar; toprağın, madenlerin ve yolların millileştirilmesi gibi meseleleri sistematik bir tarzda toplamaktadır. Bundan dolayı Louis Blanc'ın kitabı bu devir sosyalizminin mecellesi mahiyetindedir. Bu kitap daha sonra Marx tarafından tenkid edilmiş ve Lassale, Rodbertus gibi devlet sosyalistleri tarafından alkışlanmış ve takip edilmiştir.

Proudhon

(Siyasî felsefede anarşizmin babasıdır. Onun bir kaç mühim vasfını işaret edelim :

1 — O ilk defa iktisadî hadiselerle manevî kıymetler arasındaki sıkı bağı meydana çıkardı. Bu itibarla o tarihi materyalizmin mübeşşiridir.)

2 — Proudhon ilk defa (Hegel'den mühlhem olma klâber) kolektif insan, kolektif mantık ve kolektif akli hareket noktası olarak aldı. Binaenaleyh « Kollektif tasavvur » nazariyesine zemin hazırladı. Bouglé'nin haklı olarak söylediği gibi Fransa içtimaiyatının mübeşşiridir.

3 — (Proudhon devlet aleyhtarı olduğu ve doğrudan doğruya tabiatte mevcut olan kolektif hayatın karşılıklı anlaşması esaslarını getirdiği için XIX ci asırda sonraları inkişaf edecek olan anarşizm hareketinin babasıdır.) Max Stirner, Bakounine, Kropotkine ve Tolstoî bir çok fikirlerini ona borçludurlar. Hattâ Tolstoî « Harp ve Sulh » adlı kitabının serlevhasını da Proudhon'u aynı addaki kitabından almıştır.

Proudhon, 1796 — 97 de doğmuştur. Fourier'nin hemşehrisi idi. Fakir bir ailenin çocuğu olan mütefekkirin hayatı fevkalâde sıkıntı içinde geçmiştir. Siyasî hayata uzun müddet karışmadı. Ancak 1848 ihtilâlinde birinci safta çalıştı ve büyük bir vecd içinde fikirlerinin tahakkukunu gördü. Bir az sonra irtica başlayınca tekrar inzivasına çekildi. O sırada yazdığı mektuplarında bedbinliğini gösteriyor. 1869 da öldü.

(Sosyalist muharrirlerinden bir çoğu büyük veya orta bourjuvaziye mensuptu : Owen, Marx, Engels ve Saint Simon gibi. Hemen müstesna olarak Proudhon bizzat hayatında sefaleti yaşadığı gibi en büyük eserinin adı da « Sefaletin felsefesi » dir.)

Proudhon yüksek tahsilini yapamadı. Küçük yaşta hayatını kazanmak için tipograflık öğrendi. Uzun müddet bununla yaşadı. Han odalarında oturuyor, pek az gündelik alıyordu. Fakat bu sırada filoloji ile meşgul olarak mühim eserler yazdı. İlk dikkatini çeken «Pazar gününün takdis edilişi» dir. Allahın birinci günü istirahat etmesi ile istihza tediyor. Burada mukaddes kitapların iktisadî ve felsefî ilk mühim ten-

kidini yapmıştır. O, bu bakımdan Ernest Renan'a benzetilir. Renan gibi dindar olarak başlamış ve bu mevzulara samimiyetle girmiş, fakat meşgul oldukça dinî doktrinin tenakuslarını fark ederek gitgide ona aleyhtar olmuş. Nihayet Renan gibi tamamen anti-religieux bir neticeye varmıştır. Bu bakımdan Pascal'ın tamamen zıddıdır. Pascal da hastalık ilim adamını yavaş yavaş misitisizme sürüklediği halde, Renan ve Proudhon da bilâkis kendi kendini yaratış, sıhhat mystère'lerden uzaklaşmakla içtimâî ve şahsî hayata kıymet vermeğe sebep olmuştur. Bu bakımdan onları Gœthe'ye kıyas edebiliriz.

Proudhon'un ilk mühim eseri « Mülkiyet nedir ? » adlı broşürüdür. Bu suali vazettikten sonra muhtelif nazariyeleri gözden geçirir. Mülkiyet ilk işgaldır diyen Kant'ı tenkid eder. Mülkiyet sa'yin eseridir diyen sosyalistleri de tenkid eder. Bunlara karşı vakıaların onları nasıl tekzib ettiğini gösterir. Mülkiyet İlahî bir mevhibedir diyenleri tenkid eder. Onlara karşı Allahın namütenahi olarak düşünölebileceğini, binanenaleyh onun içinde her nevi şahsiyet ve mülkiyet mefhumlarının eriyeyeceğini gösterir. Nihayet şu neticeye varır :

İçtimâî hayat aynı zamanda hem akıl, hem tecrübedir. Yani cemiyet kollektif bir akılla, kollektif bir tecrübenin birleşmesinden hasıl oluyor. Kollektif akıl, cemiyetin idealini gösterir, ki buna biz adefet diyoruz. Kollektif tecrübe içtimâî hayatın vakıalarını verir. Mülkiyet de içtimâî bir hadisedir. Binaenaleyh onu bu iki bakımdan tetkik etmelidir :

Vakıa olmak itibarile mülkiyet bir zarurettir. Fakat ideal olmak itibarile mülkiyet bir sirkattir.

İşte onun meşhur " la propriété, c'est un Vol " telâkkisi buradan geliyor. Bütün anarşistlerin düsturu olan bu söz Proudhon'un ileriki fikirlerinin hareket noktasıdır. Ona göre mülkiyet hem haksız, hem muzırdır. Şu halde acaba vakıa ile ideal arasındaki bu tenakuzu nasıl hal etmeli ? İçtimâî nizamı nasıl kurmalı ?

İşte Proudhon'un " İnsaniyet nizamının yaratılması " adlı eserinin mevzuu budur.

Proudhon bu eserde ilk defa Alman idealizminden mülhem olarak iktisadî meseleleri tetkika giriyor. Ona göre tabiatta bir nizam vardır; ve bu nizam fikirlerin nizamiyle ifade edilebilir. İnsan zekâsının rolü bu nizamı derece derece meydana çıkarmak ve ona uymaktır. Terakki işte bu nizamın keşfinden ve ona intibaktan ibarettir.

Proudhon felsefede iki zıd istikamet görüyor. Biri Heraklit gibi tabiatın mütamadî bir değişme olduğunu söyleyenler, diğeri Zenon gibi tabiatın küllî ve sabit bir varlık olduğunu, asla değişmediğini söyleyen

lerin istikametidir. Proudhon'a göre bu iki aynı derecede haksızdır. Onlar felsefenin tez ve antitezini, en umumî antinomisini meydana getirirler. O, bunun içinden bir nevi telif şeklindeki sentez ile çıkılacağına kanidir. Bu telif de şudur: Tabiat fikirler, seriler ve gruplar nizamından ibarettir. Fakat biz bu nizamı ilk hamlede bilemiyoruz. Onu derece derece kavriyoruz. Şu halde bu nizama ulaşmamız bir terakkinin eseridir. Binaenaleyh bu manada tabiat değişmiyor, fakat diğer manada ona safha safha ulaştığımız için değişiyor.

İşte nizamın yaratılışı tefekkürün son sözüdür. O, Turgot ve Simon'dan mülhem olarak bu terakkinin üç safha halinde olduğunu söylüyor:

- 1) D i n î s a f h a, orada bütün tabiat Allahla izah edilmiştir.
- 2) A k l î s a f h a, orada insan tabiatı yalnız kendisiyle izah etmiştir.
- 3) M e t a f i z i k s a f h a, burada insanla tabiat arasındaki ahenk görülmüş ve hakikî tabiat nizamına ulaşılmıştır.

Proudhon bu fikriyle âdeta Comte'un " üç hal kanunu " nu hazırlıyor. Bunun metafizik dediği ötekinin pozitif devrine hazırlık teşkil ediyor. Nitekim Ackermann mektuplarından birinde şöyle diyor: «Ben şu fikirleri aksiyon haline getirmek suretiyle metafiziki populariser etmek istiyorum ». Onun metafizikten anladığı şey - geniş manasıyla - felsefedir. Çünkü o, yalnızca athéiste değil, aynı zamanda anti-théiste dir. Yani onca tabiatın hakikî nizamını, beşeriyetin hakikî nizamını dinden çıktıkdan ve dinle çarpıştıktan sonra elde edebiliriz.

İşte bu fikirler Proudhon'a, esaslı kitaplarından biri olan « İktisadî tenakuzlar sistemi » ni ilham etti. « Sefaletin felsefesi » küçük başlığı ile çıkan bu eser, iktisada ilk defa filozof göziyle bakan eserdir. Hegel'den mülhem olan bütün iktisadî hayatı tezadlar ve bunların çarpışması ile izah etmektedir. Fakat Marx'ın haklı olarak söylediği gibi Proudhon hiç bir zaman Hegel'i anlamamıştı. Onu daima e v v e l î fikirlerine irca etmiş ve bunların vasıtası olarak kullanmıştır.

Kitap bir A l l a h faraziyesi ile başlıyor. Ona göre Allahı inkâr etmek veya onunla alâkasız kalmak kâfi değildir. Çünkü bu, beşerî tefekkürün mühim bir ibdamını hiçe saymak demektir. Filhakika Allah fikri tavîdir, mistiktir, beşeriyetin menşei kadar eskidir; ve beşeriyet tarihinde büyük bir rol oynamıştır.

Ona karşı alâkasız kalmak bu günkü bütün içtimâî problemlere çok mevzî ve binnetice yanlış cevap vermeğe sebep olur. Bundan dolayı Proudhon evvelâ Allahı kabul eder. Fakat sonra ona hücum eder. Ve bütün siyasî, ahlâkî sistemini bu hücumdan çıkarır. Allah vardır.

Çünkü beşeriyetin menşei kadar eski, hattâ gayri muayyen bir itikad devam etmektedir. Fakat bu itikad bütün mukaddes kitapların şahadetiyle görülür ki, Allahı varlıkla, hayatla, Esprit ile aynı addeder. Allah İbrahim'e diyor ki :

« Ben benim. » Musa'ya : « Ben varlığım, Beni İsrail'e diyeceksin ki, varlık beni sana gönderiyor ». Bu varlık ve ben kelime leri aynı karakteristiki taşımaktadır. İsa diyor ki :

“ Allah ruhtur, ve ben ondanım „. Eski bir darbimesel : « Halkın sözü hakkın sözüdür » diyor. Binaenaleyh Allah cemiyetin kendisidir. Kollektif adam kendi iradesini, namütenahi yaratma ihtiyacını, kendi ebediyet susuzluğunu Allah suretinde sembolize etmiştir. Allah vardır, çünkü cemiyet vardır. (Allah olmasaydı kâinat ve insan olmayacaktı) dinler böyle söylüyor. Fakat insan olmasaydı, Allah düşünülmiyecekti, ve Allah hiç bir şey olacaktı. Görülüyor ki Kant idealizmi burada realist hristiyanlık telâkkisiyle karşılaşıyor, ve birbirini tamamlıyor.

Fakat ona göre Allah faraziyesi beşerî tenakuzların en büyüğünü meydana çıkarmıştır. Allah varsa, bütün kemaller, iyilikler, ebediyet onundur; ve ben ona ulaşmam. O halde noksanlığın, şerrin, kifayetsizliğin benim için mukadder olması lâzımdır. Böylece insanla Allah arasında bir antinomi meydana çıkıyor. Proudhon'un bütün felsefesi bu antinominin inkişafıdır. O, evvelâ bunu iktisadî hayatta tetkika başlıyor. Cemiyetlerde bir vakıa - mefkûre tezdâdı doğuyor. Akıl ve tecrübe, fiil ve hüküm (bilfiil ve bilhüküm) şekillerinde de bunu ifade edebiliriz. İktisadî hayatta bu tezdâdın en umumî kategorisi kıymetdir. İktisadî kıymet ya fayda kıymeti, ya mübadele kıymeti olarak görülüyor.

Fayda kıymetine göre bir şey ancak bize verdiği fayda nisbetinde değerlidir. Halbuki bunun antitezi olarak mübadele kıymetinde birşey ancak karşılık olarak elde ettiği mahsul nisbetinde kıymetlidir. Bunlardan tezi sosyalistler, antitezi de liberal iktisatçılar müdafaa ediyorlar. Halbuki hakikî kıymet mahsullerin mütenasipliğindedir. Yani mübadele o tarzda olmalıdır ki, mahsuller karşılaştığı zamanda müsavi de recede fayda temin etsin. Bu da ancak mübadelenin ahenge konması ve herkesin mübadelede aynı derecede istifade etmesinin teminiyle mümkündür.

(İşte Proudhon'un ana fikri buradadır. Ona göre ne serbest rekabetin doğurduğu ezici bir iktisad doğrudur; ne de sosyalizm doğrudur. Hakikatte hür fertlerin mütevazın, ahenkli mübadesindedir ki, bu nazariyeye o Karşılıklılık (mutualisme) diyor. Devlet

bu mutualisme’i temin edemez; çünkü mülkiyet sahibi olanların elindedir. Bunun için devleti yıkmalı ve fertleri muvazene haline getirebilecek, sonra onları serbest bırakacak muvakkat bir devlet kurmalıdır. Bir defa bu nizam kurulunca, ondan sonra kendiliğinden karşılıklı ve ahenkli mübadele sistemi, her nevi tazyığı ve sefaleti kaldıracaktır.

Proudhon bunu tahakkuk ettirmek fikriyle siyasete karıştı. İş başına geldi; ve « Halk bankası » nı kurdu. Bu bankada esas küçük servet sahiplerini himaye etmek, serveti olmıyanları az çok servet sahibi kılmak, köylü ve esnafa kredi temin etmek ve bu sayede herkes kendi başına istihsal yapıp başkasının tazyığı altında ezilmeyecek bir tarzda ahenkli bir mübadele sistemi içerisine koymaktı. Proudhon kitabında bu prensipleri muhtelif meselelere tatbik ediyor. Meselâ iş bölümü, makineler, rekabet ve süre hadiselerinde aynı iktisadî antinomi-yi görüyor; ve aynı muvazene sistemi ile tezadı hal ettiğine inanıyor: İktisatçılar iş bölümünün faydalarını sayarlar. O terakkiyi arttırır, hayatı kolaylaştırır derler. Sosyalistler iş bölümünün zararlarını söylerler. Sefaleti arttırır, zekâyı durdurur derler. Bunlar tez ve antitezdir. Filhakika sefalet ve tenbellik iş bölümünün neticeleridir. Nitekim ilim ve tesanüt te onun neticeleridir. Sentez, hür insanların muvazene haline getirilmesinde, işin ve iş bölümünün tazyiksiz bir tarzda organize edilmesindedir.

Nitekim Proudhon rakabet hadisesinde de rakabetin faydalarını ve zararlarını karşılaştırarak aynı neticelere ulaşıyor. Hasılı ona göre mülkiyet tez, komünizm antitezdir. Fakat ikisi de aynı derecede hakikatten uzaktır. Çünkü mülkiyet bir sirkattir, fakat bir vakiadır. Nitekim komünizm bir idealdir. Fakat tahakkuku ile beraber kaybolur. Çünkü insan bazı şahsiyetlerin yeni tazyiklerine meydan verir. Hakikatte ikisinin arasındaki ahenk ve muvazeneden doğan bir sistemdedir. Bu sisteme göre kimsenin mülkü olmamalıdır. Fakat herkes çalıştığı madde ve toprak üzerinde sırf ondan istifade noktasından tasarruf hakkına sahip olmalıdır. Tasarruf insanî şahsiyetin mütemmim unsurudur. Tasarrufta istibdat ve tahakküm yoktur.

Görülüyor ki Proudhon anarşist - kolektivist bir sisteminin müdafasını yapmaktadır. O tezle antitez arasındaki sentezi tekâmülde, yeni bir hayat şekline girişte değil; fakat mutedil, ahenkli, mütevazın bir uzlaşmada bulduğu için, tam manasiyle bir küçük burjuva filozofudur. Ferdî hürriyeti mevzua gibi kabul etmesi, esnaf ve küçük köylü sermayedarını himayesi, mutedil bir sistem içerisinde tezadlara deva bulacağını zannetmesi itibariyle, o tamamen modern garp cemiyetinin küçük burjuvzi sınıfının müdafii olarak görünüyor.)

Fakat onun iktisadi hayattaki bu telifçiliği, felsefesinde görülüyor. « Adalet », « Harp ve sulh. », « Vasiyetname », adlı eserlerinde çok aşırı anarşist, liberalist ve din aleyhtarı bir felsefenin esaslarını kurmuş ve ilk defa olarak ahlâkı dinden çıkarmak şöyle dursun, « hakikî ahlâk dinin düşmanıdır, dinle ahlâk birbirini nefyederler » iddeasiyle Nietzsche'ye zemin hazırlamıştır.

Proudhon'a göre Allah ipotezi şahsiyeti öldürür; insanın manevî kıymetini sıfıra indirir: Bütün günahları yapabilirsiniz, çünkü Allah gafur ve rahîmdir. Bu suretle Allah ipotezinde şahsiyetin en esaslı noktası olan mesuliyet hissi kaybolur. Dinî felsefenin mesuliyet hissi-ne mesned bulmak için yaptığı bütün gayretler boşunadır. Çünkü bunlar daima Allahın mukadder kudretinin dışında, gölge halinde kabul edilmiştir.

Şu halde Proudhon'a göre hakikî ahlâk insanı gölge haline getiren dinle değil, fakat reel bir şahsiyet gibi tanıyan personnalisme ile mümkündür. O, bu noktada muasırı olan Renouvier ile birleşir.

Proudhon felsefesi kendi zamanında hücumu uğradı. Bir taraftan Almanyada genç Hegelciler cemiyeti arasında diyalektik namına onu tenkid ettiler. Diğer taraftan, bu diyalektiği materyalist bir felsefe hesabına kullanan Karl Marx yukarıda işaret ettiğimiz nokta üzerinde durdu; « Felsefenin sefaleti », adlı kitabıyla ona hücum etti.

Proudhon'a kadar sosyalizmin umumî karakteri psikolojik apriorilere istinad etmesidir. Bazan ihtiras, cazibe, bazan şahsiyet, ferdî hürriyet, bazan akıl gibi psikolojik prensiplerden hareket eden sosyalizm bazan sebep bazan netice oldüğünü unuttuyordu. İnsanın bütün bir tarihî tekâmül mahsulü olan son halka olduğunu nazarı itibara alacak yerde, eseri hareket noktası gibi telâkki ediyordu. İşte bu cihazlar aprioriste sosyalizmin XIX inci asırda tekâmülcü görüş tarafından haklı olarak tenkid edilmesine sebep oldu. XIX inci asır Lamarcke'den Darwin'e kadar Biyolojide, Hegel ve Marx'dan Auğ. Comte'e kadar içtimâî ilimlerde tekâmülcü ve dinamik görüşü getirmiştir. İşte bu yeni görüş muhtelif istikametlerde tekâmülcülük, istihalecilik, tarihi mektep veya diyalektik isimleriyle sosyalizmin ana hatları üzerinde müessir oldu.

3) İLİMCİ SOSYALİZM

Diyalektik Materyalizm

KARL MARX

Fransız sosyalist fikirleri Almanyada yayılırken, K. Marx da Alman sosyalizmine felsefî bir temel bulmak için Fransada çalışıyordu. Bu faaliyet nihayet bütün diğer sosyalizm cereyanlarını ortadan kaldırarak umumî cereyan meydana getirmesine sebep oldu. Marx dan evvel proletarya kelimesi içtimai siyasette alelâde bir merhamet mevzuu idi, Marx onu tahta çıkardı. Müstakbel hakim sınıf derecesine yükseltti. Marx dan evvel sosyalizm bütün kuvvetini tarihten önceki Altın devrinden yahut tabîi hukuktan, iptidai hıristiyanlıktan, insaniyet fikrinden, içtimai ahlâktan çıkarıyordu. Marx dan beri o ihtilâlcî proletaryanın siyasî doktrini olmuştur. Hedefi içtimai kütlenin bütün maddî ve fikrî temayüllerini, istihsal kuvvetlerini içtimaileşirmek suretiyle inkişaf ettirmektir. Marx dan evvel sosyalizm müphem bir ümit, adetâ dinî bir rüya idi. Marx dan beri o bir siyasî aksiyon metodu olmuştur. Marx devrinde sosyalizm basit bir iman mevzuu, dogmatik bir bilgi idi. Halbuki o bunu cemiyetin kolektif mülkiyete doğru inkişafında muharrik bir kuvvet haline getirdi. Hasılı Marx dan evvel proletarya ve sosyalizm birbirinden ayrı iki şey idi. Marx onları ruhla beden gibi sıkıca birleştirdi; ve proletaryaya adetâ ruh nefh etti. Bu manâda denebilir ki modern proletarya fikri Marx ın eseridir

Hayatı :

K. Marx, 5 mayıs 1818 de Trêves de doğdu. Babası avukattı ve bir Haham ailesine mensuptu. 1824 de ebeveyni hıristiyan oldular. Karl dağduğu şehirde tahsil etti. Sonra Bonn ve Berlin üniversitelerinde okudu. 1841 de doktora tezini felsefeden İena üniversitesinde verdi. Bonn üniversitesinde Privat - Docent olmak istiyordu. Fakat biraz sonra üniversite mesleğinin ona kapalı olduğunu görünce bundan vazgeçerek yalnız müelliflikle meşgul oldu. 1842 de Köln de kurulan Rheinige Zeitung

da tahrir heyetine girdi. Bir müddet sonra oraya direktör tayin edildi. İlk yazısı « Terbiyemizin sun'î prensibi veya ümanizm ve realizm » idi. Bu makalede :

1) Mektep meselesinin bir hayat meselesi olduğunu müdafaa ediyor,
2) Pedagogların iradesiz ilim telâkkisine hücum ediyor. « Sanatla dinin münasebetleri » ne dair yazılarında daha ileri gitti. Makaleleri sansörün dikkatini çektiği için bir müddet sonra gazeteden ayrılmağa mecbur oldu. 1843 sonbaharında sosyalizmi tetkik için Parise gitti, ve orada Arnold Ruge'le beraber Annales franco-allemandes'i neşretti. Ancak iki nüsha çıkan bu mecmuada ilk Marxiste tetkiki neşredilmiştir ki, bu da « Hegel'in Hukuk felsefesinin tenkidi » dir. Marx daha burada sosyalizm, proletarya ve mütacadele mefhumlarını birbirine raptetmeğe başlıyor. Marx 1843 de Parise zengin bir felsefe bilgisi, hararetli bir mücadele arzusu ile ve sosyalizmi derinden derine tetkik etmek iradesiyle geliyordu.

Pariste bir çok sosyalist nazariyeleri, Fransız inkılâbından beri gelen bir çok inkılâp ananelerini, Blanqui'nin cemiyetlerini, ilâh.. görmüştü. Aynı suretle 1842 de en yüksek derecesine yükselen İngiliz Chartisme'ini tetkik etti. O, bütün bu hadiseleri, ona tarihî inkişafın esaslı kanununu vermekte olan Hegel'in diyalektiği yardımıyla birbirine bağladı.

Marx'ın büyük eserleri çok geç neşredildi. 1844 de Fransadaki Annales lerde çıkan tetkiki bütün felsefesinin köklerini ihtiva ediyor. Bir sene sonra onları « Mukaddes aile » adlı eserinde inkişaf ettirdi. Sonra 1847 de Proudhon aleyhindeki « Felsefenin sefaleti » ni yazdı. Nihayet bunlara en kat'î şeklini, Engels'le beraber yazdığı ve 1848 başlarında neşrettiği « Komünist beyannamesi » nde verdi.

1850 de Fransadaki inkılâbı takip ederek " 1848 de Fransada sınıf mücadeleleri " ni neşretti. Ve burada ilk defa proletaryanın diktatörlüğünden bahsetti. Marx'ın en mühim eseri şüphesiz « Sermaye » dir. Fakat bunun ancak birinci cildini çok geç olarak neşreyledi. İkinci ve üçüncü cildleri ölümünden sonra Engels tarafından neşredilmiştir. Marx 1845 den itibaren Engels ile beraber çalıştı. İlk defa La ligue des justes adlı cemiyete girerek mesaiye başladılar; ve bir müddet sonra Ligue'e hâkim oldular, ismini ligue des communistes e tahvil ettiler.

Bu sıradaki mesaisi hep Londrada cereyan ediyordu. Hayetının son kısmı menkûbiyet içinde geçti. Babasının servetini neşriyatı uğrunda bitirmişti. Uzun müddet Engels'in yardımile yaşadı. Son zamanlarında bu yardımlar da azaldı ve Londrada öldü.

Diyalektik.

Tabiat ve insanın tekâmülünü izah eden Hegel'in diyalektiği idealist idi. Ona göre Fikir, mutlak ve İlâhî ilk kuvveti teşkil ediyordu. Fikirler kendi kendilerine hareket ediyorlar ve bütün kâinatı tahrik ediyorlardı. Sabit şekillerden ibaret olan eşya adetâ onların haricî mahfazası idi. Tekâmül halikdeki ruh safha safha yükselerek insana ve ulûhiyyet derecesine ulaşıyor. Hegel'e göre tarihin muhtelif devirleri mutlak ruhun inkişaf vetiresinin birbirini takip eden safhalarıdır. Bu suretle tarih adetâ İlâhî bir oluştur. Diğer tabirle varlık bizzat bir devenir dir, ve bu en yüksek şekilde insana ulaşır.

Görülüyor ki Hegel diyalektiğinde iki zıd telâkki birleşmiştir : Biri Ekhardt ve Jacob Böhme'den beri gelen Alman misitisizminin en müfrit şekli, ikincisi de Heraklit, Diderot ve Lamarcke'den beri gelen değişme vetiresi idi ki, bu ikinci temayül naturalist ve materyalist idi. Hegel bu zıd görüşleri birleştirebilmek için beyhude yere mutlak idealizmin delillerine, yani tefekkürle varlığın ayniyetine baş vurmuştu. Onun bütün bu cehdi Kant ananesinden kurtulamamasından ileri geliyordu. Hegel felsefesinin apriorisme'den kurtulması ve beyhude yere varlıkla tefekkürü aynı olduğunu ispata çalışması için yapılan cehdler Marx'ın diyalektiğini meydana getirdi. Şu halde Hegel'den Marx'da geçmek, apriorisme'den ve tekvinî delil [1] den kurtulmak demektir. Tefekkür varlığın son halkasıdır. Canlı tabiatın içinde tefekkürü mündemice görmek skolâstik bakiyesi olan beyhude bir metafiziktir, Böylece artık diyalektik bize tabiatın maddeden tefekküre doğru yükselişini gösteren bir usul olacaktır. Marx 1841 de materyalizme geçmiş bulunuyordu. Ona göre tekâmülün ilk unsuru ve muharrik kuvveti manâ değil, fakat maddedir; ve bu tekâmül tezadlar ve çarpışmalar içindeki terkipler halinde zuhur eder.

Tarihin maddeci telâkkisi.

Marx gitgide daha ziyade iktisad ilmine ait tetkiklere girdi. Sermayenin teşekkülü ve çoğalmasıyla müşgul oldu. Zira klasik iktisat

[1] O taçağda Saint Anselme tarafından Allahın isbatı için ileri sürülen « tekvinî delil » Allahın kemâl sıfatı vasıtasıyla isbatı diye meşhur olup, Modern felsefede Descartes, Leibniz ve bilhassa Hegel taraftarından kullanılmıştır [Bir felsefe tarihine bakınız.]

ilmi nin yalnızca burjuva cemiyetini in'ikâs ettirdiğine kani idi. Bu tetkikleri diyalektik usulüne raptetmek sayesinde Marx tarihin maddeci telâkkisine ulaştı.

Tarihte seri bir tetkik gösterir ki muhtelif devirlerde insanın hukuk, ahlâk, din, devlet, felsefe, ziraat, ticaret, sanayi, ilâh .. hakkında muhtelif telâkkileri vardır; ve her devirde muhtelif müesseseleri ve içtimaî şekilleri vardır. Bu devirler bir çok harpler ve muhtelif neviden mücadelelerle geçmiştir. İnsan tefekkürü ve faaliyetinin bu şaşırtıcı tenevvünü nasıl izah etmeli ?

Bu suali vazetmekle Marx düşüncenin, hukukun, dinin, cemiyetin, ilh.. menşelerini değil, ancak içtimaî hayatı istihalelere uğratan sebepleri araştırıyordu. Bir kelime ile, Marx'ı alâkadar eden cihet, eşyanın menşei değildir; fakat onların diyalektik inkişafı, diğer tabirle tarihteki inkılâp unsuru dur.

Bu suale Marx şu tarzda cevap veriyor :

İnsan cemiyetinin muharrik kuvvetleri, fikirler ve hislerin istihalesine sebep olan kuvvetler, hasılı beşerî müesseselerin ve şuurun istihaleleri evvele mirdede mutlak ruh veya « akıl » dan gelmiyor [idealist filozofların zan ettikleri gibi]. Fakat bütün bu istihaleler maddî mevcudiyet şartları ndan ileri geliyor. İnsanîyet tarihinin esası binaenaleyh maddî dir. « Maddî mevcudiyet şartları » tabiri, insanların, içtimaî mevcut olmak itibariyle ve mücavir tabiatın yardımıyla, kendi maddî ve fikrî kabiliyetleriyle kendi maddî hayatlarını teşkil ettiklerini, kendi devam (s u b s i s t a n c e) vasıtalarını meydana getirdiklerini, ihtiyaçlarının tatmini için zaruri olan malları aralarında taksim ve mübadele ettiklerini ifade eder.

Maddî hayatın bütün kategorileri arasında en mühimmi istihsal, yani devam vasıtalarının imalidir. Ve bu da bilmukabele istihsal kuvvetleriyle muayyendir. Bu kuvvetler iki nevidir : Bir kısmı objektif dir, bir kısmı şahsî dir. Objektif istihsal kuvvetleri :

Toprak, su, iklim, ilk maddeler, sa'y aletleri, makinelerdir. Şahsî istihsal kuvvetleri :

İşçiler, âlimler, teknisyenler, nihayet ırk, yani bazı insan zümrelerinin kazanmış oldukları vasıflar ve kalitelere dir.

Bütün istihsal kuvvetleri arasında işçiler ilk mevkii işgal ederler. Onlar, insan cemiyetinde kıymetleri yaratan yegâne kuvvettirler. Ondan sonra mükemmel bir inkılâp kuvveti olan modern teknik gelir.

Eğer istihsal kuvvetleri, işçilerin fazlaşan meharetiyle, yeni ilk

maddelerin, madenlerin ve yeni mahreçlerin, yeni çalışmalar a usullerinin ve yeni makinelerin icadı ile, ilmin sanayia tatbiki ve nakliyat vasıtalarının inkişafı ile artarsa; ve binaenaleyh cemiyetin maddî esası, alt yapısı (infra-structure) değişirse, artık eski istihsal rabitaları istihsal faydalarına hizmet etmekten çıkarlar. Zira istihsal rabitaları (rapports) yani eski içtimâî organizasyon, eski kanunlar, müesseseler, doktrinler, ilâh.. kaybolmak üzere olan veya artık mevcut olmayan istihsal kuvvetlerine intibak etmişlerdi. İçtimâî ve fikri üst yapı (super-structure) artık iktisadî alt yapıya tekabül etmez. İstihsal kuvvetleri ve istihsal rabitaları tenakuz (tezad) haline girerler.

Yeni muhtevalarla eski şekiller arasındaki bu tenakuz, yeni illetlerle kaybolmuş illetlerin bozulmuş eski eserleri arasındaki bu mücadele yavaş yavaş şu u r üzerinde tesirini göstermeğe başlar. İnsanlar artık önlerinde yeni bir âlem, yeni bir devir açıldığını nazarı itibare almaya mecbur olurlar. İçtimâî organizasyon yavaş istihale eder. Evvelce hâkim olan sınıflar sukut ederler. İktisadî alt yapının bu istihalesi olduğu sırada eski din, eski hukuk, felsefe ve siyaset sistemleri ananevî vaziyetlerine dayanırlar.

Ve her ne kadar çürümüş, zihni ihtiyaçları tatmin edemiycek bir hale gelmiş iseler de, yine ananelerine sarılarak devam etmek isterler. Zira insan şuuru muhafaza k â r dır. O, haricî vak'aları çok ağır bir surette takip eder: Tıpkı gözümüzün güneş şuanı, halen bulunmadığı yerde görmesi gibi.

Sınıf mücadelesi .

Marx'ın tarih telâkkisinde getirdiği en mühim fikir onun sınıflar nazariyesi ve sınıf mücadelesi fikridir. İstihsalde muayyen bir rol oynayan içtimâî bir tabaka, bir sınıf teşkil eder. Başlıca gelir menbaı gündelik olan içtimâî tabaka işçi sınıfıdır. Başlıca gelir menbaı kâr (profit) ve irad (rente) olan içtimâî tabaka da, kapitalist sınıfı teşkil eder. Bu iki sınıf izale edilemez bir tezdalar sistemi teşkil eder: Bu tezdad, hem devamlarını temin eden tarz hususunda, hem de cemiyetin organizasyonu hususundadır. Zira onların gündelik ve çalışma saatinden doğan aslî antagonizmaları istihale eder, zamanla ve gittikçe proletarya sınıfı şuuru inkişaf eder; ve iki sınıf arasında şuurulu bir mücadele halini alır.

Kapitalist sınıf mevcut nizamı muhafazaya çalışır, halbuki proletarya iktisadî ve içtimâî hayatın sosyalist bir istikamete doğru istihalesini ister. Muayyen bir şiddet ve genişlik derecesinde sınıf mücadelesi siyasî bir karakter alır. Mücadelenin bilâvasıta hedefi, kapitalist sınıfın vaziyetini deva ettirmek için kullandığı iktidar mevkiini zapt etmektir. Proletarya bu iktidar mevkiini, sosyalizmi tahakkuk ettirmek için ister.

Marx'a göre bu mücadele, ergeç işçi sınıfının zaferi ile neticelenecektir. Ve bu sınıf hususî mülkiyetten kollektif mülkiyete intikal esnasında bir diktatörlük hükûmeti te'sis edecek ve cemiyeti derece derece istihaleye uğratacaktır.

Marx'ın iktisadî nazariyeleri :

Marx'ın vazettiği başlıca iktisadî problem şu idi : Kapitalist iktisadın muharrik kuvveti ve hedefi nedir ? Servetin vâsi tezayüdü nereden geliyor ? İşte kapital adlı muazzam eserinde tetkik ettiği mesele budur. Bu meseleye Marx şöyle cevap veriyor :

Servet, bir cemiyetin istihsal ettiği istimal kıymetleri kütesidir. Normal halde, kapitalist iktisad her sene eski senelerden daha fazla istihsal yapar. Bu artanı biriktirir, ondan sonra yeni bir artma husule gelir. Bu tarzda servet çoğalır.

Fakat bu fazlayı meydana getiren nedir? Serveti arttıran insan zümresi, içtimâî sınıf hangisidir? Bu meseleye cevap verebilmek için, Marx evvelâ kıymet'in ne olduğunu araştırıyor. Zira servet kıymet ile ölçülür. Kıymet nedir? Marx bunun için havada bir takım te fekkürata dalmıyor, fakat fabrikatörün bürosunda kıymetlerin ne tarzda hesap edildiğini araştırıyor; ve müşahede ediyor ki fabrikatör istihsalin maliyetini kıymetin esası olarak alıyor. İstihsalin maliyeti nedir? Bu, iptidâî maddelerin satın alınması, binaların, makinelerin ve istihsale yarayan aletlerin istimali, gündeliklerin verilmesi. ilâh.. için zarurî masrafın mecmuudur. Marx'a göre bilâkis yalnız iptidâî maddelerin ve emtianın istihsalinde kullanılan sâ-y, kıymeti varatır. İstihsalde ve iptidâî maddelerin istihsal yerine naklinde kullanılan içtimâî noktadan zarurî olan el ve kafa sâ-yi, kıymetin menbaı ve ölçüsüdür. Kıymet yaratıcısı olan bu sâ-yin aldığı gündelik daima yaratılan kıymetten aşağıdır. O derecede ki müstahsil sâ-y, fabrikatörün gündelik diye yaptığı masraftan yaptığı yüksek bir kıymet temin eder.

Bu fark, fabrikatörün istifadesini temin eden, fazla kıymet'in

menbaıdır : Fabrikatör, banker, Mülk sahibi, tüccar, ilâh.. kazançlarını buradan çıkarırlar. İşte kapitalin terakümü, temerküzü denilen hadise buradan doğar. Sınıf farkı, sınıf tekâmülü ve sınıf mücadelesinin hareket noktası da budur.

Tekâmül ve İnkılâp.

Marx'da tekâmülle inkılâp arasında hiç bir tenakuz yoktur. Burada da o, Hegel'le beraberdir. O, gerek Manifeste'de gerek kapital'de hem tekâmülcü hem inkılâpçıdır. Bu ne demektir ? Hegel'in diyalektiği şu manada bir tekâmüldür ki, meşur akıl vasıtasıyla mücadelenin mevcudiyetini ve tenakuzların barizleşmesini kabul eder. O bir otomatik oluş, sakın bir intibak değildir. Fakat müsbet unsurun içinde menfi unsurun derece derece inkişafıdır ki, nihayet onu tahrip ile biter.

Nefy'in bütün gayreti inkılâpçı bir hareket, yani nefyin nefyi (Négation de la négation), terkip'tir. Hegel diyalektiğinin çekirdeği, yani kozmik ve içtimaî oluştaki tenakuzların keşfi, tenakuzların çarpışması buradadır. Şu halde Hegel diyalektiği inkılâp vasıtasıyla cereyan eden bir tekâmüldür.

Marx için de mesele aynıdır : İktisadî vakıalar silsilesi (processus) tekâmül unsurunu verir. Proletarya ve liderlerinin faaliyeti onun inkılâp unsurunu verir. Hegel'in mantıkında akıla yani tenakuzların şuurlu tebarüzüne verdiği rolü Marx inkılâbın önünde gidenlere atfediyor.

Frederic Engels

1820 de Barmen - Elberfeld'de doğdu. Babası bir fabrikatör idi. Ve gayet dar dinî akidelere bağlı idi. Engels doğduğu şehrin Kolle-jinde okudu. Fakat mektebi bırakıp ticarete başladı. Büyük bir dinî buhran geçirdi. Genç Hegelciler hareketine iştirak etti. Dinsiz oldu, ve Moses Hess'in delâletiyle sosyalizme girdi.

Henüz yirmi yaşında iken Rhein gazetelerinde genç Almanya için makaleler yazdı. 1842 senesi sonunda, babasının bir fabrikası olan Manchester'e gönderildi. Oradan Rheinige Zeitung'a İngilterenin içti-maî vaziyeti hakkında makaleler yazdı. Bu sıralarda Charte'ci ve Owen'ci liderlerle tanıştı. Aynı sırada « İktisad ilminin tenkidi » ni yazıyordu. [Bu eser 1844 de Annales fran. da çıktı]. 1845 de « İn-gilterede işçi sınıfların vaziyeti » ni yazdı. " Mukaddes aile „ eserinde Marx'la beraber çalıştı. Bu eser liberalizm safhasında kalmış olan genç Hegelcilere ait bir polemik idi.

Bundan sonra artık hep Marx'la beraber çalışıyordu. " Nouvelle gazette rhénane » v. s. de birlikte çalıştı. Londraya dönüşünden bir müddet sonra, inkılâbın geri dönmesi imkânsız olduğunu görünce, ba-basının fabrikasında çalıştı. 1850 — 1870 arasında fabrikadaki mesaf-si dışında askerî meseleler ve tabiat ilimleri ile uğraştı.

Marx'a külliyetli para göndermek suretiyle yardımda bulundu. Bu sırada bir çok yazıları Marx'ın imzasıyla neşredildi.

1870 de işlerinden tamamıyla çekildi ve Londraya Marx'ın yanına geldi. İşte Anti - Dühring i [1877] o sırada yazdı. Bu eser, o sene-lerde Berlinde profesör olan Dühring'in aleyhine yazılmıştı. Marx'ın ölümünden sonra Kapital'in ikinci ve üçüncü ciltlerini bastırdı. Bu sı-ralarda « Mülkiyet, aile ve devletin menşei », « Ludwig Feuerbach », ilâh.. gibi bir çok sosyolojik ve felsefî eserler yazdı. Bunlar arasında diyalektik materyalizmin tabiat ilimleri sahasında temellendirilmesi için vücade getirmiş olduğu « Tabiat diyalektiği » adlı eseri en fazla fel-seff olanıdır. Engels, 1895 de öldü.

Engels'in adı tarihî determinizm veya diyalektik materyalizm mevzu bahsolunca Marx'ın ismine bütün teferruatta ayrılmaz bir surette mer-bututtur. Nazariyenin anahtarlarında tamamıyla Marx'a merbut olmakla beraber, felsefî müdafaasında ondan daha geniş mesaide bulunmuştur.

Telifçi Sosyalizm

Tıpkı lim felsefesinde olduğu gibi içtimai doktrinlerde de materyalizm ile idealizmi uzlaştırmağa çalışanlar görülüyor. Bu fikirde olanlara göre her iki cereyan da ilmin esaslarından ayrılmış ve ifrata düşmüşlerdir. Bu itibarla içtimai felsefede uzlaşma yolunu tutanlar Aristo mantıkına ve suret - madde nazariyesine dayanmaktadırlar. Onlara göre muhtevassız şekil yoktur; her m a d d e ancak şekliyle ifade edilebilir. Ve her ş e k i l ancak bir muhteva içinde meydana çıkar. İdealistler yalnız içtimai şekle, manaya ve ruha kıymet vermişlerdir. Materyalistler de içtimai maddeyi ve onun tekâmülünü esas olarak almışlardır. Bu tarzda telif teşebbüsüne girenlerin başında bilhassa XIX inci asrın ikinci yarısında devlet sosyalizmini görüyoruz.

Devlet sosyalizmi bir taraftan hukuk diğer taraftan iktisad bakımından bu zıd cereyanları birleştirmeye çalışıyor. Devlet sosyalizminin gayesi hem emri vaki halinde meydana çıkan iktisadi hadiselere karşı alâkasız kalmamak, hem de bu meseleleri kuşatabilecek, onları ahenge koyacak bir tedbir bulmaktır. Bunun için o muhtevassını sosyalizmden ve şeklini de devletçilikten almıştır. Devlet sosyalizmi yeni Alman devletinin ihtiyaçlarına cevap vermeğe çalıştığı için buna millî sosyalizm adı da verilir. Biz bu cereyan içerisinde en dikkate şayan olan Lassale ve Rodbertus'u göreceğiz.

Lassale

Hukukta ve iktisatta iki ayrı telif teşebbüsünde bulunmuştur. Hukuktaki teşebbüsü Hegel'in akılcılığı ile Savigny'nin tarihçiliği arasındadır. Filhakika biliyoruz ki, Hegel'e göre devlet hürriyetin tabakkudur. Hürriyet ise kendi kendisinden haberdar olan son realite yani ruhtur. Hegel'e göre bu kat'i bir processus ile meydana çıkar. Ruhun inkişafı, en yüksek derecesinde akli ve devleti meydana getirir. Fakat Hegel'in devletçiliği Lassale'e göre boş bir kalıptır. O, umumî ve mücerred olarak devleti ifade eder; fakat bize tecrübelerin, tarihi müşahedelerin verdiği bir çok müşahhas devletleri göstermez. Halbuki onların arasında farklar vardır. Bu farkları meydana getiren tarih ayrılıkları, örf ve âdet, ma'şeri ruhtur. İşte bu noktadan Hegel'in boş kalıbını Savigny'nin muhtevasiyle tamamlamalıdır.

Filhakika Savigny'ye göre ruh çuluk, cemaat ruhçuluğu, tarihçilik ile tamamlandığı zaman insan cemiyetlerini anlamak mümkündür. Lassale bu uzlaşmayı yaparken çok mühim bir müşkülün içine girmiş bulunuyor. Ve yalnız kendisi değil bu güne kadar gelen bir çok içtimaiyatçıların düştükleri hataya düşüyor.

1. — Akli hukuk ile müsbet hukukun telifine çalışıyor. Halbuki akli hukukun mahiyeti bilhassa Almanlarda (19 un c u a s ı r A l m a n l a r ı n d a) tecrübeden evvel ve tamamen ideal olmasıdır. Müsbet hukuk ise sırf ampirik, mütahavvil tetkiklere istinad etmektedir. Bu adetâ Kant idealizmini ampirizm ile birleştirmek demektir. Nitekim bunu yapmağa çalışan filozoflar vardır: Avenarius, Ernest Mach gibi.

Bu nevi telifler iki zıd yoldan kurtulabilmek için neutre bir sahaya baş vurmaktan başka çare bulamıyorlar. Bu neutre saha onlara göre ilmin sahasıdır. İlim ne madde ne ruh, ne de başka bir mevzu iddiasında değildir. O yalnız tecrübeler yapar ve vak'aları tesbit eder. Fakat bu görüş doğru değildir. Çünkü ilim vak'aları tesbit ile iktifa etmez. Mevzualar ve prensiplerden hareket eder; vak'aları tefsir eder.

İşte buradan scientiste'lerin düştükleri müşkülât içtimai felsefe sahasında da kendini gösteriyor. Kant idealizmi tecrübeden evvel gelen apriori suretlere dayanır. Tecrübecilik ise mutlak olan her nevi aprioriyi red eder. Binaenaleyh böyle bir telif imkânsızdır.

2. — Devlet, muhtelif içtimaî sınıfları kuşatan ve onları birbirine bağlayan fikir ve iktidar olarak telâkki edildiği zaman ancak Hegel'in idealist devletçiliğinde olduğu gibi bir nevi apothéose'dir. Sosyalizme istikamet verecek devletin de böyle olması lâzımdır. Halbuki sosyalizm yine Lassale'in kanaatine göre zümrenin hareketi ve tarihî tekâmülü eseri olarak doğduğu için onu akli bir kuvvet nasıl tanzim edebilir? Yani Hegel'e göre devlet yukarıdan aşağıya inen bir kuvvettir. Savigny'ye göre c e m a a t r u h u aşağıdan yukarıya çıkan bir inkişaftır. Şu halde devlet mesnedsiz kalıyor.

3. — Lassale, sistemini tenakuztan kurtarmak için muhteva ve suret fikrine başvuruyor. Ona göre akli hukuk boş kalıpları, sureti, müsbet hukuk ise şekilsiz muhtevayı ve unsurları verir. Bunun köklerini Aristo felsefesinde buluyoruz. Fakat bu fikrin müdafaası imkânsızdır. Aristo bütün mantıkta devam eden en mühim tenakuzu meydana çıkarmıştır: Reel olan yalnız ferdidir; zarurî olan yalnız küllîdir. Filhakika realite maddeden ve muhtevadan, zaruret şekilden geliyor. Şu halde ya reelde kalmak ve zarurete ulaşmamak, yahut zarurete ulaşmak ve realiteden kaçmak lâzımdır. Aynı buhran bu günün mantıkında da mevcuttur. Bu mantikî tenakuzu neticelerine kadar götürünce ya Eflatun ve Hegel'e, yahud da Demokrit ve natüralizm'e vasıl olunur. Bu günkü manasıyla alınınca Lassale'in müvakkat telifçiliğinin konsekan olmak için ya tam bir Hegelciliğe, yahud natüralizm'e müncer olması lâzım gelir.

Rodbertus

Diğerinden farklı bir telif teşebbüsüne girdi : Bu da, tekâmül veti-resi vasıtasile zıd fikirleri birleştirmek yoludur. Ona göre iptidai cemiyetlerde ahlâk ve siyaset evvelâ karışık bir haldedir. Fakat cemiyetler tekâmül ettikçe siyaset veya hukuk ile ahlâk birbirlerinden ayrılır. Bir tarafta pederşahi hukuk teessüs eder : Meselâ, sitede olduğu gibi. Bir tarafta da örf ve âdetler şeklindeki ahlâk meydana çıkar. İşte buradan hukukun çift mahiyeti gözüküyor.

Objektif hukuk impératif bir kaidedir, ve devletten sadır olur. Sübjektif hukuk ferdi cemiyete bağlayan rabitadan müstakil, kendine mahsus ve sübjektif bir hükme dayanır. Rodbertus'a göre hukukun bu çift manzarası ferde cemiyet arasındaki tezadı ortadan kaldırır. Ferdî hukuk insanı mutlak ve kör bir fedayi nefisten kurtarır. Devlet hukuku ise bizi hodkâmlığımızın suistimalinden kurtarır.

İkisi arasındaki muvazene eski demokrasilerde hakkaniyet (é q u i t é) ile temin edilmiştir. Fakat hakkaniyet objektif hukukun sübjektif hukuka hâkim olmasına sebep oluyordu. Yeni demokrasilerde ise hürriyet, tamamen aksi istikamette bu rolü görmektedir : Yani sübjektif hukukun objektif hukuka hâkim olmasına sebep olmaktadır.

Rodbertus'a göre tam bir sistemde hürriyet ile otoriteyi telif etmelidir. Mükemmel bir hukuk otoriteyi hürriyetle tahakkuk ettiren veya hürriyeti otorite ile koruyan bir hukuktur. Hulâsa bütün bir sistemde yapılan gayret objektif ile sübjektifin birleştirilmesidir. Fakat böyle bir telif iki noktadan imkânsızdır.

1) Bazı ruhiyat cereyanları gibi, biri indî diğeri ilmî iki usulü aynı zamanda kullanmak mecburiyeti vardır. Aksi takdirde bunlardan birini diğेरinin gölgesi addetmek mecburiyeti kalıyor.

2) Müstakil bir mevcudiyet diye kabul edilen ferde yine müs takil bir varlık addedilen ma'serî heyet hakkındaki felsefeleri mezcetmek lâzımdır. Halbuki ferd ve cemiyeti mevzua olarak alan iki zıd felsefenin telifine imkân yoktur. Çünkü fertçi bir felsefe bütü niçtimaî müesseselerin hareket noktası olarak ferdin zihnî, teessürî veya iradî hal erini alır. Bilâkis cemiyetçi bir felsefe ma'serî heyeti yegâne reel bütün telâkki eder ve ferdi onunla izah eder.

İktisadî telifler

İctima felsefede bir de iktisat noktai nazarından telif yapanlar görülüyor. Bunlar daha cüretli davranarak Hegel ve Marx'ı uzlaştırmağa çalışıyorlar. Fakat bu teşebbüsler büsbütün imkânsızdır. Çünkü Hegel'e göre devlet, bütün cemiyetin siyasî hakimiyetinin ifadesidir. Uzlaşmanın beyhudeliği bundan ileri geliyor

Hegel'e göre iktisadın mevzuu umumî ihtiyaçlardır. Bunlar müşterek hedefe tevccüh eden istekleri tevlit etmek suretile tamamî iradeyi vücüde getirirler. Böylece, bütün ihtiyaçlar ve istekler birbirini cezbederek bir merkez etrafında toplanırlar. İktisadî hâdiselerde hakim olan bu cazibe kanunu isteaesini ilk defa Hegel kullandı. Artık istihsal, mubadele bir nevi cazibe hâdisesine tabi olarak cereyan eder. İsteklerin birleşmesinden hasıl olan bir tamamî irade devlet olduğu için bu suretle o, mükemmel bir devlet iktisadına vasıl olur. Thünen buna riyazî usulle gitmeğe çalıştı. Devlette toplanan iktisadî faaliyetleri aynı neviden bir vahidi kıyasi ile ölçmek imkânını aradı. Fiyatın teşekkülü üzerinde amil olan muhtelif hâdiselerin tahavvüllerini aklî bir surette tetkik etmek ve bu amillere tecrübî kıymetler vermeğe çalıştı. Bu zatın yolu Hegel rasyonalizminin son noktasıdır.

İktisatta bu ceryanın tamamen zıttı, List ile başlayan Marx ve Engels ile inkişaf eden tarihî yoldur. List'in iki membaı vardır: 1) Alman romantizmi, 2) Amerikan endüstriyalizmi. Onda henüz tarihî mektep ve cemaat ruhculuğu devam ediyordu. Marx ve Engels bu ceryanı sonuna kadar götürdüler ve cemaat ruhculuğunun tesirlerinden sıyrarak tamamladılar. İşte devlet sosyalizmi bu iki zıt iktisat mesleğinin ortasında doğmuştur.

Lassale, Hegel'in devletciliği ile tarihî maddeciliği mezcetmeğe çalıştı. Bütün tarih Lassale'e göre insanın tabiate ve sefalete karşı hürriyet kazanmak için yaptığı bir cıdaldır. Önce, uyuşulmuş tesanüt nazariyesi tarihî zaruret ile liberalizm fikirlerini birleştirir. İktisadî kanunlar muvafakatli bir tesanüt sayesinde devlet dediğimiz faik bir iradeyi vücüde getirirler. Fakat bu faik irade iktisadî ve tarihî zaruretın sosyalizme doğru inkişaf eden seyrine uygundur. Çünkü bizzat onun aklî varlığı bu tarihî tekâmüle uygun ve onun müterafıdır. Vakıa hegelcilik ile marxçılık arasında müşterek olan noktalar var.

Meselâ her ikisi de diyalektik vasitasile teessüs etmişlerdir. Her ikisi de kâinatın oluş halinde olduğunu kabul eder. Onlara göre herşey bu istehalenin içinde bir lâhzedir. Nihayet her ikisi de üniversaliste'dir. Fakat bu telif teşebbüsü hakikaten imkânsızdır. Hegel tefekkürle varlığın ayniyeti prensibinden hareket eder. Hegel'de ilk söz mutlak ve mükemmel olan Fikir dir. Halbuki Marx'da ilk söz m a d d e dir; fikir ona tabidir ve onun esiridir.

2) Hegel'e göre devlet, iktisadî faaliyetin nazımıdır. İktisadî hayatta bir nevi cazibe kanunu hakimdir. Orada bütün ihtiyaçlar, faaliyetler birbirini cezbetmek suretile bir merkez etrafında toplanırlar; müşterek bir irade yaparlar ki bu da devlet dir. Marx'a göre bilakis ihtiyaçlar, istihsal faaliyetleri insanları m ü s t a h s i l ve m ü s t e h l i k olmak üzere iki kısma ayırır. İstismar edenler ve edilenler arasındaki ziddiyet sınıf şuurunu ve sınıf mücadelesini doğurur. Hasılı birinde esas birleşmedir; diğesinde esas çatışma (c o n f l i t) dir. Birincisi terkipçi, ikincisi mücadelecidir. İktisadî hâdiselerin izahı itibarile bundan daha zıt iki noktai nazar olamaz.

3) Hegel felsefesi gaiyetcidir. Orada külli ruhun tekâmülünde bir gaye vardır: İnsanı şahsiyetin hürriyeti. Halbuki tarihî maddecilikte hiç bir gaiyet yoktur. Madde kendi tekâmülünden haberdar değildir. İstihsal şekillerinin tekâmülü yeni ufuklar açabilir. Fakat istihsalın tekâmülü neticesinde muayyen bir merhalede ulaşacağı şekil hakkında yapılan tahmin bize nihaî bir gaye veremez. Onun arkası bizim için meçhuldür. «Nihai yıkılma» faraziyesi bir gaye gibi değil, tabii bir netice gibi anlaşılmalıdır. İşte bu sebeplerden dolayı Lassale zamanında başlayarak daha sonra İhering, Stammler ve Sombart'da devam eden maddeci ve ruhcu felsefeleri telif yolundaki teşebbüsler hep aynı tenakuzlara düşmeye mecbur olmuşlardır.

İKİNCİ KISIM

**İÇTİMAİYAT İÇİNDEKİ
İÇTİMAÎ DOKTRİNLER**



I

İctimaiyatın Doğuşu VE FRANSIZ SPİRİTÜALİZMİ

XIX inci asırda ictimai felsefe idealizm ve materyalizm istikametlerinde inkişaf ederken, bunlardan ayrı Fransada, Fransız felsefi ananesine tabi olarak bir de Spiritüalist ictimai felsefe meydana gelmiti, Bu cereyan ruhu, realiteler arasında bir nevi realite olarak görmesi itibarile alelumum idealizmden ayrılır. Fakat ruha bir mahsul nazarile bakmaması itibarile de materyalizmden ayrılır. En mühim karakteri, ruhu maddeden ve hayattan ayrı bir realite, onlardan yüksek bir derece gibi görmesi itibarile plüralist oluşudur. Bu plüralist spiritüalizm Fransada daha Albert Le Grand zamanından başlamış, tam şeklini Descartesde almıştır. Descartes i takib edenler bu ananeden ayrılmadılar. Victor Cousin, İskoçya mektebi ve Alman romantizminden mülhem olarak onu sağlamaştırdı. Bilahere Jouffroy aynı yolda yürüdü. XIX inci asırda bu Spiritüalist felsefe kuvvetli müdafiler buldu. Ravaisson, Maine de Biran ve saire.. tarafından canlandırıldı.

Fransız Spiritüalizminin; siyasi (İ c t m a i) sahede ki tezahürü **S o c i o l o g i e** yi doğurmuştur.

Fransız sosyolojisi tam manasile Plüralist Spiritüalizmin siyasi neticesidir. Sırf hasbi ve istikraî ilim araştırmalarının sonunda doğacak yerde, onu siyasi hadiseler meydana getirmiştir. Biz bu vasfi yalnız Auguste Comte de değil, bütün bu devir mütefekkirlerinde görüyoruz. Evvelce söylediğimiz gibi Proudhonu da bu zümreye koya biliriz. Fakat bilhassa bu ictimai Spiritüalizmi hazırlayan Obscurantisme adı verilen ceryandır. Bunlardan Bourdaloue, Lammenais hazırlık yaptılar. Bariz olarak bu fikri ütöplastlere karşı müdafaa eden ve ictimai esprit-ye müstekil, nevi şahsına münhasır ve irca edilemez bir şe'niyet nazariye bakan Filozoflar görüyoruz. Bunların başında 1817 ile 1821-30 arasında neşriyat yapan Joseph de Maistre ve Comte de Bonaldi zikretmek lazımdır. Bu iki zat eski mukaveleci, akılcı ve ütöplast nazariyelere karşı en kuvvetli aksülameli yapmışlardır. Onlara göre cemiyetler tıpkı ağaçlar ve taşlar gibi tabii mevcudiyettedir. İnsan zümreleri hiç

bi iradî müdahale ile meydana getirilemez ve değiştirilemez. Fakat insan zümreleri alelade maddi yekünler veya mecmualar da değildir. Onları karakterize eden k o l l e k t i f r u h dur.

Bu telakkiler diğer taraftan Proudhon, Saint Simon ve Turgot taraflarından kazırılmış olan bir zemin üzerinde yavaş yavaş inkişaf ederek nihayet 1830 ve 1848 inkılapları arasında Fransada ki ictimai problemin birinci derecede ehemiyet kazandığı devirde Auguste Comte tarafından tam ifadesini buldu.

Auguste Comte

Aug. Comte, 1798 de Montpellier de doğdu. Babası bu şehirde memurdu. Dokuz yaşında liseye leylî olarak girdi. Burada kuvvetli bir kılasık tahsil gördü. Erken inkişaf eden zekâsı, çok muhtelif sahalarda ki muvaffekiyetleri ve şayanı hayret hafızasile nazarı dikkati celb etti. Ezberden tekrar edebilmesi için bir sahifeyi bir kere okuması kâfi idi. İcabında bu sahifeyi sondan başlayarak tekrar edebilirdi. Onun bu melekesi sonradan eserlerini evvela zihnen tasarlayarak tashiha lüzüm kalmadan yazmasına sebep olmuştur. Üslûbunun ağırlığını da kısmen bu hal izah eder.

Ailesi kiralıyetci ve katolikdi. Fakat Comte genç yaşında bu tesirlerden kendini kurtardı. Riyaziyeci ve mühendis yetiştiren Polytechnique Mektebine, muayyen olan yaştan bir sene evvel birincilikle girdi. Buseneyi mathématique speciale hocasının yerine ders vermekle geçidi. Mektebinde bir sene kaldıktan sonra bir müzakereci aleyhine imzaladığı istidadan dolayı bütün sınıf arkadaşlarıyla beraber mektepten çıkarıldı (1816). Comte bir kaç ay için Montpellier'ye geldi ve buranın meşhur fakültesinde tıp ve fizyoloji okudu.

Ailesinin ısrarına rağmen döndü ve hususî riyaziye dersleri vererek yaşamaya başladı. Çok geçmeden Saint Simon'un kâtibi oldu. Tarihi, siyasî ve içtimaî meselelerin tetkikine olan alâkasını ona borçludur. Yedi sene beraber çalıştıktan sonra Saint Simon'dan ayrıldı. Bilâhare Comte onun kendi üzerindeki tesirini haksız olarak inkâra çalışmıştır.

Bundan sonra kendisini ansiklopedik bilgilerle techiz etti. Fakat bilhassa vazifesi icabı mücerret ilimlerle uğraştı. Birçok seneler polytechnique mektebinde müzakereci oldu ve giriş imtihanlarını yaptı. Hattâ bir sene vekâleten riyazi tahlil dersini okuttu. Bunda o kadar muvaffak oldu ki talebeleri kat'î olarak tayinini istemek için bir heyet gönderdiler. Fakat mektebin profesörleri ve ilimler akademisi spesyalist bir riyaziyeciyi Comte'e tercih ettiler. Böylece üç defa redde uğradı. Sözde kendine zulüm edenlere şiddetli şahsî hücumlarda bulundu ve bu sırasile polytechnique'deki iki vazifesini de kaybetmesine sebep oldu. Yaşayabilmek için Subside positiviste namı altında olan Stuart Mill'in dahil bulunduğu üç İngiliz, sonra Littré tarafından toplanan yüz talebesinin verdiği parayı ömrünün sonuna kadar kabul etti.

Comte geniş tebahhuruna birtakım hudutlar koydu. Hattâ Cours de philosophie positive'in tamamlanmasından önce her türlü gazete, mecmua ve kitap okumaktan kendini menetti. (Kendi takdirkârlarının bazı eserleri müstesna : Meselâ St. Mill'in mantığı gibi.) Hayatının son yirmi senesinde hem zihni hıfzıssıhha için, hem yorulmamak için, hem de sonsuz bir gurur eseri olarak bu garip vaziyeti muhafaza etti. Artık yalnız Avrupanın belli başlı beş milletinin büyük muharrirlerinin edebî eserlerini okuyordu. Pariste Théâtre italien'e devamı kendini musikiye alıştırdı.

Şu halde Comte meslekten yetişme bir filozof değildir. Bilhassa ilmi kültürü en mücerret ilimlerden en müşahhaslarına ve nihayet sanata kadar ilerleyen bir entelektüeldir. Positivisme'e en bariz karakterini veren bu ansiklopedik zihniyettir. Bu suretle Descartes'cilerin ve XVIII inci asır filozoflarının felsefi ve ilmi an'anesine dönmüş oluyor. Comte yalnız bir entelektüel değildir. Kendisi şiddetli bir his hayatı geçirdi. Ekseriya sistem haline koyduğu şey fikirlerden ziyade hislerdir. Comte'un hissi hayatı kendisini mysticisme'e kadar götürdü. Yirmi altı yaşında ailesinin itirazlarına rağmen dini merasim yapmadan genç bir kadınla evlendi. Evlilik hayatı kavgalar ve geçimsizliklerle doludur. Birçok muvakkat ayrılıklardan sonra Comte, 1840 da kat'i olarak karısından ayrıldı. Fakat hayatının sonuna kadar «erkek kadını geçindirmelidir» prensipine riayet ederek mütevazi varidatının yarıya yakın mikdarını ona vermekten geri durmadı.

1842 de bir talebesi, kız kardeşi Clotilde de Veaux'yı Comte'e taktim etti. Bu, fena ahlâklı kocasından ayrı yaşayan, sıhhati bozuk ve bedbaht bir kadındı. Comte bu kadını derin bir ihtiras, fakat platonique bir aşkla sevdi, Comte izdivacın çözülmez bir bağ olduğuna kanıdı Bu itibarla karısını boşamamıştı. Esasen Fransada henüz talâk mevcut değildi. Bu içinden çıkılmaz vaziyet Clotilde'm 1844 de vukua gelen vakitsiz ölümile halledildi. Bu vak'a filozofun hayatınca çok derin bir iz bırakmıştır. Comte sevdiğinin hatırasını yükseltti. Onu lâyemut kılmak istedi, kuracağı pozitivizm dininde Clotilde'i, büyük varlık saydığı insaniyetin timsali yaptı. Ömrünün kalan on üç senesinde hergün üç defa Clotilde'in hatırasına dua ediyordu. Saat beş buçukta kalkar ve bazan onun oturduğu koltuğun önüne diz çöker ve kırk dakika müddetle tarih sırasile hatıralarını canlandırır ve sonunda bir birsam uyandırmaya çalışırdı. Her sene Clotilde'in bayramı gününde mezarlığa gider, ona bir senelik mahrem hayatının itiraflarını okurdu. Bu suretle onun on iki garip Sainte Clotilde bayramı oldu. Onun şerefine günde üç defa mektuplarından parçalar okur; fransızca ve italyanca invocation

lar yapar ve lâtince üç defa Imitation de Jesus-Christ'in şu sözlerini tekrarlardı : «Ben kendimden daha çok seni ve kendimi de ancak senin için sevebilsem!»

1845 de vukua gelen bir hissî buhran Comte'un sisteminde hisse gittikçe daha fazla yer vemesine sebep oldu. Gittikçe onun eemiye-tinin temeli a ş k oluyordu. İctimai islahat *projelerinde* anne, eş, kardeş ve kız olarak kadın *Culte*'ü mühim bir yer almaya başladı.

Comte'de teheyyüciyet normalin fevkinde idi. Gururu ölçüsüz bir surette büyüyordu. Çok ölçülü bir tenkit bile onu çileden çıkarmağa kâfi idi. Hayatında daima şiddetli alınganlık eseri göstermiştir. Bunun neticesinde dostları ve talebelerile bir çok darğınlıkları olmuştur.

Yirmi sekiz yaşında Cours de Philosophie positive'i yazmeğa başladı. Bunu paralı dersler şeklinde güzide bir zümre karşısında okuyordu. Derslerini hazırlamak için fevkalâde zihin mesaisi sarf ediyordu. Büyük bir ilham zamanında, çok kısa uyku fasılları müstesna, seksen saat inkıtasız çalışmışdı. Diğer taraftan, ilk dersinden bir kaç gün evvel karısı bir senelik evlilikten sonra evden kaçmıştı. Bu hâdiseler Comte de asabî buhranın uyanmasına sebep oldu. Üçüncü ders-ten sonra delilik alâmetleri göstermeye başladı ve meşhur Esquirol'un hastanesine konuldu. Sekiz ay sonra tamamen iyileşmeden buradan çıktı. Bir kaç gün sonra da manie nöbetini takib eden bir mélancholie nöbeti esnasında kendini Seine nehrine attı.

Bu türlü hastalıklar bu gün sinir sistemindeki auto-intoxication neticesi adediliyor. Toxine ler vücuttan çıkınca bu rahatsızlık larda iz bırakmadan kayıp olur. Nitekim Comte'un hastalığı da böyle oldu. Hastalığının maddî sebebini çok iyi bilen mütefekkir bundan sonra çok sıkı fizik ve zihnî bir rejim takip etti. Buhrandan üç sene sonra C o u r s lara yeniden başlıyordu. Aynı buhran bir kaç defa yeniden başlamak tehlikesini gösterdi. Fakat hiç bir vakit eski şiddet ve veha-metine dönmedi. 6 ciltten ibaret olan Cours de philosophie positive on iki senede 1830 dan 1842 ye kadar tamamlandı.

Comte, 1845 te Systême de Politique positive adlı eserine ça-lışmaya başladı. Bunun tab'ı 1851 den 1854 e kadar sürdü. 1857 de Comte 59 yaşında olduğu halde öldü. Yukarıda zikredilen iki mühim eserinden başka Comte'un diğer esaslı eserleri şunlardır : Plans des travaux scientifiques nécessaire pour réorganiser la société (1822)— Discours sur l'esprit positif (1844). Discours sur l'ensemble du Posi-tivisme (1848 — 1851) - Catéchisme positiviste (1849). La Synthèse subjective (1856).

Comte, « İnsaniyet dini » adını verdiği içtimâî felsefesine ilim felsefesinde temel araştırmakla işe başlamıştır. Bütün sistemi bu içtimâî fikirleri sağlamlaştırmak için kurulmuş gibi görünüyor. Pozitivist bilgi nazariyesi, ilimler tasnifi, üç hal kanunu (i n s a n î z i h n i y e t i n t e k â m ü l ü h a k k ı n d a k i g ö r ü ş ü), hep bu içtimâî felsefeyi en sağlam ve ilmî esaslar üzerine kurmak için hazırlanmış temellerdir.

İçtimâî meseleyi esasından halledebilmek için onu yalnız müsbet ilimlere raptetmek kâfi değildir; aynı zamanda bu meseleyi diğer müsbet ilimler gibi ve aynı derecede müsbet bir ilmin mevzuu haline getirmek icabeder. İşte içtimâî meseleyi bu suretle müsbetleştirmek ve temellendirmek ihtiyacı Comte'de, içtimâî y a t ı bir ilim haline getirmek kanaatini uyandırdı. O, bu suretle biri lâtince, diğeri yunancadan alınmış olan iki kelimeyi, socius ve logos kelimelerini birleştirmek suretiyle, lisan kaidesine göre yanlış olan büsbütün yeni bir kelime, içtimâî meseleyi kendine müstakil mevzu olarak almış yeni bir ilmi ifade eden Sociologie kelimasını imal etti.

Comte'a göre içtimâî felsefenin temelleri evvelâ kozmolojik, sonra biyolojik âlemdir. Kozmolojik âlem bize statik ve dinamik iki nizam dahilinde görülüyor. Aynı nizam daha mürekkep ve mudil şekillerde biyolojik âlemde de devam ediyor. Yalnız biyolojik âlemin bazı hususiyetleri vardır. Bunlar da onun kendine mahsus olan kanunlarıdır. Malûm olduğu üzere positivisme'e göre her k a n u n un ancak izafi bir kıymeti vardır. Yani o muayyen bir hâdiseye zümresinde caridir. Onun dışında muteber değildir. İlim izafidir; bütün kâinatı kuşatan tam bir izah yapamaz.

İşte bu esaslara nazaran Comte, hayat âlemini kozmolojik âlemden ayıran kanunları tesbit ediyor. Ona göre hayatî hâdiseler nizamını aydınlatan bilhassa Cobanis ve Bichat olmuştur. Canlı maddeyi cansız maddeden ayıran başlıca üç kanun veya karakter vardır.

- 1) Maddî teceddüt (la rénovation materielle)
- 2) Ferdî mahvolma (la destruction individuelle)
- 3) Nevi muhafaza (la conservation spécifique)

Bu üç kanun canlı mevcutlarda birtaraftan mahvolmamak için mücadeleyi, birtaraftan da nevi içersinde devam edebilmek için diğerlerine bağlanmayı doğurmuştur. Böylece canlı mevcutların iki hâkim temayülü égoïsme ve altruisme'dir. Bütün biyolojik alemleri tanzim eden bu prensiplerdir. Ondan daha mudil olan içtimâî âlemin de temellerini yine burada aramak lâzımdır. Böylece Comte içtimâî felsefesini biyolojik temeller üzerine kurmaya başlıyor. O, bu biyolojik temelleri

insan hayatında başlıca üç noktada topluyor : Sevmek, düşünmek ve işlemek.

Comte'a göre bütün bu biyolojik amiller şu düstur içersinde hulâsa ve ifade edilebilir : Sevgi ile işlemek ve işlemek için düşünmek. Böylece ruhî hayatımızın üç kökü, yani teessürî muharrikler, zihni fonksiyonlar ve amelî keyfiyetler meydana çıkmış oluyor. Ona göre birinciler yani teessürî muharrikler içtimaf hayatın prensiplerini, ikinciler vasıtalarını ve üçüncüler neticelerini verir.

Teessürî muharrikler yahut prensipler :

Comte'e göre teessürî muharrikler temayüller ve hislerdir. Bunlar şahsî ve içtimaf olarak iki zümreye ayrılır. Şahsî olanlar égoisme'î, içtimaf olanlar altruisme'î meydana getirir. Şahsî temayüller de alâka (inté rêts) ve hırsı cah (ambition) olarak ikiye ayrılır. Comte'e nazaren iki nevi alâka vardır : Muhafaza sevkıtabiîsi ve tekemmül sevkıtabiîsi. Muhafaza sevkıtabiîsi de ya fevdin veya nevin muhafazasıdır. Nevin muhafazası ise ya cinsî sevki tabiî, yahut analık sevki tabiîsidir. Tekemmül sevkıtabiîsine gelince, bu da ya tahrib suretile tekemmül temin eder ki askerî sevki tabiîdir. yahut da inşa suretile tekemmül temin eder : Bu da sınaî sevki tabiîdir.

Bu suretile Comte, alâkadan doğan beş sevkıtabiî sayıyor : 1) tegaddî sevkıtabiîsi, 2) cinsî sevkıtabiî, 3) analık sevkıtabiîsi, 4) askerî sevkıtabiî, 5) sınaî sevkıtabiî, bir de hırsı caha ait olan temayülleri ve hisleri tefrik ediyor. Comte'e göre hırs ya geçicidir ki, gurur suretinde tezahür eder. Yahut manevî ve zihnidir : Tefahur suretinde tezahür eder. Birincisi hakimiyet ihtiyacını doğurur, ikincisi takdir ihtiyacını doğurur. İşte bütün bunlar içtimaf hayatta amel olan égoiste temayüllerdir. Bunlara karşı bir de içtimaf hayatta amel olan asıl içtimaf veya altruiste temayüller geliyor. Comte'e göre bunlar da iki kısımdır : Hususî ve umumî. Hususî temayüller merbutiyet temayülü, takdir ve hayranlık temayülüdür. Umumî temayüller de iyilik hissi veya umumî sevgidir ki, buna bız içtimaf senpati de diyebiliriz. İşte Comte'e göre içtimaf hayatın en yüksek noktası olan insaniyet hissi bunun eseridir.

Zihni fonksiyonlar veya vasıtalar :

Comte'e nazaran, bu biyolojik prensipler birtakım zihni vasıtalarla inkişaf eder. Müşterekleşir ve içtimaf vasfı kazanır. Bu zihni fonksiyonlarda ya kanaat (conception) yahut ta ifade halindedir. Kanaat halinde olan zihni fonksiyonlar münfail oldukları zaman temaşadan ibarettirler. Faal oldukları zaman tefekkür (méditation) halini alırlar. Birincileri, yani temaşa şeklinde olanlar düşünceye objektif maddesini

verir. İkciler ise düşüncein sübjektif inşalarını yapar.

Bu temaşa halindeki telâkki ya müşahhasdır; böylelikle mevcudata aittir. Yahut da mücerrettir ve vak'alara aittir. Mevcudata ait ise t e r k i b i dir; vak'alara ait ise t a h l i l i dir. Fiilî olan tefekkürre gelince, o da ya istikrafdır, yani mukayese suretiyle meydana gelir: ki böylelikle tamimi kullanır.

Yahut ta talilîdir ki, o da tanzim ve tertipler (c o o r d i n a t i o n) suretiyle meydana gelir. Ve bunun için de systématisation'u kullanır. Yani içtimaîleşen zihin, inşalarını ya tamim yahut sistematizasyon suretiyle yapar. Bütün bu zihni telâkkiler hariçte ifadelerini bulurlar ki, bu ifadeye *Comte*, m i m i q u e der. Mimik hayvanlarda sesler, gü rültülerle başlar. İnsanda yüz işaretleri, heceleli sesler halini alır. Tahriri ve şifahi olabilir. Tebliğ ve muvasalayı temin eder. Ve böylelikle zihni fonksiyonların müşterekleşmesine ve a n l a ş ı l a b i l i r bir hale gelmesine sebep olur.

Amelî keyfiyetler veya neticeler.

Bu biyolojik esasların sırf fiilî hayata ait olan bir takım neticeleri vardır. Bunlar da *Comte*'e göre faaliyet ve metanettir. Faaliyet iki keyfiyette tezahür eder ki, bunlar cesaret ve basirettir. Metanet de ikdam (perséverance) şeklinde içtimaî bir karakter halini alır. Hasılı *Comte*'e göre biyolojik hayatın 18 esası vardır. Bu 18 esastan ilk onu egoist ve altruiste ilcaları meydana getirir. Beşi insan ruhunun müşterek vasıflarını doğurur. Son üçü de fiil ve icraya geçer ki, bunlar içtimaî karakterlerdir.

Görülüyor ki *Comte*, içtimaî felsefesine tamamiyle biyolojik esaslar bulmuştur. Ve bu biyolojik esasları da kozmolojik ve fizik daha derin esaslara bağlamıştır. Hulâsa onun içtimaî felsefesi boşlukta durmuyor. Bütün tabiat ve ilim felsefesinin son halkası ve neticesi gibi telâkki edilmiştir.

*
**

Comte, siyasî felsefeye ait eserinin iki cildini *statique sociale* a tahsis etmiştir. Burada *Comte* fizik ve biyolojide olduğu gibi, politik nizamın da değişmez, sabit kanunlarını araştırır. Ona göre bütün istihalelere rağmen yine sabit kalan bir nizam vardır.

Siyasî sahada bu, ma'şerî ruh veya insaniyet nizamıdır. O buna diğ er isimle insani vahdetin müsbet nazariyesi der. Onca, zümreler, cemiyetler ve devirlerin üstünde değişmelere rağmen sabit kalan ve kökleri biyolojiden kozmolojik âleme kadar inen bir insani vahdet nizamı vardır. *Comte*'in buradaki düsturu şudur: « Terakki, nizamın inkişafıdır ». Ona göre insaniyet tsrakki halindedir. Fakat bu terakki bir değişme ve kaybolma değil, bir nizamın derece derece inkişafı ve meydana çıkmasıdır. Burada onun *Proudhon*'a ne kadar yaklaştığı, ve *Proudhon*'un « La création de l'ordre » isimindeki kitabıyla ne kadar aralarında akrabalık olduğu görülür.

Comte'e göre insanî vahdeti ifade eden insanî sevgi yani aşktır. Ve bu sevgi, sevgiye iman ile birleştiği zaman insaniyet tahakkuk eder. Diğ er tabirle insaniyet, aşk ile imanın mütemadi bir mutabakatıdır.

Comte in ekseriya dinamik ile statiki tamamen ayırmış olduğu söylenmektedir, Filhakika bu onun *Cours...* larından mulhem bir kanaattir. Orada tasnif iktizasi böyle bir tefrik yapmıştır. Netekim bu tefriki *Systemede Politique positive*'de de görüyoruz. Fakat bu tefrik asla kat'î değildir. Bu ancak izah için yapılmış didaktik bir tefrikden ibarettir. *Comte*'a göre statikle dinamik ayrılmazlar. Hatta aralarında bir kaynaşma ve beraberlik vardır. Her statik dinamiktir; ve her dinamik statiktir. Şu manada ki tabiat tenevvüler içinde ki bir vahdet, ve vahdet içinde görünen bir tenevvüdür. O bu suretle, pek uzaktan yeni eflatuncu felsefeye merbut görünüyor, diyor ki: «en basit ve sade hadiseler karşısında bile tabii kanun, daima tenevvü içindeki sabitlikle kaimdir.» Bir başka yerde de şöyle diyor: «müsbet felsefeye inanan bir filosof için tenevvusuz ve constance'sız kanun yoktur.» Gene başka bir yerde: « Nizam ile terakki arasındaki uzlaşma her yerde görülür. Tariyazî hakıktlerin en küçüklerine varıncaya kadar. » diyor. Diğ er bir yerde de: « Pozitif akîde sabit varlıkla tekâmül halindeki varlığın birleşmesi neticesinde, yani diğ er tabirle statikle dinamiğin birleşmesi ile kaimdir ».

Bütün bu ifadelerden anlaşılır ki *Comte*'i tabiatte birbirine yabancı iki cephe görmekle ittıham etmek yanlışdır. *Comte* bu günkü ilmin yeniliklerini âdeta sezerek tabiatın statik ve dinamik iki manzarasını, yani tabii diyalektiği bütün eserinde ifade etmiştir. İnsaniyet değişmekte olan bir vahdettir. Fikri hem kategorilerin sabit olmadığını kabul eden, hem de bütün bu değişmeler üzerinde git tikçe küllleşen bir işirak gören *Marxiste* telâkki tarzına çok yakındır. Şu farkla ki *Comte* felsefesinde meşur veya gayri meşur olarak fransız

ananevî spiritüalizminin rol oynadığını unutmamalıdır. Nitekim bir çok içtimaiyat cereyanları gibi, bilhassa Fransız içtimaiyat mektebi bu ananeyi devam ettirmiştir.

*
**

Comte'e göre aşk prensip, nizam esas, ve terakki hedefdir. Hakikî vahdet o halde insaniyet dini ile kurulmuş tur. Zira aşk nizamı arar ve terakkiye sevk eder. Şahsiyet vahdeti ve içtimai vahdet bu dinin çift hedefini teşkil eder. *Comte* nazarında insaniyetçilik bir dindir. Çünkü din şu safhalardan geçmiştir :

- 1) Tav'î (s p o n t a n é) din,
- 2) İlhamî (r é v é l a t i o n) din,
- 3) Müsbet (p o s i t i f) dindir. İşte pozitivizm insaniyet fikrini tesis etmekle isbat edilmiş dini kurmuştur.

Comte, siyasi felsefeye kitabının bunu takip eden faslında insaniyette temel olacak maddî mülkiyeti araştırıyor. Buna « maddî mülkiyetin müsbet nazariyesi » diyor. Onca, insanın mülk sahibi olması ve sermaye biriktirmesini temin eden iki iktisadî kanun vardır : Biri sübjektiftir, çünkü bize aittir. İkincisi objektiftir, çünkü haricî âleme aittir.

Evvelâ - Her adam sarfettiğinden fazlasını istihsal edebilir.

Saniyen - Elde edilen maddeler, onların istihsali için icap eden zamandan fazla muhafaza edilebilir. *Comte* bu esaslarla şahsî mülkiyeti müdafaa ediyor ve cemiyette mülkiyeti esaslî bir unsur gibi görüyor.

Üçüncü faslında *Comte* beşerî ailenin müsbet nazariyesini yapmağa çalışıyor. Aile nazariyesi iki noktadan yapılabilir :

- 1) Ahlâkî noktadan,
- 2) Siyasi noktadan.

Her ikisi de aileyi cemiyetin bilâvasıta unsuru, onun en dar ve en tavî tecemmuu (*association*) addederler. “ Satıl hatlara bölünemeyeceği gibi, bir cemiyet de fertlere bölünemez ». En küçük içtimai topluluk ailedir. Tabii bir teşekkül olan cemiyetin irca edilemez en küçük unsuru odur.

Görülüyor ki *Aug. Comte* iktisad ve aile hakkındaki fikirleriyle içtimai felsefesinde tamamen küçük burjuvazi müdafılığı yapmaktadır. Onun içtimai reformadan kastedtiği bu küçük burjuvaziye müstenid bir beşeriyetin doğuşunu beklemektir. Fransız ihtivâlinin yetiştiği ve Rühbanla Zadeğân sınıflarını ortadan kaldırarak yellerine geçmiş olan bu sınıf, Fransada dışında da diğer milletlerde aynı inkılâbı yapmaktadı. Garp medeniyeti, bu suretle, yayıldığı bütün sahalarda bir burju-

vazi medeniyeti halini alıyordu. Büyük burjuvazinin inkişafı, sermaye birikmesi, kartellerin teşekkülü küçük burjuvaziye de nihayet tehlikeye düşürmeğe başlamıştı. *Comte*'ın içtimai reformasında mazi cemiyetine karşı muhalefet kadar, müstakbel cemiyetlerin tehlikelerine karşı da esaslı bir çekinme ve korunma hissi hâkimdir.

*
**

Comte, « İnsanı terakki hakkında » ki eserinin tarih felsefesine ait bahsinde *Turgot* ve *Saint Simon*'dan mülhem olmak üzere beşeriyetin geçirmekte olduğu zihni istihaleleri ifade eden bir kanundan bahsetmektedir. Bu kanun, malûm olduğu üzere, üç hal kanunu dur. İnsaniyetin Théologique, métaphysique ve positif olmak üzere üç halden geçmekte olduğunu söyleyen bu kanunun burada bir parça esaslarından ve teferruatından behsededeceğim.

« Beşerî terakki hakkında » ki eserinde *Comte* evvelâ tekâmül nazariyesini izah ile işe başlar. Dimağın inkişafına nazaran insanın geçirdiği istihaleler, beşerî tekâmülün zihni ve içtimai esas karakterlerini tetkik eder. Ondan sonra bu tav'î tekâmülün zarurî şartlarını araştırır ve bunu ailenin inkişafında bulur. İnsanın zihni ve içtimai tekâmülünde hâkim olmak üzere *Comte* başlıca üç kanun görmektedir :

- 1) Üç hal kanunu : ki bu tarihî inşiaabın esaslı kanunudur.
- 2) Rütbevî sınıflaşma kanunu.
- 3) Amelî faaliyeti tanzim eden mütemmim kanun.

Burada bahsimizi teşkil eden birinci kanun tarihî devirlerdeki zihni inkişafı tasvir etmektedir. *Comte* buna « Tarih felsefesi » ismini veriyor. Bu tabloya göre ilk ve orta çağ şu safhalardan geçmektedir :

- a) Fetişizm (e n i p t i d a î d i n ş e k l i),
- b) Politeizm,
- c) Teokratik devir,
- d) Yunan devri (p o l y t h é i s m e i n t e l l e c t u e l),
- e) Roma devri (p o l y t h é i s m e s o c i a l)
- f) Monoteizm (G a r p k a t o l i k l i ğ i n i n h e y e t i m e c m u a s ı),
- g) Feodal medeniyet ve Orta çağın ikinci safhası.
- h) Orta çağın üçüncü safhası (m o n o t e i z m i t i k a d ı n ı n i s t i l â s ı).

Modern devrin ihtiva ettiği küçük devreler de şunlardır :

- a) Modern çift hareket,
- b) Protestan safhası,

c) Déiste safha,

d) Son buhranın menfi kısmı.

Son bahis insanîyetin istikbali hakkında çıkarılan umumî neticeye tahsis edilmiştir. Burada *Comte* içtimai hayatın son şeklini tasvir ediyor. Ahlâkî ve zihnî garp terbiyesinin esaslarını tanzim ediyor. Umumî ve hususî yeni ruhî rejimin neden ibaret olacağını tafsil ediyor. Bu mufassal tarih felsefesi tablosunun son kısmı *positif* devrin ahlâkına ve dinine tekabül etmektedir. *Comte* bu insanîyet dininin esaslarını «catéchisme» adlı kitabında tesbite çalışır. Burada théologique devrin arta kalanı olan bütün dinî isimleri bir tarafa atarak yerine kısmen müsbet devrin büyük mütefekkirleri ve kâşiflerinin isimlerini koymak üzere yeni bir takvim yapmaktadır. Bu suretle senenin her günü insanîyete dinî, ahlâkî, ilmî, felsefî ve fennî bakımdan hizmet eden bir çok büyük adamın ismini hatırlamak için vesile teşkil edecektir. *Comte*'un son devri, bu suretle asıl eserinde şiddetle hücum ettiği içtimai bir ideoloji hattâ *utopie* şeklini almış bulunuyor.

*
**

İçtimaiyatın müessisi diye tanılan *Aug. Comte*'un esas fikirlerini hulâsa edelim : İnsan bilgisi zaman ve mekân şartları ile mahduttur. Kanunlar mutlak değil, ancak izafî münasebetleri gösterirler. Bu bilgi en basitleri olan riyazî münasebetlerden en mudilleri olan içtimai münasebetlere doğru mertebelere ayrılır. Her mertebe kendinden evvelkinin bilinmesine bağlıdır, fakat fiilen ona irca edilemez. Bu suretle fizikin bilinmesi riyaziyatın bilinmesine, biyolojinin bilinmesi kimyanın bilinmesine bağlı olduğu gibi içtimaiyatın bilinmesi de biyolojinin bilinmesine bağlıdır. İçtimai kanunlar büyük nisbetler dahilinde, biyoloji kanunları tarafından tahdit edilmiştir.

Comte'un ilimler tasnifinde ruhiyatın mevkii yoktur. Çünkü ruhiyat d e r u n î t e f a h h u s usuliyle müsbet ilimlerden ayrılır. Esasen mevzuu da objektif bir tahlile tâbi tutulduğu zaman biyoloji ve sosyoloji arasında taksim edilebilir. Aşağı şuur melekeleri insan biyolojisi tarafından tetkik edilmektedir : İhsas, refleks, otomatizm, ilâh ... gibi. Yüksek şuur melekeleri ise insan zümrelerinin müşterek davranışlarına aittir, binaenaleyh içtimaiyatın tetkik mevzuuna girer : Fikirler, itikatlar, ihtiraslar, hisler, tasavvurlar, ilâh... gibi.

Bu suretle *Aug. Comte* eskiden beri insanı izah etmek iddiasında bulunan, fakat müsbet ilimlerin usulüne daima yabancı kalan ruhiyatı nispeten objektif ilim arasında taksim ediyor.

Comte'e göre insanîyeti insanla izah etmemeli, fakat insanı insanîyetle izaha çalışmalıdır. Bu suretle o, orta çağ nominalistleri ve realistleri arasındaki eski mücadeleyi ilmi bir tarzda tekrar canlandırarak, içtimaiyata temel olmak üzere ikinci telâkkiyi ele alıyor: Şe'nî olan münferit insanlar değil, fakat onların zümreler, cemiyetler halindeki mecmualarıdır. İnsanlar her zaman ve her yerde daima cemiyet halinde yaşamışlardır. Şu halde insanların manevî ve siyasî mevcudiyetini tetkik etmek için onların zümre halindeki hayatlarını tetkik etmelidir.

Şu kadar var ki, *Comte* cemiyet deyince muhtelif cesamette büyüyen ve küçülen insan zümrelerini değil, hakikî bir bütün gibi farzettığı insanîyeti ahyordu. Onu kendinden sonraki içtimaiyatçılardan ayıran mühim bir nokta budur.

Comte'in içtimaiyatı kurmak için göz önünde tuttuğu ilk nümune fizik ilmidir. En mükemmel ve hadiseleri en basit ilim olmak itibariyle, kuracağı yeni binada fizikten örnek alıyor. Hattâ bundan dolayı *cours* larında içtimaiyat kelimesinden evvel *Physique sociale* tabirini kullanıyor ve büyük eserinin son üç cildini buna tahsis ediyor.

Nitekim onu takip eden bir kısım içtimaiyatçılar da fizikle içtimai hadiselerin sıkı alâkasını mübalâgalandırmışlar ve « İçtimai fizik » e lüzumundan fazla ehemmiyet vermişlerdir. *Quetlet*, istatistik usulünü içtimai hadiselere tatbika çalıştığı ve v a s a t î a d a m ı araştırdığı sıradaki eserine bâlâ " İçtimai fizik " demektedir. Bu telâkki bazan yalnızca *Comte*'de olduğu gibi *anologie* derecesinde kalarak, bazan içtimai kanunları fizik kanunların hali hususîsi addederek, bazan da doğrudan doğruya içtimai hayatı fizik ve mihanik kanunlarına raptetmeğe çalışarak zamanımıza kadar devam etmiştir. İçtimaiyatı bu tarzda anlatanlardan son fasıllarda ayrıca bahsedeceğiz.

Comte içtimaiyatın temellerini fizike raptetmeğe çalışır. Hattâ içtimai statik ve dinamik tabirlerini bizzat fizikten alır. Bununla beraber, — yukarıda gördüğümüz gibi — içtimai hayatın bilâvasıta köklerini biyolojide aramaktan da geri kalmaz. Hattâ bu hususta bütün içtimai kabiliyelerin karşılığı olan insiyakları tasnif etmekten de geri kalmaz. Bu bakımdan *Comte* bize bir nevi *biologiste* olarak görünür. Fakat hakikatte bu böyle değildir.

Her ilim kendinden evvelki ilmin kanunlarına istinad etmek mecburiyetinde olduğu için, hadiseleri en mudil olan içtimaiyat da biyolojik kanunlara dayanacaktır. Fakat bu demek değildir ki içtimaiyat yalnızca biyolojik kanunlarla izah edilebilir. Bilâkis *Comte* derhal bu yanlış fikrin önüne geçmek için cemiyet hayatının kendine mahsus mü-

nasebetleri olduğunu ve bu münasebetlerin umumiyetle canlılar âleminde bulunmadığını gösterir.

Bununla beraber yukarıki sahifelerde verdiğimiz izahattan anlaşılır ki, *Comte*'un biyolojik kanunlarla içtimai hayat arasında mevcudiyetini göstermeye çalıştığı sıkı münasebetler, onu takip edenler tarafından bazan lüzumundan fazla mübalâğalandırılmış, tamim hatalarına sebep olacak derecede tek cepheli görüşleri meydana çıkarmıştır. Bundan dolayı bizzat *Spencer* de dahil olduğu halde bir çok içtimaiyatçıların biyolojik bir içtimaiyat tesisine çalışmaları, ve bunun ileride göreceğimiz bir çok tenevvüleri buradan çıkmıştır.

Nihayet *Comte* tasnifinde ruhiyata yer vermemekle beraber, içtimai hadiseleri tetkik ederken daima insiyaklara bağlı olan ruhî melekelerden bahsetmektedir. Bu şüphesiz onun kısmen ananevî telâkkilerden tamamen kurtulmamış olmasından, kısmen de bu insiyakların daim ruhî tezahürleriyle ifade edilmekte olmasından ileri gelir. Bu suretle *Comte*'un içtimaiyatı zaman zaman bir içtimai ruhiyat veya ruhî içtimaiyat manzarasını alır. Nitekim *Comte*'i takip eden ve yine aynı esaslardan hareket ettiğini iddia eden bir kısım içtimaiyatçıların da *psychologiste* olmaları bu suretle izah edilebilir.

Positivisme felsefesinin ve bu felsefe metodları içinde içtimaiyatın müessisi olan *Comte*, eserlerinin büyük bir kısmında yalnız içtimai vakıaları tesbit ve izah etmekle kanmıyarak, müstakbel bir cemiyetin plânını kurmaya, bir insaniyet dini tesis etmeye çalışmıştır. *Comte*'in bu cephesi onun müsbet ve ilimci şahsiyetini aşan tamamen ideolog, hattâ *ütopist* bir manzara göstermektedir. Bu suretle *Comte* asıl içtimaiyata ait yazılarında şiddetle hücum ettiği telâkkiye düşmekle âdeta bir tenakuz içinde gibi görünür. Fakat bu tenakuz zahîrîdir. *Comte*'in müstakbel cemiyeti hayalî ve mefruz değildir.

Mevcud garp cemiyetinin az çok ıslah ve tadiline istinad etmekte ve temellerini realiteden çıkarmaktadır. *Comte*'e göre vakıaların tetkikinden çıkarılmış olmayan ve tarihî inkişafın verdiği istikraya dayanmayan hiç bir tahmin kabul edilemez. Bununla beraber *Comte*'un — henüz teşekkül halinde olan bir ilimde — kâfi istikra yapabildiği ve tahminlerinin kuvvetli olduğu iddia edilemez. Hususiyile onun 1830 ile 1848 arasındaki inkılâp Fransasının yetiştirdiği bir küçük burjuva mütefekkeri olduğu düşünülürse ıslahat fikirlerinin görüş ufku itibariyle ne kadar mahdut olacağı anlaşılır.

Filozofun tahlillerinde sübjektif mülâhazalara esir olmaktan bir türlü kurtulamamasının başlıca sebeplerinden biri de onun Fransız ananevî spiritüalizmine bağlı oluşudur.

Cemiyeti fertler üstü manevî bir realite, ma'şerî bir ruh gibi telâk-ki etmesi, kendisini *Hegel* felsefesine bir bakımdan çok yaklaştıran bu telâkki onun bütün ilimcilik gayretlerine rağmen bir *spiritualisme* felsefesi içinde dönüp dolaşmasına sebep olmuştur.

Herbert Spencer

Tekamül felsefesinin müessesisi diye tanılan ve ictimaiyatta *Comte*'dan mülhem olarak yeni bir çağır açan *Herbert Spencer* 1827, 27 Nisanında *Derby*de doğdu. Babası meşhur bir mürebbi idi. Daha küçük yaşta *Spencer* tabiat ilmine ve tarihe karşı büyük bir alâka gösterdi. Böceklerle meşgul oluyor, ve babasının kütüphanesinde muhtelif mevzulara ait eserler okuyordu. Ailesi çok dindardı, bununla beraber babasının terbiyesi sayesinde bu tesirden çabuk kurtuldu. Bir müddet kadar riyaziyat ve mihanikî icatlarla işğali onu siyasi alakadan uzak bulundurdu. Rahib *Lyel*'e ait tettebbüleri onu tekamül fikrine sevk ediyordu. Mühendis mektebine girdi. Fakat bu mektebi ikinci sınıfında terk ederek kendi evinde tettebbülerine çekildi. Bütün hayatınca mesaisini bu şahsî kültürüne borçludur. Riyaziyeye olan alakası kuvvetli bir muharrik olmuştur. İlk mühim eseri olan *Social statics* de (1850) uzvî inkişaf ile ictimai inkişaf arasında ki mümaseleti göstermeye çalışıyor ki, bu fikir bundan sonraki bütün eserlerinde hakim olmuştur.

Fikirlerini daha tam bir şekilde *Principles of Psychology* de (1855) ifade etti. Bu eserin ehemmiyeti şu noktadadır ki tek başına ferde ait tecrübelerle ferdi şuuru izah etmenin - imkansızlığını göstermiştir: Burada *Spencer* ilk defa şuuru tetkik ederken onu muhiti ile beraber nazarı itibara almak ve hayat şartları dahilinde tetkik etmek lazım geldiğini ileri sürüyor ki ilerde bütün ictimai ruhiyat ve *behaviorism* tetkiklerine hareket noktası vazifesini görmüştür. Aynı zamanda bu kitapta yavaş yavaş tekamül hakkındaki fikirleri de inkişaf etmekte idi.

Fakat tekamül nazariyesine ait ilk esaslî taslağı *Progress its law and cause* (1857) adlı eserinde yapmıştır. *Spencer* burada, her tekamülün mütecanisten gayri mütecanise intikal olduğunu ve tekamülün kudret birikmesile kaim bulunduğunu müdafaa ediyor.

Daha sonra neşrettiği *First principles* (1863) de filozof artık dağınık araştırmalarını bir mihver etrafına toplamaya başlamış ve kendine mahsus olan felsefenin istikametini bulmuştur. *Spencer*'in sistematik eserleri kısa, vazih ve çok kesif olarak yazmış olduğu birçok makale-

lerin genişletilmesinden, hattâ biraz da misal ve menba bolluğu içinde vüzuhunu kaybetmesinden doğmuştur.

Filozof hayatının ortalarından itibaren müthiş bir sinir buhranına ve müzmin bir uykusuzluğa uğradı. *Psychologie*'sinin ilk tabı'larında başlamış olan bu rahatsızlık az çok fasılalarla hayatının sonuna kadar devam etti. Bilhassa son zamanlarında onu mesaisinden büyük mikyasta alakoyacak dereceye geldi. Buna rağmen en büyük kitabı olan *Principles of Sociology*'yi ikmal etmeden geri kalmadı. Hayatının son kısmında, yaşının hayli ilerlemiş ve sıhhatinin bozuk olmasına rağmen bir taraftan eserini ikmal için bütün gayretini sarfediyor, bir taraftan da *Weissmann* faraziyesi dolayısıyla ortaya çıkan biyolojik tekâmülciliğe dair yeni münakaşalara şiddetle iştirakten geri kalmıyordu. Bu sıralarda, bu münakaşalara ait birçok makaleleri intişar etti.

Spencer 1903 senesi ikinci teşrininin 8 inde öldü. Filozof kendi hayatını ve fikirlerinin inkişafını *Autobiographie* adlı bir eserde neşretmiştir.

Spencer eserlerini şematik cetveller halinde hazırlar ve lazım gelen malûmatı muhtelif kitaplardan kestiği parçalarla doldururdu. Bu suretle filozofun eserlerini dolduran zengin misaller fizik, kimya ve tabiat ilimlerine dair çok mütenevvi bilgiyi bu sayede toplamakta idi. İlk bakışta terkibi fevkalâde müşkül görünen eserlerinin büyük bir kısmı bu tarzda

vücuda gelmiştir.

Spencer, bilgi nazariyesinde *agnosticisme* ile *Comte*'ı tamamlamaya çalıştı. *Darwin*'den mülhem olan *tekâmül* fikirleriyle İngiliz emprizmini nihayetine kadar götürdü. Mihanikî tekâmülcülüğü tabiati *bütün* olarak gören Alman romantizminin aksine olarak *mozaik* halinde unsurların yanyana getirilmesinden teşekkül eden bir tabiat talâkkisini doğurdu. Ona göre, biz mutlaka hem şuurumuzun kifayetsizliğinden, hem de mutlaka zaten *bilinemez* olmasından dolayı bilemeyiz. Bütün bildiğimiz yalnızca mekân ve zaman dahilinde realitenin izlerinden (*Vestige*) ibaret olan unsurlardır. Bu unsurları terkip ettikçe tabiatte basitten mürekkebe, mütecanisten gayri mütecanise doğru bir inkişaf olduğunu görürüz: İşte tabiatin tekâmülü bundan ibarettir. Şu halde *Spencer*'e göre tekâmül vetiresini biz canlı olarak kavramıyoruz; ancak parçaları birleştirerek onlardan bir mozaik kurar gibi yeni baştan tesis ediyoruz.

Filozof, bütün eserlerinde hâkim olan bu fikri henüz yirmibir yaşında iken bir dostuna yazdığı mektupta umumî hatlarla ifade etmiş ve orada hayatını tamamiyle bu ana fikrin inkişafına hasredeceğini söylemişti. Filhakika onun «ilk prensipler», «fizigin prensipleri», «biyoloji-

nin prensipleri» ve «sosyolojinin prensipleri» adlı eserlerle diğer birçok kitaplarında hayatı boyunca izah ettiği daima bu fikir olmuştur.

Spencer, «sosyolojinin prensipleri», «cemiyet ilmine medhal», «ahlâk ve içtimaiyat problemleri», «terakkî» ilh., adlı kitaplarında bu ana fikirden hareket etmek üzere İngiliz içtimaiyat mektebinin esaslarını kurmaya çalışır. Bu eserlerinde bir taraftan *Aug. Comte*'e istinat eden mütefekkir, diğer taraftan Alman romantizminin tekâmül fikri ve İngiliz amprizmi ve bilhassa *Darwin*'in istihalecilik nazariyesile onu tamamlar. Bu suretle *Comte*'de hareket noktasını görmüş olduğumuz cemiyetlerin biyolojik izahını kendi nazariyesinin belkemiği haline getirir.

Spencer, 1860 da neşredilen «İçtimai uzviyet» adlı bir makalesinde nazariyesinin esaslarını şu suretle ifade etmektedir: Her şeyden evvel cemiyetlerin sun'î teşekküller olmadığını kabul etmek lâzımdır. İçtimai organizasyonların ne tabiat üstü kuvvetlerin eseri, ne de fertlerin iradeleri tarafından muayyen olduğunu anlamak için etrafımıza bir göz gezdirmek kâfidir. Onlar eski müverrihlerin ve hukukçuların kanatı aksine olarak tabii illetlerin neticesidirler. Yalnız içtimai iş bölümünün tetkiki bile bunu aydınlatabilir. İnsanlar «kral olan kahraman» veya «ma'serî hikmet» yüzünden müstahsil ve müstehlik diye ayrılmış değillerdir. Bizim sınaî organizasyonumuz kanunlar sayesinde değil, hattâ büyük bir nisbette kanunî memnuiyetlere rağmen doğmuştur. O, insanın ihtiyaçlarının tazyiki ile ve bu ihtiyaçlardan doğan faaliyetlerle teşekkül etmiştir. Şu halde içtimai teşekküller tamamen tav'î ve tabiidir.

Fakat diyecekler ki, doğrudan doğruya kanunun mahsulü olan içtimai değişimleri tav'î inkişaf addedemeyiz. Parlâmentolar veya krallar filân şeyi emreder ve onları icraya bazı kimseleri memur ederse, şüphesiz bu vetire sun'idir. Ve bu takdirde cemiyet inkişaf etmiş olmaksızın ziyade imal edilmiş demektir. Hayırlı bu değişimler de, istisna teşkil etmezler: eğer şe'nî ve devamlı iseler. Böyle değişmelerin hakikî kaynakları kanun vazılarının fiillerinden çok dahî derindedir. Onları tayin eden millî iradedir, bu da onların ferdî arzularının vasatîsinin neticesi olduğunu söylemek demektir. Eger bir kanunun menşei bu ise o netice itibarıyla milletin karakterinin mahsulü demektir.

Cemiyetin sınaî bünyesi hakkında bu böyle olduğu gibi, bütün bünyesi için de mesele aynidir. Hulâsa cemiyetler imal edilmiş değildir, fakat kendiliklerinden teşekkül etmektedirler.

Bu suretle biz, zarurî olarak siyasi bir teşekkül ile canlı bir ferdin bedeni arasında mümaselet aramağa varırız. Nitekim böyle bir mümaselet çok eskiden beri his edilmiş ve bunu bazı filozoflar kabataslak

tasavvur etmişlerdir. Fizyoloji ilminden, ve bilhassa bu ilmin son zama ndaki inkişafından evvel hakîki benzeyişleri meydana çıkarmak imkânsızdı.

Eflâtun'un m o d e l cumhuriyeti deki esas f kir bir cemiyetin par çalarıyla insan ruhunun melekeleri arasındaki çekabüldür. Bu melekeleri akıl, irade ve ihtiras başlığı altında tasnif ederken, Eflâtun kendi ideal cemiyetinin uzuvlarını da buna benzer üç başlıkta topluyor: İdare etmeleri lâzım gelen müşavirler, askerler veya icra adamları (b i r i n c i l e r i n e m i r l e r i n e i t a a t e d e r l e r), kazanç ve nefis tatmininden başka bir hedefi olmayan cemaat. Hulâsa hükûmet, muharip ve kütle ona göre bizdeki teemmül, irade ve heyecan meleke lerinin mukabilleridir. Bir cemiyetin bünyesiyle bir insanın bünyesi arasındaki müvazat fıkırde bir hakikat hissesi bulunsa bile, bu tasnif mü dafaa edilemez, Hattâ denebilir ki askerî kuvvet hükûmetin emirlerine itaat ettiği için daha ziyade hükûmetin iradeye tekabül etmesi lâzım gelirdi.

Hobbes daha kat'î bir müvazat kurmaya çalıştı. Fakat cemiyetle insan ruhu arasında değil, ancak cemiyetle insan bedeni arasında düşü nül müştür. Eserinin methalinde bu telâkkiyi izah ediyor. *Hobbes* mukayesesini o kadar ileriye götürüyor ki *Léviathan*'ın, büyük bir insan suretinde resmini çiziyor: Vücudu ve âzâsı bir çok insanlardan mürek keptir. *Hobbes*'ın mukayeseleri diğerinden daha makbul olmakla beraber bir çok tenakusları ihtiva etmektedir. Eğer h â k i m i y e t siyasi heyetin ruhu ise, hükûmetin bir nevi murahhasları olan hâkimler nasıl oluyor da bağ yerlerine (j o i n t u r e) benzetiliyor. Yahut hâ kimler cemiyetin sun'î bağları ise mükâfat ve ceza nasıl onun sınırları oluyor? Sınırların her hangi bir sınıf olmaları icap eder. Mükâfat ve cezanın da, gerek fertde gerek cemiyetlerde, bizzat sinir değil fakat sinirlerin ş a r t l a r ı olmaları icap eder.

Eflâtun ve *Hobbes* tarafından yapılan bu mukayeselerin başlıca hatası daha derindir. Bu iki mütefekkir bir cemiyet organizasyonunun yalnız umumiyetle bir canlı vücut organizasyonuna değil, fakat husu siyle insan vücudünün organizasyonuna kıyas edilebileceğini kabul ederler. Böyle bir mevzuayı hiç bir şey teyit edemez. Bu iki telâkki, cemiyeti sun'î addedenlerin görüşleri kadar hatalıdır. Eflâtun'un model cumhuriyeti, tıpkı bir saatçinin saat parçalarını tamir ettiği gibi, insanlar tarafından tanzim ve tadil edilebilir. *Hobbes* de buna benzer şeyler söylüyor: " C e m a a t d e n i l e n b u b ü y ü k *Léviathan* sanat ile yaratılmış tır .. Hattâ o, içtimaî mukaveleyi llâhî *fiat* ile mukayeseye kadar v a r ı y o r . Böylece he iki mütefekkir de insana benzettikleri cemaati sun'î bir mekanizma gibi tasavvur etmek şeklinde büyük bir tenakusa

düşünörlar.

Bununle beraber, bütün hatalarına rağmen bu fikirlerde kıymetli bir taraf vardır. Kaba taslak yapılmış olan bu mukayeseler, filhakika uzviyetle cemiyet arasında *bir wümaelet* in mevcut olduğunu gösterir. Biyolojinin büyük tamimlerinden evvel ictimî organizasyonlar arasındaki hakiki münasebetleri bulmak imkansızdı. Şimdi burada modern ilmin meydana çıkardığı analogleri göstermeye çalışacağız.

Spencer Bu makalesinde uzviyetle cemiyet arasındaki esaslı analogileri dörtte irca ediyor:

(1 Her ikisi de küçük *agrégat* lerden başlayarak tedricen kütlelerini arttıırlar. Bazıları ilk hacimlerinin on bin misline kadar çıkar.

(2 Başlangıçta çok basit bir kütleleri olduğu halde, inkişafı esnasında kütlelerinin mudilligi mütemadiyen artar.

(3 Henüz inkişaf etmemiş olan ilk hallerinde parçalar arasında karşılıklı bir tabilik başlamıştır. Tedricen bu tabilik artar, nihayet o dereceye gelirken her parçanın hayatı ancak geri kalanların faaliyet ve hayatı ile kaim olur.

(4 Bir cemiyetin hayatı, kendisini terkib eden cüzüamların hayatından müstekildir ve onlardan uzundur. Bir uzviyette de bütün uzviyetin hayatı kendine dahil olan hücrelerin hayatından müstekil ve onlardan uzundur.

Spencer bu dört esaslı analogiyi tesbit ettikten sonra uzviyetle cemiyet arasındaki umumi karakter birliklerini gösteriyor, basitten mudile doğru muntazam tarakki canlı mevcutları olduğu gibi, cemiyetleri de temyiz eden en mühim vasıftır. Kısımların fonksiyon itibarile tâbiliği hayvanların olduğu kadar cemiyetlerinden esaslı karakteridir. Cemiyetler ve uzviyetle yalnız bu hususlarda benzemekle kalmazlar, bilhassa yüksek cemiyetler bu vasıfları daha ziyade arzederler. O derecede ki biyolojik ve içtimâî tekâmül arasında daha yakın bir muvazat gösterilebilir.

Spencer, bundan sonra uzviyetle cemiyet arasındaki esaslı farkları da tesbit etmektedir :

1) Cemiyetlerin kendilerine mahsus haricî şekilleri yoktur; halbuki uzviyetlerin vardır. İptidai hayvanlar ve nebatlara doğru inildikce bu farkın ehemmiyeti azalır, fakat mütekâmil cemiyetlerde barizleşir.

2) Ferdî uzviyeti meydana getiren nesc mütemadi bir kütle teşkil ettiği halde, bir cemiyetin canlı unsurları mütemadi değildirler. Yer yüzünde birbirinden az çok uzak ve dağınık yaşarlar. Fakat bu fark da iptidai uzviyetlerde azalır. Meselâ *Protococcus* ve *Nostoc*'ler üzümlü bir mayi içinde yüzen hücreler halindedirler.

3) Ferdî bir uzviyetin canlı unsurları nisbî vaziyetlerinde sabittirler. İçtimaî uzviyetin unsuru ise bir yerden diğer yere geçebilir. Fakat bu fark ta görüldüğü kadar büyük değildir. Çünkü vatandaşlar, insan olmak itibarile müteharrik iseler de içtimaî bir fonksiyonu ifa etmek itibarile sabittirler. Çiftçi, san'atkâr veya tüccar olmak itibarile insanlar işlerini bütün hayatlarınca ekseri aynı yerde yaparlar. Ve tesadüfen ayrılırlarsa mutlaka yerlerine birini bırakırlar. Her büyük istihsal merkezi, her şehir muayyen bir yerde sabittir.

4) Dördüncü ve en mühim fark şudur: Bir hayvanın bedeninde yalnız muayyen bir nesc hassasiyete maliktir. Halbuki cemiyette bütün uzuvlar hassasiyete sahiptirler. Fakat bu fark da tam değildir. Zira iptidai hayvanlardan bazılarında asabî sistem yoktur. Hassasiyet bütün kısımların müşterek vazifesidir. Ancak daha müteazzi şekillerde hassasiyet canlı mevcutların bir kısmının imtiyazı olur. Unutmamalıyız ki cemiyetlerde de bir dereceye kadar böyle bir tefaruk (*différenciation*) vardır. Bir cemaatin bütün vahitleri hassas olsalar bile, çok gayri müsavi derecede hassastırlar. İşçi sınıfları mütefekkir ve münevver sınıfından daha az hassastırlar.

Bununla beraber, burada mühim bir fark yine meydana çıkar: Uzviyette her parçanın ayrı şuru yoktur; ancak mecmuun şuru vardır. Halbuki cemiyette her ferdin şuru vardır; fakat cemaatin ma'serî şuru yoktur. Bunun içindir ki vatandaşların refah ve saadeti devletin herhangi bir mevhum istifadesi için feda edilemez. Ve devletin hikmeti vücudu ancak vatandaşların istifadesini temin etmekten ibarettir. Ma'serî hayat parçalarının hayatına tâbi olmalıdır. Yoksa parçalarının hayatı ma'serî hayata tâbi olmamalıdır. *Spencer* bu talâkkisile içtimaî felsefesinde fertçiliğe büyük bir hisse ayırmış ve İngiliz felsefesinin an'anesine sadık kalmış oluyor. Onu *Aug. Comte*'dan olduğu kadar onu takip eden *Espinas* ve *Durkheim*'dan; Alman "cemaat ruhu," nazariyesinden ayıran belligaşlı fark da buradadır. Ferdî şurun üstünde bir ma'serî şuru inkâr etmesi itibarile *Spencer*'i Alman ve Fransız spritüalizmleri karşısında içtimaî *nominalisme* ve fertçiliğin müdafii olarak gösterebiliriz. 1917 de *Ziya Gökalp* ile *Satı' bey* arasında *M u a l l i m e c m u a s ı* ve *Y e n i m e c m u a d a* yapılan münakaşalar bu mevzudan doğmuştu. Hararetili *Spencer* taraftarı olan *Satı' bey*, *Gökalp*'e hücum ederken bu ma'serî şuru talâkkisini metafizik mahiyette yeni bir aynı sabit gibi göstermekte idi.

Spencer iptidai hayvanlar ve nebatlarla insan cemiyetleri arasındaki mümaseleti göstermek için makalesinde daha teferruatlı misaller ver-

mektedir : Hayvanlarda *Protozoaire* ler ve nebatlarda *protophyte* lerin çok basit bünyesi vardır ve suda yaşarlar. *Rhizopode* lere gelince, onların bünyeleri bile yoktur ve tamamen şekilsizdirler. Bu suretle uzviyet ve cemiyet arasında esaslı fark olarak gösterilen “bünye,, meseselesi onca ehemmiyetini kaybeder. Nitekim *Bushman* ler gibi iptidai cemiyetlerden ancak çok basit ve ibtidai bir *agrégation* vardır ve bir kaç aile tasadüfen birlikte yaşar. İttihadları da esasen devamsız ve mevsimlere tabi tabi olarak dağılmağa müsaittir. Ve hatta kabilelerinde en basit hayvanlarda olduğu gibi ismen farklı olan parçalar arasında büyük bir fonksiyon iştiraki vardır. Fonksiyonlar henüz ayrılmamıştır. Reislik, idare sınıfı, ilh. yoktur. Uzviyetlerde nasıl tekamülün en mühim vasfı fönksiyonların tedricen ayrılması ve vazıhlaşması ise, cemiyetler de de hacim büyüdükçe, kesafet arttıkça fonksiyonların o nisbette arttığını ve vazıhlaştığını görürüz.

İptidai cemiyetlerde hakim sınıfın teşekküle başlaması *ectodermein* teşekkülüne tekabül eder. Cemiyetlerde idare edenler ve idare edilenler tefrikine karşılık, uzviyetlerde de harici faaliyet uzuvları ve tağaddi uzuvlarını teşkil etmek üzere inkişaf eden iki ayrı nescin mevcut olduğu görülür.

Spencer, 1873 de neşrettiği *Science sociale* adlı eserinde ictimaiyatın usulunun kaidelerini tesbite çalışıyor. Bu noktadan onu *Durkheim* in esrine ilk hazırlık telekkı edebiliriz. Filozof burada evvela cemiyet ilminin zaruretini izahla başlıyor. gündelik hayatta rastladığımız tesadüf ve allahla izah, siyasi vakalar ve tarihi vakalar sahesinde halkın baş vurduğu ilk şekildir. Bu ibtidai izah şeklinden kurtuldukça siyasi ve tarihi vakaların arasında illiyet münasebetleri araştırdıkça bir cemiyet ilmi kurmak ihtiyacı artar. *Spencer*, içtimaî determinizmi inkar eden bazı müellifleri tekitle başlıyor. Bunlardan bilhassa *Froude* ve *Kingsley* üzerinde duruyor.

M. Froud'e göre Eğer irade ve istek ile tabii illetler izale edilebiliyorsa artık ilimden bahsedilemez. Eğer insan yapacağı ve yapmıyacağı şeye karar vermekte hur ise, müsbet bir ilmin mevzuu olamaz. Eğer bir insan ilmi varsa, cüz'î irade yok demektir. İnsanın fenalık yapabilmek şeklindeki harikulâde kabiliyeti, onun önceden nasıl hareket edeceğini vukuundan evvel ilmî bir surette hesaplamanın imkânsız olduğunu gösterir. M. Buckle filân veya filân ferdin hususiyetlerinden vasatfler nazariyesiyle kurtulmaya çalışıyordu. Maalesef bir neslin vasatîsi zarurî olarak ondan sonrakinin vasatîsi değildir. Birbirinin aynı iki nesil yoktur. Tarihte hâdiseler asla tekerrür etmezler. Orada biz ancak yalnız bir defa vukubulmuş ve ikinci bir daha vukua gelmeyecek

olan vak'alarla meşgul oluruz. Orada tecrübe mümkün değildir. Tahminlerimizi tahkik etmek için bir vâkıanın tekrarını bekleyemeyiz „.

Spencer'e göre burada *Froude* münakaşanın sahasını değiştirerek, cüz'i irade ile zaruret arasındaki çok eski münakaşayı canlandırıyor. İnsan sahasında cüz'i iradenin hâkim olduğunu, şu halde bir cemiyet ilminin kurulamayacağını söylüyor. Halbuki ona göre bu eski metafizik münakaşayı herşeyden evvel bir tarafa atmak ve isanla tabiat arasındaki münasebetin fevkalâde mudillığı yüzünde illetlerin mecmuun kavrayamadığımızı, birçok hâdiseleri tabii muayyenlikten hariç zan ettiğimizi unutmamak lâzımdır. Cemiyet âleminin asıl hedefi bilâkis illetler zincirini mümkün olduğu kadar uzatmkn, tesadüfi gibi gözükten hâdiselerin mümkün illetlerini toplamaya çalışmak olacaktır. O zaman «isteyerek» ve «karar vererek» yaptığımızı zanettiğimiz birçok vak'aların nasıl birçok illetlerin tesadümünden meydana çıkmış olduğunu anlarız.

Bundan sonra filozof *Kingsley'i* tenkit ediyor. Ona göre : «Mademki madde kanunları zaruridir, o halde insan hayatının tâbi olduğu kanunlar da zaruridir, diyorlar. Fakat madde kanunları ne manâda zaruridir? Hükmen mi, fiilen mi? En yeknasak ve en küllî görünen kanunda bile zarureti nerede buluyoruz? Tabiatte kanunla kanun, kuvvetle kuvvet arasında daimî bir mücadele yok mudur ve bundan beklenmedik eserlerin na mütenahî tenev'vü doğmuyor mu? Her ân bir kanun başka bir kanun tarafından nakzedilmiyor mu? Sukut kanunu değişmez, fakat bir taşı elimde tutarsam yere düşmez. Şu halde hükmen o doğrudur, fakat fiilen carî değildir.

Kingsley bu mutalâalara dayanarak tarih sahasında illiyetin tamamen yeri olmadığı neticesine varıyor. O iktisat kanunlarını kabul ediyor; fakat insan iradesile bunların tahdit edildiği ve bu suretle insanın bir nevi hürriyet kazandığı neticesine varıyor. Halbuki bu mutalâalar bizi tabiat kanunları hakkında büyük bir ibhama düşürmektedir. Eğer kannunrlar arasında karşılama varsa, bu onların fiilen carî olmamalarına değil, fakat eserlerin daha mudil olmasına sebep oluyor. İnsana doğru çıktıkca iabiat hâdiselerinin izahı daha güçleşiyor. Çünkü bir vakıanın meydana çıkmasında işe karışan illetler çoğalıyor. Bununla beraber daima illetler mevcuttur.

Hulâsa : *Spencer'e* göre, cemiyet âleminde toplanan insanların fiillerinde eğer tabii illiyet yoksa, hükümet ve kanun abestir. İctimaî vakıalar bir nizam dahilinde cereyan etmiyorsa hiç bir eser tahmin edilemez, demektir. Eğer tabii bir illiyet varsa, eserlerin terekübünü meydana getiren kuvvetler mecmuu onu bu kuvvetlerin kanunlarına

uygun olarak meydana getiriyor, demektir. Şu halde kuvvetleri, kanunları ve onların karşılıklı tesirlerini öğrenmek vazifemiz olmalıdır. İşte buda cemiyet ilminden başka birşey olmayacaktır.

Bundan sonra *Spencer* cemiyet ilminin mahiyetini tetkik ediyor: O, insan zümrelerinin (*agrégat*) tâbi olduğu tekâmül kanunlarını araştırır. Bunlar fizikî âlemden başlayarak hayatî ve ruhi âlemlerden geçen, nihayet onların en mudil şekli olan içtimâî topluluklara kadar yükselen tabii inkişaf ve tekâmülün kanunlarıdır.

İçtimâî inkişaf hâdiselerini izaha çalışırken, her cemiyetin içinde bulunduğu şartları, yani onun muhitini ve mücavir cemiyetlerle münasebetlerini nazarı itibara almak lâzımdır. Bizim için falan veya filan hakikatin cemiyet ilminden doğduğunu isbat etmek değil fakat sadece falan hassalara sahip olan insanlar malûm olunca, bu hassalara sahip olan fertlerden mürekkep bir zümrenin ondan müştak hassaları olacağını göstermek mevzuubahstir. Ve cemiyet ilminin mevzuu budur.

Spencer; kitabın büyük bir kısmını cemiyet ilminin doğuşuna mâni olan müşküllere tahsis etmiştir. Bunlar evvelâ objektif müşküller ve sübjektif müşküller olarak ikiye ayrılır: Objektif müşküller, bizzat hâdiselerin mudillüğinden ileri gelmektedir. Siyasî, dinî, hukukî, ahlâkî ilh.. hayatlara ait elde ettiğimiz tarihi vesikalar ekseriya tahrif edilmiş, ferdî ve hususî âmillerle karışık olarak ele geçer ve müşahidi şaşırtabilir. İçtimaiyatçılar çok defa ârızaları, istisnaları, heyecan uyandıran geçici vak'aları asıl karakteristik vakıalarla karıştırır veya birini diğeri yerine alabilirler.

Vesika ve delillere ait diğér mühim bir hata da müşahade ile tâlilin birbirine karıştırılmasından ileri gelir. Bazen bir müşahade mevzuu zannedilen şey, hakikatte müşahadelerden çıkarılmış bir netice — ve ekseriya yanlış bir netice — olabilir. *Spencer* bu ilmî hataya ait birçok misal veriyor.

Burlardan başka bir de manevî perspektiv dediğimiz şeyden ileri gelen *illusion*'lar vardır. Buna göre bazı şeylere fazla ehemmiyet veririz, bazı şeyler alâkamızı daha az çeker. Birincileri ön plana koyarız ve hâdiseleri onlara göre izaha çalışırız. Halbuki objektif bakımdan aralarında bu tarzda bir derece tefriki hiç bir zaman doğru değildir. Şimdiye kadar içtimâî hâdiselerle meşgul olanların onları ilmî bir tarzda mütalâa edememelerine sebep olan en mühim âmillerden biri budur: Cemiyetin sivasî, hukukî, iktisadî ilh... bir manzâasını ön plana koymak cemiyet hakkında yapacağımız bütün ilmî ve müsbet izahları bozacaktır.

Daha mühim diğér bir objektif müşkil de içtimâî vakıaların zaman

dahilinde tevziinden gelmektedir. Burada arızî ve ferdî olan vakaları esaslı büyük tahavvüllerden ayırmasını bilmeli ve içtimâî tekâmülün bel kemiği olan hâdiselerin teselsülünü tetkik etmelidir. Fakat maalesef müverrihlerin büyük bir kısmı onları ayırmasını bilemedikleri için cemiyetlerin hayatında ârizî tahavvüllerle esaslı tekâmülü birbirine karıştırmaktadırlar. İçtimaiyatçı müverrihin malzemesinden istifade edecek, fakat bu hatadan bilhassa korunmaya çalışacaktır.

Spencer, bundan sonra sübjektif müşkülleri tetkik ediyor. Bunlar zekâdan ve ihtirastan doğan müşküllerdir. Zekâdan ileri gelen hatalara *automorphisme* diyor. Bunlar diğer insanları ve vak'aları sırf kendi fikirlerimizin ve hislerimizin şartlarına göre düşünmekten ibarettir. Bu suretle bütün vak'aları kendimize irca' etmek ve herşeyin kendi mantıkımıza göre ceryan ettiğini iddia etmeğe varırız ki, tabiatın mudil ve tekâmül halindeki mahiyetini anlamamıza en mühim manilerden biri budur. Saniyen - aynı zamanda kabul edilen iki zıt kanaattan vaz geçmelidir: Bunlardan biri «tab'ı beşer» in asla değişmeyeceği, diğeri de onun kolaylıkla değişebileceği kanaatidir. Bu *prejugé* [1]lerden kurtulunca biz, içtimâî disiplinin nesiller zarfında ağır ağır değiştirdiği «tab'ı beşer» fikrile uzlaşırız. Hiç kimsenin tamamen aşamıyacağı ve az kimsenin kısmen aşabileceği diğer bir müşkül de içtimaiyatın meşğul olduğu hâdiselerin namütenahî mudillliğini kavramak için kâfi derecede mudil zihnî melekelerin mevcut olmamasıdır. Sosyolojik bir vakıyı tamamen tasavvur etmek için, onun bütün amillerinin zihinde hazır bulunması lâzımdır.

İhtiras hükmü bozar. Müşahedeyi hataya sürükler. Heyecan ihtimâliyet hesaplarımızda bizi şaşırır. Sabırsızlık denilen ruhî hal bu heyecanlardan biridir. Hükmün muvazenesini bozan ve insanın bütün mülâhazalarına tesir eder bu tarzda heyecanlar içtimâî vakıaların ehemmiyet derecelerini görmemize mani olur. Onlardan en az mühim olanlarını birinci plâna koymamıza ve bu yüzden asıl mühim amilleri ihmal etmemize sebep olur. San'atkâr mizaçlı ve heyecanlı muharrirlerin içtimâî mevzulara temas ettikleri zaman çok parlak ifadelerine rağmen ekseriya hataya düşmeleri bundan ileri gelir.

Spencer umumî olarak bu sübjektif müşkülleri tetkik ettikten sonra yine o kadroya girmesi lâzım gelen ve içtimaiyatçıyı şaşıratan bir çok *prejugé*lerden bahs diyor: Bunlar terbiye, vatanperverlik, içtimâî sınıf, siyaset ve din *prejugé*leridir. Terbiye *prejugé*lerinin başında *Spencer* misal olarak bize terbiyenin verdiği mütenakız fikirleri zikrediyor. Çocuk bu tenakuzları ilk önce akli selimi ile reddediyorsa da, sonradan

[1] Önceden kabul edilmiş mevhum kanaat.

fena terbiye ve i'tiyatlar onu zihnimize yerleştiriyor, nihayet bu tenakuzlara alışıyoruz: Meselâ aşk dini ve kin dini arasındaki tenakuz, yahut ilim zihniyeti ve din zihniyeti arasındaki tenakuz gibi. Bu hususlarda teccessüs yeni uyanmakta olan bir lise talebesinin vaziyeti, yaş ilerlemiş ve fena itiyatlar sahibi olmuş insandan daha iyidir. Bundan dolayı birçok münevverler içtimâî meseleleri vazih ve bitaraf olarak görmekten acizdirler.

Vatanperverlik *préjugé* leri bizi sosyolojik tetkiklerde en çok alıko-yan amildir. İçtimâî meselelerle meşgul olanların çoğunda kendi memleketleri hakkında önceden verilmiş hükümler vardır. *Spencer* bu hususta birçok Fransız ve Alman müelliflerini tenkit ediyor. Hattâ *Comte* ın insaniyet dini telâkkisi ile fransızların rehberlik etmesi teklifine hücum ediyor. Mamafî önce bitaraf bir ilim tetkikine mani olan yalnız vatanperverlik yani içtimâî hodgâmlık temayülü değildir. Aynı zamanda *anti-patriotique* temayüllerde de bu mahzur vardır. Bu hususta İngiliz terbiyesini, milli seciyesini bütün eserlerinde tenkit etmekte olan *Arnold* ı misal olarak veriyor. Bu tarzda menfi bir prejüjeden hareket eden müellif diğeri kadar içtimâî vakıaları objektif görmekten uzaklaşacaktır.

Sınıf *préjugé* si *Spencer* i diğeri kadar meşgul ediyor. Bu madde içinde müellif sosyalist muharrirlerinin içtimâî hâdiseleri tek cepheli veya parçalı gördüklerini iddia ediyor. Ona göre cemiyet uzvî bir bütündür. Sınıflar onun ayrılmaz parçalarıdır. Bunlardan yalnız işçi veya patron sınıfı gibi bir sınıfın içerisinden ve onun hodgâm menfaatlerine göre verilmiş hükümler içtimâî bütünü anlamaya mani olacaktır. Bu suretle İngiliz içtimaiyatçısı bütün sosyalist hareketlerle beraber *marxiste* içtimaiyat görüşlerini de tek cepheli ve binaenaleyh yanlış olmakla itham ediyor. Siyasî *préjugé* leri tetkik ederken de parti görüşlerinin içtimâî hâdiseleri bütün olarak kavramakta ne derecede mahzuru olduğunu anlatıyor.

Dinî *préjugé* ler diğeri kadar daha az rol oynamıyor. Dindar adam ekseriya başka dinlere karşı bitaraf değildir. Onları dalalette, kendinden aşağı ve hattâ ahlâksız addeder. Bu tarzda hükümlerle beşerî dinleri ilmi bir gözle tetkike imkân yoktur. Müellif bunun için muhtelif dinlere ait birçok misaller verir. Dindarın din hakkındaki görüşü nasıl ilmi tetkike mani ise, dinsizin görüşü de aynı derecede manidir. Din aleyhdarı (*anti-religieux*) bir adam dinî hâdiselerin insan cemiyetlerinde oynadığı büyük rolü göremeyecek ve onu istihfaf edecektir. Halbuki din cemiyetlerin doğuşunda ve inkişafında çok büyük rol oynamıştır.

Spencer bundan sonraki fasıllarda içtimaiyatın müstakil bir disiplin olmak itibarile diğeri ilimler arasındaki mevkiini ve onlara ne derecede

tâbi olduğunu araştırıyor. Bu suretle cemiyetlerin izahında fiziki, biyolojik ve ruhi alemin hisselerini gösteriyor. Şu halde hakiki bir içtimaiyat tetkikine tekâmülün ilk kanunları olan fizik kanunlarını tetkikle başlamalı ve onu bilhassa biyoloji ve psikolojiye istinad ettirmelidir.

İngiliz içtimaiyatçısının «ma'şeri tasavvur» fikrine muhalefeti ve biyolojik telâkkisi bir tarafa bırakılacak olursa, içtimai vakıaları birer şey gibi almak, ve her türlü *prénotion* lardan kurtulmak hususundaki tavsiyelerile *Durkheim* in «içtimaiyat usulünün kaideleri» ne nasıl zemin hazırlamış olduğu görülür.

H. Spencer'in muakkipleri

Biyolojik içtimaiyat cereyanının *Spencer* den sonra en mühim mümessilleri *P. Liliensfeld* (1903 — 1829), *A. Schaeffle* (1903 — 1831), *René Worms* (1926 — 1869), *I. Nowiczw* (1912 — 1849) dur. Bunlara daha birçok ikinci derecede sosyoloğlarla aynı temayülde olan filozofları ilâve edebiliriz. Meselâ Fransız filozofu *Alf. Fouillée* (1912 — 1838) cemiyeti «mukavelevî bir uzviyet» şeklinde tarif etmek suretile uzvî cemiyet telâkkisile mukavele nazariyesini telife çalışıyordu.

Bu muhtelif içtimaiyatçılar arasında müşterek fikirler şunlardır: 1) cemiyet veya içtimai zümre kelimenin biyolojik manasile uzvî neviden bir uzviyettir. 2) Bir uzviyet olduğu için, cemiyet esaslı karakterleri itibarile biyolojik uzviyetin bünyesine ve fonksiyonlarına benzer. 3) Yine uzviyet olmak itibarile cemiyet, biyolojik kanunların aynı kanunlara tâbidir. 4) İçtimaiyat herşeyden evvel biyoloji üzerine kurulması lâzımgelen bir ilimdir.

Liliensfeld e göre insan cemiyeti tabii uzviyetler gibi şe'nî bir aynı sabittir. O, tabiatın temadisidir. İnsanlar arasında karşılıklı bir münasebetler ve tesirler sistemi olduğu için tevlit, çoğalma, tefaruk (*différentiation*), hastalık, ölüm, doğuş, parçaların birbirini tamamlaması, irade, ruhiyet, bünyenin mükemmelleşmesi, kudretin birikmesi, ilh. gibi fonksiyonlar hususunda biyolojik uzviyetle aynı vasıfları arzeder. Bütün bu vasıflarda biyolojik ve içtimai uzviyetler birbirine benzerler. Ve her ikisi de aynı vasıflarla gayri uzvî cisimlerden ayrılırlar. Biyolojik uzviyet bazı haricî şartlar dahilinde mahfuz kalabilen yekpare canlı bir cevher kütesidir. Bir hayvan veya insan cemiyeti için de mes'ele aynıdır.

Liliensfeld'e göre başlıca beş sınıf vardır: Hücre, nesic (hücreler mudilesi), uzuv (necicler mudilesi), şahıs (uzuvlar mudilesi), devlet veya cemiyet (şahıslar mudilesi). Cemiyet, bu suretle, uzviyetin yüksek şeklinden ibarettir. Uzviyet olmak itibarile o, civarından gıdalarını imtisas eden ve *metabolisme* hassasına malik bir canlı bütündür. Bir uzviyette hücre ne vazife görürse bir cemiyette de fertler aynı vazifeyi görürler. Uzviyet gibi cemiyetin de asabî sistemi ve refleksleri vardır. Kendi içinde, uzuvlarından maada, hücreler arasındaki cevhere ve mekâna tekabül eden maddî bir cevher vardır. Fakat bu

nunla beraber uzviyetlerde üç derece vardır : Parçalarında ve bütünlerinde hareket etmek kabiliyetinden mahrum olan nebatlar, bütünlerinde hareket etmek kabiliyetine malik olan hayvan uzviyetile; gerek bütünlerinde, gerek parçalarında hareket etmek kabiliyetine malik olan içtimaî uzviyetler.

Bu farklar gösterir ki içtimaî uzviyet, uzviyetlerin en yüksek müşkülüdür. Bazıları bir uzviyette hücrelerin serbestce hareket edemediklerini, bir uzviyetten diğerine geçemediklerini itiraz olarak serdederler. *Lilienfeld*'e göre bu itiraz varid değildir. Ve bu fark ancak içtimaî uzviyetlerin daha müttekâmil olduğunu gösterir. Nitekim hayvanî uzviyetlerde de serseri hücreler mevcuttur. Hattâ *spermatozoide*'ler gibi bazıları bir uzviyetten diğerine geçebilirler. Diğer bir itiraz da cemiyetin uzviyet gibi doğum ve ölüm safhaları olmamasıdır. Müellif bu itirazı da cemiyetlerin yeni cemiyetler doğurduklarını ve kendilerinin inhilâl etmekte olduğunu söyleyerek cevap verir. Ferdin bir şuur ve benliği olduğu, cemiyetin fertlerden ayrı bir şuur olmadığı şeklindeki itiraza (ve bu fikri esas itibarile *Spencer* de kabul etmekte idi.) *Lilienfeld* şöyle cevap verir : Ferdî benlik veya şuur da bir mozaikdir. Ve efkârı umumiye tarzında mütamadî değişme halindeki bir vetiredir. Cemiyetin mütenezir (*symétrique*) uzviyetin gayri mütenezir olduğu şeklindeki itiraza da, içtimaî meratibin bir nevi tenazur olduğunu söyleyerek cevap vermeye çalışır. Müellif "içtimaî maraziyat", adlı eserinde bu fikirlerini içtimaî hastalıklara tatbik ederek tıpkı uzvî bir patoloji gibi içtimaî bir patoloji olduğu neticesini çıkarıyor. İhtilâlleri, buhranları, cürümleri, anormal cemiyet hâdiselerini aynı mümaselet usulile birer birer izaha çalışıyor.

Schäffle de aynı usulü takip etmekle beraber daha mutedildir. Cemiyetle uzviyetin arasında *Spencer* zamanındanberi ileri sürülmüş olan farklar üzerinde ısrar ediyor. "İçtimaî morfoloji", sinde içtimaî nesiçleri beş sınıfa ayırır : Ordu, polis, elbise, istihkâm gibi içtimaî hâdiseler "içtimaî himaye nesci", dir ki, uzviyette cilt nescine tekabül eder. Teknik ve amelî muhtelif içtimaî hazırlıklar cemiyetin adale nescini meydana getirir. Pedagojik ve fikrî müesseseler asabî sisteme tekabül eder. Nesiçlerden sonra uzuvların ve fonksiyonlarının tetkikine geçer ve *devlet*'i bu tarzda mutalâa eder.

Bu nazariyeyi yakın zamana kadar hararetle müdafaada ısrar edenlerden biri *Nowicow*'dur. O, yapılmakta olan yeni itirazlara şu yolda cevap veriyor : Uzviyette olduğu gibi cemiyette de mücadele devam ediyor, ve bu yalnız gayri mütecanis unsurlar arasında değil, bir uzviyet veya cemiyetin parçaları arasında da mevcuttur. Hücrelerin birbirine bitişik

ve fertlerin ayrı ayrı olması itirazı da varid değildir. Çünkü insandan milyonlarca büyük bir meucut olup da cemiyetlere mikroskopla bakmış olsaydı onları da bitişik ve kesif mecmualar gibi görecekti. Nihayet ferdî şuurlar ve iradelerden müstakil olan içtimai şuurlar ve iradelerin mevcut olduğunu müdafaa ediyor. Bu noktada diğer *uzviyetçi*'lere zıt olarak içtimai duygu uzvu olarak güzideler sınıfını ve münevverler aristokrasisini kabul ediyor.

René Worms, «cemiyet ve uzviyet» adlı eserinde son derece uzviyetçi görünmektedir. Cemiyetin menşe'inde bünyesi ve fonksiyonları itibarile uzviyete benzediğini söyler ve şu istintacı yapar: Cemiyetler ve uzviyetler arasında itiraz götürmez farklar mevcut olmakla beraber, bu farklar onları cezrî bir surette ayırmak için kâfi değildir.

* * *

Uzviyetçi cemiyet nazariyelerinde, biz tamamen farklı iki sınıfı ayırmalıyız: Birincisi, içtimaiyatın biyoloji üzerine müesses olması lâzımgeldiğini iddia eden nazariyelerdir. Biyoloji prensipleri içtimai hâdise-lerin tefsirinde nazarı itibara alınmalıdır. İnsan cemiyeti münhasıren *sun'î bir eesr değildir*. Bu fikirler itiraz götürmez ve sağlam bir esasa dayanmaktadır. Yalnız uzviyetçiler değil, diğer birçok içtimaiyat doktrinleri de aynı kanaattedir.

İkinci sınıfa dahil olan nazariyeler mutlak olarak içtimai kanunları biyolojik kanunlara irca edenlerdir. İnsan cemiyeti uzviyet gibi canlı fertlerden mürekkep olduğu için aynı münasebetler, aynı kanunlar orada da farksız olarak caridirler. Bu ikinci sınıfa mümaselet (*analogie*) suretile izah yapan nazariyeler diyebiliriz. Bu nazariyeler zahirde doğru gibi görünmekle beraber çok kaba mümaseletlere dayanmakta ve tenkide mukavemet etmemektedir. Bunların yaptıkları sathî analojilerin yanlışlığını göstermek güç değildir. İnsan cemiyetlerinin son tahlilde uzviyetlere istinat etmesi onların yalnız uzvî kanunlarla izah edilmesi için kâfi bir sebep değildir. Eğer böyle olsaydı uzvî kanunları fizikilere, onları da riyazî münasebetlere irca ederek bütün tabiat münasebetlerinin yalnız "âmali erbaa" ile izah edileceğini söylemek mümkün olurdu. İnsan cemiyetlerini terkip eden fertlerin uzvî kanunlara tâbi olmaları, bunların meydana getirdiği çok mudil teşekküllerin yeni bazı münasebetler arzetmesine ve bu münasebetlerin kendilerine mahsus kanunîyetleri olmasına mâni teşkil etmez. Bndan dolayı içtimai münasebetlerin kabataslak uzvî münasebetlere ircaı yanlış olur.

Bundan maada hücrelerle uzviyet a.asındaki münasebet fertlerle ce-
arasındaki münasebetin hiç bir zaman aynı değildir. Uzviyet hücrele-
rin mahassasıdır. Uzvi arzu ve iştihalar hücrevi arzu ve iştihaların mec-
muudur. Halbuki içtimai Emirler nehiyer sistemi ile ferdî arzular arasın-
da ekseriya tezat vardır. Bu tezat bilhassa «vazife-sevki tabii» tezadı
şeklinde kendini gösterir. Cemiyette tabakalanma sınıfları doğrudur. Sı-
nıflar arasında sınıf şuuru ve sınıf mücadelesi vardır. Halbuki uzviyette
böyle bir şuur ve mücadele yoktur.

Uzviyette hücrelerin ayrı ayrı şuuru yoktur. [Bu mühim farkı *Spencer*
de görmüştür]; halbuki cemiyette fertlerin şuuru vardır. Eğer içtimai
sınıflar ve zümrelerde kendini gösteren bir ma'şerî şuur varsa bile bu
ancak ferdî şuurlarda ve onlar vasıtasile meydana çıkar. Bu noktadan
cemiyetle uzviyet birbirine benzemek şöyle dursun, bilâkis birbirinin
zıttıdır.

Espinas

Uzviyetçi nazariyenin son şekli

Espinas, 1870 mağlubiyetinden sonra Fransaya siyasî bir deva arayan bütün mütefekkirler gibi millî bir gaye ile ilme sarılanlardandır. Bununla beraber bu siyasî devayı şahsî kanaatlerde değil, fakat yalnız ilimde bulmak mümkün olacağına kani olarak *Comte* ve bilhassa *Spencer* den mevrus olan içtimaiyat ceryanına kendince en müsbet şeklini vermeye çalışmıştır.

1901 de yazdığı « olmak veya olmamak » adlı makalede ilk teşebbüslerini hangi tesirler altında yapmış olduğunu anlatır. 1874 de neşretmiş olduğu « hayvan cemiyetleri » adlı eserinde *Spencer* in uzviyetçi nazariyesinden hareket etmekle beraber neticelerinde ondan çok ayrılmıştır.

Espinas fertleri, hayvan cemiyetlerini ve insan cemiyetlerini uzviyetin üç muhtelif derecesi olarak görüyor. Bununla beraber o cemiyet ve fert tabirlerini birbirinde mündemiç addediliyor. Hücrelerden mürekkep bir terkip olmak itibarile her ferd bir cemiyettir; netekim hayatî fonksiyonları itibarile de her cemiyet bir ferttir. Cemiyet filhakika ferdî uzviyetten çok daha mudil olan içtimai bir uzviyettir. Mahiyet itibarile onun kadar şe'ni ve aynı biyolojik tekâmülün mahsulüdür. Şuurun inkişafı uzvi temerküzün tarakkisi ile karıştığı, şuur uzviyetle beraber toplandığı ve dağıldığı için, içtimai uzviyete de ferdî uzviyetin hususî suuru kadar şe'nî ve tabii olan *ma'sherî bir şuur* atfetmek lâzımgelcektir. Burada da ancak bir mudillik ve uzvi tekâmülde bir merhale farkı vardır. İşte « hayvan cemiyetleri » nin hakim fikirleri bunlardır.

« İçtimaiyat, aynı tekâmülün muhtelif anleri olmak itibarile, hayvan tarafından izhar edilen içtimai vakıalarla insanın izhar ettiği içtimai vakıaları ihtiva eder. İçtimai hayatın asıl inkişafını insan cemiyetinde görmekle beraber, onun ilk köklerini aşağı cemiyetlerde aramalıdır. Daha ileri giderek uzviyetleri terkip eden milyonlarca hücrenin aralarındaki münasebetleri de içtimai neviden bir münasebet talâkki etmeliyiz. Bu suretle fert te içtimaiyatın mevzuuna dahil olan hususî bir cemiyet nevidir. »

Bu, ferdi bir nevi cemiyet gibi talâkki ediş, ondan biraz sonra *Ed. Perrier* adlı bir tabiiyeci tarafından da takip edilmiştir: O *plastide* lere başlayarak *méride* lere, *zoide* lere, ve dördüncü mertebede *dème* lere

kadar iptidai uzviyet terekküllerini içtimai mecmualar gibi tetkik ediyor. *Espinas* bu teşebbüsü hararetle karşılamış, ancak bazı noktalarda tenkit etmiştir. Ona göre uzuv ve fert aynı seriye dahildir. Aralarında ancak bir derece farkı vardır. Onlar aynı tekâmülün hususî halleridir. Aksi takdirde bütün uzuvların birleşmeğe, ferdileşmeye nasıl temayül ettikleri anlaşılamazdı. *Espinas*, *Perrier*deki finalist temayüle karşı tekâmülcü bir mekanizmi müdafaa ediyor ve bu noktadan asrının ilmi zihniyetine tamamen uygundur. Uzuvların tekâmülünde önceden muayyen, önceden düşünülmüş plâna benzer hiçbir şey yoktur. Uzuvlar ahval ve şeraitin (*circonstances*) eseridir. Uzvi ve içtimai tekâmülde her türlü gaiyetçi görüşü bir tarafa bırakmalıdır.

Espinas ya göre tekâmülde mutlak bir mütemadilik (*continuité*) vardır; ve onun bütün sistemi bu mevzua üzerinde durur. Bundan dolayı insan cemiyetlerinin tetkikine zincirin ik halkalarından yani hayvan cemiyetlerinden başlamak lâzımdır. İçtimai vakıa yalnız insana münhasır olmadığı, bütün canlıları kuşattığı, yani küllî olduğu içindir ki içtimaiyat bir ilim olmak haysiyetine maliktir. Onca cemiyeti meydana getiren sırf *mekânî cemaat* değil, aynı zamanda *fonksiyonlar cemaati* dir. Biribirine benzer uzuv ve fonksiyonları olan mevcütler aynı nevidendir; ve cemiyet aynı neviden hayvanlar arasında mevcut olabilir. Bununla beraber *Espinas* tetkikine, bu tarife pek uygun olmayan cemiyet şekillerile başlıyor. Meselâ onca ilk teşarük şekilleri *parasitisme* ve *commensalisme* dir. Bunlar ne nevi ayniyetini ne de hakikî yardımı (teşarük) tazammun ederler. Bununla beraber ona hazırlık teşkil ederler.

Cemiyet asıl *mutualisme* ile başlar: Burada yardım ve teşarük hayatı başlar. *Parasitisme*deki *mevcudiyet için mücadele* yerine, burada *mevcudiyet için birleşme* kaim olur. Burada yeni birşey meydana çıkar: Yukarıdaki şekillerde muhtelif derecelerde birbirinden ayrılmış olan şuurlar burada birleşmiş, korkular ve ümitlerin birleşmesine sebep olan tasavvurlar doğmuştur. Bu son şartın insan nevine mahsus olduğu zannedilmesin. Burada mevzubahs olan tasavvurlar «tahlilî ve mantikî zekâ» değildir. Fakat «zekânın tahtelmeş'ur ve insiyakî bir şekli» dirki insanlarda olduğu kadar hayvanlarda da mevcuttur. İnsanı asıl tabiata bağlayan ve tekâmülünün köklerini teşkil eden budur.

Espinas ya nazaren normal cemiyetlerin teşekkülünde amil olan ilk fonksiyon teğaddî fonksiyonudur. Gıda ihtiyacı onları biribirine yaklaştırır ve devamlı bir teşarük halinde yaşamalarına sebep olur. Hayvan cemiyetlerinin ilk şekilleri aralarında *vasculaire* iştirak olmayan hurdebini hayvanlar ile aralarında *vasculaire* iştirak olan *polype* lerdir.

«Hayvan cemiyetleri» kitabının en mühim kısımlarından biri aile

cemiyetine ait bahistir. Ana yakınlığı hayvanlarda beyti cemiyetin ilk şartı olsa bile, en kudretli rabitası değildir. Beyti ittihadın teessüsüne sebep olan ruhî amillerdir. Bu ittihadı sağlamaştıran, devamlı kılan ruhî amilleri beş sınıfta topluyor: Tenbih edici temaslar, renkler ve şekiller, gürültüler ve sesler, kokular, oyunlar ve *parade* ler. Bütün bu illetler bir eseri meydana getirir: Hoşa gitmek. Ona göre bu bedif heyecandan farksız ruhî bir hâdisedir. İnsan da hayvan gibi hemcinsini teshir için ziynet ve sesini kullanmıyor mu? Yukarıda zekâ meselesinde söylediği gibi burada da *Espinas*, hayvan ruhiyatı ile insan ruhiyatı arasındaki mütemadiliği ve benzeyişi kuvvetle tebarüz ettirir. « hayvan tahlilî teemmülden mahrumdur, fakat insanın gayri meş'ur temayül ve hisleri onda da mevcuttur der. Şuurları arasındaki bu mevzu farkı onların esas itibarile benzemelerine mani değildir. »

Gerek hayvanlarda gerek insanlarda aile cemiyetini perçinleyen ve onu besit tağaddi cemiyetinden ayıran bu ruhi rabitalardır. Bununla beraber teğeddi cemiyetlerinden bu çoğalma (cinsiyet) cemiyetlerine intikal de tamamile mütemadi ve kolaydır. *Espinas* basit ailevî cemiyetten ziyade asıl ailede bütün cemiyetin esasi olan teşarükü buluyor. Orada cemiyet fizyolojik olduğu kadar psikolojik bir esasa dayanıyor. Tamamen natüralist olan bu zehniyetle *Espinas* analık sevgisinin inkişafını tetkik ettiği gibi, sanayi inkişafını da tetkik ediyor. Sanat da şuur gibi tabiatdan çıkıyor. Bütün bu izahlarında mütefekkir, *Bergson* un «yaratıcı tekâmül» üne çok sağlam esaslar hazırlamaktadır.

Bundan sonra biyolojiden kortulmuş olan *Şuur* ve *Senpati* şeklindeki ictimai hayate giriyoruz. Cemiyet kademelerinde yükseldikçe, fizyolojik faaliyet de o nisbetde ruhi faaliyetin nüfuzu altına girer. Bu suretle yüksek cemiyetlerin temeli olan iki temayül doğar: *Senpati*, hakimiyet ve tabiiyet insiyakı. Bunlar mukaveleden doğmuş zihni ve sunî cemiyet telekkilerinin tamamen zıddı, insiyaklardan gelen tabii bir cemiyet hayatını izah ederler. Müellif daha sonra «Felsefe Mecmuası»nda yazdığı bir makalede *Fouillée* nin mukavleciliği ve idealizmine karşı *Schaeffle* nin *organicisme* ve *naturalisme*'ini müdafaa ediyor.

Espinas idealist metafizikin indî olduğuna hükümettiği bütün inşa ve talillerine karşı tamami ilimcilik ile başlayan natüralist bir akideyi ve realist bir usulu müdafaa ediyor. «ilim, nisbi bir kemal derecesine vasil olduktan sonra, onun mevzu *olması lazımgelen* değil fakat *olan* dir. O yalnızca vakıayı ve kanunu araştırır. Ancak bu sayede ve bu usulle istikbali aydınlatabilir,

Bu tekamülcü ilim telekkisi üzerine yeni bir politik ve yeni hukuk doktrini kurulmalıdır. Bu doktrin, devrin spritüalist nazariye-

sine, meselâ *Caro* ya tamamen muhalif olacaktır. Bu nazariyenin ilk teşebbüsü fitrî hukuku, ferdin müteal mahiyetinde değişmez bir tarzda *kabli* olarak mahkûk olan hukuku inkar etmektir. Hukuk tecrübi bir kıymettir. Bir memleketde ve muayyen bir devirde, cemiyetin kanaatı bunu böyle tanıdığı için hukuk vardır. Bu suretle *Espinas* nın siyaset ve hukuk telekkisinde de *Durkheim* mektebine, mesela *Lévy-Brühl* in ahlâkına, ve *Davy* nin hukukuna temel hazırlamış olduğu görülüyor.

Bununle beraber, o son zamanlarında bu mufrıt uzviyyetçilik ve natüralizmden bir kısmını feda etmiştir. Eskiden olduğu kadar tamimler yarmaktan vaz geçiyor. Cemiyet mefhumunun şümülünü bu kadar geniş tutmanın tehlikeli hatta hatalı olacağını söylüyor. Cemiyetin her şeyden evvel ruhî rabitalarla başladığına kanidir. İctimaiyat, bariz tipi aile olan ve ma'şerî tasavvurlara dayanan toplantılarla başlar. Ailede, hakiki ictimai rabıtayı teşkil eden ruhlar arası (*interpsychique*) rabitalardır. Ruhî unsurun takaddümü noktasında *Espinas* katidir. Fizyolojik fiiller ancak hazırlayıcı şart rolunu uynarlar, Fakat cemiyet onların üzerinde ruhi münasebetler içinde tahkkuk eder. Bu suretle, uzviyyetçi nazariyenin son müdafilerinden biri olan *Espinas*, bir taraftan psikolojik cemiyet nazariyelerine doğru teveccüh etmeğe başlamış, diğer taraftan *Maşerî şuur* fıkriyle *Durkheim* ictimaiyatına zemin hazırlamıştır.

Psikolojik

Cemiyet Nazariyeleri

İçtimai hâdiseleri psikolojik hâdiselerle izaha çalışan nazariyelere psikolojik cemiyet nazariyeleri denir. Bunlar da biyolojik nazariyeler gibi ya içtimai hâdiseleri doğrudan doğruya ruhi hâdiselere irca etmekte; yahut ta iki nevi arasında analogi yapmaya çalışmaktadırlar. Birinciler daha cezri hareket ettikleri halde, ikinciler yalnızca ruhiyat kanunlarına benzer kanunları ve ruhi münasebetlere benzer münasebetleri cemiyet hayatında aramakla iktifa ediyorlar.

Bu nazariyelerden bilhassa üçü üzerinde durmalıyız. Birincisi cemiyet hayatının kanunlarını ferdi hayattan çıkarmağa çalışan mesleklerdir ki bunların başında bilhassa *Gabriel Tarde*'i görüyoruz. İkincisi ferdi ruhiyat kanunlarının hususî bir hâli gibi anlaşılan ma'şerî bir ruhiyat vasıtasıyla cemiyeti izaha çalışan nazariyedir ki, bu bilhassa Almanya'da *Volksggeist* nazariyesi adıyla tanılan cereyandır. Bu cereyanın belli başlı mümessillerini göreceğiz. Nihayet İngiliz tekâmülcü felsefesinden, *Spencer*'den mülhem olarak içtimai hâdiseleri tekâmül bakımından psikolojik hâdiselere bağlamaya çalışan ve ruhi kanunîyetlerle içtimai hayat arasında umumî münasebetler gören Amerikan içtimaiyatı, içinde başlıcaları *Giddings* ve *Lester F. Ward*'ın nazariyeleridir. On dokuzunbu asrın son dörtte birini dolduran ve kısmen asrıımıza kadar gelen bu cereyanlar bugün eski kuvvetini kaybetmiş olmakla beraber, yine bazı artakalanlarına rastlamaktayız. Meselâ -kitabın son kısmında göreceğimiz İngiliz ruhiyatçısı *Mc Dougall*'ın ma'şerî ruhiyat telâkkisi bunlardan biridir.

Gabriel Tarde

G. Tarde, on düküzüncü asırda yaşanmış bir Fransız sosyolüğüdür. 1840 da Sarbat da doğmuş. 1904 de ölmüştür. Yaradılış itibarile çok ince görüşlü ve müdekkik bir zekâye malik olan Tarde, ictimai hayatın köklerini ruhî hayatta görmüş ve bütün eserlerinde sosyolojiyi psikoloji ile izaha çalışmıştır.

Bu Fransız ictimaiyatçısı, yirmi sene evvel memleketimizde de oldukça tanınmışdı. Bir çok ictimaiyatçı ve felsefecilerimiz eserlerinde ondan bahs etmişler ve ya ona istinad etmişlerdir. İlk defa *Serveti Fünun* da Ahmet Şüayib bir kaç makalesinde ondan bahsetti. Daha sonra Ahmet Satı' ictimaiyata ait bazı makalelerinde *Spencer* in yanında ona bir yer verdiler. İlk defa olarak bu görüşü tenkit eden Ziya Gök Alptir. Gök Alp "Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak," de *Tarde* in taklit nazariyesini tenkit ederek *Durkheim* ictimaiyatına istinad etmektedir[1]. Ben, *umumî ictimaiyat* adlı kitabımda ona bir fasıl tahsis ettiğim gibi, Profesör M. Şekip Tuncun yeni tercüme ettiği "Muasır Fransız ruhiyatı," nda da *Tarde* e bir fasıl ayrılmıştır. Bu izahat gösterivorki, Fransız ictimaiyatçısı muhitimiz için yabancı değildir.

Bununla beraber *Tarde* in bizzat Fransada hiç bir muakkıbı yoktur. Onun asıl taraftarları Almanya ve Amerikada dır. Bir çok Alman ruhiyatçı ve ictimaiyatçıları *Tarde* in hararetili hayranı oldukları gibi, Amerikan Filozoflarından *J. M. Baldwin*, sosyoloğ *Giddings* ve pragmatik filozoflarından *J. Dewey* bu Fransız ictimaiyatçısının fikirlerine büyük bir yer ayırmışlardır. Almanyada yakın zamanlarda *Von Wiesede* *Tarde* in hayranları arasında sayılır.

G. Tarde "ictimai kanunlar", "külli tezat", "mukayeseli cezaiyat", "ictimai mantık", "taklit kanunları", ilh... adlı eserlerinde hâkim fikirlerini izah etmekte ve ictimaiyatın muhtelif bahislerine tatbika çalışmaktadır. O, bu kitaplarla yalnızca bir ma'şeri ruhiyat plânı çizmekle kalmamış; aynı zamanda hukuk, ahlâk, cezaiyat, teknoloji gibi ictimaiyatın muhtelif sahalarını aynı prensiplerle aydınlatmak teşebbüsünde bulunmuştur.

[1 Bununla beraber «Genç Kalemler» de Tarde'a taraftar olduğu gibi, bu zikrettiğimiz broşüründeki Gazete ve Kitap hakkındaki fikirleri yine ondan mülhemdir.

Tarde'e göre bütün içtimai hayatın esası ibdâ (*invention*) ve taklit (*imitation*) hâdiseleridir. Bu iki ruhî hâdisenin onun nazarında en muldilden en basitine kadar bütün içtimai hâdiseleri izaha kâfidir. Her cemiyet örf ve âdetlerini, ananelerini, medeniyetini tamamen ibdâ ve taklide borçludur. Ruhî hâdiselerden ibdâ ele alınacak olursa, *Tarde* yaratma psikolojisini şu suretle izah ediyor: Ortaya atılan her icat ancak taklitle umumî ve müşterek bir hadise halini alır. Her icat fikri, suya atılan bir taşın etrafında halkaların genişlemesi gibi yavaş yavaş genişler. Bütün cemiyet bu hâdiseyi taklit ederken, yine asıl orijinallik ibdâ edene aittir. Böylece ibdâ edilen fikir fertten cemiyete geçer. Cemiyetten cemiyete sirayet eder. Bir fertte başlayan icat fikri nihayet cemiyetlerin daha büyük cemiyetlerin ve insaniyetin mali olur. İctimai hayatta yeniliği ve terakkiyi ibda, sebatlı ve devamlı da taklid te'min eder.

İbda tamamen şahsî ve ferdi olan bir şeydir. Ferd ibda edebilmek için biran cemiyetinden ve muhitinden ayrılmalı ve ictimainin üstüne çıkmalıdır. Her vakanın nüvesi olan bu ibda için sarf edilen cehti ferd niçin yapar? Onu bu atılışa sevk eden nedir? İbda niçin yapılır? Her ibda, bir ibda etme, yaratma zevkını tatmin için mi meydana geliyor? hayır, çünkü insan ibda etmek zevki için değil, hissedilen bir zarurete cevap vermek için ibda eder. Her ibda bir ihtiyacın mahsulüdür ve o nisbette de faydalı ve kıymetlidir. İşte ibda edenin asıl rolü buradadır. Cemiyetin en zarurî isteklerini sezme ve bunlara cemiyetin bünyesine en uygun şekilde cevap vermek lazımdır. İhtiyaca tekabül etmeyen ibda daima kıymetsizdir. Nitekim cemiyette her ibdam taklit edilmemesi de bunu gösterir. İbda edenin mutlaka büyük adam olması icabetmez: ve bu tarzda cemiyette pekçok ibda'lar vardır. Fakat bunların hepsi taklit edilmezler. Fertler ibda'ları ve bunların içinden faydalı olanları ayırırlar. Bir ibda' ne kadar faydalı ise o kadar çok taklit edilir. İbda'lar vazih olmasa bile yine bazı arzulara tekabül ederler. Ekseri bu arzular ibda'dan sonra vazihlaşırlar. En büyük ibda'yapan bu mühim arzuları sezebilendir.

Her ibda'yapan büyük adam değildir, fakat her büyük adam mübdi'dir. Ve büyük adamlar mutlaka taklit edilirler. Bütün hükümdarlar, fatihler, peygamberler, mücedditler birer mübdi'dir ve taklit edilmişlerdir. Her ibda' mahsulü mutlaka bir dehâ eseri değildir. O, evvelce düşünülmüş alelâde bir fikir de olabilir. Asıl mesele onun tam zamanında ortaya atılmasıdır.

İbda' acaba cemiyette nasıl karşılanır? Cemiyet ibda'ı doğrudan doğruya alır mı? yoksa o bir reaksiyona maruz mu kalır? *Tarde*'e göre

her ibda' üç merhaleden geçerek cemiyetin mali olur:

1) Tekrar: İbda'dan sonra o etrafında dalgalanmalar doğurmaya başlar. Çünkü ibda' bir ihtiyaca cevap olacak mahiyettedir. Başlangıçta tek ve münferit olan hâdise tekrarlanmak zaruretindedir. Tekrarlanmanın temeli ekseriya taklittir. Her tekrar dalgalanmayı bir parça daha artırır. Bu suretle küçük dalgalanmaları gittikçe daha büyük dalgalanmalar takip eder. Fakat acaba her taklid cemiyetin ve bütün cemiyet tabakalarının ihtiyaçlarına cevap verir mi? Bunlardan bir kısmı hiç bir mukavemete maruz kalmaz mı?

(2 Mukavemet (*Opposition*): her yenilikde olduğu gibi ibda da cemiyetde bir reâksiyon yapacaktır. Bu reaksiyon ekseri bir muhalefet manzarası arz eder. Aynı zamanda ibdaın karşısına başka ibdalar da çıkabilir. O zaman bu muhtelif tazadlar ve çarpışmalar içerisinden cemiyetin bünyesine en elverişli ve en faydalı olanı birleştirerek diğerlerini yavaş yavaş ortadan kaldırır. Bu suretle ibda mukavemet ve muhalefet devrini geçirecek cemiyete uymaya başlamıştır.

(3 İntibak (*adaptation*): muhalefet devresini geçiren ibda, cemiyete uygun geldikten sonra artık maşerilik devresine girer. Bu suretle ibda eski ibdalara veya cemiyete intibak etmiş demektir. Burada ferdilikten maşeriliğe, hususiyetten umumiyete doğru bir akış vardır. Artık ibda taklit halini almış, fertden ferde, cemiyetden cemiyete sırayet ederek millileşmiş hatta milletler arasında yayılarak beynelmilel olmuştur. Bu suretle bit zümre tabaka veya cemiyete intibak eden bir ibda artık içtimâî müessesese denilir, şimdi ibda yoktur; fakat örf, adet, ahlak, kanun ve müessesese vardır.

İbdaları cemiyete mal eden taklit nasıl vukua gelir? Cemiyetde nasıl bir rolü vardır? Her hangi bir ibdadan sonra taklit olmamış olsa, cemiyetden hiç bir müessesese, hiç bir teşekkül kalmaz. Taklit içtimâî olduğu kadar da tabii bir zaruretdir. İnsanın sinir sisteminde taklit etmeye bir meyil vardır. Bu meyil, taklit etmek istemediğimiz zaman bile kendini gösterir. Taklitsiz içtimâîlik mümkün değildir. Cemiyet bütün varlığını, bütün müesseselerini teklide borçludur. Cemiyet de iktisadî, ahlakî, siyasî, dinî ilh. bütün müesseseler taklidin eseridirler. Hatta cemiyet telakkilerinin menşei bile taklittir. Yalnız mu'dil ve girift içtimâî müesseseleri değil, itiyadlarımızı bile taklide borçluyuz. Zira itiyad insanın kendi kendisini taklid etmesinden başka bir şey değildir. Aile müessesesi çocukların babayı taklit etmeleriyle başlar, bütün aile duyguları, ahlâkı bu suretle teşekkül eder. İnsan taklidi sırf zevk için değil, fakat kendisine faydalı, hatta zaruri olduğu için yapar.

Tarde e göre cemiyet bir ibdalar ve teklitler şebekesidir. Cemiyet bir birlerine karşılıklı yardım bağıle bağlı olan topluluk değildir. O bir milletin menşeiini ne dinde, ne örf ve adet de, ne de tarih de ariyor. Bir cemiyet, bir insanın diğerini kopya ettiği zamandan beri vardır. Bununla beraber cemiyeti yapan şuurlu ve iradi taklit değildir. O bir nevi otomatizm, bir seyri filmenamdır. İnsan cemiyetde bir *somnambül* halindedir. Biz içtimaî ibda ve taklidin te'sirlerine tipki bir otomatın vaziyeti gibi tabi oluruz. Cemiyetde korku yoktur, sade takdir vardır. Bir şeyin üstünlüğünün his edilmesi *somnambulisme* i telkin eder. Bir nevi manyetizm halinden ibaret olan bu hava ibda ve taklidin işle-mesini mümkün kılar.

Cemiyetde karşılıklı yardım yoktur. O daha ziyade karşılıklı bir hak ve vazife münasebetidir. Cemiyeti bu tarzda tarif edecek olursak hayvan zümreleriyle insan cemiyetlerini âyırmaya imkan kalmaz. *Tarde*, içtimaiyatçılardan bir çoğundan ayrılarak cemiyeti doğrudan doğruya bir şe'niyet telekki etmez. Cemiyet bir şekilden başka bir şey değildir. Yegane şe'nî (*réel*) ferddir. Son tahlilde cemiyet tamamen ferdlere irca edilir. Ferdiyet ve şahsiyet kaldırılırsa, müstakil içtimaî hiç bir şey yoktur.

Tarde'e nazaren de mantık evvelâ ferdi, sonra içtimaî olarak iki şekilde görünür. Herhangi içtimaî müessese fertten müstakil olarak alınca hiç birşey ifade etmez. Meselâ dili ele alalım : Onu konuşan fert olmadan kelime mevcut olamaz. Dili fertten tecrit ediniz, o bir *tasavvur*'dan ibaret kalır. Vakıa konuşma içtimaî bir vakıadır. Fakat onu meydana getiren yinc fertlerin bir birleriyle münasebetleri ve o fertlerle kaimdir. Vakıa umumî fikirler ve lisan tek başına ferde tâbi değildirler. Bunlar fertten evvel ve ferdin dışında vardılar. Fakat yine ancak bir fertler grubunun eseri olarak mevcutturlar. Hulâsa dil, ferdin vücutte getirdiği içtimaî bir kategoriden ibarettir.

Tarde içtimaînin ruhi ile başladığını kabul etmekle beraber, fizyolojiz ve sosyolojiz hiç bir psikolojinin de olmayacağını kabul etmektedir. Cemiyet üzerinde te'sir eden psikolojik âmiller kadar, fizyolojik ve fizik âmiller de vardır. Yegâne realite olan ferdin iki manzarası vardır ; Bir manzarasıyla o bir hayvandır. Ve bu noktadan fikir hayatı uz'viyetinde akseder. Diğer manzarasıyla o bir fikirdir. Ve bu noktadan fikir hayatı kendisini uşatan cemiyet ve medeniyete akseder. *Tarde* burada *Espinas*'nın « hayvan cemiyetleri » ndeki kanaate yaklaşıyor. « İçtimaî kanunlar » da bu yaklaşmağı kendisi de tasrih ve itiraf ediyor. Onun insan cemiyetlerindeki taazzî ile karınca cemiyetlerinin kuruluşunu benzetmesini çok tabii buluyor. Yalnız onun gibi *içtimaî*

sevki tabii diyecek yerde, daha ruhi bir esas olan taklidi kabul ediyor.

Cemiyeti bir fertler mecmuası, fertlerin arasındaki münasebetlerin neticesi gibi görmesi itibarile âdeta *Leibniz*'ın *Monadologie*'sını hatırlatıyor. Cemiyetin realitesi kendisini teşkil eden bir dinamik cüz'ü fertler yani bizzat insanlardan ileri gelir. Onları kaldırmız; cemiyet te kaybolur.

Tarde beynelmilel münasebetleri de yine fertlerin münasebetleriyle izaha çalışmaktadır. Milletleri birbirine yaklaştıran, uzaklaştıran yegâne vasıta fertlerdir. Milletler arasında karşılıklı iki nevi vaziyet vardır : 1) sulh, 2) harp; diğer bütün münasebetler bunlara irca edilebilir. Bütün harpler onca bir veya birkaç ferdin heves ve arzusundan doğar. Millet de diğer fertlerle onların arkasından gider ve onları taklit eder.

Tarde milliyet fikrinin doğrudan doğruya gazete ile başladığına iddia eder. Gazete, aynı dili konuşan kimseleri *umumi bir ruh* halinde toplayarak onlara müşterek bir vicdan verir, Gazete şuursuz ve iradesiz olarak yaptığı bir tesirden başka, sırf revacını temin için millî ananeleri, millî mucizeleri hatırlatmağa mecburdur. Milliyet hissi bir kavimde uyandıktan sonra komşu kavimlere de taklit vasıtasıyla kolaylıkla sirayet eder. Milliyet duygusu uyanınca, buna sahip olanlar da birbirine yardım, fedakârlık, mücadele hislerini arttırır. Bu hale gıpta eden komşu kavimlerde de, halk dilinde yazan gazeteler varsa, milliyet fikrinin derhal yapılması çok tabii bir hâdise olur.

Milliyet fikrinin gündelik gazetelerle doğduğunu söyleyen *Tarde*, beynelmileliyet fikrinin doğması için kitabı ileri sürüyor. Gazete halkın hassasiyetine, konuşma diline hitap ettiğinden canlı lügatleri kullanır. Kitap ise âlimlerin ve muallimlerin idealine hitap eder. Onların dilini kullanır. Onlar arasında müşterek ideal doğurmaya çalışır. Bunun için gündelik lügatlerden ziyade ıstılahlara muhtaçtır. İstılahların halk dilindeki lügatlerden yayılması umumî bir kaidedir. Çünkü lügatler tabii ve canlı mevcuttur. İstılahlar ise sun'î ve cansız mevcuttur. Halk dilinin tabii kelimeleri, canlı ve hissi manâlara malik olduğu için masnu ve mücerret manâları kabul etmez. Bundan dolayıdır ki her kavim ıstılahlarını dinî kitabının yazılmış olduğu dilden alır [1]. Avrupa milletleri İncil'i Yunan dilinde yazılı buldukları içindir ki ilim ıstılahlarını Yunancadan almışlardır. Gazete halkın millî ve mahallî hislerini tasvir ettiği için asıl milliyet idealini doğuruyorsa; kitap da dinin, ilmin, medeniyetin kaide ve düsturlarını mücerret ve kat'î bir üslûpla yaratarak beynelmilelilik ruhunu ibdâ eden, vasıta da kitaptır.

[1] Bu fikri Ziya Gökalp'ın aynen muhafaza ettiği ve benimsediği malûmdur.

Görülüyor ki *Tarde* milliyet ve beynelmileliyet, hars ve medeniyet gibi iki teşekkülün izahında ibdâ ve taklide birinci derecede mühim yer ayırıyor.

Tarde'a, şe'enî olarak yalnız fertleri alması ve cemiyeti onların arasındaki münasebetlerle izah etmesi bakımından *inter - indivi dualiste* diyebiliriz. Fakat cemiyeti yalnız bir kalıp, bir şekil olarak telâkkî etmesi ve cemiyetin ferdden ayrı bir şe'niyeti ve muhtevasını kabul etmemesi bakımından da ona bir *formaliste* denebilir. Bu noktadan, kendisinden sonra *formaliste* bir içtimaiyat yapan *Simmel* ve *Von Wiese*'yi bir dereceye kadar onun tesiri altında addedebiliriz. Nitekim *Simmel*'e göre de içtimaiyatın esası fertler ârâsı münasebetlerdir ve içtimaiyat ancak bir *psychologisme* ile izah edilebilir. Cemiyetin bir takım cüz'ü fertlerden teşekkül ettiğini söylemesi bakımından da — yine bir çok Alman içtimaiyatçıları gibi — onun meslekine içtimai atomizm demek mümkündür.

Bunlardan başka *Tarde* bir cihetten de *Espinas* ye yaklaşmaktadır. Onun içtimai sevki tabii dediği şeye taklit demesi aralarında büyük bir ayrılık teşkil etmez. Çünkü *Tarde*'ın içtimai ruhiyatı Fransa haricinde birçok taraftarlar bulmakla beraber, gerek Fransa'da gerek başka memleketlerde asıl içtimaiyatçıların şiddetli tenkidine uğramıştır. Zira bu müellifin hareket noktası olarak aldığı fikir, hakikatte bir neticedir: Hiçbir yerde ibda' hattâ bir tesadüfün eseri bile olsa, tek bir adamın mahsulü değildir. İbda'lar, icatlar, keşifler daima biriken kuvvetlerin son neticeleridir. En basit bir ibda'da meş'ur veya gayri meş'ur olarak pek çok insanın ve uzun zamanların rolü olduğunu görüyoruz. Teknik tarihine bakmak bunun için nihayetsiz misaller bulmaya kâfdir. Şuhalde ibda', içtimai hâdisenin hareket noktası olmak şöyle dursun; bilakis içtimai münasebetler ve müşterek (kolektif) faaliyetler ibda' izah eder. O adeta bir ehramın üzerine konan son taş gibidir. Aynı şeyler taklit için de söylenebilir. *Durkheim*'in tabirile taklit cemiyeti değil, fakat cemiyet taklidi izah eder. Papağan, tutu kuşu veya maymundaki mekanik taklit bize hiçbir içtimai sirayeti anlatmıyor. Ancak müşterek ihtiyaçlara, müşterek itikatlar ve tasavvurlara malik olan bir cemiyet içersindedir ki fikirler, hisler veya hareketler taklit vasıtasile yapılabilir. Birbirine bünye itibarı ile hiç benzemeyen iki cemiyet arasında taklit hiçbir fikir veya his nakletmiyor. Modanın bile sirayeti nihayet aynı medeniyet dairesinde ve aşağı yukarı aynı ihtiyaçlara malik olan cemiyetler arasında vukua gelebiliyor. Hülâsa *Tarde*'ın içtimai ruhiyatı, içtimai hâdiseleri izaha muktedir değildir,

Cemaat ruhu nazariyesi

Almanya'da geçen asrın sonlarında meydana çıkan cemaat ruhu nazariyesi (*Volksgeist*), psikolojik içtimaiyat ceryanlarının en mühimlerinden biridir. Bu ceryan artık *Tarde*'de olduğu gibi ferdi ruhiyatı cemiyete yaymakla iktifa etmiyor; fakat tarih ve cemiyet hâdiselerini izah için yeni bir ma'serî ruhiyat, bir kavimler ruhiyatı kurmaya çalışıyor. Bu suretle ferdi ruhiyattan farklı olan bu yeni ruhiyat ceryanı, doğrudan doğruya içtimaiyata hazırlık teşkil ediyordu.

Almanya'da *Lazarus* ve *Steinthal* taraflarından ileri sürülerek, ahlâk sahasında *Simmel*, hukukta *Jhering*, iktisatta *Wagner* taraflarından müdafaa edilen bu ceryan Almanya dışarsında da kendisine birçok taraftarlar bulmuştu. Bunlardan bilhassa İtalya'da *Rossi*'yi, *Scipio Sighele*'yi, *de Sanctis*'yi, Fransa'da *Dr. G. Le Bon*'ı zikretmek lâzımdır. Bilhassa bu sonuncusu kavimler ruhiyatı telâkkisini umumun malı haline getirmek ve muhtelif içtimai ve siyasi meselelere tatbik etmesile şöhret kazanmıştır.

Biz burada ceryanın muhtelif memleketlerde aldığı hususiyetlerinden, halka yayılmış, ta'mim edilmiş ve netice itibarile - şüphesiz - ilmî kıymetinden kaybetmiş olan şekillerinden birer birer bahsedecek değiliz. Nedense *Dr. Le Bon*'ın popüler kitapları Almanya'da çabuk tanılmış, hattâ birçok müellifler onu - haksız olarak - belli başlı Fransız içtimaiyatçısı göstermiye bile kalkmışlardı. Burada hülâsa edeceğimiz asıl ceryan *Durkheim* tarafından temsil edilen Fransız içtimaiyatı üzerine çok müessir olmuş, ve *Bouglé* sırf onlar için de bir kitap tahsis etmişti.

Lazarus ve Steinthal

1860 da *Lazarus* ve *Steinthal* taraflarından tesis edilen *Zeitschrift für Völkerpsychologie* bir kavimler ruhiyatı kurarak orada müşterek bir usul etrafında birçok edipler, müverrihler, lisaniyatçılar, hukukcular, ırkiyatçılarla işbirliği yapmışlardır. Bu teşebbüs cemaat ruhu nazariyesi yolunda atılmış ilk esaslı adımdır.

Onlara göre tarihin yalnızca tavsif etmekle bıraktığı içtimâî vakıaları, kavimler ruhiyatı izah eder. Ruhiyat bu işi görebilmek için ferdi olmaktan çıkarak içtimâî olmalıdır. Filhakika sırf ferdi bir vakıa ile büyük bir tarihî vaka arasında ne derin bir nisbetsizlik vardır: *Franklin*'in kafasındaki bir nazariye ile elektrigin şehirlerde muazzam tatbikatı, *Luther*'in ağzındaki bir nutukla bütün Almanya'ya yapılan dinî bir hareket arasındaki farkı gözönünde bulundurmalıdır. Eskidenberi ruhiyatçılar bu farkı hesaba katmadıkları içindir ki büyük tarihî vakaları ekseri ferdi ruhiyatla izah etmek hatasına düşüyorlardı. Bundan birçok müverrihlerle beraber, siyasiyatçılar ve ahlâkçılar da kendilerini kurtaramamışlardır.

Uutmamalıdır ki ferdi ruhiyat bir tecrit eseridir. Şimdiye kadar ekseri, zümrenin zihni bir tecrit mahsulü olduğu zannedilmiştir. Halbuki sübjektif ve sun'î olan zümre değil, fakat ferttir. Hakikatte yalnız karşılıklı münasebetler esnasında zuhur eden ma'serî ruhiyat vardır. Gerek mantık gerek zaman bakımından cemiyet fertten önce gelir: Tıpkı küllinin cüz'iden, aslinin müştaktan önce geldiği gibi. Ruh cemiyetin müşterek eseridir. Ferdîyet tarihin mahsulüdür. Menşe'inde hiçyok denemezse de, zayıf olan ferdiyet hissi, içtimâî ahval ve vaziyetin tazyiki ile yavaş yavaş büyür ve genişler.

Cesamet ve mahiyet itibarile çok farklı olan cemiyetler ferd üzerinde muhtelif te'sirler yaparlar. Ferd bir aileye, bir zanaathaneye, bir millete, nihayet insaniyete mensubdur, ve bu zümrelerden hiç biri onun hayati üzerinde te'sir yapmaktan geri kalmaz. Fakat her halde bunlar arasında en muhimi *kavimdir*. Hiç bir ferd bir kavme mensub olmadan doğrudan doğruya insaniyete mensub değildir. Diğer cihetden kavmin içinde, ferdin mensub olduğu daha küçük zümreler teşekkül eder. Bundan dolayı bu yeni ruhiyata, *kavimler ruhiyatı* demek muvafık olur.

İhtimal denebilir ki bir çok ferdler arasında müşterek olan ve bir kavmi teşkil eden karakterleri öğrenmek ve izah etmenin en iyi vasıtası onları fiziki hadiselerle, toprağa ve ırka raptetmektir. Bu hadiselerle içtimaî hadiseler arasında illiyet münasebetleri kurmak suretile, ırkıyat (*anthropologie*) nitekim ferdi ruhiyatı tamamlamaya ve kavimler ruhiyatının gördüğü işi görmeye çalışmışdı. Maelesef fizik, hatta fizi-yolojik hadiseler tarihi vakaların ceryanını tayin etmeye kafi değildir. Aynı kavim aynı toprak ve iklim üzerinde yükselebilir, sonra inhitat edebilir. Denizin mevcudiyeti bütün sahil kavimlerine aynı meziyetleri vermez. Diğer cihetten ırkın te'siri çok mahduttur. Bir çinliyi çocukluğundan itibaren avrupada yetiştirin, zihniyeti Çinliden ziyade Avru-palı olacaktır. Zihniyet ve ruh toprağa olduğu gibi ırka da faikdir. Kavimler her şeyden evvel ruhî prensiplerdir.

Kavmi coğrafya etnoğrafya veya lisanîyat (*Philologie*) ile tarife çalışan bütün teşebbüsler de beyhudedir. Aynı ada üzerinde muhtelif kavimler pençeleşirler. Aynı ırktan bir çok kavimler çıkar veya aynı kavimde muhtelif ırklar bulunabilir. Bir kavmi teşkil eden unsurların ruh ve zihniyeti haricinde, ona hakikî bir hudut çizmeye imkan yoktur. Lisanlar bile bu hududu çizemez. Aynı dili iki düşman kavim konuşabilir. Doğrusu, kavimler hiç bir objektif mesnede dayanmamaktadırlar: Onların mesnedi yalnızca sübjektif rabitalardır. Bir kavim, birbirlerine tek bir kavim nazarile bakan insanların mecmuudur. O, kendisini teşkil edenlerin, kendisini mütemadiyen yaratanların ruhi (manevi) eseridir. Onun bütün mahiyeti ruhlardadır.

Bununla beraber haricî ahval ve şerait ile bir kavmin kuruluşunun hiç bir alakası yok demek değildir. Coğrafî birlik onlarda duygular ve fikirlerin birliğini ifadeye yarar. N sil ve şecere birliği onları yalnız halde değil, mazide de toplamaya yarar. Lisanî birlik onlarda düşünce ve duygu birliğini ifadeye yarayan kelimeleri hazırlar. İnsanın vücudu için toprak ne ise, bir kavmin ruhu için de lisan odur. Bu suretle objektif münasebetler sübjektif istidatların meydana çıkması için vesile vazifesini görürler. Yalnız şu ciheti unutmamalıdır ki maddî eşyanın kavimler ruhiyatı üzerindeki te'siri doğrudan doğruya ve vasıtasız değildir. Tabiat, kavimleri bir nevi sırrî bir ameliye ile teşkil etmez; fakat kavimler tabiatın mu'talarından, az çok maharet ve kabiliyetle şuurlu veya şuursuz olarak, istifade etmek suretile kendi kendilerini teşkil ederler. Hulasa antropoloji hiç bir zaman kavimler ruhiyatının yerini tutmaz.

Bütün bu söylenenler gösterir ki kavim tamamen sübjektif bir şeydir, ve bu sübjektiflik bir tehlikedir. Bu duygu bütün kavimlerde aynı

değildir. Bir adamın kendi kavimlerinden olduğunu köstermek için Almanlar, Fransızlar, Amerikalılar başka başka alametler kullanırlar. Millî şuurlar bir birine asla benzemez. Milletın tarifi de milletlere göre değişecektir. Bundan dolayı diyebiliriz ki bir *kavim ruhiyatı* değil, fakat tarihe umumi kanunlar veren bir *kavimler ruhiyatı* vardır.

Bununla beraber, bu kadar muhtelif olan kavimler, milletler ve millî şuurların arasında yine bu müşahhas ve müstakil mevcudiyetleri öğrenmemize yarayan mücerret bir takım kanunlar meydana çıkarılabilir. Kavimleri ayıran farklılara rağmen, içtimâî ruhiyatın müşterek bir mevcudu vardır ki, bu da *cemaat ruhu*'dur.

Bu mevzuda vahdetin eksik olduğu söylenebilir. İçtimâî Ben sırf lâfzî bir vahdetten ibarettir ki onun içerisinde yegâne hakikî şeniyetler olan ferdî benler toplanmışlardır, denebilir. Fakat buna, muhtelif neviden vahdetleri ayırmak suretile cevap verilir. Muasır ruhiyat cevher vahdetinden ziyade faaliyet vahdeti ile meşgul oluyor. Birçok ayrı mevcutlar aksiyon itibarile bir olabilirler. Bu mânâda gayri uzvî âlem, uzvî âlem, nihayet psikolojik âlem bize kavimlerin ruhunda tahakkuk edebilen muhtelif tipten vahdetler arzeder. Gayri uzvî âlemde ayrı ayrı unsurlar, yani atomlar mecmuu tek bir aksiyon meydana getirebilir. Nitekim kavimlerde de bazı keyfiyetler ve bazı ferdî itiyatların ayniyeti bir aksiyon vahdeti tevhit edebilir. Uzvi âlemde biz vahdetlerin ekseriya unsurların hassa ve fonksiyonlarının ayniyeti üzerine değil, tenevvü üzerine kurulmuş olduğunu görüyoruz. Nitekim siyasî hayatta fertlerin mütenevvi faaliyetleri hey'eti mecmuanın aksiyonunda birleşir. Ordunun vahdeti askerî fonksiyonların tenevvüünden doğar. Fakat daha ileri gitmeli ve cemaat ruhunun ne olduğunu anlamak için onunla ferdî ruh arasında analogiler aramalıdır.

Ruh ancak ruh ile ölçülebilir. Bu tarzda benzetişlerden ekseri kaçınırlar. Çünkü ferdî vahdetine bir basitlik vahdeti gibi bakılmaktadır. Halbuki hatırlamalıdır ki *ben*'in sırf surî vahdetinin yanbaşıında ampirik *ben*'in günügününe ve parça parça tees'süs eden şe'enî vahdeti vardır : Ve bu, tasavvurun benzeyişi veya ayrılışı üzerine dayanmaktadır. Bu mânâda fert, bir kavimdir. O da kavim gibi bir mecmua ve mürekkep bir şeydir. Ferdî ruha nazaren bir fikir ne ise, içtimâî ruha nazaren de ferdî bir ruh odur. O derecede ki, içtimâî hayatın başlıca şekillerini gözden geçirmek suretile, biz onların benzerlerinin psikolojik hayat şekillerinde mevcut olduğunu görürüz.

Müşterek hayatın başlıca dört şeklini ayırmak kabildir :

Ekseriya zümreleri teşkil eden fertlerin faaliyeti, gayesine nazaren, sırf ferdîdir. Onların şuru bütünle münasebette değildir. Onlar an-

çak kendileri için faaliyette bulunurlar. Bununla beraber bu ferdi aksiyonların mecmuu bir bütün teşkil ederler ve bu bütün meş'ur olarak istenmeksizin onlar üzerine aksülâmel yapar. İktisadî hayat bu suretle fertlerin hayatını kuşatır. Halbuki fertler sırf kendi faydalarını düşünmektedirler. Fikrî, ahlâkî, dinî hayat bize bu iştiraklere dair binlerce misal verir : Bu iştirakler, fertlerin faaliyetlerini umumî hayat hizmetine tahsis ve onu içtimai gayelere tevcih ettikleri zaman husule gelen iştiraklere nazaren aşağıdır. Cemaat ruhunun inkişafı, fertlerin bu müşterek gayeleri tasavvur etmelerine ve sevmelerine sebep olan kuvvete tâbidir. Fertler kendi içtimai fonksiyonlarından ne derecede haberdar olurlarsa, cemaat ruhu da o kadar kudretlidir.

Fakat hayatı iyi anlamak için, fertlerin onun üzerine nasıl tesir ettiğini göstermek kâfi değildir. Aynı zamanda onun da fertler üzerine nasıl aksi tesir yaptığını işaret etmelidir. Cemaat ruhu teşkilâtlanınca *devlet* olur. Onun tesir etmesi için mutlaka bu şekli alması lâzımgelir. Tedrisat ister umumî ister hususî olsun, hüküm ister, kanunî ister, halka ait olsun, bütün mutlaka bin bir vasıta ile kendi parçaları üzerine te'sir yapar. Bazı hallerde' fertle cemiyetinin vahdeti o derecedir ki, birinin diğeri üzerine aksiyonundan bahsedilemez; ancak milletin tek bir adam gibi hareket ettiği hakikaten umumî olan bir aksiyondan bahsedilebilir. Onu terkîp eden bütün fertler, meselâ vatanın müdafaası gibi tek bir aksiyon için birleşmişlerdir ki bunun gayesi ve şekli ferde âit değildir.

İçtimai hayatın bu dört şekline ferdi ruhtaki analogiler tekabül eder. Nitekim mantıkî, ahlâkî, bedii şekillerin vazifeleri ferdi rubun umumiyetini alâkadâr eder. Bu tarzda tertip edilen tasavvurların mecmuu her hususî tasavvur üzerinde tıpkı cemiyetin fert üzerine yaptığı tesire benzer bir tesir yapar.

Fakat denebilir ki, bu mukayeseler ne kadar doğru olursa olsun, içtimai ben ile ferdi ben'i ayıran cezri farkı örtmemelidir. Ne kadar dağınık ve muhtelif olsa bile, bütün ruhi unsurlar nihayet müşterek ve bir ferdi şuurda cereyan ederler. Fakat cemaat ruhunun şuru nerededir ? Ferdi şuurlarla tecrübe eşyası arasında onlar bize içtimai hâdiselere ait hususî bir mesnet gösterirler mi ?

Hayır, cemaat ruhu bir cihetten ferdi şuurlarda, diğeri cihetten eşyada kâindirler. Biz buna, hiç bir hususî süjenin taallük etmediği ve hususî süjelerde kâin olmadığını göstermek için *objektif ruh* diyeceğiz. Eşya da filhakika ruh intıbaini taşımaktadır ve aynı zamanda fikirlerin hâmil olmaya ve onları uzun mesafeler ve asırlar zarfında saklamaya muktedirdir. İnsanlarda kendi düşüncesini objektifleştirmek kabiliyeti

vardır. Ruh maddede teecessüt ediyor. Onu bazen daimî hareket haline koyuyor, bazen semboller altında onlara uyuyor. Bu teecessütlerin şekilleri namütenâhidir.

Netice itibarile en feyizlilerinden biri ruhun alet'da teecessüdüdür. Buradan makine doğar. *Franklin* insanı haklı olarak âlet yapıcı diye tarif ediyordu. Makine hayatının fayda ve zararlarından pek çok bahs edilmiş, fakat ekseriya onun psikolojik neticelerile münasebetini kaydetmek ciheti unutulmuştur. El işi ile makine işi arasında gösterilen tezat, mutlak değildir. Adaleden bir kol veya demirden bir kol mevzuubahis olsun. Daima ruhî bir kuvvetin emrinde maddî bir kuvvet vardır. Fakat makede objektif bir ruh mündemiçdir ki, maddî kuvvetleri tanzim eder; ve makineye hâs olan şey yalnız ferdin maddî kuvvetlerine inzimam etmek değil, aynı zamanda manevî kuvvetlerine de inzimam etmektir. Lokomotif yüz beygirin bir günde naklettiğini, iki saatte nakletmek suretile, yalnız beygirlerin maharrik kuvvetini tasarruf etmekle kalmaz. Fakat arabacıların zihnî kuvvetini de tasarruf eder. Çünkü artık bir çok arabacı ve koşucu yerine bir makinist ile bir şoför kâfi gelecektir. Böylece büyük veya küçük makinelerin faydaları yalnızca kemmi değildir. Onlar yerine keyfiyeti ikame ederler. Ferdî şekilleri yerine daha kudretli bir ruhu, mucidin dehâsını ikame ederler. Bir *James Watt*'ın dehâsı bütün buharlı makinelerde çalışmaktadır. Ve müteadiyen insaniyete yardım eder.

Yalnız el işini kullanan sübjektif ruh fertle beraber öldüğü halde, eşyada objektifleşen ruh, nihayetsiz terakkiye müsaittir. Doğrusunu söylemeli ki, el işine bile objektif bir ruh tekabül eder. Ruh yalnız haricî tabiatte teecessüt etmez. Fakat insan bedeninde de objektifleşir. kazanmış itiyatların verasetile geçmiş asırların bin bir cehdine tevarüs eden pisiko fizik tipe imkân verir. Bir milletin muharip ruhu, kendi çocuklarının kuvvet ve maharetinde yaşayacaktır. Vücutlar ve makinelere, fikirlerin hâmile olan her türlü âbideler, mektepler ve mâbetler, şiirler ve mecelleler (kanunlar) ilâve edilirse, ferdî ruhun eşyada ne kadar ihtiyat bulabileceği anlaşılır.

Zaten, bu şeyler, doğrudan doğruya icrayi te'sir etmezler ve te'sir için ruhların iştirak ve yardımını isterler. Makinelerimizden biri vahşilerden biri tarafından bulunmuş olsa, onlar için lüzumsuz olarak kalacaktır. Nitekim onların âbidelerinden biri bizim tarafımızdan bulunmuş olsa, bizim için anlaşılmasız kalmaya mahkûmdur. Objektif ruh ancak şuurlarda yaşadığı için eşyada yaşar.

Bir milletin ferdî şuurlarında müşterek olan şeyi arayalım, ve bu suretle millî şuru buluruz. Bu müşterek kısım çok mühimdir. Asıl bir

ferde ait olan fikirler vatandaşlarla müşterek olan fikilere nisbetle çok azdır. Şüphesiz bu taksimden ekseri bizim haberimiz yoktur, ve etrafımızda binlerce misali olan hisleri orijinal zannederiz.

Ferdî şuurlarda müşterek olan yalnızca büyük miktardaki haleti ruhiyeler değil, fakat aynı zamanda ve bilhassa büyük miktardaki şekillerdir. Kütlenin yanında bir de cemaat ruhunun sistemini ayırmalıdır. Fertler için yalnız bir lûgat kitabı değil, aynı zamanda bir gramer lâzımdır. Biz yalnız düşüncelerde değil, fakat düşünce tarzlarında da müşteregiz. Bu suretle hem mazimizi, hem istikbalimizi tayin eder ve millileştiririz. Cemiyetimiz bize hususî hakikatler ve umumî usullerle intikal eder. Afakî ruh, bütün ferdî ruhlarda yalnız aynı tunç veya aynı statü değil, fakat aynı heykel çamurudur.

Bu suretle cemaat ruhu, ferdî ruhlarda küllî ve geçici ruhlarda devamlı olan şeydir. Bu ayniyet üzerinde bütün bir fikrî hayatın nasıl yükselebildiği anlaşılır. Biz yalnızca bir ferdin istidlâllerinden bahsedemeyiz, fakat bütün bir kavmin istidlâllerinden bahsetmemiz doğru olur. Bir ta'lil bir ferdin kafasında başlar ve diğer birinin kafasında biter. Biz öyle birtakım mukaddemler vazederiz ki neticelerini oğullarımız istintaç eder. Objektif ruhu meydana getiren ferdî faaliyetlerin ayniyeti, süjenin vahdetini temin eder.

Fakat bütün fertler aynı suretle objektif ruhun hamili midirler? Şüphesiz hayır. Bir kavmin dili işçi, köylü, asil ve âlim tarafından aynı suretle kullarılmıyor. Bütün yunanlılar Yunan dehasına sahip değildiler. Münevver tabakanın imtiyazını bütün bir millete yaymakla, tarih ekseri aldanmıştır. Fikrî veya maddî olsun, millî mülk gayri müsavî bir surette tevzi edilmiştir.

Evvelâ, cemaat ruhunun içinde bazı fikirler bir zümrenin hususî hassasını (vasfını) teşkil ederler. Birnevi iş bölümü ile muhtelif ruh itiyatları muhtelif muhitlerde mahallileşiyorlar. Bu suretle, sınıf ruhları teşekkül ediyor. Denilebilir ki, asil, borjuva ve işçiden herbiri kendilerine göre Almandırlar. Bu fark ve tenevvü cemaat ruhu için faydadan hâlî değildir. Her sınıf, kıskanç bir itina ile kendi hissesini alır. Bu farklılaşma (*différenciation*) ekseriya yüksek bir ahengin şartıdır. Fakat, onun mutlak bir tefrika veya sistematik bir tezada müncer olması icabetmez, tazat sınıflar arasında kin uyandıracak ve cemaat ruhunu parçalayacaktır. Ayrılış ondan da fena olacak ve bu suretle sınıfın haricindeki eşyaya karşı mutlak bir alâkasızlık uyandırarak cemaat ruhunu yavaş yavaş öldürecektir. Her iki halde, kavmin ruhu nihayete ermiş demektir. Zaten, sınıflarda müşterek fikirler ferdler arasında gayri müsavî olarak taksim edilmiştir. Bazıları daima vasatî seviyenin aşağısında ka-

lırlar. Böylece, muayyen bir kültür derecesine yükselmiş olan bir ferdin ruhunda, bazı unsurlar bu derecenin de aşağısında kalırlar. Diğer cihetten, bazı ferdlere müşterek seviyeyi aştıkları ve cemaat ruhunun üstüne yükseldikleri vaki'dir. Onlar artık münfail değildirler, fakat fa'al ve yaratıcıdırlar.

Dahiler işte bu yaratıcılardır. Mamafih onlar üzerinde bile cemaat ruhunun tesiri görülüyor. Dâhiler bu ruh için yaratıyorlar ve onun vasıtasile yaratıyorlar. Yüksek bir ferdiyet, küllî bir fikirler terkididir. Eğer kendisini cemiyete kabul ettiriyor ve millî şura ideal bir model hazırlıyorsa, bunun sebebi aynı şurun gizli iştiyaklarına tekabül etmesinden, ve rüyalarını tahakkuk ettirmesindedir. Kahramanlarla cemiyet arasındaki bu ahenk olmadan, fikirlerinin nasıl olup ta halk arasında yayılabildiği anlaşılabilir. Dâhinin kavimleri sürüklemesi için, onun kavimler tarafından anlaşılması lâzımdır. Ve bu içtimâî zekânın şartı da ruhlar arasındaki ayniyettir. Ona ait olanı sarahatle ona vermek ne kadar güç olsa da, cemaat ruhu, deha fi'inde en ferdi bir şekilde tezahür eder.

Muasır içtimaiyatın bu ruhiyat ceryanına neler borçlu olduğunu göstermek kolaydır. Evvelâ onun diyalektik mektep, tarihî mektep ve natüralist mektepten neler aldığını ve onlara neler ilâve etmiş olduğunu gösterelim. Umumî bir tarzda denebilir ki, ferdi felsefedeki boşlukları his etmiş olanlar daima bir kavimler ruhiyatına zemin hazırlıyorlardı. İktisadî alemin kanunları, dinlerin meşe'ini, *Homeros* şiirlerinin teşekkülü veya hukukun tekevvünü gibi meselelerde on dokuzuncu asır daima bir içtimâî ruhiyat yolunu tutmaya temayül ediyordu. «zarureti eşya» «vakıaların mantığı», «fikirlerin kuvveti», «ırkların insiyakı» gibi birçok mefhumlar bu asır mütefekkirlerince çok me'nustu. Onlar bu suretle ferdi ruhiyatla tarih arasındaki boşluğu doldurmakta idiler. Bu mefhumların, doğrusu, müphem ve gayri muayyen idi. Henüz prensipleri çizilmemiş olmakla beraber bir kavimler ruhiyatı veya içtimâî ruhiyat ihtiyacını hissettiriyorlardı.

Hegel'in sistemi henüz bu ihtiyaçları tatminden uzaktı. Vakıa *Hegel* sarahaten bu *Volkgeist* ve objektif ruh tabirlerini kullanıyordu. Tarihi *İdée*'nin eseri talâkki etmek suretile bize manevî kuvvetlerin bizzat cemiyette yaşamakta ve hakim olmakta olduğunu gösteriyordu. Fakat onun sistemi izahı lâzımgelen realiteyi lüzumsuz yere zorluyordu. Tarihi mektep bize, *İdée* ihtiyacile şekli bozulmuş olan vakıaları, tarih felsefesiyle mahiyeti değiştirilmiş olan tarihi gösterdi. Bundan mada, sistem bize bir izahattan ziyade tarihî realitenin mücerret bir tavsifini veriyor. O, hâdiselerin tekâmülünü metafizik tabirlerle ifade etmeğe yarıyor.

Idée'ler, hakikî illetleri işaret edecek yerde vak'aların tevalisini gösteriyorlar. *Hegel*'in *Idée*'si metafizik bir realite ise, onun tarihinde nasıl tahakkuk ettiğini bilmek, binaenaleyh psikolojik seyrini tetkik etmek te ayrıca lâzımdı. Hülâsa, bu *Idée* hakkındaki bilgi fikirlerin kanunlarını bilme hususunda tamamen alâkasız kalıyordu.

Bu suretle gökten yere inerek diyalektik usul yerine psikolojik müşahade usulünü ikame etmek lâzımdı. Bu suretle, bizim haricimizde ve bizsiz icrayı tesir eder şey'nî fikirleri değil, fakat bizim ruhlarımızda ve bilhassa onların müşterek kısımları olan içtimai ruhta icrayı fi'leden şey'nî fikirleri tetkik edeceğiz. Görülüyor ki *Lazarus* ve *Steinthal*, diyalektik usulden kurtulmak için tarihî mektepten istifade etmiştir; bununla beraber onu sonuna kadar takip etmemiştir. Mümkün olduğu kadar objektif kalmak istemiş ve tarihte müşterek olan içtimai ruhiyat kanunlarını araştırmıya çalışmıştır.

Bu kanunları nasıl bulmalı? Tarihî hâdiseleri meydana getiren *Complexe*'leri mukayese etmek suretile. Orada birbirine tamamen benzeyen iki *complexe* bulamayız. Muhtelif safhaları birbirinin aynı değildir. Bilâkis bu mecmuaları psikolojik bakımdan tahlil edelim. İlk kuvvetlere kadar çıkalım ve onların vakıat zincirini tetkik edelim. En muhtelif müşahhas hallerde aynı kanunların faaliyette olduğunu göreceğiz. Bu suretle ilmî olarak en mütenevvi tarihî vakıalar içerisinde müşterek küllî kanunları meydana çıkarabiliriz. Ve böylece diyebiliriz ki aynı şeyler tekrar meydana çıktıkça bu kanunlar daima cari olacaktır.

Artık tavsifin yerine izah kaim olacaktır. Unsurların kanunları tekamül kanununu lüzümsüz kılacaktır. Eğer fizikî, kimyevî, fizyolojik kanunları biliyorsam bir vakalar zincirini ilmen biliyorum demektir. Onun tekamülünün kanunu bütün bu kanunları hizmetinde kullanan hususî bir kanun değildir. Bir nevi mefhumu Statike nazaran ne ise, bir tekamül kanunu da tarihin Dinamikine nazaran odur. O, filan şartlarda filan umumî kanunlarla husule gelen vasatî bir tip formülünü verir.

Hulasa ruhiyat tarihe nazaren aklî ilim vazifesini görecektir: Nitekim fizik ve kimya biyolojiye, veya mihanik fizik ve kimyaya nazaren aynı vazifeyi görürler. Bu mukayese tavsifî ilimlerle izahî ilimleri ilimleri ayırmak esasından geliyor: Ruh ilimleri, izahî olmak için tabiat ilimlerinden ayrılmalıdırlar, fakat acaba tarihi aydınlatmak isteyen bu ruhiyat mihanik gibi mücerred olabilecektir ve bir defa *apirori* olarak tesbit edilen ruhun kanunlarından tarihî Sayruret'in kanunlarını istintac edebilecektir? «Cemaat ruhu» nazariyecileri bunu eddiadan uzakdırlar. İctimai ilimlerin teessüsü için zaruri olan ruhiyat bedensiz bir ruhiyat, mücerret ruh üzerine bir muakele, bütün fizik şartlardan

ve içtimâî münasebetlerden müstakil bir disiplin değildir. *Steinthal* e göre hiç kimse tarihin kanunlarından ne aç ne susuz, ne sıcak ne soğuk olan gayri zamanî bir akıl üzerinde tefekkürü çıkaramaz. Tarihi izah için biz etli ve kemikli insanları tanıyan bir ruhiyat istiyoruz.

Fakat bu şe'niyeti nereden bulacak? derunî ferdi müşahede onu vermektен acizdir. Onu zenginleştirecek olan tarihtir, vakalari izah edebilecek olan gayeler yine vaka olarak mutadırlar ve tarihi araştırmalarla keşfedilmişlerdir. Burada izahî ilimleri tavsifî ilimlerle birleştiren rabitalar, maddî hadiseler veya içtimâî hadiseler mevzu bahis olduğuna göre değişiyor. Müşahhas fizik eşya hakkında ki bilgi, hareketin mücerred kanunlarının kurulması için zaruridir. Böylece tarihle ruhiyat arasında daimi bir mübadele vardır. Ruh, içtimâî ilimleri te'sisi için bir devri batıl katediyor.

Görülüyor ki içtimâî ilimlere mukaddem vazifesini görmesi lazım gelen psikolojik kanunlar mihanik kanunlarının aynı vetire ile kazanılmış değildir. Filhakika, mihanik ilminin davaları bütün zamanlar ve bütün mekanlar için muteber oldukları halde, içtimâî ilimlerin izahına çalışdıkları tecritler muayyen bir zaman dahilinde alınmışlardır ve ceryan ederler. Bundan anlaşılır ki onlar ancak bazı hudutlar dahilinde ve bazı şartlar altında tanılabilirler. Onlar mutlak küllinin cüziye zıd olduğu gibi vakalara zıd değildirler. Ancak sabit (*Constant*) in mütehavvile zıd olduğu gibi zıddırlar. Akli selim, içtimâî bir vakıya daha sık vukua gelen diğer bir içtimâî vakıya irca edildiği zaman, onu izah edilmiş addeder. İçtimâî ilimler akli selimin bu kanaatını tekemmül ettirmekten başka bir şey yapmazlar ve nihayet en devamlı vakıalara kadar yükselirler.

Bütün bu mülahazalar bize içtimâî ilimlerin güçlüğünü, onlara mahsus ayrı bir usul bulmak lazım geldiğini gösterir. O bize içtimâî ilimlerle tabii ilimleri karıştırma hakkında hüküm vermeye, ve natüralist istiarelerin ilmî kıymetini ölçmeye sevkeder. *Izzarus* tabii ilimlerin bizi unsurlar araştırmasına hazırladığını ve bu manada, onların zihniyetini içtimâî hadiselerin tetkikine tatbik etmenin faydalı olduğunu söyler. Aynı zamanda şunu da işaret ediyor ki, Cemiyeti uzviyete benzetmek suretile biz *XVIII* inci asrın içtimâî atomizminden kurtulmayada muvaffak oluruz. Fakat içtimâî natüralizmin nisbi muvaffakiyeti bu mukayeselerin tehlikelerini görmemize de mani olmamalıdır.

Bununla beraber, bu suretle elde edilen kanunların külliyetten mahrum oldukları ve *Wenzel*'in ifadesile bir kanunun küllî olması lâzım geldiği tenakuz teşkil etmez mi? İşin doğrusu bu kanunlar yalnız na-

zarf olarak küllidirler. Yani tecrübe onların daima tahakkuk ettliğini göstermez. Onlar yalnız falan ve falan şartlar bir araya gelirlerse, falan vakıanın husule gelebileceğini söylerler. Fakat falan şartların birleşmeleri icap ettiğini ispat etmezler. Fizik şartları daima tekerrür ettikleri halde, içtimaî şartlar çok daha mu'dildir ve değişmeye müsaittir.

İçtimaî ruhiyat ancak yüksek cemiyetlerde tahakkuk eden ve tahakkuk edebilen falan kanunlarla ifade edilir. *Steinthal* natüralist batıl itikatlardan kurtulduğunu söylediği sırada, *Lazarus*'da bir taraftan *Schaeffle* ve *Spencer*'i adalojileri izah zannetmek, taslakları hakiki inşa saymakla muahaza ediyor. Cemâat ruhuna uygun olan bir istiare istenirse, onu ferdî ruhla mukayese etmelidir.

Herbart evvelce bu münasebeti fark etmiş ve psikolojik mukayeselerin biyolojik mukayeseler üzerine faikliğini işaret etmişti. Bu noktada da, *Herbart* felsefesinin cemaat ruhu üzerinde te'siri hatırlanmalıdır. Kavimler ruhiyatı filhakika *Herbart* sisteminin mantığı içindedir. Ferdî ruhiyata getirdiği tadilât, içtimaî bir ruhiyatın teessüsüne imkân verecek bir tarzdadır. Melekeler doktrinine karşı mücadelesinde, tasavvurları kuvvet merkezleri gibi telâkkî ediyor ve *ben*'in vahdetinden onları ayırmaya çalışıyordu. O âdeta zihinleri bir nevi *bensiz ruhiyat* kabul etmeye hazırlıyordu. Bu ruhiyat, bizzat cemiyette ferdî şuurların haricinde tasavvurların hareketini tetkik edecekti.

İçtimaî ruhiyatın *Herbart* felsefesile bu imtizacı mamafih tehlikeden halî değildi. Birinin kudreti diğerine bağlı idi. Manevî hâdiseleri unsurlarda değil de hey'eti mecmuada; yani Benle münasebeti dahilinde tetkik edilmeye doğru gidildikçe kavimler ruhiyatına muhalif olmak üzere, ancak bir fertler ruhiyatının mevcut olduğu söylenebilir.

İçtimaî ruhiyata karşı tevcih edilen klâsik itiraz bu suretle izah edilir. Onun taraftarlarını şu mukassim kıyas içine hapsedmek lâzımdır: ferdî şuurlardan ayrı içtimaî bir şuru ya tastik ediyorsunuz ya reddediyorsunuz. Birinci halde zihnî bir tecride şahsiyet yapıyorsunuz, ve bu suretle mitolojiye, veya hiç değilse metafizige cönüyorsunuz. İkinci halde, siz psikolojinizden hususî bir ilim olmak hikmet vücudunu kaldırıyorsunuz, ve bu suretle de ferdî ruhiyata dönmüş oluyorsunuz.

Lazarus bu itirazlardan birincisinden kolaylıkla kaçabilir. Bundan kaçmak için *Post* veya *Gumplovitz*'in yaptıkları gibi süjesiz bir ruhiyat tasavvuauna ihtiyaç yoktur: Meşelâ «düşünüyorum» diyecek yerde «obende düşünüyör» demek ve bunu «şehrin üzerinde yağmur yağıyor» kaziyesi gibi vazetmeğe mahal yoktur. Yukarıda gördük ki o, ilminin mevzuu olarak ferdî şuurların müşterek kısımlarını alıyor. Fakat bu

birinci itirazdan kaçarken, ister istemez ikincisine düşüyor. İçtimai ruhiyat yalnız başına bir ilim olarak kalıyor mu, yoksa ferdi ruhiyatın bir şubesi veya tatbikatından ibaret midir?

İçtimai ruhiyatın tarih ilimlerle münasebeti mihanigin tabiat ilimlerle münasebetine kıyas edilince, içtimai ruhiyatın tetkik mevzuunun basit unsurlar ve son illetler olduğu düşünülüyor demektir. İçtimai şuur hakikaten elemanter bir illet midir? yoksa o daha ziyade illetlerine raptedilmesi lâzımgelen bir eser değil midir? Görmüştük ki içtimai ruhiyat diyalektik, tarihi, natüralist mekteplerin nazariyelerini, kâfi derecede *izahî* olmamalarından dolayı muaheze etmektedir. O da aynı suretle içtimai hâdiselerin unsurlar ve illetleri olan fertlere kadar inmeyecek olursa, aynı şekilde muahezeye uğramaz mı? İçtimai şuur ferdi şuurların tabii veya kazanılmış müşabehetinden doğar. Ferdi şuurların iştiraki problemini vaz edin, içtimai şuurun hakkın da tahlili bir bilgi sahibi olacaksınız. Binaenaleyh, içtimai ruhiyatın tariha nazaran olmak istediği şeyi, ferdi ruhiyat de içtimai ruhiyata karşı olmak istemektedir.

Herne olursa olsun, ister içtimai ruhiyata asıl ruhiyatın bir parçası nazarile bakılsın, isterse başlı başına bir ilim telakki edilsin, onu te'sis için yapılan cehd, ozamana kadar fark edilmemiş olan bir çok hadiseleri meydana çıkarmaya yaramıştır. İşte bu sayede kavimler ruhiyati cereyani, her nekadar müstakil bir içtimai hayatın kurulması için kafi bir teşebbüs değilse de, bir taraftan ortaya attığı mevzu, bir taraftan da onu hukuk, ahlak, iktisad sahelerine tatbiki şayesinde içtimaiyatın kurulmasına zemin hazırlamıştır.

**

Kavimler ruhiyatı telâkkisi *A. Wagner* tarafından 1892 — 1894 senesinde iktisat ilmine *Nationale economie* adıyla tatbik edildi. Hukuk felsefesine yine 1891 den itibaren bir nevi hukuk sosyolojisi başlangıcı halinde *R. Von Ihering* tarafından tatbik edildi. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz İtalyan içtimai ruhiyatçılarını bu münasebetle hatırlamalıyız. Faansa'da doktor *Gustave Le Bon*'ın " kavimlerin tekâmülünde psikolojik kanunlar „ adlı eserile, " cemaat ruhiyatı „ meşrutiyet senelelerinde dilimize çevrilmiş ve içtimaiyat hareketleri, daha tanılmadan evvel Türk münevverleri arasında epiyce alâka uyandırmıştı. Yakın zamanlarda *Freud*, « maşeri ruhiyat ve ben'in tahlili » adlı kitabında en esaslı otorite olarak bu zatın eserlerini zikrediyor. Viyana'lı ruhiyatçının dalgınlığını, olsa olsa, bu vadede ki neşriyatla doğrudan dağruya alâkadar olmamasına atfedebiliriz.

Cemiyet Nazariyesi

Geçen asır sonlarında doğan içtimai doktrinlerden biri de, *Comte de Gobineau*'nın antropolojik cemiyet nazariyesidir. Edebiyat ve tarihte zengin malûmatı olup bu sahalarda pek çok eser vücade getirmiş olan *Cobineau*, bilhassa "ırkların müsavatsızlığı hakkında deneme", (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) adlı eserile bu çığırı açtı ve bazı antropolog veya içtimaiyatçılar tarafından takip edildi. Fikirleri sonradan az çok tadelâta uğrayarak, İngiltere'de *Chamberlain* ve Fransa'da *Quatrefages* ve *De Lapouge* bu istikamette neşriyat yaptılar.

Yalnız şunu işaret etmek lâzımdır ki, tamamen orijinal görünmesine rağmen ırk nazariyesi *Cobineau* ile başlamamıştır. 1714 de *Nicolas Fréret* Fransa'da ırk fikrini müdafaa etmekte idi. *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* adlı eserinde Gaule ve Cermen ırkları arasındaki tezadı ileri sürmekte ve orta çağdaki içtimai sınıf farklarını ve hâkimiyeti bununla izah etmektedir. Bu fikrin daha sonraki müverrihler arasında da taraftarları görülüyor.

Almanya'da *Fichte*'nin *Normal Volk* telâkkisiyle bu ırk nazariyesi ne nasıl hararetle bağlı olduğunu evvelce görmüştük. *Hegel* ise *Fichte*'nin cermanizm nazariyesile mücadele ediyordu. O, *a priori* tarih telâkkisini reddediyor ve Cermenlerin bütün ırklara üstünlüğü fikrini tarihi delillerle tenkit ediyordu.

Fichte ve *Hegel*'in yanında *Goerres*, *Rhein* ve *Bavyera* katolik almanlarının müdafiliğini yapıyor ve bu suretle yeni bir cermanizm davası ortaya atıyordu. Filisoflar cermanizm fikrini ideolojik delillerle tesise çalışırken, şairler de aynı hisle halkı besliyorlardı. Bu hususta *Colebrook*, *Grimm* ve *Schlegel*'lerle, *Schiller*'in büyük rol oynamış olduklarını zikretmek lâzımdır.

Bütün bu hazırlıklardan başka, ırk nazariyesinin aşiret zihniyetinden intikal eden eski bir halk telâkkisine de istinat ettiğini unutmamalıdır. « Sütüne çekmek », « halisüddem », « kanı bozuk » ilh ... tabirleri bunu ifade eder. Aşiret ruhundan gelen şecereye, âile tomarına, ensaba ehemmiyet vermek te bu tarzda bir ırk telâkkisinin âmiyane men'şei sayılabilir.

Diğer taraftan biyolojinin tekâmülü Darwinciliğin cemiyet mesclesi-
ne tatbikine sebep oldu. İngiltere’de Galton riyaziyatı fizyoloji ve an-
tropoloji ile mezcederek Eugéneque yani bir *veraset ilmi* meydana
getirmeye başladı. Bu suretle Mösyö Zaborówsky’nin dediği gibi,
antropoloji en çok insanla meşgul olan ilim olduğu için « ilimlerin dört
yol ağzı » oldu.

Paris antropoloj millî kütüphanesinin içtimaiyat katalogunu hazırlama-
ğa memur olan doktor Létourneau eserinde baştan sonuna kadar Aug.
Comte ve H. Specer’in tezlerini red etmeye ve içtimai uzviyetle hayati
uzviyet arasında doğrudan doğruya bir münasebet aramaya çalışıyor-
du. Létourneau, bu her iki müfekkiri muayyen bir görüşe saplanmış
olmak ve bütün ilimleri kuşatan bir zaviyeden insana bakmamakla itti-
ham ediyordu.

Asıl içtimaiyat hareketleri köklerini felsefeden, felsefi cemiyet dok-
trinlerinden almak suretile hayatiyat, ruhiyat gibi yeni ilimlerin modeli
üzerinde inkişaf ediyordu. Halbuki antropolojik nazariye bu ananeye
tamamen dirsek çevirmiş görünüyor. O, içtimai hâdiseleri doğrudan
doğruya yeni tekâmülcülük tetkiklerinden çıkarmaya ve içtimaiyatı an-
tropolojinin bir dalı haline getirmeye çalışıyordu. İngiltere’de Darwin’in
yeğeni Francis Galton, Fransa’da de Lapouge, Almanya’da tamamen
istifacı olan Otto Ammon gibi meşhur taraftarlar buldu. Ceza hukuku
sahasındaki nazariyesile tanınmış olan Lombroso’yu ve onu takip eden
Garofallo ve Enrico Ferri’yi de bu münasebetle zikretmeliyiz.

Nihayet bu mektep, kendisine bazen adı Darwin ve Broca’dan bile
evvel geçmekte olan bir üstad buldu : Bu da Comte de Gobineau’dur.
İnsan ırklarının müsavatsızlığı hakkındaki eserini 1854 de neşretti.
Evvelâ bu eser ilim sahasında büyük bir gürültü yapmadı. Yavaş ya-
vaş Fransa ve Almanya’da yayıldı. Irklarla ruhi ve içtimai kabiliyetler
arasında sıkı münasebet arayarak, bu suretle Cermen ırkının diğerle-
rine üstünlüğünü iddia eden bu zatı Almanlar ilmin en büyük üstatla-
rından biri diye tanıdılar.

Montpellier de aslen bir avukat ve hukukçu olan ve sonradan ta-
biat ilimlerle meşgul olmaya başlayan Vacher de Lapouge, Gobi-
neau’nun esas fikirlerini alarak istifa (sélection) ya dair olan fikirlerini
de tashih ve ikmal ederek, daha yeni ve canlı bir şekilde neşretti
De Lopouge’in antropo - sociologie denilen mektebinde Almanya’da
profesör Ammon ve doktor Woltmann, Amerika’da Closson ve Cer-
men taraftarı İngilizlerden Chamberlain gibi müellifler yetişti. Bilhassa
bu sonuncusu “ on dokuzuncu asrın menşeleri „ adlı eserile medeniyet
tarihini bu nazariyeye göre izaha çalıştığı gibi; edebiyatta romantizm

cerayanını Cermen ırkının Lâtin ırkına galebesi, reformayı'da bunun dinî tecellisi gibi tefsir etmiştir.

*
**

Gobineau, "*Essai*," nin nazarı kısmında tezini şu suretle izah etmektedir: O evvelâ eskidenberi medeniyetlerin inkirazına sebep olarak gösterilmekte olan başlıca hâdiseleri tetkik ediyor. Acaba teassup, sefahat, fena âdetler ve örfler, dinsizlik inkıraza sebep olur mu? *Gobineau*'ya göre bunlardan hiçbirisini hakiki sebep diye göstermek doğru değildir. *Aztlèque* medeniyeti teassubun son haddinde olduğu halde inkiraz halinde değildi. Sefahat ve yumuşaklığa gelince tarihî deliller bunu da tekzip etmektedir. Dinsizliğin de bir devleti tahrip eden esas sebep olduğundan bahsedilemez.

Şu halde fena bir hükûmetin ne olduğunu tarif edelim: Bir hükûmet ecnebi nüfuzile kurulmuşsa fenadır. Meselâ otuz Tıran zamanındaki Atina gibi. Fakat Atina bu dertten sonra kurtulmuştur. İstilâya maruz kaldığı zaman bir hükûmet fenadır. On dördüncü asırda Fransa İngilterenin istilâsına uğramıştı; fakat zayıflamak şöyle dursun, daha kuvvetli olarak meydana çıktı. Bir hükûmetin istinat ettiği prensip bozulunca fenalaşır. İspanya'nın temeli olan askerî zihniyetin ikinci Filip devrinde kaybolması gibi. Nihayet bir hükûmet, eğer müesseselerinin mahiyeti iktizası yüksek iktidar mevkii ile halk arasında tezat doğuruyorsa fenadır. Orta çağda krallarla halk arasında Fransa ve İngiltere'deki vaziyet gibi. Halbuki bu vaziyet te devletlerin inhilâlüne sebep olmamıştır.

Binaenaleyh fena bir hükûmet, devletin ölümüne sebep olmaz; netekim iyi bir hükûmet de daima refah ve inkişaf doğurmaz. Hükûmetlerin nisbî meziyeti kavimlerin hayatı üzerinde müessir değildir. *Gobineau*, Aristo ve İbni Haldundan *Mantesquieu*'ye kadar devam eden bütün kanaatlere muhalif olarak hükûmet ve idare tarzlarile cemiyetler arasında münasebet araştırmıyor. Bilâkis ona göre cemiyetlerin inhilâl veya inkişaf sebeplerini büsbütün başka yerde aramalıdır. İnhilâlin sebebi bizzat cemiyetin içindedir: Bu da *tereddî* (*dégénération*) den ibarettir.

Bir kavim için kullanılan "mütereddî," kelimesi, bu kavmin artık eskiden sahip olduğu derunî kıymeti olmadığını, çünkü mütemadî ihtilatlarla damarlarındaki kanın tedricen bozulduğunu ifade eder. Mütereddî adam muhakkak ölecek ve onunla birlikte medeniyeti de yıkılarak yerini tereddî halinde olmayan daha canlı bir ırka bırakacaktır. *Gobineau* muhtelif medeniyetlerin inkirazına ait tarihî misallerle bu fikrini teyide çalıyor.

Bazı ırkların tereddidi halinde olması, kendiliğinden, ırklar arasında musavatsızlık olduğunu gösterir. Bu suretle *Gobineau*'nın tezindeki esas fikre geliyoruz. Ona göre kavimler birbirile ihtilâl ettikçe ırk aleyhtarlığı fikri yayılır. Vatandaşların ekserisi, kanlarının karışık olduğunu bildikleri için, kendi vaziyetlerini aleme teşmil etmiye kalkarlar. Bütün insanların müsavi olduğunu iddia ederler, bütün müsavat hülyaları bunun neticesidir. Bu suretle cemiyetlerin asıl yaratıcılığı kaybolmaya ve tereddide başlamıştır. Bu esaslardan hareket eden *Gobineau*, sisteminin temeli olan «ırk» mefhumuna giriyor. Ona göre birçok müşahitler beşerî ailelerin soy bakımından aralarında esaslı, cezrî farklar olduğunu görmüşlerdir. Bir çinli ile bir zenci, bir Avusturalya'lı ve bir Avrupa'lı arasında müşterek ne vardır? Bunun için *Blumenbach* kafa taslarına göre bir tasnif yapmaya başladı. *Owen* onları *base*'lerine göre tetkik etti. *Morton* kılıf teşekkülü hakkındaki fikri ilerleterek beyazdan sarı, kızıl ve zenciye doğru inen bir tasnif yaptı. Bütün bu tetkiklere karşı ırkların birliğini iddia edenlerin itirazları çok sathidir.

Menşese meselesini birtarafa bırakarak, ona göre, başlıca üç ırktan hareket etmelidir: beyaz, sarı, siyah. Bununla beraber, bu üç büyük nevin içinde kozmogonik sebepler, hususî vasıfları olan bir çok tâli neveleri doğurmuştur. Bütün ırklar arasında önce en mükemmeli ve en güzeli beyaz ırktır. Netekim kuvvet itibarile de aralarında musavatsızlık vardır. *Gobineau*, eserinin ikinci kısmı olan tarihî kısımda evvelâ insan ırklarının gayri müsavi oldukları, ve beyaz ırkın hepsine üstün olduğu kaziyesile başlıyor; yalnız beyaz ırk, onca, medeniyet kabiliyetine sahiptir. Beyaz ırktan Hâm, Sam, ve Yafes dalları çıkmıştır. Fakat bunlardan asıl medeniyeti yaratan yalnız Yafes dalıdır: Hint ârileri, iraniler, helenler, seltler ve slâvlar bu ırkta medeniyet vücuda getiren büyük kollar olduğu gibi, sâf aryalılardan Roma medeniyeti ile modern medeniyet doğmuştur.

İkinci kaziyeye şudur: Kavimler bir birleriyle ihtilâl ettikleri için tereddidi ederler. Galib beyaz ırkla mağlub aşağı ırkın üst üste yerleşmesi, her medeniyetin teşekkülünde zarurî olan bu içtimâî *tabakalanma*, netice itibarile tam bir halitaya sebep olur; ve aşağı unsurlarla tesalüp beyaz unsurun yaratıcı kudretini mahveder, onu tereddidi ettirir, ve bu suretle onun meydana getirmiş olduğu medeniyet de yıkılır. Yafes dalından gelen medeniyetler hamî ve samî ırklarla tesalüp ettikleri için mahv olmuşlar ve bunların içinden yalnız saf arya karakterini muhafaza eden kısım Roma medeniyetini ve Modern medeniyeti yaratarak zamanımıza kadar devama muvaffak olmuştur. Modern medeniyetin de kısmî çöküntüler eseri göstermesi eski ırkı

saflığını kaybetmesi, ve bazı kısımlarında aşağı ırklarla ihtilat etmesindedir.

Gobineau ye göre saf arya ırkı selt, cermen ve alp ırkı olarak üç kısma ayrılabilir. Selt ırkından Latin ve İspanyol, Fransız medeniyeti doğdu; Fakat bu ırk Arablar, Berberiler, Yahudiler ve diğer ırklarla karışarak kuvveti kayboldu. Şimal Cermen ırkı saflığını ve kuvvetini muhafaza ettiği için diğerine üstündür ve muhtelif dallarında onu aşmaya başlamıştır. Görülüyor ki *Gobineau* nın tarih felsefesi her şeyden evvel aristokratik ve emperyalist bir felsefedir.

Her Cemiyet, *Essai* muharririne göre, birer ayrı kavmi hususiyeti olan uç sınıfa istinad eder: Galib milletin karakterlerini taşıyan bir zedegan sınıfı. *Métis* lerden murekkep olan borjuazi sınıfı, aşağı bir neviden gelen esir veya çok inhitat halinde ki halk sınıfı. Cenub da Zenciler, şimalde Finvalar gibi. Emperyalist aryaçlık insaniyeti bu tarzda ırkı kabiliyetlere göre maddî, fikrî ve manevî noktai nazardan mertebelere ayrılmış geniş bir Organizasyon olarak tasavur etmektedir. Acaba *Gobineau*'nın ileri sürdüğü tezi isbat için delilleri kâfi midir? Herşeyden evvel, onun metodu tamamen sübjektiftir: Önceden *a priori* olarak vaz edilmiş ve sonradan onu isbat edecek deliller aranmaya başlanmıştır. Bu usul, muharririn bitarafliğından insani şüpheye düşürür.

İrk musavatsızlığı ve beyaz ırkın üstünlüğü fikrine gelince: Burada *Quatrefages* mühim bir tenakusu işaret etmektedir. Bir cihetten İrkların bir menş'eden çıktığı (*monogénéisme*) fikri kabul edildiği halde diğer cihetten onların müşterek menş'elerından hiç bir karakter bırakmayacak kadar aralarında farklar doğduğunu iddia etmektedir.

Bütün medeniyetlerin yaratılışı münhasıran aryalıların teşebbüsüne atfediliyor. Bu iddia *Essai* nin ileri sürdüğü delillerle hiç de müdafaa edilir gibi görünmüyor: Binlerce sene devam eden ve ayrı bir alem halinde inkişaf eden çin medeniyeti, yine binlerce sene devam eden Mısır medeniyeti, Yunan medeniyeti ve nihayet avrupa medeniyeti bu fikrin ne kadar sakat olduğunu gösteren açık delillerdir.

İrkî tesalüp yüzünden beyaz İrkin tereddütmesi hakkındaki fikride, aynı suretle tenakuslarla doludur. Bu sahede yine *Quatrefages*'in işaretlerinden istifade edelim. Salâhiyet sahibi mütehasısların fikirleri umumiyetle *Gobineau*'nın kanaatını red etmektedir; *métissage* kanunları hakkında *de Lapouge*'in nazariyesi bunlardan beridir. Bu meselede doğrudan doğruya antropoloğ olmayanların kanaati de *Gobineau*'nın aleyhindedir ve onu hâdiseleri lüzumundan fazla basitleştirmekle ittiham etmektedir.

Gobineau'nın sâf ve üstün Arya dediği cermenler hakikatte garbin en ihtilât etmiş kavimlerindenidir: Şarkî Prusya halkının büyük bir kısmı İslavidir. Cenubî Almanya fransızlarla karışmıştır. İngilizlerin, fransızların, italyanların asırlardanberi nekadar büyük ihtilâtların neticesinde meydana geldikleri malûmdur. Bu mesele hakkında M. İzzet "milliyet nazariyeleri ve millî hayat" adlı kitabında etraflı malûmat vermektedir. *Jean Finot*'nın "*Le préjugé des races*," adlı kitabı da garp milletlerinin teşekkül ve inkişafında ihtilâtların rolünü aydınlatacak izahatla doludur.

Buna mukabil, bilâkis medenî inkişaftan uzak kalmış olan kavimlerin harp ve mücadelelerde mağlûp ola ola en fena şartlar altındaki iklimlere sığınmış ve sâf kalmaya mecbur olan kavimler olduğunu da unutmamalıdır. Avustralya'nın klanları, şimalî Asyanın kabileleri büyük medeniyetleri kuran cemiyetlerin hepsinden daha sâfturlar. Eğer bazı kavimlerde diğerlerine nazaran zihnî, bedenî ve manevî inkişaf görülüyorsa bunu sebep değil bilâkis netice olarak mütalâa etmelidir. Bu üstünlük cemiyetler arasındaki mücadelelerde faik sınıfların daha refahlı, daha iyi bir hayat yaşamaya imkân bulmalarından ileri gelmektedir. Netekim cemiyetler arasındaki maddî ve manevî üstünlük farkı yalnız muhtelif kavimler veya milletler arasında değil, bizzat bir kavmin veya bir milletin içersinde de görülmektedir: En ileri derecedeki milletlerde bile aşağı tabakalarla yukarı sınıflar arasındaki farklar onların hayat şartları ve iktisadî inkişafı arasındaki farktan ileri geldiği, bu cemiyetlerde fevkalâde bazı ahval ve şeraitin aşağı tabakaları inkişaf ettirdiği zaman onların maddî ve manevî üstünlük kazanmalarile anlaşılmalıdır. 16 ıncı asırda garpte en fena şartlar altında yaşadıkları için talihlerini yeni kıt'alarda aramaya mecbur olan içtimai sınıflar Amerika'da yüksek inkişaf kabiliyeti göstermişlerdir.

Gobineau'da *ırk*, *kavim*, *cemiyet* mefhumları birbirine çok karışmaktadır. Irk deyince eğer umumiyetle antropolojinin anladığı gibi teşrihi vasıfları anlayacaksak, bununla dil ailelerinden ibaret olan *kavimleri* veya morfolojik hususiyetlerle birbirinden ayrılan ve hayat şartlarına göre muhtelif neviden *tabakalanma* ve *sınıflanma* manzaraları gösteren *cemiyet*'leri birbirinden esaslı surette ayırmalıdır. Irklar, kavimler ve cemiyetler arasında bir illiyet zinciri farzetmek, ve ırkları cemiyetlerin teşekkülünde hakim illet olarak görmek imkânsızdır. Bu tarzda bir görüş eğer "insanların içtimai faaliyette bulunabilmeleri için *enazdan* uzvî varlıklar olmaları icabeder," tarzında bir delile iistinat ettirilirse, bu iddianın antropolojik nazariye ile hiç bir alâkası yoktur. Çünkü bu suretle ispat edilmek istenen şey, nihayet bütün tabiat hâdiseleri arasındaki zarurî bağlantıyı göstermekten ibarettir. Bu manada daha ileri

giderek uzviyetlerin de fizikî aleme bağılı oldukları söylenebilir.

Diğer cihetten, *Gobineau*'nın tezinde esas olan tesalüp ve ihtilâtların tereddide sebep olduğu fikri, son zamanlarda çok ilerleyen *mutation* nazariyesile büsbütün kıymetini kaybetmiştir.

Gobineau'nın eseri birçok büyük müellifler tarafından şiddetli tenkide uğradı. *Toqueville*, *Ernest Renan* Fransa'da; *Ewald* ve *Pott* Almanya'da ona hücum ettiler. *Rémusat* ve *Mérimée* onu gayri ciddi telâkki ettiler. Asıl içtimaiyat ceryanlarından başka birçok mütehassis antropoloğlarda bu nazariyenin zaaflarını ve tenakuslarını göstermekten geri kalmadılar.

Tarihî maddeciler, biyolojik ve psikolojik içtimaiyat mektepleri bu fikre hiçbir zaman iştirak etmediler. Fransız içtimaiyatı cemiyet, ırk ve medeniyet mefhumlarını katî surette ayırarak bu aristokratik emperyalist nazariyeye karşı menfi bir vaziyet aldı.

Le Play'nın "Science sociale," mektebi vakıa kendi metodunda bir nevi *ırk* tabiri kullanmakta ise de bu kelime orada büsbütün başka bir manâya gelir: Irk deyince onlar teşrihî vasıflarla ayrılan bir tipi değil, fakat muayyen bir içtimâî teşekküldeki hayat şartlarının mahsulü ve neticesi olan tipi anlarlar. Bu tip mukadder bir surette sabit değil, bilâkis içtimâî teşekkülün içinde bulunduğu şartlar değıştikçe değışmeye müsaittir.

Bütün bu tenkitlere rağmen *Gobineau*'nın yine bazı muhitlerde taraftarları olması ilmî görüşün değil, ancak hususî ve siyasî sebeplerin neticesi olarak izah edilebilir. Bu nazariye Pancermanistler, bilhassa *Wagner* tarafından büyük bir hayranlıkla karşılandı. *Gobineau* ve *Wagner* ilk defa 1876 da karşılaştılar. *Wagner* 1880 den itibaren *Gobineau*'ya karşı büyük bir alâka gösterdi. Alman mitolojisinden operalar meydana getiren romantik musikişinasın içtimâî idealizmi için bu fikirler çok cazip göründü. 1883 de *Wagner*'in ölümünden sonra *Schemann* onun propagandasını yapmaya başladı. 1894 de Fransız ve Alman bütün *Wagner*'cilerin iştirak ettikleri bir «*Cobineau* cemiyeti» kuruldu. Bu suretle *Cobineau*'nın şöhreti Almanya'dan Fransaya yayıldı. 1899 da *André Hallays* onun üzerine nazarı dikkati çekmeye çalıştı. *Selliére*, «*Emperyalizm felsefesi*» nde onu medhette, hatta kısmen ona istinat etmektedir. 1905 de Fransız matbuatı onun hakkında hararetili neşriyat yaptı. Umumî harpte (1914 – 18) edebî eserlerinden ziyade bilhassa felsefesine karşı alâka uyandı. Fakat esaslı ilmî tenkitler yapıldı.

Cobineau'nın nazariyesi, birçok tenkitlerden sonra *Vacher de Lapoige* tarafından bazı tadilâtlarla tekrar meydana çıktı. Doktrinın esası yine duruyordu: Irkî müşavatsızlık ve arya ırkının üstünlüğü fikri. Faka

bu fikir çok umumî surette dolichocephale denilen uzun kafalı üstün ırkla, brachycéphale denilen kısa kafalı aşağı ırkın mücadelesini bütün tarihin esası olarak alıyor. De Lapouge, arya ırkının tedrici bir surette tereddî ettiğini de kabul ediyor. Fakat bunun sebebi yalnız tesalüp değildir. Faik unsurların tereddisi tabii istifanın aksine olarak, ric'î bir istifa şeklinde işleyen içtimaî istifalardan ileri gelmektedir: Bunlar fikri, hissî ve iradî bir yorgunluğun doğurduğu tereddî şekilleridir. Buna karşı deva olarak muharrir, sistemli istifayı gösteriyor. Sistemli istifa, insaniyeti tehlikeye düşüren tahrip edici ve gayri muntazam istifa yerine geçecek inzibatlı ve makul bir istifa olacaktır ki hedefi fikrî faaliyetle maddî ve uzvî istifa arasında âhengi bulmaktır.

Cobineau felsefesi, gûya ilmî delillerle Pancermanizmi meşru göstermekten başka işe yaramamıştır. Bu tezden hareket ederek Wilser ve Woltmann gibi muasır Pancermanistler Cermen ırkının üstünlüğünü telkin eden yeni nazariyeler yapmağa çalışıyorlar. Halbuki böyle bir teşebbüs imkânsızdır. Çünkü Cobineau'nun cermanizmi sırf rétrospectif'dir. Ona göre zamanımızdaki tesalüp ve ihtilâl her tarafta mevcuttur. Binaenaleyh Cermen ırkı ancak onu temsil eden pek mahdut insanda devam etmekte olup, o da diğer garp milletleri gibi tesalüplerle kuvvetini kaybetmiştir. Şu halde ona göre hiç bir garp milletinin üstünlük iddiasına hakkı yoktur.

Nazariyenin esasındaki bu imkansızlık yüzünden onu pratik sahada kullanabilmek için evvela *Chamberlain*, sonra *Hitler* bazı tadilat yapmaya çalıştılar. Birincisi ırk mefhumunu terbiye ile elde edilen ve kolaylıkla kazanılan bir mahsul gibi göstermek istedi. İkincisi bu fikre istinad ederek *de Lapouge* in sistemli istifası sayesinde ırkın te'sisi için çareler araştırdı.

Gobineau nın bu cüretli tezine meydan veren Sanskrit, Yunan, Latin, Alman, İngiliz ve Selt dilleri arasında ki bazı müşabehetlerin Filoloji vasıtasile keşfedilmesi olmuştur. Bu keşfiyat bir taraftan din tarihçilerini, lisâniyatçıları alakadar ederken, diğer taraftan yeni garp Emperyalizimine romantik bir temel olarak kullanılmaya başladı. Tezin kendi zamanında ki bir meziyeti de Tivrattan gelen malumatla bu filolojik keşfiyatın, yani tek menşe fikrinin uyuşmasıdır.

Halbuki arya meselesine ait ilmî fikirler o zamandanberi çok ilerledi: a) Filoloji kabul ediyor ki dil birliği arasında zaruri bir irtibat yoktur. Binaenaleyh bu bir dil ailesinin mevcudiyeti hakkındaki malumat, ancak menş'de, arya kavminin bulunduğunu gösterir. Fakat filen bir arya ırkının varlığın hiç bir zaman. b) ilmî keşifler gösterdi ki milattan binlerce sene evvel, Asya gibi avrupa da mesküdü, şu halde Arya-

lıların mutlaka Asyadan geldiklerini hiç bir şey isbat etmez. Bu suretle avrupalıların menşei hakkında bir birine muhalif bir çok faraziyeler meydana çıkmaktadır. Fakat en çok ittifak edilen avrupalıların yine avrupadan çıktığı hakkında ki faraziyedir. (*Zaborowski, Johanson Childe*).

Hulasa Arya tipi hakkında lisaniyatçı ve antropoloğ alimler arasın da tam bir iştiraksızlık ve yakinsızlık görölmektedir. Görölüyorki nazariye yalnız muhtelif içtimaiyat Doktrinleri tarafından tenkit ve red edilmekle kalmamış, aynı zamanda bizzat mütehasıs antropologların son mesaiside onu teyid etmekten gitdikçe uzaklaşmıştır.

YIRMİNCİ ASIRDA

İçtimai Doktrinler

UMUMİ BAKIŞ

Şimdi kısaca Eflâtundan bu güne kadar gelen içtimai cereyanları gözden geçirelim:

I. — Eflâtun da dahil olmak üzere bütün orta çağ ictimaiyatçıları ve Rönesansdan sonra gelen Ütopistler, bir de XVIII. ci asrın ideologları vardır ki bunlar cemiyetin *ne olması lazım geldiğini* araştıranlardır. ve Orta çağ filozofları bunu takip ederler.

II. — Cemiyeti Sun'î varlıklar gibi telâkki edenlerin ceryanıdır. Bu eski Yunanda Antisthènes de başlayan ve bütün Kelbilerde (Cyniques) inkişaf eden, kanunları insanlar tarafından vazedilmiş konvansiyonlar addeden görüşüdür ki bu görüşün orta çağı atlayarak zamanımıza kadar geldiğine şahit oluyoruz.

Bunlar cemiyeti mukavele ile izah ederler. İslâm fakihlerinin bir kısmı ve muakkiplerinin cemiyet telâkkisi bu zümreye girer. Farabî de cemiyeti muhtelif tarzda anlamak mümkün derken bu telâkkiye işaret ediyor. Garpta tabii hukukcuları aynı zümreden sayabiliriz;

Bunların en bariz misali Rousseau'dur. Fakat bu şekil Ronsseau'dan sonra da devam etti. Kontraktualizm tamamen inhilâl etmemiştir. Bu gün dahi Rousseau'ya kısmen meyleden sosyoloğlar (pek mahdud olmakla beraber) vardır. Bunlarca Cemiyet, ferd denilen atomlardan mürekkep mecmualardır. Muhtelif nevi münasebetler muhtelif cemiyetler doğurur. Şu halde cemiyet atomik bir bünyedir.

III. — Cemiyeti diğer tabii nizamlar arasında bir nev'i nizam addeden görüşdür. Meselâ Eflâtuna nazaran Demiurgos yani sanii âlem kâinata şekil verirken onu insan vücudu gibi tabakalara ayırmış, ve bir kısmına yüksek, bir kısmına da alçak vazifeler vermiştir. Aynı telâkkiyi Aristoda da görüyoruz. O halde Eflâtun Ütopist ideolog telâkkiye dahil olduğu gibi bir taraftan da realist telâkkiye girebilir. Eflâtun ve Aristonun bu realist cephesi uzun müddet unutulmuş ve bir taraftan Ütopist, diğer taraftan da idealist cephesi yayılmış, ancak obscurantiste filozoflar zamanında meydana çıkmıştır. Bunlara göre cemiyet tabii bir varlıktır. Bir taraftan obscurantisme diğer taraftan da eski Ütopya'nın yenileşmesi ile doğan ideoloğlar karşılaştılar. Obscurantiste'ler cemiyeti şe'nî olarak kabul ederler. Ideoloğlar ise cemiyetin nasıl olması icabettiğini araştırırlar. Sosyalistlerden H. de Mann "La Joie au travail," adlı eserinde işçi ailelerine ait bir taraftan zengin anketler yaparken bize neşeli bir cemiyet tipini nasıl olacağını da işaret ediyor. Demek ki bir adamın Ütopist olması içtimai şeniyet üzerinde tetkik yapmamasından ileri gelmez. Bir mütefekkir içtimai şeniyet üzerinde tetkikat yaparak veya yapmayarak Ütopist olabilir. Bazan Ütopist sadece bir anket yapıyor. Ve bir takım rakamlar toplamakla realist olacağını zannediyor. Şu halde biz eserlerinde tecrübenin yeri çok olanları realist, ve aksini Ütopist addetmeyeceğiz. Eğer netice kendisini bir Ütopia'ye götürüyorsa ne kadar çok tecrübe yapmış olursa olsun onu Ütopist addedeceğiz. (Bununla beraber İstikranın gayesi bir nev'i kehanet olduğu için, istikbale ait her ilmî kehanet ütopia değildir.) İlmî kehanetle Ütopia'nın hududundan usul meselelerini tetkik ederken bahsedeceğiz.

Gelelim bu günkü vaziyete :

Bu gün Sosyoloji ne haldedir? Bu günkü sosyoloğları hangi zaviyelerden tetkik edebiliriz?

Sosyoloji ismi Auğuste Comte tarafından konulmuştur. Yunanca ve lâtince iki cezri birleştirdiği için lisanen yanlış olan bu kelime galatı meşhur olarak yerleşmiştir. Bir de Le Play tarafından Science Sociale tabiri kullanılmıştır. Muhtelif neviden içtimai ilimler tetkik olduğundan cemî olarak içtimai ilimler (Ulûmu içtimaiye) denir

Her Sosyoloğ, her biyolojist gibi kendi disiplinine dahil olan muhtelif nevi hadiseler arasında müşterek bazı esaslar kabul eder, ki bu da *cemiyet*'dir. Science Sociale mefhumu ise içtimaiyatı böyle telâkki etmez. O, cemiyete içtimai münasebetler alemi olarak bakar, fakat cemiyet diye bir aynı sabit (entité) görmez. Ancak sosyal mahiyette olan bir takım karşılıklı tâbîlik (interdépendance) görür. Bu insanların bir birleriyle ve tabiat ile çok mudil mütekebil münasebetlerinin tetkiki-dir. Şu halde her sosyoloji hususî içtimai ilimleri bağlayan umumî bir ilim veya bir nevi Filozofi sosyolojik olmak iddiasına girmek mecburiyetindedir. Sosyoloji adı altında da bir çok sosyolojiler göreceğiz. Nitekim onun gibi de bir takım Science sociale'ler vardır: Le Play'in "Science sociale",i ve Simmel'in ki bu zümreye girer. Sosyoloji cevheri (*Substantiel*) bir ilimdir. Cemiyetten ibaret olan bu cevher (*Substance*) maddî veya manevî olarak kabul edilir. Halbuki Science sociale ameliyevî (opérationnel) bir ilimdir. yalnız ameliye ve münasebetleri tetkik eder. Sosyoloji cemiyet ilmidir. Science sociale ise içtimai münasebetler ilmidir. Aralarında yaklaştırmalar yapa bilir-miyiz? Bunları sonra göreceğiz. Comte dan bu güne kadar sosyolojik izah yolunda bir çok tecrübeler yapıldı. Sosyal hâdiseleri kozmik hâdiselere irca edenler görüldü. Sosyal şekilleri hayvan münasebetlerine, biyolojik hâdiselere bağlayanlar ve nev'i şahsına münhasır (Sui-generis) addedenlere tesadüf edildi. Bu 1850 den 1930 a dakar devam etti. Bunların içinde öyle ceryanlar vardır ki artık eski ehemmiyetini kâyb etmişdir: école biologique gibi. Geçen kısımda gördüğümüz Spencer cemiyeti uzviyetlere benzetir. Uzviyette hücre ne ise cemiyette de fert odur. Gumplovitz ırkların mücadelesini darwinizm ile izah eder ki bu telâkki de eskimiştir. [1] Mamafi bu firirlerin muhafaza edilebilcek tarafları vardır. Meselâ, Comte de ölmüş taraf nedir? canlı taraf nedir? bunları araştıracağız.

Geçen asrın arta kalanlarını bir tarafa bırakmak şartile bu günkü sosyoloji ceryanlarını başlıca üç esaslı gurupa ayırabiliriz.

I. — Cemiyet ilmi *manevî* bir ilimdir. Ne mevzu ve ne de usulü itibarı ile maddî ilimlere benzetilemez. Bu telâkkinin başında Diltey gelir.

II. — Cemiyet ilmini diğer tabii ilimler gibi telâkki eden sosyoloğların grupu ki, Comte'den sonra gelerek mühim bir kısmı artık eski kıymetlerini muhafaza etmeyen Fizikci, Biyolojist, Psikolojist,

[1] Antropolojik cemiyet nazariyeleri bahsi içinde Gumplovitz ve , "içtimai derwincilik, den ayrıca bahsetmedik : Bouglé'nin « müsavat fikirleri » ve Sorokin'in » içtimai doktrinler » ine BK.

ilâh... muhtelif içtimayat ceryanları bu zümreye girer. Bu gün bu ceryanda canlı olarak bilhassa Pareto, Le Play ve Marx içtimaiyatlarını zikredebiliriz.

III. — Bu iki görüş arasında mütereddit kalan telifci (Compromiste) telâkki: diğerlerine nazaran daha yenidir. ve Almanyada Stammer, Max Weber, Belçikada De Mann, Wanderwelt, Fıransada kapalı b. şekilde Durkheim ilh .. bu gurupa girer. Bunların içinde en çok ilimci (*scientiste*) olarak görünen Durkheim içtimaiyatıdır. Bu ceryanın kökleri bazan Comte'den bazan morfolojik telâkkiden Quetelet ve demografique içtimaiyatdan geldiği için muhtelif nisbetlerde ilimci bir zavahir içinde manevî şeniyeti "Maşerî vicdan",¹ telif teşebbüsleri görülür.

Manevî ilimler cereyanı

BİRİNCİ KISIM

İçtimaiyat cereyanları arasında birinci derecede bizi alâkadar ede manevî ilimler (*Geisteswissensschaften*) diye tanılan Alman felsefî cereyanı içinde doğan içtimaiyat hareketleridir. Bunlar esaslarında ilmî sosyolojiye muhalifdir. Bunların mahiyetlerini tahkik etmedikçe, ilmî sosyoloji karşısındaki vaziyetlerini göstermedikçe ilmî sosyoloji metodlarına girmek doğru değildir. Bu hareketler tarihî mektep veya *historicisme* cereyanı içinden doğmuşlardır.

Tarihî mektep Almanyada Kant'ın açtığı çığırını tamamlar. Kant iki kitabile nazari ve ameli aklın tenkidini yapmıştır. Onu takip edenler Felsefe ve ilmin tenkidini yapıyorlar. Bazı Kant'cular ikincisine ehemmiyet vererek Kant'ın bu cephesini genişletmeğe çalışdılar ki bunlardan bir kısmı tarihî mektebi teşkil eder. Bu mektep ameli aklın tenkidi gibi *tarihî aklın tenkidi*'nin de yapılması lâzım geldiğini iddia etti. Hattâ bunu daha ileri götürerek ameli aklın tenkidi veya asıl felsefe sahasının bir nevi tarihî aklın tenkidinden başka bir şey olmadığını ileri sürdüler. Böylece Felsefenin mevzuu artık *tarihî aklın tenkidi* yani *tarihî Rölativizm* oluyordu. Tarihî rölativizm, Kant felsefesinden doğmuş olan hégélianisme'den başka bir şeydi. Hegelianizm tarihî cereyanı varlıkla tefekkürün vahdeti halinde gördüğü için bir nevi *mutlak* olarak kavrayordu. Yani tarih, Küllî Ruh'un oluşu ve inkişafıdır. Tabiat da onun bir parçasıdır. Halbuki tarihî rölativizm, tarihî tamamen kant'ın *criticisme*'den anladığı manada *izafî* olarak insan şuurunu zaviyesinden ve *insana göre* mütalea ediyor. Bu suretle tarih artık bir bütün olarak değil fakat bu günden düne giden bir bakışla (*rückwaerts*), yani *rétrospectif* bir nazarla anlaşılabilen ve rüyet merkezi insan olup kendisine bakan insandan uzaklık ve yakınlığına göre manası değişen bir *manalar âlemî* (*Le Monde des significations*) oluyordu. Bu görüşü asıl getiren *Dilthey*'dir. Dilthey «manevî ilimlere methal» adlı kitabında ilimleri ikiye ayırıyor: Bir kısmına *izah edilen* ilimler, diğer kısmını *anlaşılan* ilimler diyor. İzah edilenler tabiat ilimleridir. Anlaşılanlar ise tarihî ilimlerdir. Meselâ; Spinoza sitemisinin

izahı mümkün değildir. Ancak anlaşılabilir. Çünkü o, tarihî Sayruret içinde nazariye olmak itibarile bir vak'adır. Spinoza sistemi haricden bakınca cevher, sıfat, tavır vesaire gibi öyle bir takım mefhumlardan teşekkül eder ki bu mefhumlar daha bir çok sistemlerde mevcuttur. Fakat bunların bir araya gelmesi spinozayı diğerlerinden ayıramaz. Bu sistemi anlamak için mutlaka ona içinden bakmalı, yani onu tahlilî gözle izah edecek yerde, manasını anlamalıdır. Tarihî vak'aları anlamak için onların illetlerini değil şekillerini araştırmalıdır. Tarihî vak'alar bir defa için yaşanmış ve tekkerrür etmeyen hallerdir. Tarih bizzat hayat akışının tezahürüdür. Yalnız tarih, hayatın manasını kavramağa müsaittir. Çünkü orada tenevvüler içinde cereyan eden bir bütün vardır; ve yalnız tarihci bu hayatî bütünü kavrar. İnsan kendisini tarih vasıtasile anlar. Bu tarihî şuur, *İnsanı merkez yapmak ve içeriden dışarıya bakmak şeklinde* hülâsa edilebilir. Biz bir takım *Kültür sistemleri* görüyoruz: Yunan Medeniyeti, Rönesans, vesaire gibi. Bir de bunların organizasyon şekillerini görüyoruz. Tabiat âlimi bu ikinci kısmı tetkik eder. Binaenaleyh bu kültür sistemlerini anlamaz. Fakat tarihî metoda göre hareket eden mütefekkir buna içerisinden bakar. İşte bu suretle manevî ilimler doğar. Dilthey'e göre üç türlü manevî ilim vardır:

I. — İnsan ve onun inkişafı ile meşğul olur. Psikoloji ve felsefe buna dahil olur ki buna *antropolojik ilimler* derler.

II. — İnsan ve insanın manevî mahsullerile meşğul olur ki buna *Kültürel ilimler* denir.

III. — İnsanlar arasındaki münasebetleri ve bu münasebetlerin doğurduğu şekilleri tetkik eder ki buna da *sosyal ilimler* denir. Görülüyor ki sosyal ilimler manevî ilimlerin bir parçası, fakat manâ münasebetlerinden doğan şekillerle meşğul olan formel parçasıdır. Dilthey'e göre Auguste Comte ve Spencer'in içtimayatları iki noktadan hatalıdır: Evvelâ manevî hayatı maddî hayatın aynı addetmişlerdir. Saniyen tamamen rölâtif ve kısmî münasebet sistemlerini tetkik edecek yerde umumî cemiyet felsefesi yapmışlardır. Meselâ üç hal kanunu gibi tahkiki güç olan tâimlere kapılmışlardır. Dilthey'in bu tenkidleri içtimaiyatı formel bir ilim olarak tesis etmek yolundaki teşebbüsün başlangıcıdır.

Nitekim bu ekolde onu takip eden *Heinrich Richert* aynı suretle tabiat ve kültür ilimlerini kat'î olarak ayırıyor. Rickert'e göre bir *tarih mantığı* vardır; ve sosyolojiyi aydınlatacak olan da işte bu mantıktır. Esas itibarile iki ilim tipi mevcuttur. Çünkü idrakimizin kavradığı namütenahi eşyayı yenmek için insan iki usul bulabilmiştir: Birinci vaziyette şeniyet kanunlarla izah edilir. Diğerinde o müfret

bir oluş (devenir singulier) halinde tetkik edilir. Tabiat kanunları her şeyi umumîye irca eyler. Tarih mantığının esasî *anlayış*'dır. Bu suretle Dilthey'i takip eden Rickert anlayış (Verstehen) üzerine müstenit hukuk, ahlâk gibi bir sosyoloji yapmak mümkün olduğunu iddia ediyor. Bu görüş Lipps, Windelband, v. s. gibi filozoflarda *içinden duymak* (Einfühlung) şeklini almıştır. İçinden duymak, bir mevzuun ancak içine nüfuz ederek, ona temessül ederek duyula bilmesi demektir. Meselâ biz Çin medeniyetini anlayamayız. Çünkü yaptığımız tahlillere rağmen çinli zihniyeti bize ircaı gayrı kabil kalır. Nitekim biz iptidâîlerin zihniyetini de anlayamayız. Onlar hakkında tahlil yolu ile söylemiş olduğumuz şeyler ancak kendi mantıkımıza göre yapılmış istiare ve temsillerden ibarettir. Şu halde başka âlemleri, başka kültür dairelerini anlamak için onları tahlil etmemeli, temessül etmeli, o zihniyeti benimsemeli, onu içinden yaşamalıyız. Ancak bu suretle muhtelif *Perspective*'lerden bize nazaran ehemmiyetli veya ehemmiyetsiz gibi görünen medeniyet dairelerini canlandırmak mümkün olur.

Tarihî rölativizmi esas tanyan bu içtimaiyatçıların birisi de "garbin zevali,, muharriri Spengler'dir. O da diğerleri gibi *Perspective* meselesine büyük bir ehemmiyet verir. Spengler'in tarih felsefesine burada girecek değiliz. (1) Yalnız bu ceryanda hâkim olan, râsıdın vaziyetine göre ehemmiyeti değişen uzak veya yakın vak'aların manası meselesinde onu diğerlerine bağlamalıyız. Bu usulden hareket ederek yeni bir içtimaiyat yapmağa çalışanlar arasında bilhassa Tönnies, Simmel, Von Wiese ve kısmen Max Weber'i görüyoruz.

(1) 1933 de verdiğim tarih felsefesi derslerine bakın.

Tönnies

Tönnies, (Gemeinschaft und Gesellschaft) "Cemaat ve cemiyet," adlı kitabında (1887) Manevî ilimlerin iki nev'i arasında görmüş olduğu tezaddı cemiyetle cemaat arasında görür. Tönnies'e göre cemaat ve cemiyet tezaddı insiyakî ve itibarî, tabiî ve sun'î yahut canlı ve mihanikî, yahut tav'î ye teemmülî, an'ane ve hareket tezatlarına tekabül eder. Bir tarafda müşehhas bir bütün (Tout concrêt) diğer tarafda ise basit bir yekûn (une somme simple) vardır. Bu muvazata istinaden Tönnies şu neticeye ulaşıyor: İnsanlar arasında yalnız muakavelevî olan her şey değil, aynı zamanda organize olan her şey zümrenin teemmülden doğmuş olan her türlü *üst bünyesi* itibarî ve mihanikî cemiyet sahasına dahildir. Ve bunun tamamen zıddı insiyakî ve tabiî olan cemaatdır. Bu tesnifin esası fikrin tarihî menşelerile izah edilebilir. Dikkat edilirse bu tasnif Hegel ile Habbes'un birleşmesinden çıkmıştır. Helgel'de bir aile ve medenî cemiyet tezadı vardır. Aile tez, medenî cemiyet anti-tez, devlet ise sentezdir. Yalnız Tönnies tez ile anti-tezi almış, ve birini cemiyet, diğerini cemaat olarak tasvir etmiştir. Nasıl ki Hegel'e göre aile insiyakî bir bütündür. Medenî cemiyet onun inhilâlî, Devlet ise onun tekrar terkididir. Diğer cihet ten yine o, Hobbes'in fertciligine istinat ediyor. Ona göre cemiyet mukaveleden doğar. Tönnies'in tasnifi esas itibarile manevî ilimler telâkkisinde ki kilige bağlanıyor. Bir taraftan *manevî teşekkül* bir tarafda da *tabiî bütün*; bir tarafda *uzvî derin irade* ki tav'î olarak vasıta gayeleri takip eder. Diğer tarafda *kararlı irade* ki vasfı mümeyyizi teemmüldür. Önceden düşünülmüş hedeflere göre hareket eder. Bir tarafda *uzvîyet* ve *Fonksiyon tesanüdü* öte tarafda ise *zihin hürriyeti* vardır. Tönnies bu ikilikde cemiyeti tercih eder. Mühim gördüğü odur. Yani üst bünye (Superstructure) dir. O tabiî zümrelere cemiyet nazarile bakmaz. Spencer ve ondan çıkan ictimaiyatçıları yalnız bu Tav'î şekillerin tasniflerini yapmakla ithham eyler. Fakat Tönnies bu fikirlerini yakın zamanda değiştirmiştir. 1931 de neşrettiği « içtimaiyata medhal » adlı kitabında esas olarak bu tasnife devam etmekle beraber bunun çok karıştığı görülüyor ve tasnifine bir çok yeni unsurlar ilâve ediyor. Meselâ: bir cihetten içtimai münasebet, içtimai vahdet gibi şeyleri ayırıyor. Yine bir cihetten hakiyet ve teşriki mesai arasında da esaslî tezad görüyor. Böylece Tönnies eski ikili tasnifini on ikiye çıkarıyor. Meselâ: Tönnies içtimai

şekli olmak üzere hususî zümreleri, siyasî fırkaları, içtimai sınıf ve milleti sayıyor. Sendika, Kilise, devlet ve saireyi de association nevin-den addediyor. Bu o kadar karışık bir tasnif halini almıştır ki artık içinden çıkmaya imkân yoktur. Buna ait tenkitlerin başlıcasında Gaston Richard'ın neşrettiği en yeni sosyolojide ve Paul Bureau'nun "La Science des Moeurs et la Méthode sociologique," adlı eserinde bulabilirsiniz.

Alman içtimaiyatı, manevî ilimler cereyanından sonra iki istikamete ayrılmıştır.

I. — Bu cereyanın doğurduğu Rölâtivizmin neticesi olan Formalist içtimaiyat.

II. — Yine bu cereyanın doğurduğu tarihî görüşün neticesi olan tarihî içtimaiyat.

G. Simmel

İlk sosyoloğlar bu iki görüşü birleştiriyorlardı. Fakat Simmel den itibaren bunlar tamamen ayrılmıştır. Kant Rölâtivizminden mülhem olan Simmel surî içtimaiyatın müessisi addolunur. Buna «içtimaiyatın hendesesi» de denebilir.

Burada cemiyet ilminin mevzuu tasavvur ve arzu edilen mevzular-
dan mücerret fertlerin münasebetidir. Simmel'e göre aynı *şekil* bir
birinden çok uzak devirlerde muhtelif hedefler takip eden zümrelerde
bulunabilir; veya aynı İhtiraslar, temayüller çok farklı müesseseler veya
şekiller halinde organize olabilir. Binaenaleyh içtimai sureti muhtevadan
ayırarak ve fertlerin ihtiras ve temayüllerinden mücerret olarak boş
cemiyeti tetkik etmek kabildir. Bu boş cemiyet mütakabil tesirler
mecmudur ki-son tahlile psikoloji ile izah edilebilir. Fakat mütakabil
tesir ve münasebetler şebekesi o kadar mudildir ki artık bunun için
ruhî izah kifayetsizdir. Bir çok ruhî ilcalar ve iradeler arasındaki
karşılıklı münasebetler ve tesirler artık o kadar kompleks bir şekil
almıştır ki onları psikolojik görüşle izah imkânsız bir hale gelir;
Bu suretle ruhî reaksiyonların meydana getirdiği ve iradi olarak
içtimai dediğimiz şekillerin tetkikine *sosyoloji* adı veririz.

Şu halde sosyolojik görüş içtimai sınıflar, meslekler, komşuluk ve
saire münasebetleri şeklinde görünen ruhî correlation'ları tetkik etmek-
dedir. Hayatî ve ruhîden ayrı bir içtimai hâdise yoktur. Bu manada
o Durkheim içtimaiyatından tamamen ayrılır. Simmel tabiat hâdiseler-
inin bu izafetçi telâkkilerinden doğan usul çokluğuna karşı bir çok
usulleri kendinde birleştiren müşahhas ilimleri koyuyor. Meselâ Dil
ilmi, Hukuk, İktisat, Din Tarih gibi. Ona göre dil ilmi müşahhas
bir bütün halindeki dil hâdiselerinin bilgisidir. Fakat biz bu hâdiselerin
ses halindeki en basit münasebetlerini fizikî usul ile hançere ve dimağ
merkezlerine ait daha kompleks münasebetlerini biolojik usul ile,
düşünce ve dil münasebetlerine ait kısmını psikolojik usul ile, en niha-
yet insanlar arasında anlaşma vasıtası olmak itibarı ile ruhî bir kore-
lasyondan ibaret olan kısmın da sosyolojik usul ile tetkik ederiz.
Aynı şeyi tarih, hukuk ve saire için de tekrar edebiliriz. Bundan
anlaşılır ki *Simmel* de sosyoloji bir metoddur. Bioloji ve psikoloji
gibi müşahhas hâdiselerin muayyen bir görüş tarzıdır. Simmel içti-

maiyyatta bir takım apriori'ler kabul eder.

I. — Bizim, diğer ferdleri bizden ayırdıkları noktada asla tam ve mutabık olarak tanımamaklıgımızdır. Parça halinde bir tasvir ile iktifa ederek biz onları sınıf, meslek parti ve saire gibi (*a priori*) bir kategori içinde toplamaya mecburuz. Ferdlerin hususiyetini unuturuz. Yalnız olan şeyi bir tarafa bırakarak onları umumî mefhumlar haline getiririz. İçtimai görüş şahsî olmayan, mücerret ve umumî olan bir görüştür. Şu halde Simmel'e göre bir içtimai nominalizm vardır.

II. — İçtimai hayat ferdi tamamen kuşatmaz. Her ferdin zümreye bağlı olan tarafı yanında doğrudan doğruya kendisine ait olan, zümreye irca edilemeyen (*extra-sociale*) bir tortusu da vardır. İşte bu *şahsî tortu* fikri sayesinde Simmel cemiyette ferdi hürriyet, mes'uliyet, ahlâk, büyük adamlar ve saire meselelerini halletmek iddiasındadır.

III. — İçtimai unsurlar, rolleri itibarile bir çapda değildirler. Bu müsavatsızlık yüzünden cemiyette her ferd kendine vergi olan hususî bir rol oynar ve bundan dolayı ihtiyaçların, güçlerin farklılığı, zümreler ve sınıflar arasındaki ayrılıklar, büyük adamların ve idarecilerin cemi yetteki rolleri meydana çıkar. Simmel içtimai şekiller arasındaki tecanüssüzlüğü zümrelerin çok karışık münasebetlerini ve içtimai tekâmülü bu üç kategori ile izah etmektedir.

Simmel sosyolojisi başlıca şu noktalarda tenkid edilebilir : Karşılıklı tesir fikri natüralizimden alınmış bir fikirdir. Halbuki bu onda ancak ruhî atomlardan ibaret olan ferdlerin münasebetlerini ifade eder. Binaenaleyh Simmel'de karşılıklı tesir tabii bir vetire değil, kapalı şuurların münasebete girmesi halidir. Simmel suret ve muhtevayı ayırır. Ferdlerin, zümrelerin münasebetlerini onların, iktisadî, siyasî ahlâkî hedeflerinden mücerred olarak tetkik eder. Fakat bu tetkik manadan mahrumdur. Biz hiçbir yerde muhtevasından tecrit edilmiş kalıplara tesadüf etmiyoruz. Ferdler veya zümreler arasındaki münasebetler ancak muhtevalı, yani iktisadî, ahlâkî ve saire.. hedeflerine göre olduğu zaman mana kazanıyorlar. Aksi takdirde onlar hakikatên Simmel'in de dediği gibi sosyolojinin hendesi olarak kalacaktır.

Nihayet Simmel'deki *içtimai* mefhumunun mahiyeti gayri muayyendir. Bu içtimai, maddimidir, manevîmidir? Bu gayri muayyenlik yüzünden Simmel sosyolojisi iki istikamette tenkide uğramıştır : Evvelâ Spann Simmel'i Sempatî, telkin, zümre sevki tabiisi gibi kütleleri hareket ettiren kuvvetleri hesaba katmamakla ittiham ediyor. Bu tenkit kiyafetsiz olmakla beraber, muhtevasız boş şekillerin tetkik edilemeyeceğini bize gösteriyor.

II. cisi: tarihi mektebe mensup sosyoloğlar, içtimaiğin zaman üs-

tünde değişmez bir takım mahiyetler olmadığını iddia ediyorlar. Almanyada Oppenheimer, Faransada Durkheim haklı olarak içtimai şekillerin fevkattarihî olmadığını, mekân ve zaman şartlarına tâbi ve istihale etmekte olduğunu ileri sürüyorlar. Vakia Simmel bu itirazlara cevap verir. Ona göre bütün unsurlara irca edilir, ve biz yalnız unsurları bilebiliriz; hakiki olarak bilebileceğimiz yalnız atomik hareketleri idare eden kanunlardır. Tabii bütünler unsurların mütekabil tesirleriyle izah edilebilirler ve binnetice kütleler ferdlerin mütekabil tesirleriyle anlaşılabilirler. Fakat bu telâkki onu tam bir atomizme ve ferdçiliğe götürmeğe mahkûmdur. Eğer Simmel'in tarih felsefesinde dediği gibi, bildiğimiz yalnız ferdlerin şuurları ise o halde hakikat bir tek adamın şuurundan ibarettir (Solipcisme). Sosyoloji tek şuurların, kapalı şuurların münasebetlerini tetkik etmek suretile bu kapalı şuur dairesinden dışara çıkamaz. İçtimai bütün veya kütleler mütehavvail ve itibari şeylerdir. Şu halde Simmel sosyolojisi G. Tarde da olduğu gibi bir psikolojimze saplanır, ve bu yoldan yalnız içtimai realite değil içtimai şekiller de gayri muayyen kalırlar.

Von Wiese

Şekilci içtimaiyatta üstadı Simmel'i tamamlar. «Umumî içtimaiyat sistemi» adlı kitabı (1926 ve 1933 de tevsiyen tekrar neşretti) Simmel formalizmine yeni bir şekil vermiştir. Von Wiese'ye göre içtimai şekilleri tetkik için bazı hatalardan korunmalıdır: Evvelâ içtimai şekilleri silsilei meratibe göre dizmemelidir. İkincisi içtimai hadiseleri cevherleştirmemelidir. Bu sübstansiyalizm fikri eski içtimaiyatın, ona göre en esaslı hatasıdır. Çünkü bu ferdi ve cemiyeti cevher haline getirerek bir birine zıd iki had olarak tayin eder. Bunun yerine rölâtivizm sosyali ikame etmelidir; ve aynı zamanda mütemadiyen değişen hareket halinde soyal vetireleri kabul eden dinamik bir telâkki koymalıdır.

Birtakım yaklaşma ve uzaklaşma hareketlerinin muhtelif tezahür ve neticeleri olarak fertler ve zümrelerin zuhûr ettiğini kabul eder. İçtimaiyatın asıl objesi de bu yaklaşma ve uzaklaşma vetireleridir. En esaslı fikirlerinden biri içtimai hadiseleri kıymetlerine göre sıraya dizmemektir. Her içtimai şeklin müsbet ve menfi tarafı vardır. Bir şekilden diğerine geçilince birşey kazanılır birşey kaybedilir. Bu itibarla von Wiese, Spann'ın *fertcilik* ve *külliyetçilik* şeklindeki menfi tezaddına şiddetle aleyhtardır. Bu sun'î ideoloji ferdi ve cemiyeti birbirinden ayırsak gayri müteharrik, donmuş birer cevher haline getirir. Şe'niyet hükümlerine kıymet hükümlerini birbirine karıştırmaya saik olan "ideoloji, nin ihtilâ-tından içtimaiyatı kurtarmak demek, içtimai processus'u fert ve cemiyet cevherciliğinden kurtarmak demektir. Bize itiraz götürmez gibi görünen bu iki prensipten yani sosyolojik rölâtivizm ve sosyolojik dinamizmden von Wiese oldukça münakaşaya müsait iki netice çıkardı: bunlarda içtimaiyatta relationisme ve formalisme'dir. Von Wiese'ye göre dinamik telâkki zarurî olarak bizi şu teze sevkeder: İçtimai olan herşey fertler ve zümreler arasında münasebetlere irca edilir. O, Simmel'in *mütekabil tesiri* yerinde *mütekabil münasebet* fikrini koyuyor. Çünkü içtimai vetire bir münasebetler hareketinden başka bir şey değildir. İçtimai olan şey önce "beynel beşeri," olarak tarif edilir. Beynel beşeri İnsanların vücutları, ruhları ve maneviyetlerinin mütekabil münasebet ve temasları ile kaimdir. Bütün içtimaiyat Von Wiese'ye göre bir münasebetler nazariyesinden ibarettir. O, bu suretle Tarde ve Simmel doktorinlerine benzer bir yola giriyor. Von Wiese'ye göre eğer biz

içtimai şekillerin maldî muhtevalarını veya hukukî, iktisadî, dinî, ahlâkî sembol ve muhtevalarını araştırırsak başka bir tabirle tarihî araştırma, kıymetler nazariyesi veyahut da hususî, içtimai disiplinlere ait tetkikler yaparak asıl sosyolojinin sahası dışına çıkmış oluruz. Çünkü «beynelbeşerî» her türlü muhtevadan mücerret münasebetlerin doğurduğu «sırf şekilleri» tetkik eder, ve asıl sosyolojinin sahası da budur. Bu suretle Von Wiese, Durkheim ve Max weber'den olduğu kadar Tönnies ve fenomenoloji sosyolojisinden de tamamen ayrılan fevkalade matematize edilmiş bir sosyoloji telâkkisini ulaştırmış oluyor.

Von Wiese'ye göre yaklaşma ve uzaklaşma münasebetlerinin doğurduğu muhtelif şekiller vardır.

Her içtimai şe'niyet bir processus olduğu ve her processus yaklaşma ve uzaklaşma suretinde beynelbeşerî münasebetlere irca edildiği için (auseinander und Zueinander) içtimailik şekillerinin tasnifi, von Wiese'ye göre, bu münasebetlerin muhtelif derecelerinin tavsifinden başka birşey değildir.

Böylece, evvelâ *asıl içtimai münasebetlerle içtimai mecmualar*'ı ayırabiliriz. Bu *mecmualar*'ın vahdeti, ona dahil olanların müşterek münasebetlerinin muhayyelevî tefsiri ile vücuda gelen sübjektif bir fiction'dan başka birşey değildir. Denebilir ki, içtimai mecmualar öyle birtakım mefuzelerdir ki müessirliği sayesinde şe'niyet halini alırlar.

Asıl içtimai münasebetler insanlarla zümreler arasında birleşme ve ayrılma vetireleridir. Yaklaşma vetireleri şunlardır: a) asıl yaklaşma (annäherung), b) intibak (anpassung), c) tesviye-seviyye birliği (ausgleichung), d) ittihat (Vereinigung).

Uzaklaşma vetireleri de şunlardır: a) içtimai mesafenin kuvvetlenmesi (Lockerung), b) tezat (Abhebung), c) inkita (Lösung), d) ayrılıktan sonra tezat (Konflikt).

Bazı içtimai münasebetler kısmen uzaklaşma ve kısmen de yaklaşma vasfını gösterirler: *Rekabet* ve *mübadele*, *mukavele* münasebetleri bu nevidendir. Bir şeyi mübadele edebilmek için veya bir mukavele yapmak için aynı zamanda hem bir karşılıklı intibak lâzımdır, hem de bir menafi tezadı lâzımdır. Yani hem aynıyet hem fark lâzımdır. Bu münasebetlerde uzaklaşdıkcı yaklaşılır. Yaklaşdıkcı da uzaklaşılır. Bunun için Von Wiese'ye göre mukaveleyi cemaatin cemiyet halinde inhilâli şeklinde tarif eden Tönnies'in fikri veya mukaveleyi uzvî tesanüdün artması diye telakki eden Durkheim'in fikri tek taraflıdır ve şayanı kabul değildir. Hele bütün münasebetleri bu muhtelif münasebet neyelerine irca etmek hiç doğru değildir. Onlar çok daha geniş olan

bir münasebetler âleminin içinde ancak bir parça teşkil ederler. Von Wiese bu münasebetleri sayıyor. Meselâ: Ebeveyn, çocuklar, akraba dost, düşman ve sevgilileri kadar şen'î ve onlar kadar mühimdir.

İçtimai mukaveleleri kelimenin kat'î manasile içtimai münasebetlerden (Soziale Berührung) ayrılmalıdır. İçtimai mukaveleler içtimai prosesüslere dahil olmadan onları tevhit ederler. Meselâ: aynı kahvenin müşterileri, aynı kompartimanın seyyahları muhavereye girerler, daha sanra dostluğa kalkarlar, ancak bu suretle içtimai münasebet doğar. Yahut bu tezdad ve münakaşa halini alır, kavga da edebilirler. Şu halde içtimai mukaveleler cazibe, nefret alâksızlık ve saire şeklinde neticeler doğurabilirler. Bu mukaveleler iradî veya cebri olabilir. Uzakdan veya yakından temas rabitaları üzerine kurulmuş olabilir. Bir içtimai münasebet aşağıdaki safhalardan geçerek meydana gelebilir. a) önce bir inziva safhası, b) bir temas teessüs eder. c) mütekebil mecburiyetlere girilir. d) Bir uzlaşma kabul olunur. e) İçtimai bir yaklaşma münasebeti doğar. Bilmukabele temasdan sonra gerilenir, rabita kuvvetlenir ve uzlaşma, tezdad ve mücadele halini alabilir. İçtimai mecmualar (soziale Gebilde) veyahut azanın muhayyele birliğinden doğan mudil içtimai münasebet bütünleri Von Wiese'ye göre bir çok kısımlara ayrılır ki, başlıcaları *küttele*, *zümre* ve *mücerred kollektif* heyettir. (Bu tefrik içtimai mecmuaları teşkil eden azanın muhayyele faaliyetleri üzerine kurulduğundan tamamiyle emniyet caiz değildir.)

Küttele, kendisini teşkil eden insanların aralarındaki birlik uzun müddet devam etmemek şartı ile içtimai münasebetlerin teşkil ettiği müteharrik bir vaziyet ve aksiyon birliğidir. Küttele basit bir yekûn, bir toplanış (Menge) değildir. Bir insiyakî toplanış veya hal değildir. Burada Von Wiese diğer bir içtimaiyatçı Max Scheler'i tenkit eder. Hele Gustave Le Bon gibi *küttele* ile *foule*'i karıştırmak hiç doğru değildir. Filhakika *foule* basit bir toplantıdan ibaret olabilir. Halbuki küttele az çok müteazzidir. İki nevi küttele ayrılmalıdır: Mücerred veya meknî kütteleler, müşehhas veya faal kütteleler. Mücerred küttelelere misâl olarak zaiflar ve iktisaden âcizlerin kütlesini, sinama seyircilerinin kütlesini, bir ticarethane müşterileri ve tatili eşgal (chomage) yapanların kütlesini gösteriyor.

Mücerred küttelelerin bu meknî faaliyeti bazan müşehhas küttelelerin filî faaliyeti halini alır. O zaman bu bir volkan indifasına benzer. Zira mücerred küttelelerin uzun zamanlarda müterakim bütün kudretleri ve memnuniyetsizlikleri müşahhas küttelelerin hareket ve fiillerinde ifadesini bulur.

Bu gün ekseriya orta sınıflar denilen şeyler orta halli adamların

kütleleridir. Yoksa içtimaî sınıflar değildir. İçtimaî sınıflar yani proletarya ve Burjuvazi, Von Wiese'ye göre vahdetleri sırf bir ideolojiden gelen mücerret kolektiflerdir. Proletarya sınıfının müdafii olan sosyalizm ile iktisaden zaif olan kütleler arasındaki müteakıl anlaşamamazlık yani mücerret kütlenin müşahhas kütle halinde indifaina mâni olamayınca faşizme saik olan tezaad işte buradan geliyor diyor. Nihayet ona göre kütle zümreden ve mücerred kolektifden organizasyon yokluğu itibarı ile ayrılır. Bir taraftan sınıf, meslek veya beynelmilel cemaat gibi mücerred kolektifler taazziden mahrumdurlar, veya çok kifayetsiz teazzileri vardır. Diğer taraftan müşahhas kütleler bir taazziyi celbedebilir, veya bir reisin arkasından gidebilirler.

II. ci nevi *zümre*'dir. Âzası bir model veya istikamet kriteriyumu sayesinde kendilerini müşahhas bir surette birbirine merbut telâkki eden az çok devamlı bir bütündür. Yalnız ocak, yuva değil fakat iki kişi arasında birliğe sebep olan daha bir çok münasebetler. Meselâ: Baba - Oğul, üstat - Tilmiz, Reis - memur, sevgililer, Von Wiese'ye göre bir takım zümreler teşkil ediyorlar. Adet itibarıyla ehemmiyetli olan zümrelerin içerisinde Cemaat zihniyeti (esprit de corps) denilen şey doğar. Zümre dışındakilere karşı gurur, hodkâmlık, istihfaf, Cemaat zihniyetinin müessir unsurudur. İddia, tefahur yalnız spor cemiyetleri, eski talebe cemiyetleri gibi bazı hususi zümrelerin değil, fakat ilmî cemiyetlerin, felsefi veya edebî mekteplerin nihayet siyasî zümrelerin veya sendikaların mümeyyiz vasfını teşkil eder. Zümrelerde daima inhişarcı olmak, herkesi kabul etmemek kendilerini en değerli addetmek ve diğer zümreleri istihfaf etmek temayülü vardır. Bu manada çok mütevazi olan âlimlerin şahsan mensup oldukları mektep veya meslek namına konuşdukları zaman ne kadar iddiacı ve istihfakâr oldukları görünür. Zümre azasının temsil ettiği model (Richtmass) organizasyonun hedefine tekabül eder. Yeni mektepler eskilerden bunu bir sır gibi alırlar ki, bu bütün zümrelerde «initiation» şeklini doğurur. Zümre neveleri o kadar çoktur ki Von Wiese bnnların tasnifine kalkmıyor.

III. cu nevi *mücerred kolektif*'dir. Mensupları tarafından vahdeti ebedî değilse bile devamlı olarak temsil edilen, aynı zamanda hem hürmet ve hem korku tevliid eden bir ideolojiye sahib içtimaî mecmualardır. Misâl olarak Von Wiese *Kilise, Devlet* ve *içtimaî sınıfı* zikrediyor. Fakat diğer bir çok mücerret kolektifler daha kabul ediliyor. Eski veya modern aile, meslek, millet, beynelmilel cemaat, millî veya beynelmilel iktisadî cemaat gibi. Mücerret kolektifler fertlere uzakdan tesir etmeleri ve soğuklukları yüzünden tazyik ve

itiasafe meydan verirler. Bu mücerred kollektifde iki noktayı ayırmalıdır: a) Bir cihetten mücerred kollektifin ideal tasavvuru b) diğer cihetten onun objektif şeniyeti. Von Wiese'ye göre birçok mütefekkirlerin hatası, bu mücerret kolektifleri idealize ederek onu mahsusat üstünde bir şe'niyet gibi görmeleridir ki bu suretle Kiliseyi idealize edenleri, *Devleti*, *İnsaniyeti* idealize edenleri, *içtimai sınıfı*, *milleti* idealize edenleri ve bu meyanda bilhassa *cemiyeti* idealize eden Durkheim ile *içtimai sınıfı* idealize eden Marx'ı zikrediyor.

Tenkrit

Von Wiese içtimaiyatında iki vasıf bariz olarak görünüyor:

I. — Bütün içtimaiî şen'iyetin beynelbeşeri münasebetlere ircai (Relativisme).

II. — Formalist Tez.

Cevhercilik fikrile mücadele etmek için Von Wiese içtimaiî vetireleri iptida birbirinden ayrı iken sonradan temas ve münasebet haline giren insanların hareketleri şeklinde tefsir ediyor. Bu görüşde insanlar münasebete girmeden evvel tamamen teşekkül etmiş ve sabit olarak görünüyorlar. Bunlar bazan birbirine yaklaşan bazan uzaklaşan atomlar, daha doğrusu Monadlardır. Von Wiese şuurların az veya çok şedit karşılıklı açılmalarla cemiyet münasebetlerinin doğduğunu kabul ediyor. Hulâsa Von Wiese'nin bütün itiraz ve cevaplarına rağmen içtimaiyatının esasları bir nevi mekanizm ve sosyal atomizm'dir. Çünkü karşılıklı tesir von Wiese'nin "içtimaiî mekân," dediği şeyde değil, fizikî mekânda ceryan eder. Filhakika aynı ruhî hayatın iki manzârı olan *maşerî şuur* ve *Ferdi şuur* bir münhaninin mukaar ve muhaddeb vecihleri gibi birbirilerinden ayrılamazlar. Cemiyet bizdedir ve biz cemiyet-teyiz. Her şuur tamamen kapalı olmamak itibarile içtimaiîdir, ve içtimaiî olan her hâdise veya fiil, şuurunu harekete getirir.

Binnettece her "içtimaiî münasebet," ve hatta her "içtimaiî temas," içtimaiî olmak itibarile aralarında önceden "ittihad," açık şuurların mütekebil nüfuzunu tazammun ederler. aksi takdirde tasavvur edilemezler.

Burada Von Wiese'nin esaslı hatâsı içtimaiî bütünleri, içtimaiî cümleleri salıklarının sübjektif muhayyilelerine irca etmesidir. Halbuki şuurların ittihadı açık şuurlarda mütekebil nüfuzları, ferdi şuur halleri kadar şe'nidir ve onlardan ayrılamaz. Bu suretle *ben* ve *biz* prensipleri arasında yapılan sun'î ayrılık kendiliğinden zail olur.

Von Wiese'nin formalizmine gelince bunun üzerinde fazla durmağa lüzum yokdur. Çünkü Durkheim ve mektebi "année sociologique," de Von Wiese'nin üstadı Simmel'e karşı yaptıkları hücum ve tenkidlerde bu muhtevasız içtimaiî şekiller teorisinin imkânsızlığını pek iyi izah etmişlerdi. Bu telâkkinin Rationaliste, antihistorique izahı kâfi derecede görülmektedir. Halbuki maddeci veya manacı bütün içtimaiyat cere-

yanlarında historique görüş esastır. Von Wiese kütle, zümre ve mücerret kolektifi ayırdığı zaman bilmeksizin yine kendi formalizmin den uzaklaşıyor. Filhakika “mücerret kollektiflerin,, ideolojik sahada tahakkuku, “sembol,,lerin içtimai rolü bu cemiyetlerdeki maddi muhtevadan, ahlâki ve hukukî ve dinî kıymetlerin zenginliğinden başka neye delâlet eder? Eğer bu böyle ise Marx ve Durkheim'in dedikleri gibi iktisad, hukuk, ahlâk, din gibi kıymetleri müesseselerden içtimai şekilleri muhtevalarından ayırmak kabil olmayacak, ve onları hukuk, ahlâk, din, iktisat gibi kıymetler ve bunların zaman ve mekânda ki tahavvüllerile beraber mütalea etmek lâzım gelecektir.

Von Wiese'nin sistemi esas itibarile “dinamik vetireler,, üzerine müstenittir. Bunlar mütemadî hareket halinde tebeddüle müsait ve her an yeni şekiller almağa kabilyetli münasebetleri tazammün ederler.

Fakat o bu prensibe rağmen hareketsizliğe, istikrara ve statige doğru kuvvetli bir temayül gösterir. Bu temayül iki cihette görülür: İnsanlar diğer biri ile temasa girmezden yani içtimai vetireye dahil olmazdan evvel hakikî cevher-atomlar gibi nazarı itibara alınmışdır ki bunu bir az evvel işaret ettim. İl cisi Von Wiese'nin daima içtimai şekillerle aynı addettiği şen'î kollektif bütünler, hareketin en mühim amili olan dramdan, mücadeleden, içtimai tevettürden mahrumdurlar Bütün tarihî realitenin safha, safha bize göstermekte olduğu içtimai tezat fikri Von Wiese içtimaiyatında yer bulmamışdır. Müellifin tasnifinde hakim olan yalnızca neutre mahiyetdeki münasebetler ve temaslardır ki bunu içtimai vetire, içtimai zaman, içtimai mekân, içtimai şekil gibi tamamen mekanik ve hendesî düsturlar halinde ifade etmektedir. Mesafe mefhumu çok bulanıktır. İçtimai mesafe fizik mesafe ile karışır. Onun için Von Wiese'ye göre içtimaiyatın mevzuu hem *fizikî* ve hem *manevîdir*. Meselâ içtimai vakia ne el sıkmasıdır ve ne de bunun manevî amilidir. Fakat ikisine de aynı zamanda aittir. Binetice içtimaiyat ne manevî ilimler kategorisine aittir. Ne de tabii ilimlere girer. İksinin arasında gayrı muayyen, vuzuhsuz, mütevassıt bir saha işgal eder. Şüphesiz böyle bir vaziyetin doğurduğu müşkilat usul üzerinde çalışıldıkça daha fazla meydana çıkacaktır. Son Alman içtimaiyatçılarından ekserisi bu vaziyete ya natüralizm istikametinde giderek bir nevi fertcilige, atomculuğa düşüyor veyahut lüzumundan fazla nazarı ve mücerret kalıyorlar. Hulâsa bu sistem içtimai hâdisatta hiç bir izah yapmaz. İçtimai bir muhteva kabul etmediği için mücerret münasebetleri izah etmeğe kalkdığı zaman da meselâ biolojik, fizik veya diğer hâdiselere dayanmağa mecburdur. Fakat o bundan ictinap eder. Tarihî görüşden de kaçınır.

Hasılı müstakil bir disiplin halinde formal'ist içtimaiyatın yaşayabilmesi ancak müfrit Rölâтивist, *Solipciste* bir felsefe içinde mümkün gibi görünüyor. Solipciste felsefe, âlemi bir kişinin şuurunu hapseder. Her şuur diğer insanları makina gibi görür. Binaenaleyh bu atomculuk ancak solipciste bir felsefenin kapalı dairelerinden ibaret olan ferdi münasebetlerini izaha yarayabilir. Aksi takdirde her hangi bir realizim, hattâ meselâ Hegelkâri tam bir idealizm felsefesine dayanan bir içtimaiyat için bu "sosyolojik hendese," teşebbüsü boşdur.

Fenomenolojik İçtimaiyat

Fenomenoloji diye Brentano ve Husserl'denberi başlayan bir felsefe ceryanını anlıyoruz. Bu tabir daha evvel Hegel tarafından kullanılmakla beraber iptida felsefesi bir metod haline Husserl'den sonra girmiştir. Fenomenolojik usulde esas şu suretle izah olunabilir: Realizm ve idealizm gibi felsefi münakaşaların bir türlü bitip tükenmemesine ve bir netice vermemesine sebep felsefenin kendisine mahsus bir müstakil sahası (Domaine) olmamasıdır. Fenomenoloji, felsefeyi kat'i bir ilim gibi mütalea etmek istiyor. Meselâ Fizik'in mevzuu, Fizikî hâdiseler, Biolojinin mevzuu hayatî hâdiseler olduğu gibi felsefenin de böyle diğerlerine irca edilemeyen bir mevzuu olmak lâzımdır. Eski felsefe ilimlerin mevzuu üzerinde düşünüyordu, fakat kendisine mahsus bir mevzu bulamıyordu. Fenomenolojiye göre hiç bir ilmin sahasına irca edilemeyen ve tabii ilimler yolu ile tetkiki mümkün olmayan bitaraf (neutre) bir saha vardır. Bu saha *mahiyetler* ve *zatlar* sahasıdır. Fenomenoloji bütün hâdiselerin tabiat ilimleri gibi tahlil yolu ile değil fakat bilâ vasıta hads yolu ile mahiyet ve zatlara kavranmasının mümkün olduğuna kanidir. İşte bu suretle bu yeni metod, Kant apriorizminden olduğu kadar İngiliz natüralizminden de uzaktır. Yani felsefe ne bir takım *a priori* lere irca edilebilir. Ne de natüralizm ile yani ilimlerin metodlarıyla izah edilebilir. Bu *zat* ve *mahiyet*'lere ilk önce riyaziyede; sonra hareket, zaman şeklinde fizikte, daha sonra diğer ilimlerde rastlarız. Şu halde fenomenoloji ye göre her ilmin natüralist olmıyan tetkiki demek, onun irca edilemez son mahiyetini, zatını bulmak demektir ki, buna "Fenomenolojik irca," metodu deniyor. Bu bir nevi tarama ameliyesidir. Meselâ fizikte bir tarama yaparsak hareket ve zaman gibi mahiyetleri buluruz. Riyaziyede bir tarama yaparsak nihayet adet gibi mahiyetleri buluruz. İşte bu usul zamanımızda Kant rölâtivizmine olduğu kadar İngiliz Natüralizmine de muhalif olduğu için bütün ilimleri yeni başdan kurmak teşebbüsüne girildi. Meselâ Fenomenolojiye göre Fizik'in Felsefi esasları Weyl tarafından kurulmak istendi. Fenomenolojiye göre ruhiyat Max Scheler ve Jaspers tarafından tesise girildi.

Aynı suretle yine Fenomenolojiye göre İçtimaiyat da Max Scheler ve Vierkanndt taraflarından yapılmak istenmiştir. Bunlar natüralist bir

İçtimaiyatın imkânsız olduğunu iddia etmiyorlar. Fakat onun ancak unsurcu olduğunu ve mahiyetleri arayan bir içtimaiyata dayanmaya mecbur olduğunu iddia ediyorlar. Scheler, «Sempatinin mahiyeti ve şekilleri» adlı kitabında, «bilgi ve iş» adlı diğer bir eserinde ve nihayet «Ahlâkda formalizm, maddi ahlâk kıymetleri,» adlı en mühim eserinde bu tarzda bir sosyolojinin esaslarını vermeğe çalışıyor.

Scheler, Tönnies'in tasnifini itmam ve tashih etti. Schelerin, asıl meziyeti Tönnies deki insiyakî-itibarî şeklinde sun'î (menfî) tasnifi kaldırması ve muhtelif neviden içtimai hadslar üzerine müstenit içtimai şekiller tasnifi kurmaya çalışmış olmasıdır. Cemaat ona göre insiyaka değil, fakat müştereken icra edilen heyecanî hads fiilerine (Les actes emotionnelles) bilhassa insanların dahil oldukları bütünü kavramaya yarayan sempatiye merbuttur. Esası sempati olan cemaat gayri meş'ur değildir. Cemaatlar bir ideal ile aydınlanmışdır. Aralarında fikir irtibatı vardır ve cemaatin vasfı mümeyyizi insiyakî hayat değildir. Cemaat neveleri meyânında Scheler aileyi, kabileyi, bütün içtimai sınıfları, siyasi fırkayı, mesleği, bütün insanıyeti, association'u zikrediyor. Senpatiden en yüksek kıymetleri kavrayan aşka geçildiği zaman Schelereın mudil maşerî şahsiyet dediği yeni bir içtimai şekle vasıl oluruz. Burada muhtelif hadslerin tek bir merkezi vardır. Bu şekil bütün cemiyet şekillerinin üstündedir. En yüksek ve en zengin kıymetleri canlandır-
maya müsaiddir. Scheler buna misal olarak milleti, kiliseyi ve bir dereceye kadar devleti zikrediyor.

Maşerî hadslar üzerine müesses olan bu içtimai şekle diğer iki şekli daha ilâve ediyor. Biri hayvanlarda ve insanlarda müşahede edile bilen basit tessürî sirayet (Contagion affective) ve hayvanlarda zümrevî (Grégaire) halde bulunan sürü, insanlarda da kabile (Horde) dir. Scheler bunun kütle ile aynı olduğunu iddia ediyor. İkincisi bir çok tezahürat ile teessürî hayat üzerine değil, fakat hesap ve istidlâl üzerine kurulmuş bir içtimai şekil daha kabul ediyor. Bu Tönnies'in cemaat dediği şeydir. Şu farkla ki cemiyette organizasyon mutlaka mukaveleden ayrı değildir ve cemiyet cemuatten aşağı addedilemez. Aralarında her hangi bir suretle bir derece farkı yapılamaz. Scheler maşerî sempati ve aşkın inkişafına cemiyet hayatının doğuşunda büyük bir rol atfediyor. Bu suretle onda cemiyet ve cemaat, şahis ve bütün birleşmiş olurlar. Hasılı teessürî hadsî fiiller mudil maşerî şahsiyetin teşekkülüne amil olurlar. Senpati, sevgi, cazibe, perestiş, cezbe, şevk gibi teessürî haller, ferdle bütün arasındaki her nevi ayrılığı ortadan kaldırır. Eakat Scheler'in tasnifi tamamen psikolojik ve mahdud görünmektedir. Hususile perestiş, hayret ve saire.. temayülleri ekseri ferdin hakimiye-

tine amil olur. Bundan başka scheler, tasnifinde daima üst bünyeleri cemiyet şekilleri yerine almakda ve kıymetlerin tezahüratına manevî münasebetlere asıl cemiyet nazarile bakmaktadır. O içtimai bünyeleri, içtimai şekilleri bunların içinde cereyan eden manevî tezahürlerle karışdırıyor.

Vierkandt

Fenomenolojik içtimaiyatın mühim bir siması da Vierkandt dır. Simmel'in olduğu kadar Tönnies'in de tilmizi sayılır. Sistematik içtimaiyatın iki istikameti onda birleşmiştir. O ferdler arasındaki münasebetleri tetkik eden surî içtimaiyat ile zümrelerin ve içtimai varlıkların modalitesini tahlil eden Tönnies içtimaiyatının bir nevi terkibi gibidir. Vierkandt ferdiyetçilik ile külliyeçilik arasında mütevassıt bir vaziyet alıyor. Simmel'e göre bütün'ün vahdeti unsurların karşılıklı tesirine irca edilebilir. Bil'akis Spann'ın felsefesinde bütün'ün realitesi mantıkan ve müşahhas surette muta olan ilk unsurdur. Vierkandt onları birbirile tashih etmeğe bütünün şeniyetini ferdelede bulmağa; hem elemanter, hem totaliter olan iki usulü mezcetmeğe çalışır. Adeta Durkheim'in maşerî şuuru ile Simmel'in formalizmini birleştirir. Vierkandt'ın eserinin ilk ve ikinci tabıları arasında büyük bir fark vardır. Birincisinde formalist, ikincisinde Fenomenolojist'dir Onda fenomenolojik usul psikolojiye muhalefet manasına gelmez. Bilakis sistemin hareket noktası yine insanların içtimai şuurunun tetkikinden ibaret olan içtimai ruhiyatdır. Bu tahlil içtimai sahadaki onun "içtimai mahiyetler," dediği ilk istidatlara kadar yükseliyor. Fakat bu istidatlar tarihte bir çok tebeddüllere uğrayacak kadar yumuşaktır. İnsan, tarihî bir mevcuddur; her devrin yeni şekiller verdiği maşerî kuvvetlerin mahsusudur. O cemiyetten evvel mevcut değildir. Tabiat insanı ibtidai zümrelerde bile rastlamadığımız bir Utopie dir. İçtimaiyatla ruhiyat arasındaki tekaddüm meselesi bu suretle halledilmiştir. Ferdî farklaşma şüphesiz tarihin neticesidir. Ve ferd daima zümre tarafından teşkil edilmiştir. Fakat tarihî insanın bir çok tezahürleri arasında sabit bir mahiyeti beşeriye bulmak imkânsız değildir. Ruhiyatın tetkik ettiği içtimai istidatlar iki manada ilk önce gelirler. Evvelâ onlar vehbidirler. Saniyen muhtelif cemiyetlerde müşahede edebildiğimiz bütün temayüllerin müsterek göküdürler. Bu istidatların irca edilemez (irréductible) karakterleri ancak fenomenolojik bir hads ile kavranabilir; ve bu manada diyebiliriz ki onlar insanın mahiyetine merbut olmak üzere a priori dirler. *Zatî istidatlar* (les dispositions essentielles), meselâ benlik hissi, itaat sevki tabiîsi veyahut yardıma koşmak, bir fikri bir itikadı, bir hissi almak temayülü gibi şeyler. Bunlardan itaat sevki tabiîsini

alalım. Natüralizim alel'umum itaatı korkuya, menfaata, ceza korkusuna veya mükâfata ircaa çalışır. Hakikaten bize onu telkin eden mevcut karşısında biz tav'i olarak bu duyguya tâbi oluyoruz. Her hangi bir tedaici izah bu hissin autentique, mevsuk şeniyetini bozacaktır. İnsanlar kendileri için kıymetli görünen şahsa itaat ederler. Tilmizin üstadını taklidi veya hayranlık şeklindeki hürmet ifadesinin, opportunisme'deki harici taklitle veya intibak arzusu ile hiç bir münasebeti yokdur. Otorite o halde her şeyden evvel faik bir mevcudun nüfuzuna ait bilâvasıta tecrübe ile elde ettiğimiz bir mutadır. Vierkandt'a göre bu sınıf farkı ve müessesese kuvvetinden evvel gelir; ve sınıflar veya müesseseler bu içtimai mahiyeti değil, bil'akis içtimai mahiyet, sınıf ve müesseseleri izah eder.

Vierkandt'ın cemiyet hayatını bir takım içtimai insiyaklara irca ettiğini söylemiştik. Vierkandt'a göre yine başkaları tarafından takdir edilmenin verdiği tatmin de (Anerkennung) derin insiyakdan ileri gelmiştir. İnsanların takdiri de onlardan bir takım faide ve kâr beklendiği veya zararlarından kaçınıldığı için değil bizatihi takdir olduğu için istenir. İnsan, bilâvasıta insanla konuşur. Biz kıymeti ilk önce kapalı ve münsecim cemiyetlerden alırız. Fakat bu aynı zamanda ahlâkiyetin menbaıdır. Kendi nefsimiz hakkında verdiğimiz hüküm başkalarının kanaat ve takdirini elde etmek için verilmiş bir hükümdür. Bazan şen'i zümrenin yerine ideal zümreyi koyarız. İnsan o zaman kendi kendine hakim olarak etraftaki yakın cemiyeti değil, bütün alemleri, "diyorlarkil", yialır. Bu suretle benli hissi otoriteye, kıymet, gurur arzularına ayrılır. Fertleri birleştiren rabita iki manada derunîdir. Evvelâ onlar cismanî hareketin mütevasıtı olmaksızın hattâ şuurlu teemmülde işe karışmaksızın doğrudan doğruya ruhları rapteder; saniyen onlar korku veya faideden değil fakat hareket ve sevgiden doğarlar. Bu ilk mutalardan hareket ederek cemiyet kolaylıkla tarif edilebilir. Çünkü ferd kendi içine hapsedilmiş olmak şöyle dürsün bil'akis başkalarının hayatına iştirak eder. Başkalarından yalnız fikirlerini, hislerini iradelerini almakla kalmaz. Aynı zamanda kendi kendisi hakkındaki hissi de alır. İçtimai hayatın mahiyeti asgarî bir tekabül, insanla insan arasında ruhî nüfuz ve irtibat, «Ben» in kendi hududları fevkinde genişlemesidir. Ferdî şuur her şeyden evvel kendi kendisinin haricindedir.

Böyle bir hâdise ruhî münasebetleri eşyanın mantıkına tâbi kılmak isteyen natüralizim için anlaşılabilir bir şeydir. Derunî irtibat, bütün cemiyetlerin esaslı vasfı olduğu gibi, cemaat da onun ideal bir şeklidir. Yalnız cemaat da bütün içtimai istidaltar inkişaf eder. Vahdeti aynı zamanda hem manevî hem zihnidir. O sevgiden, ferağattan, karşılıklı

yardımdan ve aynı zamanda bir nizamın müştereken kabul edilmesinden doğmuştur. O bir vahdet kurmak için ferdlar tarafından duyulan devamlı hisdir. Cemaatın aynı zamanda hem sistematik, hem tarihi bir takaddümü vardır. İctimaî hayatın tam tahakkuku olduğu için cemaat ilk önce gelir. En zihni ve en soğuk münasebetleri tesis eden ruhlar ittihadının esası olduğu için de ferdden önce gelir. Cemaatdan uzaklaşan şekillerde ise yalnız bir ruhlar mutabakatı kalmıştır. Hukuki münasebette içtimaî fiil, doğrudan doğruya mutabakat değil fakat aynı zamanda bir medlûlun (signification) tasdikinden ibarettir. Harbda, kudret halinde ise, aradaki mesafe büyür. Zıd kıymetler kabul edilir. Ya birbirlerini kırmaya çalışırlar yahut sınıflar halinde ayrılmak isterler. Bir kısmı iktidar sahibidir. Bir kısım itaat eder. Maamafih bütün bu hislerde yine içtimaî his devam eder. Bir mübadeleye iştirak eden iki kimse münferit fiiller yapamazlar; fakat beraber yaptıkları tek bir fiilin parçalarını hazırlarlar. kanuna karşı hürmetleri, birbirlerine karşı itimatları vardır. Harbda çığnmemesi icabeden bazı kaideler devam eder. Fazla olarak muharibler yalnız harp kanunu ile değil fakat ondan önce gelen bir tesanüd ile birbirlerine bağlı hissederler. İradeleri birbirlerine taaruz halinde olduğu içindir ki birbirleriyle karşılaşmak isterler. Tezad içinde bile cemaat hayatı yaşadıklarını duyarlar. Nihayet faik sınıfın kudreti ne mutlak ve ne de keyfidir. Madun sınıfın ne daima cebri ve ne de daima teb'aların menfaatine muhaliftir. Bütün bu münasebetlerde, bu içtimaî hayatların karakterlerine has olan muhtelif ahlâklar hüküm sürer. Ruhî münasebetler inkitaa uğrayarak yalnız kudret kaldığı zaman cemiyet kaybolur. Hiç bir karşılıklı rabita kalmaz. Yalnız eşya münasebetleri (rapports) kalır. Vierkant'da göre vahşilere göre af ve müsamehasız harp, esaret ve bazı modern teşebbüs şekilleri bu nevidendir, ki onlarda deruni cemaat en az derecede bile kalmamıştır.

Esaslı rabitalar nazariyesinden doğrudan doğruya zümre nazariyesine geçiyoruz. Zira aynı içtimaî istidadlar zümrede de görülür, ve onun da vahdetini izah eder. Zümre ferdlerde ve ferdlarla yaşar. Yoksa onların üzerinde değil. Her zümrenin ayrı ferdiyeti olan bir ruhu vardır. Bir alayın ruhu, bir şehrin ruhu, bir memleketin ruhu gibi..

Bu ruh nesiller üzerinde devam eder. Maşerî varlığın devamı ve zamanda imtidadı vardır. Bununla beraber bu hâdisede kabili müşahede sahayı asla aşamayız. Her ferdin şeklini zümre vermiştir. Çünkü o ferd tefekkür aletlerini, kıymetler levhasını hemen muhitinden alır. Ferd zümreyi hem bize fayık, hem bizde muta bir cevher olarak duyar. Arkadaşlık maşerî heyetin her fertte hazır bulunan vasfıdır. Fakat bilmuka-

bele zümre de şart olmak üzere fertlere tâbidir. Bundan başka zümrenin derunî bir vahdeti vardır. Fertlerin hayatında iki hisse ayrımalıdır. Bir maşerî heyetin hissesi, diğeri yalnız onlara ait olan hisse. Ne kadar uzaklara gidilse bu ayrılık yine görülebilir. İptidai cemaatlara doğru gidince fertlerin şuurunda maşerî şuurun yeri genişler, ve maşerî şuur daha tav'î ve kudretli olur. Zümre hayatı daima herkese kendini kabul ettiren bir nizamla tanzim edilmiştir: Âdet, örf, hukuk, kanun gibi. İctimai hayattan doğan bu nizamın gayesi bu hayatın vahdetini temin etmektir. Gayri şahsî objektif teşekküllerin içtimai medlûlleri, yani müesseseler, abideler, lisanlar, âdetler, hukuk, minsekler maşerî heyetin devamını temine yarayan bir kuvvet meydana getirirler.

Zümrenin vahdeti, ne mutlak ve ne de mütealdir. O, ferdî mevcudiyetlerin tanzim edilmiş tenevvüünden, tanzim edilmiş mücadelelerden, hattâ müteazzî tezatlar'dan doğmuştur. Onun derunî bir bünyesi vardır. O, muhtelif zamanlara göre azalır, veya çoğalır. Diğer zümrelerle tezat halinde bir zümre kendi vahdetini daha iyi hisseder. O, her şeyden evvel kendine mahsus bir illiyetle hususî kanunlara tâbi bir aksiyon sahasile tarif edebilir.

Görülüyor ki Vierkant'da sistematik içtimaiyat tarihî görüşle zenginleştirilmiştir. *Vierkant felsefi içtimaiyata girmezden evvel etnolog idi.* Onun sistemi bir tarih felsefesi vasfını kısmen muhafaza ediyor. İki cemiyet tipi sistemin esasını teşkil eder:

I. Sınıfsız ve iktidarsız (Herrschaft) derin cemaatler, ki bunlar iptidai kabilelerde görülür. Orada bilhassa «gens» ruhu hâkimdir. Ve teşarük (participation) hüküm sürer.

II. Diğer cihetten bizim birbirine düşman ve herbiri kendi kendine ait sınıflara ayrılmış modern cemiyetlerimiz gens ahlâkı ile ferdiyetçi ahlâkın tezaadı ve aynı zamanda bütün esaslı münasebetler nazariyesi tarihî tekâmülün sistematik sosyolojiye naklinden başka birşey değildir. İşte Vierkant'ın sistematik içtimaiyatında hâkim vasıf budur. Vierkant tarihî araştırmalardan mülhem olarak maşerî bir illiyet olduğu (causalité collective) mefhumunu ele alıyor. Nihayet, bu maşerî illiyet vasıtasile aile ve devleti izaha çalışıyor.

Fenomenoloji bu birçok dağınık görüşlerin sistematize edilmesine yaramıştır: I. Hâdise yardımıyla ve müfretten hareket edip tamim yapmayarak cemaat ruhu ve saire gibi *sırf tipler* meydana çıkarmak;

II Esaslı hisleri bilâvasıta kavramak: İtaat, hakimiyet temayülü ve saire gibi.

III. Haricen birbirine benzeyen bir tavrı, bir durumu, mutelif medlûllerine ayırmak. Meselâ: Sevgi ile itaat, menfaat ile itaat. Korku ile

itaat, aynı yerde birbirine benzeyen jestler tevlit edebilir.

IV. Müşterek hayatın manevî hâdiselerine *gayri mekânî* bir mantığı intibak ettirmek, muhavere ne fikirlerin intikaline ne de mübadelesine irca' edilir. O şahısla şahıs arasındaki bilâ vasıta temastır. Vierkant burada manevî münasebetlerin görülmez medlûlünü anlamaya imkân veren fenomenolojiyi işhad ediyor, ve bu usulü şahısların hududunda kalan mantık usulüne zıt bir usul olarak kabul ediyor. Halbuki o cemaatin esası olarak Ben'in genişlemesi hâdisesini alır ki bu ancak fenomenolojik bir mantıkla izah edilebilir. Onu bir cümle ile şöyle izah edebiliriz:

Unsurları terkip etmek yolundan gitmeksizin *bir bakışta mecmuaları kavramak*: Burada totaliter bir usul cemî ve ilâve usulüne ziddolarak kullanılmıştır. Bu ruhiyatta atomcu ve mozaikçi görüşe karşı Gestalt ruhiyatının veya temayül ruhiyatı diyebileceğimiz Würzburg mektebinin yapmak istediği şeydir.

Mamafih Vierkant'ın kitabı bu yeni usul vahdeti içerisinde eski unsurları muhafaza ediyor, ve bir çok teşevvüslere sebep oluyor. Onun kullandığı «zâtî tipler», «son vakıalar», «hâdiseler ile kavranan mecmualar» tabirleri çok müphemdir. Bir de psikolojik tahliller içtimaî hâdiseleri izah etmeğe kâfi değildir. Zira içtimaî istidatlar maşerî hayattan çıkarılmıştır, ve maşerî hayat içtimaî istidatlarla izah edilmiştir. Görülüyor ki burada bir devri batıl (Cercle vicieux) vardır, o halde bu izah-tan vaz geçince yalnız bir description ile iktifa etmek mecburiyetindeyiz. İtaat temayülü neden son vakia oluyor. Vehbî olduğu için mi? Feneomenoloji bunu isbat edemez. Veya isbat etmek onun mevzuu dışında kalır. Yoksa daha basit hislerin terekübünden hasıl olmadığı için mi?. Bu takdirde kendisine mahsus manası olan bir Conduite'den bahsetmek lâzımdır ki bu da sosyoloji değil Fenomenolojik bir temayül psikolojisi olur. Cemiyetin ideal tipi olan *derunî irtibat zâtî midir?* buna cevap verebilmek için *esaslı rabitalar* nazariyesinin tenkidini yapmak icabeder. Burada meselâ: Sıcaklık veya soğukluk, yakınlık veya uzaklık, (manevî manada), gibi derunî irtibat şeklindeki umumî cemiyet tarifi Virkant içtimaiyatını gayri mekânî, gayri kabili tesbit bir temele bağlayıyor. Ben'in genişlemesi ancak Jenetik ruhiyatta vaktile Wundt'un yaptığı ve hâlâ Piaget'nin yapmak istediği gibi sırf psikolojik tccrübî tahlillerin mevzuu olabilir. Fakat onları müşahhas ve bir nevi illiyete tâbi içtimaî şekilleri çıkarmak imkânsızdır. Mecmua fikirlerrine gelince Vierkant *unsur* ve *mecmua* fikirleri arasında mütemediyen geçidip gelmektedir. Fenomenolojik tahlilde zümrenin realitesi sarabatsız kalıyor. Maşerî illiyet (Causallité) veya action mecmuaları müphemdir. Birincisinin sırf natüralist

bir mânası vardır ki bu usulde yer bulmaması lâzımgelirdi. Wierkañd'ın bütün buhranını Husserl usulünün a priori'ler ve natüralizm haricinde sırf felsefeye mahsus bitaraf (neutre) bir saha kabul etmek merakında aramalıdır. Böyle bir saha yoktur. Bu sebepten Fenomenolojik içtimaiyat bütün bu usul gibi iki eski felsefe arasında istiklâl kazanabilmek dairesile bir çıkmaza girmiştir.

Gaiyetçi içtimaiyat

Şimdiye kadar içtimaiyatı manevî şekilde izaha çalışan cereyanlardan manevî ilimler cereyanını, rölativist ve şekilci içtimaiyatı, nihayet fenomenolojik içtimaiyat cereyanını gördük. Bu seri içerisinde en fazla ilmî bir renk taşır gibi görünen gaiyetçi (finaliste) içtimaiyat hareketidir, ki bu harekete bariz misal olarak Fransada yeni içtimaiyatçılardan Malgaud'yu zikr edebiliriz.

Malgaud "Le problème logique de la société," adlı kitabında cemiyeti vasıtalar ve gayelerden mürekkebe bir uzvî sistem diye tarif ediyor. Ona göre, ham halde sırf maddî olan içtimai vakıa ve kanun yokdur. Her içtimai vakıa bir fikir ve bir tasavvurdur. Binaenaleyh biz içtimai vakıalara içtimai fikirler demeliyiz. Nasıl mantığın kendine mahsus kanunu varsa içtimai fikirlerin de kanunları vardır. Nasıl mantığın kanunları fikir nizamına aid olan kanunlarsa içtimai kanunlar da öyledir, En maddî gibi görünen hâdiselerden biri iş bölümüdür. Orada ferdlerin birbirlerine tâbîliklerini, mütekabil ihtiyaçlarını tesbit ederiz ki Malgaud'ya göre iş bölümü ancak mütekabil tâbîlik veya ihtiyaç fikri yani içtimai bir fikirdir.

Ferd veya zümreyi ham tabiat vakıalarından ayıran vasıf *aksiyondur*. Aksiyon ferdde fayda fikri (idée d'intérêt) halinde tezahür eder. Her aksiyon bir hedefe teveccüh eder; ve bir takım vasıtalar ihzar eder. Binaenaleyh her aksiyonda bir fonksiyon fikri vardır. Cemiyet bir fonksiyonlar sistemidir. Yani o, mütekabil aksiyonların meydana getirdiği mudil bir mecmuadır. Bunun için cemiyete bir organik bütün diyebiliriz. Malgaud bu fikrini izah için Fransız filozoflarından Lachelier'nin gaiyet üzerine müstenid istikra nazariyesini temel olarak kullanıyor. Gaiyet diğer bir Fransız filozofu olan Renouvier'nin bütün canlı varlıklar fonksiyon sistemleridir, iddiasına dayanıyor. Ve yine bir Fransız filozofu olan Cournot'nun illiyet (causalité) hakkındaki izahından istifade ediyor. Cournot'ya göre tabiatda yalnızca illî seriler (séries causales) vardır. Fakat bunların karşılaşması tabiatla izah edilemez. Bu karşılaşmalar muhtemel (contingent) dir. Meselâ bir adam evinden çıkıp bakkala gitse onu bakkala götüren bir illî seri mevcuttur. Fakat o sırada bir fırtına olarak bir kiremit düşse, bu da bir illî seridir. Fakat kiremitin düşüp adamın ölmesi iki illî seri

nin karşılaşmasıdır ki illi bir tarzda izah edilemez. İşte Cournot'ya istinad eden Malgaud'ya göre bütün içtimai vakıalar — ki onlar birer aksiyondur — mümkün olan şeylerdir. Onları tabii illiyit izah edemez. Ancak mudil içtimai aksiyonları tanzim eden *vasıta ve gaye* sistemleri izah edebilir ki bu da gaiyet (finalite) dir. Bununla beraber Malgaud cemiyet sahasında illiyeti tamamen inkâr etmez. Meselâ içtimai coğrafya, antropoloji, politik veya içtimai veraset gibi bahisler Malgaud'ya göre cemiyetin kabuğunu teşkil eden maddî kısımlardır. Onları muhtelif illetlere bağlayabiliriz. Fakat bu haricî illetler ancak bize dış bünyeleri verirler. Derunî illet veya gâi illet (cause finale) ise bize asıl içtimaiîği (sociabilité), diğer tabirle organik sistem demek olan cemiyeti izaha yarar. Bu organik sistem nedir? Ve nasıl teşekkül eder?

* *

Gaiyetçi içtimaiyat yapan Malgaud'dan bahsediyorduk. Buna göre insan kendi hususî gayelerini takip edeceği yerde diğerleriyle birlikte hareket eder ve maşerî gayeler takip ederse içtimai organizasyon ve bunun muhtelif fonksiyonları meydana gelir. Cemiyetin yaratıcı unsuru, şekillerin mantıkî yani içtimai fikirlerdir. Her zümrede evvelâ onun şekli karakteristiği, insanların adet ve nev'ini araştırırız. İkinci olarak, zümrelerin nasıl istihale ettiklerini tetkik ederiz. Bu doğrudan doğruya içtimai fikirlerin kuruluşunu görmek demektir. Meselâ feodalite fikri bütün orta çağ cemiyeti ve inkişafını izah eder, Üçüncüsü fikirlerin irtibatını keşfetmek için büyük içtimai fikirlerle insanların münasebetlerinin düğümü olan büyük fonksiyonlara yükselmek lâzımdır. Bu içtimai fikirleri fonksiyon ve mütehavvillerle beraber tanımak demek uzvî zümrenin inkişafını takip etmek demektir. Bu suretle içtimai morfoloji, fikrin kendi kendini inşa etmesinden ibaret arşitektural bir manzara gösterir.

Uzvî zümrenin derunî fonksiyonları mantıkî bir zaruret prensipi ifade ederler. Onlar kendilerine mahsus kanunları olan fikirlerden ibarettirler. Malgaud'ya göre her içtimai zümrede bir dış illiyet bir de iç illiyet vardır. Dış illiyetler serisine biz mihanikî illiyet diyebiliriz. Bu zümrenin toprakla münasebeti, nüfusu, hacmi, kesafeti, ihtiyaçları v. s. dir. Bir de iç illiyet vardır ki, bu Malgaud'ya göre asıl içtimaiîğin kendisidir. Bu manada cemiyet organik bir sistemdir. Bu dış ve iç illetleri muvazî olarak tetkik eden Malgaud zümreleri iki manzaraya ayırıyor. Birincisi haricî zümre ki bu bize tecanüs manzarası gösterir. İkincisi asıl zümredir ki bu uzvî zümre veya uzvî bir bütün olan zümredir. Bu.

rada fediyetlerin gayri mütecanisliği ve orijinalite vardır. Bir kelime ile hulâsa edersek asıl zümre, organik sistemden gelen organizasyon demektir. Bir fikir sistemi olan cemiyet bu bakımdan bir vasıtalar gayeler sistemidir. Bu vasıta ve gayeler sisteminde vasıta ve gaye mukabili ferdi ve cemiyeti, vakıayı ve mefkûreyi, ferdî ve maşerî aksiyonu, tezat ve tesanüdü, kesret ve vahdeti görüyoruz. Uzvî bir bütün olan cemiyette bu tezat hakkındaki hadler birleşirler. İctimaî morfoloji içtimaî fikirler sisteminin tetkikidir. Her sistem, bir takım vasıtalar vazifesini gören fonksiyonlarla gaye vazifesini gören bütünden ibarettir.

İctimaî organizasyonun altı büyük fonksiyonu vardır :

I. Ahlâk ; II. Hukuk ; III. Siyaset ; IV. Din ; V. İş bölümü ; VI. Kıymetler.

Ahlâk insanların mişvarında (conduite) hâkim olan bir kanunun en umumî ifadesidir. Ahlâk mevcudiyet kaidesi (règle de l'existence) demektir. Ve her cemiyet bir nevi ahlâkiyet ile kaimdir. Malgaud'ya göre egoizm, altruizm gibi zıd iki prensipten yalnız ikincisi içtimaî ahlâkiyetin düsturu olabilir. Ahlâkiyetin kaidesi *tesanüt* veya mütesanit menfaat (iutérêt solidaire) fikridir. Tesanüdün müeyyidesi fedayi nefis, (sacrifice) dir. Fedayi nefis zihniyeti cemiyetin müdafaasını temin eden esaslı fonksiyondur. Aile, meslek, vatan, sınıf ahlâkları aynı fedayi nefis fikrinde birleşirler. Tesanüt zihniyeti heyet veya kütle halinde harekete imkân verir. Sây, iş ahlâkı insanları iktisadî faaliyete tevcih eder. İnfi-ratçı (particulariste) ahlâksa onları az çok büyük bir mahrumiyet daire-sine bağlar. Aile, küçük zümre, kasaba, şehir v.s. ahlâkı bu suretle filen bilumum içtimailiğin prensipi olur. Nefsi, başka bir nefse nazaran gayri mütecanis bir şahsiyetin sübjektivizmi içine hapsolacak yerde başkasında kendi istidatlarına benzer istidatlar bulunacaktır. Ferdiiyet-ciliğin nazari antagonizmi yerine mütezat her türlü manevî ve maddî mübadele kolaylığı olacaktır. Tesanüdün esası şudur: yalnız kendi men-faatini görmemek fakat benzerlerinin noktâi nazarlarından bakmak. Malgaud'ya göre ahlâkiyetin bu umumî kaidesi içtimaî tekâmüle rağmen içtimaî fikrin hâkim vasfı olarak kalır. Eski Yunanda Léonidas, Fransa'da *Bayar*, Roma'da Brutus içtimaî şekil değişmelerine rağmen aynı fedayi nefis fikrini temsil etmişlerdir. Yunan'da Sokrat, orta çağda Saint François d'Assise, yahut St Vincent de Paul, ihtilâl devrinde Condorcet aynı fikrî celâdetin timsali olmuşlardır.

Malgaud bundan sonra hukuk fonksiyonunu tetkike geçiyor. Her içtimaî bütünde yeni bir nizamın teşekkülü fertler arasındaki tezağı yeni bir tarzda tahdit eder. İşte bu muhtelif içtimaî bütünlere göre vücude gelen tahdit şekillerine hukuk fonksiyonları deriz. Eşya huku-

kundan evvel eşhas hukuku vardır. Hukuk menfaatlerin bir kompozisyonudur. Hukuk tezadı kaldırmaz. Fakat tezatlar onda bir tahdit ve ahenk tesis eder. Bundan sonra Malgaud, siyaset fonksiyonuna geçiyor. İki muhasım aynı kuvvette değil ise hakimiyet ve devlet doğar. Aynı kuvvette ise aralarında muvazene hasıl olur. Sonra din fonksiyonunu görüyoruz Burada insanla mukaddes ve ulvî olan ilâhî âlem arasında bir rabîta teessüs eder. Yani cemiyet ve içtimâî fikir mukaddes veya ulvî bir gaye şeklinde tezahür eder. Ahîâkiyet eğer içtimâî fikrin tahakkukunu temin için yapılan bir aksiyon ise, din içtimâî fikrin gaye ve mefkûre olmak itibarile kendisidir. Malgaud, bu bakımdan dinsiz denilen cemiyetlerin bile birnevi dini olduğuna kanidir. Çünkü onlar da mevcut olabilmek için mutlaka bir fikir nizamı vazederler. Ve onların içtimâî sisteminde bu bir gaye rolünü oynar. Malgaud'ya göre iş bölümü bizim iktisat dediğimiz şeydir. Burada fertlerin birbirine tâbîliğini tetkik eder. Fakat Malgaud'ya nazaren iktisat asla gıda ihtiyacı şeklinde tezahür eden maddî birşey değildir. İktisat fertlerin birbirine muhtaç olması, karşılıklı bağıllığı ve binnetice bir fikirdir. Çünkü bu karşılıklı bağıllık ancak tesanüt ile mümkündür. Tek insan için iktisat mevzuubahs olamaz. Zümre için iktisat ise karşılıklı bağıllık ve tesanüt fikridir.

Nihayet son fonksiyon olarak Malgaud kıymeti gösterir. Kıymet fikrî tesanüt üzerine müstenittir. (Yalnız kıymet deyince Malgaud ekonomik kıymeti anlıyor.) Birşey kendi kendisi için değil; belki diğerleri tarafından arzu edilmiş olduğu için kıymetlidir. Bir malın veya bir fiilin kıymetli addedilmesinin sebebi onun şayanı arzu (désirable) olmasıdır. Şayanı arzu olmak ise içtimâî fikrin eşya üzerine teveccüh etmesi demektir. Şu halde eşyanın kıymetli sayılması, eşyada mevcut bir vasfı değil, fakat içtimâî fikirlerden gelir. (Burada Durkheim mektebi içtimaiyatçılarından Simiand ile benzerlikler görülüyor.)

Malgaud umumiyetle içtimâî fonksiyonları iki gruba ayırır:

- I. Menfi fonksiyonlar
- II. Müsbet fonksiyonlar

Menfi fonksiyonlar: ahlâk, hukuk, siyaset ve dindir. Bunlara menfi demesinin sebebi bunlarda aksiyonun tahdid edici ve nehy edici bir rolü olmasıdır. Bunlar cemiyetin memnuiyetler (interdictions) sistemini meydana getirirler. Meselâ ahlâkiyet ekseriya bazı şeyler yapmamaktır. Hukukda da böyle memnuiyetler vardır. Siyaset siyasî tahdid, kanun, Din her şeyden evvel dinî memnuiyetler "haram - helâl", tefriklerle kaimdir. Ve bütün bu tahdidlerden bizim ahlakî muhtarlığımız, binnetice de şahsiyetimiz doğar. Hukukî memnuiyet hukukî meş'uliyeti

meydana getirir. Siyasi tahdid siyasi iktidarı meydana getirir. Dini memnuiyet dinî vicdanı meydana getirir.

Müsbet fonksiyonlar da ikidir: I. İş bölümü. II. Kıymet.

Bunlarda esas olan emirlerdir. İctimai sistem burada bir nehyler sistemi değil bir emirler sistemi olarak tezahür eder. İş bölümü insanlar arasında karşılıklık bağıllığı temin eder, ve bu suretle insanlara lâyük oldukları bazı şeyleri tahmil eder ki biz bunlara *vazife* diyoruz. Şu halde iş bölümü bir vazifeler sistemidir. Vazife kelimesi burada Malgaud'ya göre içtimai bir fikir olduğundan yalnız ekonomik manada anlaşılmalıdır. Dinî, bediî, ahlakî v. s.. manevî ve maddî manasile kıymet (mal, servet, mülk) de bir emirdir. Biz buna hak diyoruz. Bu itibarla kıymetler, bir hak sistemi teşkil ederler. Vazifelere mukabil hak ve imtiyazlar, mubadele ve mukaveleler sistemi teessüs eder. Servet, mülkiyet, hak mefhumunun neticeleridir. Bu suretle anlaşılan iktisadî male (emtia — marchandise) ve mülke hakkın ifadeleri nazariye bakmak lâzım gelir.

Spiritüalist içtimaiyat içinde üç cereyan ayırabiliriz :

- I. — İlimde ikilik görenler.
- II. — İzzafetçiler.
- III. — Gaiyetçiler.

İlimde ikilik görenlerin başında manevî ilimler cereyanını buluyoruz. Bunlar maddî ilimlerdeki izah etmeğe mukabil manevî ilimlerde ancak anlamak mümkün olduğuna kabul ediyorlar. Bunlara göre manevî ilimlerin mevzuu olan ve biz'e ait olan meseleler ölçülemezler. Ancak içlerine nüfuz ederek, yaşanarak anlaşıla bilirler. Bu ilim telâkkisi ne dereceye kadar meşrudur? Bu tarz bir ilim telâkkisi mümkün müdür?

İlim tarihinde Aristo'dan bugüne kadar ilim deyince hâdiselerin sebep netice halinde birbirlerine merbut olarak izah olunan bilgiler anlıyoruz ki, Descartes'den sonra bu tamamen sarahat kazanmıştır. İlimin mevzuası determinizmdir. Hâdiseler arasında sebep ve neticeyi kavramanın mümkün olmadığını söyleyen görüşlerin ilimden bahsine imkân yoktur. Ya ilim vardır ve ferdi münasebetler herhangi bir tarzda bir-determinizm vardır, Yahut ilim yoktur. Determinizm inkâr edilirse hâdiseler arasında tesadüf, hürriyet vardır. En geniş bir şekilde ilmi anlayan Aristo'nun mihanikî ve maddî illiyetlerin yanbaşımda gai illiyetler kabul eder. Biz finalitenin tabiî muayyenlikle ne dereceye kadar telifi kabil olduğunu birazdan göreceğiz. Bundan dolayı manevî ilimler cereyanı kendi içlerinde bir tenakuzu ihtiva ederler. Dilthey'den başla-

yan ve Heindrich Rickert'e kadar gelen manevî ilimler cereyanı yalnız bu ilim tabirini bir klişe olarak kullanmıştır. İlim kelimesile bütün ilim tarihinin şimdiye kadar verdiği mananın dışına çıkmış ve bununla ilim dışındaki sübjektif görüşleri anlamıştır. Biz bu tenakuzu felsefe ve ilim tarihinden çıkarabiliriz. Aristo'dan sonra onu takip edenler meselâ : Leibniz kâfi sebep (raison suffisante) ile ayniyet (indentité) prensibini, zaruretin yanında imkânı has sı kabul eder. Bunu kabul etmekle mekanik ilim telâkkisinin dışına çıkar. Bu cereyanı ilerleten Renouier ve Boutroux bu imkânı has fikrini genişletmiş, Bergson ise bunu hürriyete kadar götürmüştür. Ona göre şuur hâdiseleri madde hâdiseleri gibi zarurî münasebetlerle izah olunamaz. Orada gaiyet bile yoktur. O evvelden kestirilemeyen vakıalar sahasıdır. Bergson'a kadar gelen ve onda inkişaf eden bu fikir felsefe dahilinde bir çığırdır. Ve böyle bir sahada ilimden bahsolunamaz. Bergson bunu tamamen tasrih ediyor. Eğer manevî ilimler cereyanının bahsettiği gibi içtimâî hâdiseler illiyete irca olunmıyorsa o halde onlara ilim dememek lâzımdır. Onlar hads ile kavranan ve ilim dışı (extrascientifique) bir sahaya aittirler. Bunun için manevî ilimler cereyanı ancak bergsonizme veya Boutroux felsefesine irca olunurlar. Bunlar ise hadsî bir felsefe olarak mütalea olunabilir, ve ilim sahasına giremezler.

İkinci cereyan izafetçilik (relativisme) cereyanıdır. Kant dan başlayan bu cereyan yeni başdan canlandırılmış ve içtimaiyat bu zaviyeden tetkik edilmiştir.

Simmel ve Vierkant bunlardandır. Onlara göre içtimâî muhteva bizim için meçhuldür. Biz ona nüfuz edemeyiz. Bu tarzı telâkki Rölativizmin neticesi olan telâkkidir. Buna göre biz nazari akılla mutlak hakikata varamayız. Yalnız zihnin katagorilerine irca olunan fikirlere sahibiz. Bundan dolayı biz tabiat hâdiselerini tetkik ederken aralarında yalnız münasebetler kavrayoruz demektir. Bunlar da *hemzamanlık* ve *tevali* münasebetleridir. Hadiselerin iç yüzünü bilmiyoruz. İçtimâî hâdiselerin de mahiyetlerini bilmeyiz. Cemiyet nedir? Nereden çıkmıştır? gibi şeylere cevap veremeyiz. Tabiat hâdiseleri hemzaman ve mütevali münasebetlerle bize kendilerini arz ederler. Fizikî ve hayatî, ruhî ve içtimâî münasebetlerin arasında ancak daha mudil olmak itibarile farklar vardır. Bizim eşya arasında mütevazin karşılıklı tesirleri veya illiyeti görmemiz lazımdır. İlimin esası da bunları aramaktır. Biz eşyanın mahiyetini bilmeyiz yalnız münasebetleri kavrarız. Bununla beraber bu münasebetleri ne ile ifade ederiz. Bunu Kant tasrih etmiyor. Yeni Kantçılar bunu (*fonction*) münasebetle izah ederiz dediler. İlliyet hâdiseler arasındaki tahavvüldür. Binaenaleyh ilimde hâdiseleri

tesbit ederek onları bir fonction ile ifade etmekden ibarettir. Bununla beraber ilim bunu mutlak olarak yapamaz. Çünkü mütehavvillerimiz her zaman mahdud değildir. Meselâ a, b, c, d... gibi mütehavvillerimiz olsun. O zaman Foncsion'f (a, b, c, d...) olacaktır. Bazan da bunların adedi artabilir ve bunları saymak imkânsız bir hale gelir (a, b, c..n.) gibi. O zaman eski metodla izahın imkansız olduğunu göerek yeni bir izaha baş vururuz. Faraza suhnetle cisimlerin inbisatı arasındaki münasebet basit ve tek mütehavvilli bir (fonction) ile gösterilebilir. Bazan mütehavvil iki veya üç olur. Fakat bazan bir hadde geliriz ki mütehavvillerin adedi çok fazlalaşır. Protoplazma üzerindeki tetkiklerde tahavvüller çok artar ki o zaman Fizik ve Kimya noktai nazarından mütehavvilleri ancak bir dereceye kadar sayabiliriz. Fakat protoplazmanın bunlardan ibaret olduğunu tesbit edemeyiz. O zaman bu mütehavvilleri *n* ile gösteririz, ve düstur da halli gayrı kabil olursa işte o zaman bir hudud çizerek deriz ki Fizik usulle mütalea ettiğimiz *fonction*'ların halli gayrı kabildir. Başka bir usule baş vururuz. Bu hudud mutlak değil, izafidir. Fakat Biolojik teşekkülde mütehavvillerin sayılamaz olması hayatın madde dışında bir varlık olduğundan değildir. Zira hayatı tezahürler maddi münasebetlerle izah olunamadığından bu yeni usule baş vuruluyor. Malûmatımızın izafiliğinden dolayı birbirine irca edilmeyen diğer bir fonction ile izahı mümkün olan bir yeni bilgi sahası kabul eder. İşte Simmel, Von Wiese, gibi içtimaiyatçılar Biyoloji'nin doğuşunda ileri sürdüğümüz aynı sebeplerden dolayı izaff bir içtimaiyat sahası mevcut olduğunu kabul ederler. Bunun içindir ki biz haddi zatında içtimai hâdiseler var mıdır, Yok mudur? bilemeyiz. Yalnız içtimai şekli biliriz derler.

Bianenaleyh içtimaiyat muhtevalar ilmi değil, boş şekiller ilmidir. Bu içtimaiyat tarzı telâkkisi görülüyor ki fevkalâde fikirleşmiştir. ve yalnız içtimai *relation*'lar kalmıştır. Bu hale gelen bir içtimaiyat ile iktisadî, ahlâkî, dinî... kıymetlerin de inkâr edilmesi icap eder. O halde kıymetler nedir? Onlarda bir takım münasebetlerdir. Demek ki psikolojik usulün de doğuşu acimizden ileri gelmiştir. İçtimaiyata nazaran obje denilen şeyler de yine şekilden başka bir şey değildir. Bu noktai nazar bize izafetci bir felsefî zaviye içerisinden içtimai hâdiselerin ne dereceye kadar mütalea edileceğini gösterir; fakat cemiyet denilen realiteyi tetkik etmek imkânını vermez. Gördük ki Vierkant içtimai şekillerle meşğul olurken yine şekillerdeki muhtevaya da ehemmiyet veriyor.

III. cü telâkki de gaî illet (Cause finale) telâkkisidir. İçtimaiyatta illm olmak haysiyetile gayeteci izaha ehemmiyet veren sosyoloğlar

çokdur. Malgaud diğerlerinden farklı olarak içtimaiyatı bilhassa gai illet üzerine istinad ettirir. Cemiyet organik bir bütündür. İleride bazı içtimaiyatçıların bu nevi muvazaaya girerek gai illet (Cause finale) ile fail illet (cause efficiente) arasında gidip geldiğini göreceğiz. Gai illet fikri Aristö tarafından vazedilmiştir. Bu fikir ona da müphem olarak hocası Eflatundan mülhemdir. Aristoya göre dört illet vardır. Dördüncüsü gâi illetdir. Orta çağda hakim olan bu fikir Descartes'a kadar gelmiştir ve Descartes'tan itibaren müsbet ilim sahasının dışında kalmıştır. Descartes'a göre gâi illet tasavvur olunamaz, Tabiat hâdiseleri tahayyüz ve hareket prensiplerile izah olunurlar. Fakat Descartes'tan ziyade Spinoza gai illetin tabiatla mütenakız olduğunu, iddea eder. Ona göre her gai illet mutlaka bir temayül fikrini icab-ettirir. Bir gayenin kabulü için tabiatla temayül olmak lâzımdır. Temayül kabul olunursa tabiatın noksan olması icap eder. O zaman da varlık noksan oluyor demektir ki Spinoza'ya göre bu varlığın mahiyetine münafidir. Spinozanın gâi illet aleyhindeki diğer bir delili de onun mütenakız bir fikir olmasıdır. İliyet ve gaiyet mütenakız iki mefhumun yanyana gelmesidir. Bu iddiayı iptida epikürçüler ileri sürmüşlerdir. İliyet zamanî bir silsile halinde cereyan eder. İlet, evvel ve eser daima sonra gelir. Hararet evvel, zeveban veya inbisat sonra gelir. İliyette zamanî bir seyir vardır, hâlbuki gaiyette bunun aksi vardır. Burada evvelâ gaye (Fin) düşünülür. Bu gaye sonradan vasıtayı tahakkuk ettirecektir ki, zamanın tersine akması lâzım gelecektir, ve bu aklen mümtenidir. Binaenaley bu mefhumlar mütenakızdırlar.

IV. ci telekkide gâi illet beşerî manada alınırsa birşeyi gaye ile yapmak demek, bir arzuyu istilzam etmekten başka birşey değildir. O halde benim o şeyi bir gayeye göre yapmağım mütekaddim psikolojik bir sebep olan bir arzu veyahut meş'ur veya gayri meş'ur bir hâdiseye bağlıdır. Bu suretle bir arzunun tahakkuku mevzuu bahistir ki bu da determinizim ile izah edilir. Vakıa buna itiraz olarak Hamelin der ki: birşeyi arzu etmek için o şeyin arzu edilebilen birşey olması lâzımdır. Fenalıktan kaçınılmasına veya iyilik istenmesine sebep haricî vetirenin bizi çekmesi veya itmesidir. Bu de ya tabiî bir mevzudur, veya metafizik bir mevzudur. Halbuki matlup olan hedef de bizzat mâzinin ve hâdiselerin hazırladığı bir mahsul (produit) dir. Bizatihi bir gaye değildir. Hülâsa Hamelin'in itirazı varit değildir. Arzuları psikolojik ve sosyolojik vetirelerle doğar ve bunlarla gayemiz meydana çıkar. Spinoza'nın bu itirazlarını Kant tamamlamıştır. Kant'a göre gâi illet hâdiseler aleminde mümkün değildir. Zihnimiz eşyayı mekân ve zaman dahilinde kavrar

Bunun içindir ki hâdiseleri ancak zararı bir silsile içinde görebiliriz. Bu da eşya arasında illiyet münasebeti görmek demektir. Halbuki finalite demek sonra olanın evvel olanı tayin etmesi demektir ki, bu da insan aklınca kabul olunamaz. Kant'a göre iki türlü finalite vardır : Biri finalité Immanent, diğeri finalité transcendent. Birincisinde öyle bir sistem farzedelim ki bu bir takım vasıta ve gayelerden müteşekkil olsun: İnsanda yemek yemek, nefes almak, vasıtaları yaşamak gayesini tahakkuk ettiriyor. Böyle bir finalité Kant'a göre hemzamandır. Nefes alacağız, bir saat sonrada yaşayacağız değil, nefes alacak ve yaşayacağız. Yani aralarında bir mündemiçlik vardır. Bunu haz ve elemde de kabul eder. Bu suretle Kant finaliteyi kabul etmekle bir nevi sosyolojik finalizm güdenlere rehberlik eder. Hem finalizmi reddeder, hem de ondan zamanı kaldırarak kabili tasavvur addeder.

Malgaud da içtimâî gaiyeti bu suretle mündemiç (yani sistem - fikir) manasında anlamaktadır. Kant'ın kabul ettiği gibi böyle bir finalizm müdafaa edilebilir mi? Malgaud, Max Weber, nihayet Stammler gibi içtimaiyatçıların müdafaa ettikleri finalité budur.

Lachelier istikrayı izah için böyle bir gaiyet fikrine baş vuruyordu. Lachelier'ye göre tabiat organik bir bütün gibi kavranmazsa istikra anlaşılamaz. Yani istikranın istinatgâhı finalitédir. Fakat bu noktai nazar ispat edilmiş değildir. Mevzua (postulat) halindededir.

Mündemiç gaiyet meselesi illî münasebetlerin bir tezahür ve görünüşünden başka birşey değildir. Illî hâdiseler tabiatta iki türlü cereyan ederler :

I. Başı ve sonu olmayan hâdiseler.

II. Devreler halinde cereyan eden hâdiseler.

Tabiatta devri manzara arzeden hâdiselerin illî (Causal) münasebetleri sistem halinde görünürler. Biz bütün tabiatı heyeti mecmusu ile alınca onu bir devre olarak görüyoruz. Halbuki hayatî ve içtimâî hâdiseler kapalı devreler halindedir. Onun içindir ki bu sistemde parça ve bütünler arasında münasebetler teessüş eder. Bu suretle meselâ bir yıldız sisteminde (système planétaire) bir seyyarenin devri tamamını yapması sisteme bağlıdır. ve bu manada alınırsa sisteme gaye ve yıldızda hareketine vasıta diyebiliriz.

Bununla herhangi bir uzvî veya içtimâî sistemdeki şuarsuz olarak alınan tahakkuklar arasında hiç bir fark yoktur. Esasen gaiyetçilerde umumiyetle şuru gayeye ilâve edilmiş birşey, gayenin fark edilmesi diye kabul ederler. Şuhalde bir içtimâî sistemde, meselâ : terakki, refah ... gayelerinin mevcut olduğunu söylemek eğer hakikaten bunlar ispat edilmiş ise o içtimâî sistemde, tıpkı tabii bir sistem gibi bazı hâ-

diselerin içtimaî bütünü tahakkuk ettirmede olduğunu söylemekten başka bir şey ifade etmez.

Yukarda içtimaî hadiseleri finalizm ile izah eden noktai nazarı gördük. Bu görüşün cemiyette yer bulamadığını izah ettik.

Faraza, cemiyette terakkî fikri finalist bir görüşe misalidir. Yani içtimaî tekâmül ve istihâlenin insanları daha ziyade mes'ut ettiğine ve salâha sebep olduğuna inanmak bir nevi finalizmdir. Bu kanaatte birçok sosyologlar vardır. [1]

[1] Pareto bahsinde bunlara temas edeceğiz.

İkinci Kısım

Şimdiye kadar manevî içtimaiyat dediğimiz cereyanı gördük. Şimdi ikinci cereyandan bahsedeceğiz.

İçtimai hâdiseleri maddî hâdiseler nevinden addetmek temayülü XVII ci asır ve hatta Galilée, Kepler, Newton zamanlarındanberi başlamıştı. Fakat bu çok kabataslak bir görüştü. Âlim, kanunlarının salâbetine inanınca bunların cemiyet sahasında da tatbik edilebileceğini zannetmiştir. Newton cazibei umumiyyeye benzer münasebetlerin cemiyet içinde de carî olacağını tahmin ediyordu. Ancak XIX. cu asır ortalarında mihanik ve fizik kanunlarına benzer temayüllerin cemiyette araştırılması başlamış ve yavaş yavaş ciddileşerek ilmî bir şekil almıştır. İlk fanteziler, kimyager veya heyetşinas gibi âlimler arasında doğmuştur. Kimyager Liebig bir eserinde iddia eder ki, Romalıların azameti Roma toprağındaki potas maddesinden ileri geliyor. Bu gayet basit görüşlü (Simpliste) ve garip bir izahtır. Filhakika belki bu doğru olabilir diye akıldan geçer. Fakat Tite - Live'in tasrihine göre eski Romalılar ufak tefek adamlardı. Binaenaleyh bu izah şekli hatalıdır. Stuart Mill'e göre İrlandalıların inhitatına sebep memleketin Jeolojik çöküşüdür. Zira patates ziraati yapamayan İrlandalıları dağılmışlar ve göçüp gitmişlerdir. Mamafih bu da doğru değildir. İrlandalıların bir asırdanberi nasıl İngilizlerle mücadele ederek tedricen Amerika'ya muhacerete mecbur olduklarını biliyoruz. Stanley Jevons gibi bir iktisat âlimi ve hey'etçi, amele buhranlarının güneş üzerindeki lekelerden ileri geldiğini söyler. Chomage denilen iktisadî bir hadise hey'i bir hâdisenin neticesidir. Fakat bu da çocukca bir iddiadır. Bu hâdisenin sermaye terakümüne merbut olduğu malûmdur. Bu nevi dar manasile maddî izahlara biz ilmî nazarile bakmayız. Bunlar nihayet ilmî fantezilerden ileri geçemezler. Fakat maddeci içtimaiyat deyince kast edilen biyolojik ve ruhî hâdiselerde olduğu gibi içtimai hâdiselerin de son tahlilde maddî izaha müncer olan izahlar olduğunu göreceğiz.

Mekanik İçtimaiyat

Bu telâkki, ilk önce XIX cu asır ortalarında pek ciddî olmayan bir tarzda başlamış, ve yavaş yavaş teşekkül ve inkişaf etmiştir. İlk teşebbüş Carey'in dir. "İçtimaiyat ilminin prensipleri," nde diyor ki: cazibe kanunu cemiyet hayatında da caridir. Cemiyetteki fertler arasında defî ve cezb münasebetleri vardır. Burada maddî noktalar yerine f e r d i ahyorumuz. Fizikte nasıl kuvvet sahaları ve mütekaabil tesir kanunları varsa aynı kanunların hususî halide cemiyetlerde vardır. Bunun için Carey bir takım analogiler yapıyor. Bir tarafta fizik münasebetleri, diğer tarafta da cemiyetin münasebetlerini sıralıyor. Bu temayül XIX cu asır başlarında oldukça kuvvetlendi. Meselâ: Lotka isminde birisi Lehistanda bu temayüde bir içtimai mihanik kitabı yazdı. Fransa'da Barcelo "La mécanique sociale," ı ve Haret de yine aynı isimde bir eser yazdılar. Carey'in ortaya attığı tezi bunlar izah etmekte ve Analogiyi ileri götürmektedirler. Belçika'da da buna çok yakın bir sosyoloji cereyanı vardır ve E. Solvay tarafından tesis olunmuştur. Bu zat Bruxelles'deki içtimaiyat enstitüsünün müessisidir. Bu da içtimai hâdiseleri énérgétique hâdiselerle izaha çalışmıştır.

W. Ostwald, «*énergie*» adlı kitabıyla daha sonra neşrettiği «Kültür ilimlerinin enerjik esasları» adlı kitabında bu fikirlerini prensiplerini kuruyor. 1929 da Pavlov'un arkadaşı olan Bechterev «*refexologie collective*» adlı kitabında Pavlov ruhiyatını içtimaiyata teşmil ederek içtimai hayatı reflekslerle izaha çalışıyor. Bunların içinden ilim âleminde şöhreti dolayısıyla bilhassa Ostwald'ın üzerinde duralım:

I — Ostwald'a göre her vak'a veya her içtimai tebeddül bir kudret istihalesidir. II — Enerjetik noktai nazardan kültürün icadı ham kudretin nafi kudret haline istihalesi demektir. III — İnsan diğer bütün kudret şekillerinin istihale âletidir. IV — Cemiyet müşterek bir hedefe göre ve muntazam yaşadığı müddetçe ham kudret, nafi kudret halini alır. Demek ki cemiyet kudret istihalelerinin tam ne mükemmel cereyanlarının sahasıdır. Bunun için bir ağaç veya mumu yakarak bundan ışık tevliidi lâzımgelir. Biz ancak sarf olunan kudretin yüzde üçünü ziyade olarak elde ettiğimiz halde teknik tekâmül sayesinde yüzde 20—25 ini elde edebiliyoruz. V — Servet ve para nafi kudreti mütmerkiz şekilleridir. VI — İlim, kudretin en esash istihale tarzıdır ve bunun için de medeniyetin esasıdır. Ostwald'ın iddiası ciddî görünüyor.

Fakat kuvvetli bir tenkide tahammül edemez. Ostwald daima cemiyet hayatını meydana getirdikleri eserlerle tarif ediyor. Halbuki

cemiyet ilim sayesinde meydana gelmemiş, cemiyet ilmi doğurmuştur. Gene cemiyet dahilinde kudret istihalesi esnasında onun dediği gibi bir terakki mevcut değildir. Bilakis birçok kudretler boşuna gitmiş, ancak bir kısmı nafi enerji halinde inkılâb edebilmiştir.

Bu sahada biraz daha ciddi bir etüd Winiarsky de görülüyor. "İktisad ve sosyolojide riyazî usul," adlı eserinde ve bunu müteakib birçok makalelerle "mekanik ve sosyoloji," adlı etüdünde yine enerjiden hareket ediyor fakat biraz daha mudil bir yola giriyor. Buna göre tabiatın esasi kudret istihalesidir. Bunlar hareketden hararete, ziyaya, mıknatisiyete doğrudur ki, bunlardan biri de fiziko-şimik tezahürlerdir. Hayatî hâdiseler fiziko-şimik hâdiselerin daha mükemmel şekilleridir. Biz içtimâî ve ruhî hâdiselere tamamen ayrı hâdiseler nazariye bakmamalıyız. Yalnız onlara kudret istihalesinin yüksek ve mudil tezahürleri nazariye bakmalıyız. Bu zat bir taraftan enerjetizm, diğer taraftan freudisme ve marxisme'den hareket ederek diyor ki içtimâî faaliyet esnasında cemiyetin açlık ve cinsiyet kudreti gibi iki esaslî temeli vardır. Bunlar muhtelif şekillerde derivasyonlar yapar. Böylece bedîî ahlâkî, dinî, ilh... tezahürler alır. Bunlar kudret inkişafının manialara uğrarak ilâ (sublimè) edilmesinden ibaretdir. Diğerleri de termodinamik kanunlarının içtimaiyata tatbikidir. Hararet sıcakdan soğuğa doğru inkılâb ederken bir muvazene hasıl olur, ve bu istihale âdetâ tabiatın bir nevi inhitatıdır. Tahavvül bu sıcakla soğuk arasındaki tebeddülden doğar. Cemiyetde de bunun gibi böyle bir istihale vardır. Gittikçe kuvvetden zâfa, gayrı müsavilikten musaviliğe doğru bir gidiş görülür. Bu zata göre bu günkü musavat ve demokrasi temayülü bu seviye birliğinin başlangıcıdır.

Buraya kadar gördüğümüz bu mekanik izahcılar içinde en ziyade kabili müdafaa olanı Ostwald'ın görüşüdür. Mekanik içtimaiyat namı altında yapılan bu tedkikatın hiçbirine ciddi tedkikler nazariye bakılmaz, ve esaslî tenkidlere tahammül edemeyen analogilerden ibaretdir. Burada esaslî mantikî bir hata vardır. Meselâ insan iki ayaklı bir hayvandır kazıyesi vaz' olununca bütün iki ayaklıların insan olduğu hükmünü vermek saçma birşey olur. Mekanistler umumî cazibe kanunu cemiyet sahasında caridir diyorlar. Fakat bunun böyle olması insanlar atomdur demek değildir. Ancak bu kanun, insanlar hattâ bütün canlılar umumî cazibe kanunu olmayan yerde düşünülemez şeklinde doğru olur. Fakat bu kanun bizzat cemiyetde müessir olur demek hatalı bir düşünüşdür.

Şimdi bu teşebbüsleri bir tarafa bırakarak içtimaiyatın hakiki ilmi bir tarzda izahına girelim.

Bu sahada prensipleri ve neticeleri bakımından birbirinden oldukça farklı üç cereyanla karşılaşırız ki bunlar da :

I. Tarihi maddecilik.

II. "Science sociale,"

III. Vilfredo Pareto içtimaiyatıdır.

Bu sahada gerek metod, gerekse evvelki nazariyelere indirdiği tenkit darbeleri bakımından Paretoyu en başda göreceğiz. Sonra Le Play mektebini ve marksizmi tedkik edeceğiz.

V. Pareto

Vilfredo Pareto 1848 de Parisde doğmuş bir italyandır, ve Lausanne Üniversitesinde sosyoloji profesörlüğü yapmış, 1916 da ölmüştür. 1916 da neşredilen eseri 1917-19 seneleri arasında fransızcaya tercume edilmiştir. Eseri çok mudildir. Eski teoloji ve din bakiyelerinden, ideoloji bakiyelerinden bu günkü içtimaiyatı sıyırmak yolunda en büyük hamledir. Eseri iki bin kûsur sahifeden ibaretdir. Pareto evvelâ içtimaiyatı mekanik rasyonele benzeterek işe başlıyor. Ona göre mihanikde iki nevi hareket vardır. Biri reel, diğeri de virtüel hareketlerdir. Birincisinin metodu terkiбі, İkincisinin ise tahlilidir. Birincisi müşahhas diğeri ise mücerredir. Binaenaleyh biz içtimaiyatı evvelâ mücerred veya riyazî olarak tedkik ederiz. Sonra muhtevassile beraber terkiбі olarak müşahhas tetkik yapabiliriz. Pareto ya göre bu mücerred içtimaiyat bir nevi "économie mathématique," dir. Pareto bunu demekle insanî iktisadînin *homo œconomicus* hakikî insan olduğunu söylemek istemiyor. Bu mücerred bir insandır. Paretoya göre içtimaiyat sahasındaki karşılıklı münasebetleri tıbbî bu mihanikî münasebetler gibi bir takım harflerle ifade etmek mümkündür.

Pareto'da cemiyet telâkkisi.

Bir kısım sosyologlar cemiyeti fertler mecmuası olarak görürler. Diğer bir kısmı da *mekanizm* tabirini kullanırlar. Bazıları da cemiyeti diğer realitelere irca edilemez, manevî bir realite olarak görürler. Meselâ Giddings cemiyeti uzviyet gibi görür. Tarde'ı ikincilere misal olarak verebiliriz. Cevons gibi iktisadî içtimaiyatçılar da mekanist sosyologlara misaldir. Auguste Comte ve Durkheim da dördüncülere misaldir. Bu suretle sosyologlar arasında uzviyecilerden, nominalistlerden, mekanistlerden ve nihayet realistlerden bahsedebiliriz. Pareto bunların haricinde kalır. Ona göre bir içtimaî zümre muvazene halinde bulunan içtimaî sistemden başka birşey değildir. içtimaî sistemi kırmağa çalışan kuvvetlerle o sistemi tamamlamağa çalışan kuvvetler arasında bir teva-zün hasıl olunca cemiyet husule gelir. Bu kuvvetler arasında daimî bir mücadele vardır. Müvazene bazı ahval ve şeraitte bozulur. O zaman:

yeni bir içtimai şekle geçilmiş olur. Binaenaleyh cemiyeti çok mudil bir karşılıklı münasebetler halinde bir tevazünî sistem olarak mütalâa etmek lâzımdır. Pareto'ya nazaran içtimaiyat cereyanları içtimai âmil-lerin tetkikinde belli başlı iki tarz takip etmektedirler. Bunlardan birisi bu âmillerin herhangi birinden başlayarak ondan sonra gelenleri irca etmektedir ki, buna *simpliste* tarz diyor. İkincisi aynı tip âmilin muhtelif zamanlardaki seyrini takip etmektedir ki, buna da *cinématographique* tarz diyor. Bu içtimai âmiller -ona göre- coğrafi muhit, iktisadî faaliyet, siyasî bünye, ahlâk, din ve ideolojilerdir. Bunlardan her birini birer harfle gösterecek olursak iki görüş tarzını şöyle bir şema ile ifade edebiliriz.

	A	B	C	D	E
'	'A	'B	'C	'D	'E
"	"A	"B	"C	"D	"E
'''	'''A	'''B	'''C	'''D	'''E

Meselâ A dan hareket edersek bütün içtimai hayatı coğrafi muhite, B den hareket edersek iktisadî faaliyete, D den hareket edersek ahlâk veya dinle izaha çalışıyoruz demektir. Bütün bu teşebbüslerde tek taraflılık ve tek âmile irca hâkim olduğu için *simpliste*'dirler. Nitekim herhangi bir âmilin, meselâ iktisadî faaliyetin veya siyasî bünyenin zaman dahilindeki inkişafını tetkik edersek de B veya C den "B ve "C ye doğru seyri gözden geçirmiş fakat hiç bir izah yapmış değiliz.

Bu iki görüşten her ikisi de mudil içtimai münasebetleri anlamak için kâfi değildir. Herşeyden evvel içtimai âmiller arasında hem zaman veya mütevalî karşılıklı tesirleri nazarı itibara almalıdır. Meselâ B nin C üzerine olduğu kadar C de B üzerinde tesir yaptığını unutmamalıdır. Nitekim eski şekillerin yeni şekiller üzerinde tesiri olduğu kadar, yeni şekiller de eskileri üzerinde müessir olur. Pareto bu karşılıklı tâbîlik ve karşılıklı tesir fikrile birçok içtimaiyat cereyanlarının düştükleri hatadan kendisini kurtardığına kanidir.

Pareto'ya göre bir tevazün sistemini devam ettiren karşılıklı münasebetleri üç grupta toplarız :

I. İnsanlarla tabiat arasında karşılıklı münasebet, toprak, iklimi şartları, nebatî ve hayvanî şartlar v.s....

II. Zümrelerle o zümrelere yabancı olan zümreler ve mücavir zümreler arasındaki karşılıklı münasebet.

III. Her zümrenin içindeki gayet mürekkep olan muhtelif neviden münasebetler. Pareto bu *inter-social* ve *intra social* münasebetlerin çok

mudil olduğu noktasında ısrâr ediyor. Fakat bunları başlıca dört beş grupta toplamak mümkündür :

I. Tortular (résidus). İçtimaiyatçı içtimai münasebetler esnasında mütemediyen değişen vasıfları değil konstantları arayacaktır. Tahavvül-lere rağmen devam eden bu sabitelere Pareto tortular diyor. Tortular içtimai temevvüçlere rağmen onların arasında sabit kalan şeylerdir. Bütün ilimler hâdisat temevvüçleri arasında sabit kalan konstantları bulmağa çalışır. Fizik, mihanik konstantlar üzerine müstenit ilimlerdir. Pareto nazarında içtimai sabiteler olan bu tortular insiyak, his ve temayüllerin cemiyet içinde almış olduğu şekillerdir. Alport bunlara hâkim refleksler diyordu. Birçok kimseler buna “mudillik kompleksi,” diyorlar.

II. İnhirafılar (derivation'lar). Bu tortulara istinaden doğan bir takım sübjektif ve lisanî reaksiyonlardan ibarettir. Derivasyonlar pek çoktur. Pareto'ya göre bunlar tortu rüzgârlarının çevirdiği fırladıklar gibidir; onlara tâbidirler. Bütün cemiyetin üst bünyesinde rastladığımız fikir, ideoloji vesaire şekli altında tezahür eden lisanî aksölameller hep bu inhirafılardan ibarettir.

III. İktisadî faktörler.

IV. İçtimai zümrelerin gayri mütecanis oluşu, ve bunların birbirleri üzerine yaptıkları dahili mütekaabil tesirler.

V. İçtimai zümrelerin hareketi yani muayyen bir zamandaki zümrenin ondan sonraki bir zamanda zümreye tesiri. Aynı zümrenin zaman dahilindeki iki vaziyetinin biri üzerinde tesiri cemiyetlerin dinamik istihalelerini meydana getirir.

Bu mürekkep âmiller şemasının tetkiki ile Pareto kendinden evvelki sosyolojilerin birçok fikirlerini terkederek onun yerine yeni bazı fikirler ikame etmiştir. Evvelâ içtimai hâdiseler arasındaki tek cepheli tâbîlik fikrini kaldırarak yerine karşılıklı tâbi veya Le Play mektebinin tarifi ile onun yerine muhtelif hâdiseler arasında “répercussion,” u ikame etmiştir. 2) İliyet rabitasını kaldırarak yerine fonksiyon rabitası araştırmıştır 3). Arızı ve gayri muayyen birtakım unsurları tetkik edecek yerde bilâkis cemiyetlerde tekerrür eden sabiteleri araştırmak yolunu tutmuştur 4). Dördüncü nokta bu sabit unsurların zaman ve mekân dahilindeki temevvüçlerini, tebeddüllerini yani muhtelif şartlara tâbi olarak bunların ne gibi şekiller aldığı araştırmıştır 5). Ve bunun için de içtimai hâdiselerde keyfi bir tavsif yapılacak yerde bilâkis bu tebeddüllerini veya devamları kemmi bir tarzda ölçmeğe çalışmıştır. Ve bunun için istatistikten, grafikten istifade etmiştir. Pareto mektebine riyazî mektep denilmesinin sebebi budur 6). Altıncı nokta da şudur ki bu

usulü takibeden Pareto fevkalâde mudil bir realite olan içtimai münasebetleri ancak *mütevali takriblerle* (approximation successive) derece derece daha az muhtemelden daha çok muhtemele doğru kavramanın mümkün olduğunu göstermiştir.

Pareto içtimaiyatına nazaran içtimai karşılıklı münasebetlerin tetkik sahasında zaruret, kat'î muayyenlik mefhumları kaldırılmalıdır. Onun yerinde içtimai münasebetlerde ancak az veya çok muhtemelden, ihtimail bir muayyenlikten bahsedilebilir. Ve ihtimaliyet derecesi yükseldikçe mütevali takriblerle derece derece daha çok muhtemel hükümlere vasıl olunabilir. İçtimaiyatın usulü yalnızca istikraî ve probabiliterdir. Pareto içtimaiyatı bu sahada kendi muasırları olan Mach, Pearson gibi filozoflardan mülhemeldir. Fakat zamanımızda inkişaf eden probabilist ilim görüşüne tekaddüm etmiş, âdetâ onu önceden sezmiştir.

Tortular : Bir içtimai sistemin muvazenesi onu teşkil eden insan unsurlarının mişvar (conduite) larına ve aksiyon şekillerine tâbidir. İnsanların aksiyonları da onların meyelanlarının tarzına tâbidir. İşte bu meyelanlara içtimai konstantlar diyor. İçtimai konstant daima bir insiyak değildir. Bir insiyaka dayanır. İnsiyak gibi sulb, değişmez değildir.

Münasebetler içerisinde muhtelif şekiller alır. Meselâ cinsiyet insiyakı cemiyette cinsî tortu halini aldığı zaman artık cinsî zühd (sublimation), dinî istiğrak v.s. gibi tortu şekillerine bürünür.

Pareto başlıca altı tortu şekli gösteriyor :

I. Tereküb (combinaison) tortuları. Bunlar umumiyetle eşya arasında maddî veya manevî terkipler yapan temayüllerdir.

II. İnsan topluluklarına (agrégation) ait tortular. İnsanların birbiri ile ve muhiti ile olan münasebetlerini yapan tortular.

III. Hislerin harici fiiller halinde tezahürüne ait tortular. Tasavvufî istiğrak (exaltation mystique) veya siyasî taşkınlık (agitation politique) gibi.

IV. İçtimailiğe ait tortular. Cemiyeti tesis eden meyelanlar. Bir zümrenin uzuvlarında o zümreye karşı tevafuk hisleri inkişaf eder. Paretoya göre mizoneizm yani zümrenin dışına çıkamamak, yahut hürmet, şefkat, mafevklik, aşağılık.

V. Şahsiyetin tamamlığına ait tortular. Bir şahsiyetin tebeddüle uğramasını koruyan temayüller.

VI. Cinsî tortular. Bunlar muhtelif zümreler içinde daimî olarak birbirine nüfuz eden karşılıklı âmiller olarak görülür. Hisseleri az veya çok değişir. Ve buna göre cemiyette oynadıkları rolleri de değişir.

Derivasyonlar : Vazifeleri, tortuların beşerî faaliyetlerini tayin etmektir. Fakat bunlar iki suretle tezahür ederler (psikolojik sahada).

I. Lisanî reaksiyonlar halinde, fakat tesiri devamsız olan psikolojik reaksiyolar halinde veya sübjektif komportmanlarla tezahür ederler (inkıtalar).

II. Tesirleri devamlı olan lisanî reaksiyonlar halinde ki bunlara ideoloji derler. İşte bütün bu lisanî aksülameller ve ideolojilere Pareto inhiraf (dérivation) diyor.

Pareto bu noktadan K. Marx'a çok yaklaşır. Her ikisi de ideolojilere derivasyon nazariyle bakarlar, ve onlara fazla ehemmiyet vermezler. İdeolojiler asıl tortuların tezahürlerinden ibarettirler. Mamafih onların tesiri de yok değildir. Fakat herkesin iddiasından çok azdır. Onlar tortulardan çok daha mütehavvirdirler. Aynı tortu muhtelif inhirafı doğurabilir. Veya birkaç tortu aynı inhirafı doğurtabilir. Meselâ katil korkusu şeklindeki bir tortu şöyle inhirafı tevhit eder :

“Öldürme çünkü cehenneme gideceksin, „

“Öldürme çünkü Allah menetmiştir, „

“Öldürme çünkü bu gayri ahlâkîdir, „

“Öldürme bu gayri insanîdir, yahud kanuna, terakkiye, adalete muhalifdir, „

“Öldürme, „

Bunların hepsi birer derivasyondur. Ve heyeti umumiyesi katil korkusunun kelamî tezahürleridir. Pareto'nun inhiraf dediği şeye Marx *super-structure* der. Fakat aralarında fark vardır. Pareto bunun için biraz evvel soylediğimiz gibi sosyolojide bir temizleme ameliyesi yapıyor. Bir çok tabirlerdeki teşevvüşlerin hep bu derivasyonlardan geldiğine kanidir. Meselâ riyaziyede kullanılan tabirler: dili', daire muhiti, yahud fizikdeki kalori, irtifa, suhnet, ekzot, aksülamel gibi tabirler gayet vâzıhdırlar. Halbuki içtimaî sahadaki tabirler gayet müphemdir : Demokrasi gibi. Veya ahlâk, din, adalet, kıymet, hürriyet, mes'uliyet, v. s. tabirleri ki bunları herkes muhtelif şekillerde tarif edebilir. Misal olarak Parteo terakkî (progrès) mefhumunu ele alıyor, ve bunun tarifte bir çok sosyologların aldandığını gösteriyor. Meselâ Condorcet'nin “Le tableau historique du progrès de l'esprit humain, „ adlı eserinde kudretin artması, teknik inkişaf, ilmi inkişaf gibi amilleri ileri sürer. Bu fikir tenevvür devrile beraber ehemmiyetini kaybetmiştir. Durkheim terakkiyi şu tarzda telâkki ediyor : Kabiliyetlerin ihtisaslaşması ve her ferdin kabiliyetinin gittikçe daha hususî bir şekil alması. Ostwald terakkiyi tabiatın ham kuvvetlerinin insanlar için elverişli bir şekillde kullanılabilmesi ve salâh kazanması diye tarif eder. Bu da ya maddî veya manevîdir. Her iki sahada da bu insanîyetin hem lehine hem de aleyhinedir. Buisson “ Le progrès politique

en France,, da bir cihetden ferd diğ er cihetden maş erî heyetin karşı-
lıklı fonksiyonlarını daha iyi işlemeli ve gayelerini daha kolay tahakkuk
ettirmeleridir diyor. Bu tarif de bulanıktır. Zira terakkiyi finalizme
bağ layor. Ferd ve onun mukabil fonksiyonları finalizm içinde bir
problem olarak mevzuubahs edilebilir. Duprat ise terakkiyi tekâmül,
mudillik, temamiyet, şek il mükemmelliğ i gibi kelimelerle tarife çalış yor.
Bütün banlarda esaslı ve müş terek vasıflar vardır. Birincisi bunlar
bizde bazı his'ler uyandırıyorlar. Fakat sarıh bir ş eye tekabül etmiyor-
lar. Gayri muayyendirler ve mechlü mechlü ile tarif ederler. Musadere
alematluba (pétition du principe) giderler. Bu tariflerin ekserisinin
önceden kabul edilen bir fikri bize empoze etmek gibi gayeleri vardır.
Yani saadet, hayır veya hâkimiyet, yahud da mudillik (complexité)
fikirleri gibi kabli fikirlerden hareket ederler. İlim yapmak için her
ş eyden evvel bunlardan vazgeçmelidir. Terakki kelimesine tekabül eden
kat'î hiçbir ş ey yoktur. G. Sorel, "Terakki vahimeleri,, adlı kitabında
terakki fikrinin aksine ne kadar delil getirebileceğ ini çok güzel göster-
mişdir. O ancak objektif olan tekâmül, tahavvül veya tebeddül fikir-
lerinin müteradifi olarak kullanılabilir. Fakat bunda ne kâr, ne de
zarar vardır. Pareto bunun için diğ er bir misâl veriyor: bu da sos-
yalizmdir. Bu kelime birçok manalara gelir. Hırsı yan sosyalizmi
İnsanın yer yüzündeki arzularını tahakkuk ettiren bir partidir. Sombart'a
göre sosyalizm nasyonal sosyalizm manasına geliyor. Devlet sosyalizmi
ise büsbütün baş ka bir manayı taş ır. Hülâsa lisan, maksadlarımızı ifade
iç in tamam değ ildir. Paretoya göre iç timaiyatda yegâne ölçü tecrübe
olacak ve bunun da kat'î tahkiki bulunacaktır; tecrübeden baş ka bir
ölçüye müracaat edilemez ve bunu mantıkî bir tarzda takkik ettikten
sonra (justification) il-mileştirebiliriz ki bu da istikraî mantıktan
ibarettir.

*
**

Mütemevviç olan muhtelif adamların fikirleri, şahsî kanaat ve talâk-
kileridir. Fakat bu mütemevviç ve münhanîler resmeden devrivasyon-
ların ortasında bir konstant tesbit etmek mümkündür. Bu konstant ta-
havvüllere rağmen müş terek olan vasıflardır. Sosyoloğ un araştıracağı
ş ey, muhtelif devirlerde değ iş en devrivasyonların arasında sabit kalanları
bulmaktır ve bu istikra ile elde edilmelidir.

Tortular da mütemevviçtir: Açlık, cinsiyet, iç timaîlik insiyakları
gibi. Buna rağmen onları umumî kadrolar halinde tesbit edebiliriz.
Pareto'ya göre esaslı mesele cemiyet hayatındaki bu iki tabaka arasın-
da münasebetleri tesbit etmektir.

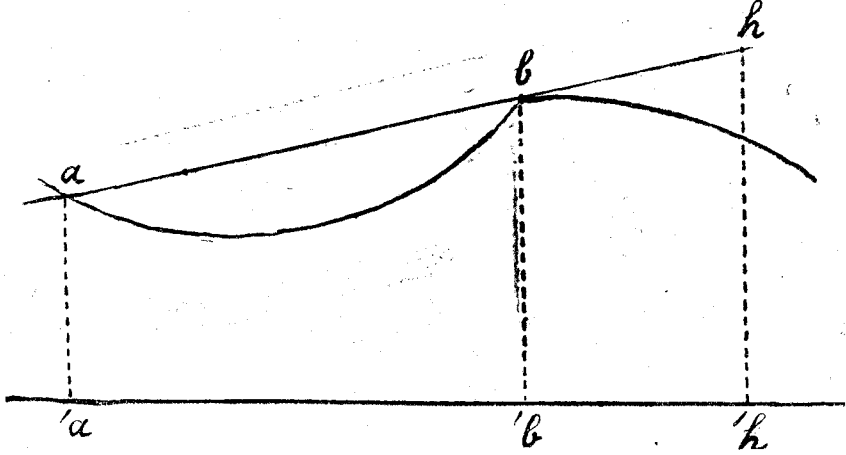
Bir de semplist görüş vardır ki Pareto buna da aleyhtardır. Burada derivasyonlar ve tortuların birbirine olan mütekabil tesirlerini sosyolog araştırır. Hiçbir cemiyette fikir hareketleri cemiyetleri meydana getirmez. Bilâkis cemiyetin aşağı tabakalarındaki derin temayüller fikir hareketlerini doğurur. Yoksa fikir hareketleri cemiyeti idare edemez. Bu derin tabakalardaki tortu denilen hâkim temayüllerin hiç tesiri olmadığını da söylemek yanlışdır. İlâve etmelidir ki kendileri birer eser olan derivasyonlar illetleri olan rezidüler üzerine tesir ederler. İşte cemiyetin mütalâası bu esastan çıkacaktır.

Herhangi bir içtimaî aksiyon alalım : Ve buna A diyelim. Bir de derivasyon yani fikir olarak buna da N diyelim : A ve n noktaları arasında daima münasebet tasvvur olunur. Bu aksiyon vatan müdafaası olsun. N buradaki patriyotizm fikri olsun. Bu iki görüş birbirine tesir eder. Pareto'ya göre her ikisinde hâkim olan müşterek bir âmil vardır ki asıl rezidü budur : Bu B rezidüsü A aksiyonu ve N üzerine müessir olur. Meselâ : Bir tavuk yavrularını müdafa eder demek, tavuk da A denilen müdafa aksiyonu vardır demektir. Fakat bir tavukda yavrularını müdafa temayülü onda hiç bir zaman N derivasyonunu meydana getirmez. Bizi şaşırtan nokta derivasyonu nazarı itibara alarak tavukla insan arasındaki iştiraki unutmaktır. Her ikisi de canlı olduklarından kökten gelen temayül ile sevk ve idare olunurlar ki, bunlar da rezidülerdir. Pareto bu noktada bir çoklarının nasıl hataya saptıklarını anlatıyor. Birçok rezidüler toplanarak bir derivasyon meydana getirebilirler. A, B, C, gibi rezidüler birleşerek bir N derivasyonunu vücuda getirebilirler. Bu, bir san'at eserinin meydana getirilmesi olsun. Bunu izah için A ve C konstant rezidülerini tetkik etmek lâzımdır.

- | | |
|-----------------|------------------|
| A. — İçtimaîlik | } Rezidüsü olsun |
| B. — Tegaddî | |
| C. — Cinsiyet | |

Bunlar aynı zamanda birbirlerini itmam ederlerken manialar yaptıklarını düşünerek bunların bir N derivasyonunu hasil ettiğini farzedelim : Derivasyonlar hem rezidülerin muhassalası, hem de tafazuludur. Rezidüler hâkim temayüllerdir. Rezidüler bazan birbirlerine zıd olan kuvvetlerdir. Bunlar çarpışarak birbirlerini nefyederler. Ve bazan birbirlerini ortndan kaldırırlar. Burada Pareto G. Sorel'in «mythe» fikrini teyid eder. G. Sorel'e göre cemiyetleri idare eden mythe'lerdir. Mythe'ler insanların vazettiği munayyel cinlerdir. Bunlar realiteyi harekete getirirler. Ve rezidüler üzerine hiç umulmıyan ve yukarıdan aşağıya bir tesir icra ederler. İlk vehlede Pareto bunun aleyhindedir. Pareto

der ki nasıl mythe'leri yapan rezidülerse derivasyonlarda rezidüler üzerine tesir ederler. Meselâ A da bulunan bir adamın veya maşeri bir heyetin içtimaî ütilitesi A 'A olsun. Bunun B noktasına gelmesiyle içtimaî ütilite B 'B olacaktır. Bu da şöyle bir kavis resmedecektir.



Buna karşı A noktasından hareket eden bir derivasyon hattı resmedebiliriz. Buna da H diyelim. h 'h ise artık ütilite değil (ophélimité) dir. Ütilite Pareto'ya göre zümre veya fertlerin itibarî olarak kendi kuvvetleri nisbetinde elde ettikleri en çok kazanç miktarı demektir. (Utilité) itibarîdir. (ophélimité) de ise miktar yoktur. Bu, mevhum (imaginaire) dur. Bir adamın elbise giyinmek ihtiyacı (utilité) dir; zira itibarîdir. Fakat bir adamdaki cennet ihtiyacı veya dünyevî bir cennet ihtiyacı bir (ophelimité) dir. Zira bunlarda reel vasıf kaybolarak mevhum (imaginaire) vasıf hâkim olmuştur. Bu kadar imajiner olan bu şey cemiyeti idare eden mühim kuvvetlerden biridir. Meselâ Rembrandt'ın tablosunun herhangi bir kimsenin tablosundan kıymetli olmasının sebebi onda ophélimité'nin bulunmasındandır. Pareto derhal burada efkârı umumiye şeklindeki tarzı telâkkiye hücum ediyor.

Efkârı umumiyenin muayyen birşeye temayülü bize o şeyin kıymetini izah eder (Durkheim). Pareto bu kanaatta değildir. Efkârı umumiye bir muhassala, bir neticedir. O hiç bir zaman muhtelif âmillerin çarpışmasıyla hasıl olan bu hâdiseyi sebep olarak almaz. Efkârı umumiyede bir çok gizli temayüller vardır. Efkârı umumiye iktisadî kabiliyetlere, siyasî cereyanlara, ahlâkî veya örfî temayüllere tâbidir. Bunların tesirile temevvüçler resmeder. Tortular « ophélimité » lerin kökleridir. Dikkat olunursa Pareto, Freud'dan evvel geldiği halde bu mania ve derin temayüllerin çarpışması fikriyle Freud'e mübeşşirlik etmiştir.

Pareto, cemiyet nedir? sualini soruyor. İçtimaî hâdiseler ve tahavvüller var. Bir de ayrıca cemiyetleri, içtimaî şekilleri görüyoruz. Pareto'ya göre esaslı olarak cemiyetler yoktur. Kompleks olan içtimaî münasebetler ve karşılıklı tesirler vardır. Eski sosyologların başlıca kusuru lüzumsuz yere morfoloji araştırmalarıdır. Cemiyetler birbirine nüfuz eden muhtelif tesirlerin birbirine yaklaşarak tevazün hasıl etmesidir, diyor. İçtimaî muvazene (équilibre sociale) ya, statik veya dinamik olur. Fakat devamlı değildir. İçtimaî formlar istikrarsız müvazene halinde bulunan şekillerdir. Binaenaleyk içtimaî morfoloji bize tebellür etmiş şekilleri değil, istikrarsız muvazene (équilibre instable) halindeki şekilleri verecektir. Şimdi Pareto bu muvazeneyi ele alarak unsurlarını tetkik ediyor. Cemiyet gayri mütecanistir. Yani sınıf ve kastlardan müteşekkildir. Her cemiyette bu vardır. Cemiyet bunlarsız düşünülemez. En ibtidaî cemiyetlerin bile kast ve sınıflardan müteşekkil olduğuna Pareto işaret ediyor. Daha yukarı cemiyetlerde ise bu tecanüssüzlük daha yükselir. Cemiyetin umumî vasfı bir « içtimaî ehram » dir. Ehram cemiyette muhtelif fertlerin o cemiyetin altında yaşayan hâkim temayüllere nazaran haiz olduğu kabiliyetlerin mücadelelerinden meydana gelir. Filvaki cemiyetin tahteşuurunda hâkim tortular bütün insanlarda mevcuttur; fakat muhtelifdir. Burada Pareto ferdî bir farklaşmayı (différenciation) işaret eder. Hiçbir yerde fertler bir çapta değildirler. Ve buradan fertlerde üç türlü kabiliyet inkişaf eder:

I. Fayda (Utilité) itibarile: iktisadî kabiliyetler (aptitudes économiques);

II. Siyasî kabiliyetler (Aptitudes politiques). Teşkilâtlandırmak, tefevvuk etmek;

III. Derunî kabiliyetler (Aptitudes intrinsèques).

Bunlar da birleşerek insanlar arasındaki muhtelif neviden fark (différence) ları husule getirirler. Ve cemiyetleri muhtelif tabaka (couche) lere ayırırlar. Burada muhtelif tesirler arasında bir mübadele (circulation) mevcuttur. Buna kendi tabiri ile güzîdeler mübadelesi (circulation des élites) diyor. Cemiyet azçok şeklini alınca circulation bir müddet için durur. Bu sebepten Pareto Roma ve Fransız tarihinden misaller veriyor. Eski Romada aşağı tabakadan yukarı tabakalara doğru esaslı nüfuzlardan bahsediyor. Esirler azath köle olurlar; hattâ imparatorluğa kadar yükselirlerdi. Abbasilerde sahibi divan ve vezir derecesine kadar yükseldiklerine biz de işaret edelim. Fakat Roma tarihinde imparator Sevére zamanından sonra imparatorlukta bir muvazene hasıl oluyor. Ve aşağıdan yukarıya olan nüfuz imkânını kaldırıyor. Fransada da XIV üncü Louisden sonra bunu görüyoruz. Demek ki esas itibarile gayri mütecanis

cemiyetlerde mütemadî bir tabakalarma tenâyülü mevcuttur. Ve cemiyet daima bir ehram şeklini almağa temayül eder. Şu halde her cemiyette evvelâ bir sınıflaşma, sonra bir kastlaşma vardır. Fakat bu donuş ta muvakkattır. Ya bir inkırazı veya yeni bir şekle temayül er. Hindistandaki kastlar bize donmuş olarak görünüyolar, Zira muvazene gayri mustakardır. Buna sebebe İngiliz nüfuzudur. Yani hâkim bir tesir altında mâdun bir rol alıyorlar. Bunun için de Hint tarihinden misaller veriyor. Pareto'nun çıkardığı son netice bu içtimâî ehramın daima azlıklar tarafından idare edilecekleridir. Buna ait olarak burjuvaziden evvelki cemiyetlerden misaller veriyor. Fransız ihtilâli de yeni bir azlık nüfuzu vücuda getirmiştir.

Pareto Rus ihtilâlinin bütün safahatını takib etmediğinden son vaziyetleri bilmiyordu. Yalnız onun telâkkisine göre her ihtilâl mutlak olarak bir münevver akaliyet tarafından yeni bir içtimâî ehram tesisinden başka birşey yapmamıştır.

*
**

Pareto içtimâî statiki tetkik ettikten sonra da içtimâî dinamik yani tekâmül münasebetlerini araştırır; ve bir içtimâî müvazeneden diğer bir içtimâî müvazeneğe geçmek için üç türlü âmilin mütaleası lâzım geldiğini ileri sürer.

I. Bir memleket nüfusunun diğer bir memleket nüfusu ile münasebeti veya aynı memleket halkının muhtelif zamanları arasındaki münasebetler, ki buna Pareto demografik münasebetler diyor.

II. İçtimâî sınıflar arasındaki münasebetler, idare eden ve edilen sınıflar arasındaki muhtelif münasebetler, ki Pareto bir kısım içtimâî yatacılarının yalnız bunlar üzerinde durmalarını bir mahzur olarak zikreder.

III. Bir memleketin güzide sınıfının değişmesi ve yerine yenisinin geçmesine aid olan münasebetler, ki bunu geçen bahista gördük. Bunlar aşağı tabakalardan yukarıya doğru hulûl, ve ehramın zirvesini teşkil eden güzideler sınıfındaki tebeddüllerdir.

Sosyologların bir kısmı yalnız demografik münasebetlere ehemmiyet vermişlerdir. Bir kısım yalnız sınıf münasebetlerini ve mücadelelerini tetkik etmişlerdir. Bir kısım da aşağıdan yukarıya doğru nüfuz hâdisesini mütalea etmişlerdir, ki bunların başında Pareto Otto, Ammon, De Lopouge gibi sosyologları zikrediyor. Bu sosyologlar, cemiyetin dahili istifası neticesinde mütemadiyen ehramın zirvesini değiştirdiği iddia ederler. Pareto'ya göre bu karşılıklı münasebetlerden hiçbirisini yalnız başına içtimâî dinamiki izah edemez. Onlar daima birbirile münasebet ve karşılıklı tesir halindedir. Ve bu karşılıklı tâbilikler (dépendance

mutuelle) cemiyetlerde münhanilerle gösterebileceğimiz bazı devreleri tamamlayarak yerine yeni devreleri ikame eder. Cemiyetlerin dinamik inkişafında metemadî hiçbir terakki veya inhitatdan bahs edilemez. Cemiyetler ne gayri mütehavvildir, ne de sabit bir surette mütehavvildir. Mütemadiyen bir takım devreler resmî etmektedir. Bu devre (cycle) fikri oldukça eskidir. Efâtun Cumhuriyet'inde bunu hadsî olarak ifade etmiştir. Aristo "Kevn ve Fesad," adlı kitabında canlı mevcudlar gibi cemiyetlerin de doğup öldüğünü söyleyerek bir nevi (cycle) fikrine temas etmiştir. Fakat müşahede ve vakialardan çıkarılmamış olan bu fikir İbni Haldun'un cemiyet nazariyesinde oldukça inkişaf ettirilmiştir. Vico, *ricorsi* nazariyesiyle içtimaî devre fikrine daha mükemmel bir şekil verdi. Fakat henüz bu nazariyeler rasyonalizmin şemacılığından kurtulmuş değildir. İlk defa Ferrari "Théorie de periodes politiques," adlı kitabında içtimaî devreleri tahihi mutalardan çıkarmak için büyük bir gayret göstermiştir. Ancak o da devrelerin yalnızca bir cephelerini yani siyasî tahavvülleri tesbit edebilmiştir. Karl Marx daki buhranlar nazariyesi onu takip eden Loria'nın buhranlar nazariyesine aid zengin müşahedeleri içtimaî devreler fikrini kuvvetlendirmiştir. Bununla beraber bu tedkikler de yalnızca iktisadî faktörler üzerine kurulmuş tek cebheli görüşlerden ibarettir. Pareto'ya göre cemiyetde, âmillerin karşılıklı münasebetini karşılıklı tâbiliğini hesaba katmadıkça bu devrelerin izahı mümkün değildir. Bu sahada başlıca üç vetire (procédé) kullanılmaktadır.

I. Devreleri izah edebilmek için illet ve eser münasebetini almak.

II. İlet ve eser münasebetini almakla beraber eserin illet üzerine mütekebil tesiri olduğunu kabul etmek.

III. Hem zaman olan mütekebil tâbilik fikrinden hareket etmektir ki bu, muhtelif faktörlerin birbirine hem zaman olarak karşılıklı tâbilik ve tesirini tedkik ederken onları bir fonksiyon düsturu ile ifade eder. Fakat tahavvüller çoğaldığı nisbetde bu fonksiyonun ifadesi güçleşir. Bunun için mütevalî takriblerle (approximations successives) yavaş yavaş gayri muayyen mikdardaki mütehavviller içerisinde sabit bir münasebet bulmağa doğru gidilir; Konstatlar elde edilir.

İçtimaî ilimler arasında en sağlamı iktisaddir. Çünkü iktisad bu vetireleri eskidenberi kullanılmaktadır. Fakat eski iktisad birinci vetireyi kullanıyordu. Riyazî iktisad üçüncü vetireyi keşf etdi. Maamafih nazarî tedrisatda yine mücerred olarak ikinci vetireyi kullanabiliriz. Meselâ Adam Smit'i takip eden Karl Marx esas itibarile birinci vetireyi kullanmıştır. Fakat Pareto'ya göre diyalektik kelimesine geniş bir mana veremediği için itiraz ve mukabil hücumlara karşı ancak ikinci vetireyi Engels

ile beraber kullanmışdır. Meselâ, siyasî tahavvülleri yapan âmil istihsal şartlarıdır. Bunun ile beraber bir kere siyasî tahavvüller husule geldikten sonra mukabil tesir yaparak istihsal şartlarını değiştirir. Halbuki üçüncü vetire hemzaman karşılıklı tâbîlik fikrile böyle bir müşkülâtın önüne geçmiş olur. Pareto'ya göre içtimaî dinamikde rol oynayan hemzaman faktörler şunlardır :

- A. Tortular (résidus);
- B. Alâkalar (intérêts);
- C. İnhiraflar (dérivations);
- D. İçtimaî ademi tecanüs (hétéroénéité sociale).

Bu dört faktörün hemzaman karşılıklı tâbîliğinden dört türlü tesir şekli meydana çıkar:

- I. a.....b , c , d
- II. b.....c , d , a
- III. c.....a , b , d
- IV. d.....a , b , c

Birinci şekil içtimaî tahavvüllün en mühim manzaralarını izah eder. İkinci şekil de öyledir ki bunu Karl Marx göstermiştir. Fakat yalnız ikinci vetireyi kullanmış ve üçüncüyü ihmal etmiştir. Bu manada anlaşılmak şartile Karl Marx'ın izahaları doğrudur.

Üçüncü şekil en az mühimmidir. Dördüncü şekil oldukça mühimdir ki Eflatun ve Aristo bunu fark etmişlerdir. Zamanımızda da Otto Ammon, de Lapouge bunu göstermeğe çalışmışlardır.

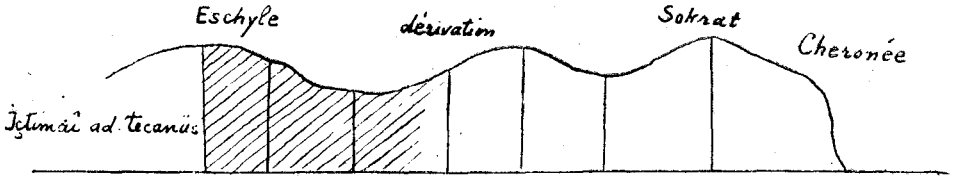
Dördüncü şekil içtimaî kompleksin diğer faktörler üzerine yaptığı tesir demektir, ki içtimaî rekabet ve güzidelerin değişmesi ve yukarıdakilerin düşerek aşağıdaki güzidelerin doğmasına sebep olur. Bu sebeple cemiyet canlı bir mevcut gibi yukarıdaki tabakaları atar ve aşağıdan yeniden tabakalar meydana getirir. Fakat bunları ayrı ayrı âmiller sanmamalıdır. Bunlar hemzaman olarak beraberce icrayî tesir ederler. Ancak sosyolog için mühim olan nokta muhtelif zamanlarda hangisinin daha fazla hissesi olduğunu tayin etmektedir. Pareto tarihten buna aid birçok malûmat veriyor. Meselâ devreler için Atina'nın Medya muharebelerinden sonra zenginleşmesi, İsparta'da Peloponez harblerinden sonra İsparta'nın Yunanistan'a hâkim olması, zikredilebilir.

Bunlardan en dikkate şayanı Yunan medeniyetine aiddir. Maamafih müellif Roma, İslâm ve modern Avrupa tarihinden de misaller veriyor. Meselâ Eschyle'in Orestie'yi yazdığı zaman Yunan medeniyeti zirvesindedir. Burada Atina'nın inkişafı örf, ve adetlerin kuvveti ile Eschyle'in

Orestie'si arasında bir tenasüb gözüküyor. Bu devre Perikles devrinde sukuta başlıyor. Bununla beraber mukabil tesir kendini gösterir. Yani rezidüler du sukut üzerine reaksiyon yapıyorlar. Septikler itisafa oğrayorlar. Fakat biraz sonra tekrar örf ve adata karşı hücum başlıyor. Bu da Aristophane'in komedilerile başlıyor. Burada cemaat aleyhdar ve müdafilerin karşılaşmasına şahidiz. Dördüncü safhada mukavemet kırılıyor ve Sokrat'a karşı Aristophane zihniyetinin mücadelesi görülüyor. Beşincide dinî ve ahlâkî zihniyeti bir tarafa bırakan *cynique* görüşe hâkim oluyor. Bu zamanda Thucydides'in eserleri meydana çıkıyor.

VI. ni safhada Sokrat davası meydana çıkıyor. Sokrat davası büyük bir aksülamel oluyor. Yani Sokrat'ın hareketi site (cité) aleyhdarlığına karşı ya pılar son hücumdur. Fakat bu reaksiyon artık duruyor. Site inhilâl ediyor.

VII. nci safhada ise münhanî aşağı doğru iner. Chéronéc muharebesi ile yunanlılar munkarız oluyorlar.



Pareto'ya göre burada en batî değışen rezidüler, en sür'atli değışenler de derivasyonlardır.

Pareto, sosyolojiye bazı mühim yenilikler getirmiştir :

I. Sosyoloji ile "Science sociale," arasında bir münasebet kurmuşdur.

II. İçtimaiyata ölçüyü getirmiştir. Klâsik ve mütekâmil iktisadî kendisine nümune ad etmiştir.

III. İçtimaiyatdan diğer ilimlerde olduğu gibi kat'i (rigoureux) olan illiyetçiliği (causalisme) kaldırmıştır.

Buna mukabil istikraî ve çok tecrübî olan bu Pareto içtimaiyatının kusurları da vardır :

I. Rezidüler nerede bitiyor; Entereler nerde başlıyor? Hududları kat'i değildir.

II. Rezidüler mübhemdir. İngiliz psikologlarının hisler (Sentiments) veya insiyak (instinct) dediği şeylere dayanıyor.

III. Pareto filhakika karşılıklı bağıllık (dépendance mutuelle) üzerinde duruyor. Fakat bunları mütalea ederken yalnız rezidülerin gayri mütehavvil olduğunu, diğerlerinin ise değiştiğini kabul ediyor. Halbuki tertü (résidu) sabit bir beşerî mahiyet (nature humaine) mahsulü değildir.

Le Play

ve

Science sociale

Objektif ve ilmî bir içtimaiyat tesisine teşebbüs eden cereyanlardan biri de *science sociale* adı ile tanılan Fransız Mektebidir. Bu mekteb Auguste Comte'la beraber içtimaiyat tarihinde derin bir iz bırakmıştır. Bu mektebin haklı ve doğru olan taraflarile diğer mektepler arasındaki mevkiini mukayese edeceğiz.

Bu mektebin müessisi Le Play'dır. Le Play'nin esas mesleği maden mühendisliği olduğundan, ailelerle yakında temas etmeye ve anketler yapmaya imkan bulmuştur. Le Play'nin zamanı Aug. Comte'un "Cours de philosophie positive"i yazdığı zamana tesadüf eder. Le Play ilk eserini 1855 de "Avrupa ameleleri,, adıyla çıkardı. "Avrupa ameleleri,, kitabı neşr edildiği zaman Le Play Avrupayı garbden şarka ve cenubdan şimale doğru iki defa kat'etmiş ve ta Ural eteklerine kadar şarkî ve şimalî Avrupadaki aile tiplerini tedkik imkânını bulmuştur. En dikkate şayan eseri budur. O eserde metodunu tamamen tasrih etmemekle beraber yeni bir içtimaiyat metodu buradan çıkarılabilir. Le Play bundan sonra "La réforme sociale en France,, isimli diğer bir eseri yazdı. Müellif bununla da kalmıyarak birtakım arkadaşlarla bir cemiyet teşkiline kadar vardı. Bu mecmua sonradan "Science sociale"nin nüvesi oldu. Le Play 1881 de son defa olarak ilmî mesaisini canlandırdı. Bundan sonraki senede ise öldü. 1876 da kendisi senatör olmuş ve Fransada büyük içtimai bir mevkie yükselmiştir.

Le Play'nin içtimaiyatı, son mümessili Durkheim olan Comte'un pozitivisminden mülhem içtimaiyata birçok noktalardan zıddır. Le Play içtimaiyatı Comte'dan haberdar değildir denemez. Le Play tabiat ilimlerini kendisine nümune ve usul ittihaz ettiğinden daima gözü önünde müşahhas bilgileri, jeoloji ve madenî kimyayı tutuyor. Halbuki Comte'un hedefi başka idi. O, nazarî fiziki esas ahyordu. Ve bunların kanunlarına benzer bir mevi statik ve dinamik içtimaiyat yapmak teşebbüsünde bulunuyordu. Comte içtimaiyatını fizik tipir de yani umumiyetleii mütalea ile tesis edeceğine kani idi. Temeli ferdlere aşan realite olmak üzere içtimai realiteyi nazarı itibare alarak ferdlere de maddedeki

atomalar gibi mütalea etmektedir. Ona göre cemiyet birbirine benzeyen müsaid şartlarla tahavvül eden bir varlıktır. Le Play'e göre ise cemiyet yer yüzündeki canlı mevcudlar veya madenler gibi birbirine benzemeyen ve muhtelif hususiyetler gösteren cüzütamlardan müteşekkildir. Hulâsa birinin noktai hareketi fizik, diğèrinin jeolojidir diyebiliriz.

Acaba bu fark nerden ileri geliyor?

Bu fark herşeyden evvel Comte'un fizikçi ve Le Play'nin kimyager ve maden mühendisi almasında değil, birinin *hadiseye* diğèrinin ise *cemiyete* kıymet vermesindedir. Cemiyet içtimâi hâdisenin mevlûdudur. Comte için esas olan bu hâdiselerdir. Cemiyetin bünyeleri değildir. Hâdiselerin tedkikinden cemiyetlerin tedkiki kendiliğinden çıkar. Demek ki Comte'un görüşü hâdiseci görüştür. Ve bir nevi içtimâi hâdisi kabul ederek bunu tedkik etmiştir. Fakat bu içtimâi hâdisenin mahiyeti nedir? Bunu sonradan mütalea edeceğiz. Le Play'e göre herşeyden evvel içtimâi hâdisenin nerede cereyan ettiğini aramalıyız. Biz aile, atölye ve korporasyon, kasaba, köy veya devleti, nihayet tarihi bakımdan teessüs etmiş müesseseleri görüyoruz. Mevzuumuz hâdisi değil bu müşahhas teşekküller olmalıdır. Cemiyet nasıl tefrik edilecek? hayatî hâdiselerde cüzütam olarak birtakım küçük unsurlar ahyorsak ve bunlarla canlı mevcudları tedkik ediyorsak cemiyetleri de böylece küçük unsurlara ayırabiliriz. Le Play'e göre cemiyetlerin ilk cüzütamı ailedir. Le Play aileyi esas olarak almak ve ilk önce onu tedkik ederek oradan daha mürekkeb şekiller, kasaba, korporasyon, atölye, şehir ve devlete yükselmek mümkün olacağına kanidir. Kimya ve jeoloji nasıl kendi cüzütamlarını kemmileşdirmişlerse sosyoloji de aile cüzütamını mikdar vev'inden ifade edebilir, ilmîleşir. Bunun için de ailenin bûdcesinin tedkiki lâzımdır. Bu suretle Comte evvelâ Fransız ailesini tedkik ile işe başladı. Ele aldığı ailenin saf olmasını şart koydu. Saf aile demek onca bir nevi iş icra eden ve o iş etrafında mesaisini toplayan aile demektir. Şu halde cemiyeti anlamak için evvelâ işçi âilelerini tedkik etmelidir. Her iş, işçi âileleri tarafından işlenir.

Le Play madenlerde çalıştığından, maden amelelerini tedkik için güzel bir fırsat buldu. O, bunları sâf âile tipi olarak gösterdi. Bunlara nazaren derece derece çiftçi âileleri, tüccar âileleri ve memur âilelerini tedkika girebiliriz. Fakat evvelâ hayatını bu işe vakfeden âileyi ölçü olarak almayı tercih etti. Le Play'nin mesaisinin neticesi şudur:

Le Play şarkdan garba ve şimalden cenuba olan seyahatında âile tipinin şu tahavvülünü tespit etti: Şarktan garba gelirken, şarkta âile-

nin daha sıkı ve patriarkal olduğunu teşebbüslerin âilede daha zayıfladığını garpta ise âile hudutlarının daha dar olduğunu, ferdin istiklâlini-kaza narak, daha müteşebbis olduklarını gördü. Şimalden cenuba olan araştırmalarında da buna benzer bir tahavvül farkettiler. Şimalin fiolarından Fransa'ya İtalya'ya doğru seyahatinde ise ferdin daha müteşebbis olduğunu, cenubi garbiye doğru ise cemaat içinde ferdin nüfuzunun azaldığını ve İspanya'da bunun daha kuvvetli misallerini gördü. Fior'larda âile ne kadar *particulariste* ise İspanya'da o kadar *communautaire* âile tipleriyle karşılaşılıyor. O, bu suretli bir nevi *système sociologique* meydana getirid.

Şu halde içtimai bünyelerin tetkikinden evvel içtimai muhitin tetkiki onda birinci mevzua halini alıyor. Le Play buna mahal (lieu) diyor. İkinci unsur ise âilenin işi (travail) veya meşgalesi (occupation) dir. İş münferit birşey değildir. Âilenin oturduğu yerin şartlarına bağlıdır. Üçüncüsü âilenin kendisidir. Âile nedir? Ne kadar kimse-den mürekkeptir? İstihsalı ana, baba beraber mi yapıyorlar? Çocuklarda iştirak ediyor mu? gibi meseleler araştırılmalıdır. Dördüncü olarak âilenin maddi geliri mevzuubahsedilir. Âile, hayatını nasıl kazanıyor? Beşinci olarak âilenin mülkü tetkik olunuyor. Bu mülk tasarruf şeklinde mi, yoksa temellük şeklinde midir? Altıncı olarak âilenin menkul mülkü tetkik olunuyor. Yedinci olarak âilenin mesaisinde korporasyon, yani âile ile diğer âileler arasındaki iş birliğini araştırıyor. Bu bizi evvelâ köyden başlayarak, sonra kasaba, şehir ve asıl memleketeye götürecektir ki, en son olarak ırk (race) a ulaşıyor. Le Play bu yeni sosyoloji anketinin bazı mesaisini bizzat tetkik etmiş bir müellifir. H. de Tourville, Le Play'nin izini takip eden ilk içtimaiyatçıdır. Bilhassa "Nomenclature", ü ile meşhurdur. Fakat bizzat şahsi monografiler yapmış değildir. Bundan sonra Edmond Demolins bu mesaiyi ilerletti. Fiorlar, Belçika ve İngiltere üzerinde tetkikler yaptı. Tetkikatı zengin malzemeyi hâizdir. Demolins'in mesaisi ikiye ayrılabilir.

I. İlmî mahiyeti hâiz olanlar.

II. Mesleğin neşr ve tamimi maksadiyle yazdığı eserler. Bunlar o kadar kıymetli değildir ve kısmen hatalıdır. Tenkide değer tarafları çoktur. Buna rağmen onun bu tarafını biz hiç nazarı itibare almayabiliriz. Yalnız bu eserleri mesleğin bir taraftan yayılmasında, bir taraftan da anlaşılmasında âmil olmuştur.

Demolins birinci zümreye giren mesaisiyle her nevi içtimaiyatçı için zengin malzeme hazırlamıştır. Popüler kitaplarında o, tezini şöyle hülâsa eder: İrk bir sebep değil neticedir. Arzda içtimai tahavvüller

üerinde doğrudan doğruya müessir değildir. Bu tesiri yapan *yol* dur. Büyük ticarî yollardan geçen veya vadilerden ve sahillerden geçen muhtelif kavimler tavattun ettikleri yere göre muhtelif tipte içtimai ırkları hasıl ederler. Bu fikir hakikaten kıymetlidir. Bununla beraber Le Play ırklar nazariyesinden kaçarken coğrafyacılığın hatasına saplıyor. Biz buna «Ecole géographique» diyoruz. Coğrafyacı mektep deyince İbni Haldun ve Montesquieu'den itibaren Ratzel'e gelinceye kadar müdafaa edilen bir mektebi anlıyacağız. Bu fikre göre insan coğrafi tabiatın mahsulüdür. Onun karakteri bulunduğu coğrafi mevzi ile taayyün eder. Bu noktai nazarın taraftarlarından biri Montesquieu'dur. «Esprit des lois» da buna fasıllar ayırmıştır. Montesquieu'ye göre insan tabiat kanunlarına tâbidir. Tabii muhitin kanunları insan toplulukları üzerinde kuvvetle müessir olur. Fakat Fiorlardaki İskandinavlar Odinler zamanında mükemmel muharip bir cemiyet idiler. Ve oturdukları fiolarla alâkaları olmayan destancı ve harpcu bir karakter taşıyorlardı. Halbuki muayyen bir tarih devresinde bunların yerine sulh ve sükûn seven kavimler kaim olmuştur. On yedinci asrın İngilizleri mezhep mücadeleleri devrinde çok mütaassıp ve heyecanlı idiler, fakat büyük mahreçlerin bulunmasından ve İngiliz imparatorluğunun kurulmasından sonra tetbirli ve basiretli ve «soğuk kanlı» oldular. İlh..

* *

Science sociale mektebi “nomenclature” ü ile, içtimai monografilerle tecrübi içtimaiyat sahasında ilk örnekleri vermiştir. Şimdiye kadar bir asırdanberi devam eden mesaisile içtimaiyat ekolleri içinde bu mektep kadar gayret sarfedeni hemen yoktur. Monografik usul içtimai hâdiseyi fizik hâdis nev'inden değil, daha ziyade jeolojik hâdis nev'inden mütalâa eder. İçtimai hâdiseler her yerde aynı değildir. Hususiyetler arzeder. Nasıl heyet ilminde herşeyden evvel zuhal, merih, uranus seyyarelerini hususiyetleriyle mütalâa ettikten sonra ancak yıldızların umumî kanunlarını vaz'etmek mümkün olursa içtimaitta da eğer bir ilim tesisi mümkün ise, bu ancak münferit hal (cas) lerin tetkiki ile kabil olacaktır. Böyle olmakla beraber, siyans sosyal ırkın ehemmiyeti olmadığını ve yalnız geografi faktörü nazarı itibara alır. Birinde ne kadar haklı ise diğerinde o kadar ifrata gitmiştir. Siyans sosyal karşılıklı görüş usulü ile semplist görüşün dışına çıkmak istemesine rağmen yine bu görüşün içinde kalmıştır. Vakia siyans sosyal coğrafi faktörü veya coğrafi zemini hareket noktası olarak alır. Fakat mülkiyet, korporasyon ve aile bütçesinin de mahal üzerine tesirine kanidir. Bununla beraber bu, matlûb olan karşılıklı tesir değildir. Eğer a, b yi vucude getiriyorsa b nin a ya

tesiri zamanî bir seyir dahilindedir. Burada illî (causal) bir münasebet vardır. Siyans sosyal mektebi bazı içtimaî münasebetleri de ihmal eder. Meselâ Harp nomenclaturede mühim bir yer almaz. Halbuki harp cemiyetleri teşkil edici ve medeniyetleri kurucu bir âmildir. Nomenclature'de zenginleşmenin de adı geçmiyor. Bu meyanda büyük dinlerin teşekkül etmesi ve dağılması zikrolunmuyor. Nihayet nomenclature cemiyetleri birbiri üzerine mevzu sakın tabakalar gibi mütalâa eder. Halbuki cemiyet mütamadî tevettürler halindedir. Nomenclature ise buna ehemmiyet vermemekte ve görmemektedir. Nüfus hâdiselerine, demografik ekol çok ehemmiyet vermiştir. Buna Durkheim de işaret eder. Hacım ve nüfus kesafeti cemiyette çok müessir olur. Gumplovitz ve Darwin cemiyet dahilinde ve haricindeki harbe çok ehemmiyet verirler. Halbuki bu da hiç nazarı itibara alınmamıştır. Buna rağmen nomenclature çizilmiş plânlar içinde münferit vakıalardan başlayarak yavaş yavaş kanunlara yükselen istikraî sosyoloji cereyanları içinde en mümtaz olanıdır. Siyans sosyal Le Play'den sonra bilhassa Demolis'in meşaisile inkişaf etti.

René Pinot evvelâ Afrikada daha sonra İngilterede, Juralarda, Parisde bu usulü tatbik etti. Bundan sonra Paul de Rousiers Eransa haricinde, İngiltere ve Kanadada araştırmalar yaptı. Champault bilhassa nazarını maziye uzatarak tarihî araştırmalarda bulundu. Bundan sonra Paul Roux Şampanya ve İtalyada tetkikat yaptı. Paul Guerin ise garbî Almanyada tetkikat yaptı. Poincard Avrupadaki tetkikatı ta'amlamağa çalıştı. Paul Descamps en sonra vaktile Poincard tarafından başlanan portugal mesaisini tamamladı. Belçika sosyoloji mektebile birleşerek araştırmalarını tamamladı. Sudan, Avustralya tetkikleri üzerinde durdu. A. de Préville Japonyada tetkikatta bulundu. Çinde, Japonyada ve ilk çağa ait Azambuja'nın tetkiklerini görüyoruz. Bütün bu tetkikat eksik noktalarını hesaba katmak şartile çok müfittir. Siyans sosyal mektebinin bariz karakterlerinden biri de Le Play'nin şahsiyetidir. O devir Fransıda ve bütün Avrupada bir reform devriydi. O devrin mütefekkirleri kendiliklerinden (mühendis veya fizisyen) sosyolojiye temayül ediyorlardı. 1830—48 ihtilâleri zamanında Le Play ve Karl Marx'ın aynı senelerde yetişmeleri tesadüfî değildir. Zira reform başlamıştı. Mütefekkirler arasında Le Play kadar aileye ehemmiyet veren . confucius müstesna . hiçbir sosyolog yoktur. O aileyi mihrak olarak alır. Ve cemiyetin nüvesi olduğuna kanidir.

Le Play'in vücade getirdiği müsbet bir eser vardır. Bu da objektif içtimaî hâdiselerin müşahhas içtimaî hâdiselerin tetkikinden başlayarak kanunlara ulaşmak istemesidir. Le Play'in bütün eserlerinde bu hususi-

yet hâkimdir. Hattâ bu noktai nazardan onu Comte'a faik görüyoruz. Le Play mektebinin diğer bir vasfı ırk âmilini inkâr ederek coğrafi âmile kıymet vermektir. Le Play tabiatı tarihî vaziyetlere göre müte-tehavvil bir şart olarak alsaydı, o zaman bu noktai nazar doğru olur-du. Meselâ orta çağ, ilk çağ ve bu günkü asrın farkları buna misal teş-kil eder. Muhakkak ki coğrafi muhit (milieu) cemiyetin teşekkülünde rol alır. Fakat bu sabit bir faktör değil ancak tarihî ahval ve vaziyete göre değişen bir faktördür.

Hamiş : Coğrafyacı cereyan Aristo'danberi bir çok mütefek-kirler arasında revacdadır. Montesquieu, İbni Haldun bunun başlıca taraftarları olduğunu görmüştük. Hadington bu davayı yeniden ele ala-rak "Medeniyet ve iklim," diye bir eser yazdı. Medeniyeti yapan iklim-lerdir. İklimin temevvüclerini de nazarı itibara alarak medeniyetin inhi-tatını izah etti. İklimde tahavvül vardır. Bu da medeniyetlerin inhitat ve inkırazına sebep olur, hazırlar. Hadington umumî olarak, berri ve bahrî medeniyetler diye iki kısım ayırır. Bahrî medeniyetleri de büyük transporlara müsaid ve gayri müsaid diye mintakalara ayırır. Berri olanı da mutedil olan ve olmyan mintakalar olmak üzere ayırıyor. Buna misal olmak üzere de İngiltereyi gösteriyor.

Şimdi J. Brunhes ve Camille Valaux üzerinde duralım. Bunlar Fran-sanın tanınmış beşerî coğrafyacılarıdır. J. Brunhes'e göre tabii hâdiseler arasında illi rabitalar vardır. İnsan zümreleri tabiat muhitleri üzerin-de mevcuttur. Fakat bu zümrelerin mutlaka filân zümreyi meydana getireceği iddia edilemez. "La géographie humaine," adlı eserinde bundan bahseder. C. Valaux ise "Le sol et l'Etat," isimli eserinde bu tezi müdafaa eder. Dağlarda veya ovalarda veya boğazlarda teşekkül eden cemiyetlerin mutlaka mütekâmil olacaklarına ait hiçbir coğrafi kaide ve şart yoktur. Bütün bu müellifler Fransanın beşerî coğrafyacı-larının en tanınmış şahsiyetleridir. "Le Climat," adlı eserinde de Hading-tonu tenkid eder. Şu halde coğrafi âmil ne tarzda rol oynar. Evvelâ o esaslı bir sebep değildir. Ancak coğrafi muhit içtimai tahavvüller üzerinde muhtelif zamanlarda kıymeti şart vazifesini görür.

Marxcı içtimaiyat

XIX üncü asır başında birbirini takibeden içtimaf hareketler cemiyet meselesi üzerinde üç noktai nazar doğurdu :

I. Proudhon ve Sait Simon'u takibeden Auguste Comte.

II. Le Play mektebi.

III. Marx ve marksist metod.

Karl Marx, İngiliz sendikalizmi ve sanayiini tetkik etmek suretile istikraî bir yoldan eski İngiliz iktisat mektebini islah etmeğe ve ona yeni bir felsefî istikamet vermeğe çalışan bir iktisatçı gibi görünür. Fakat mesaisinin şumulü bundan çok geniştir. O, yeni bir ilmî araştırma prosedesinin başlanğıcıdır. Burada bizi alâkadar eden yalnızca kapital adlı eserile iktisad sahasında yeni bir izah yapmak isteyen Karl Marx'tan ziyade marksist metod adı vereceğimiz ilmî metodun sahibi dir. Karl Marx ve Engels komünist beyannamesi adlı eserinde bu yeni hareketin programını çiziyorlardı. Fakat onlardan sonra ilmî sosyalizm denilen bu cereyan birçok dallara ayrıldı. İlk defa Bernstein «revisionisme» adıyla Marx'ın ana fikirlerini kabul etmekle beraber onda bazı tadilat ve ıslahat yaptığını iddia etti.

Marx'a göre cemiyet, tarihin her devrinde muhtelif şekilde sınıflardan müteşekkil olmuştur. Sınıf mücadelesi içtimaf inkişafın en bariz hâdisesidir. Sınıf mücadelesi aynı zamanda istihsal vasıtalarının tekâmülü dediğimiz diğer bir hâdise ile muvazi cereyan eder. İstihsal vasıtaları inkişaf ettikçe, eski istihsal münasebetleriyle arasında bir tezat meydana çıkar. Ve bu tezat nihayet, eski istihsal münasebetlerinin yıkılarak yerine yeni istihsal münasebetlerinin kaim olmasına sebep olur. Şu halde, istihsal vasıtalarının tekâmülü mütamadî krizlerle ve bu krizleri takibeden inkilâplarla tahakkuk etmektedir. Krizler nazariyesi Marx için en esaslı hâdisedir. Marx'a göre istihsal vasıtaları tekâmül ettikçe sermaye teraküm etmekte, bir elde birikmekte, sermaye ile işçi arasında mesafe büyümekte ve krizler o nisbette vahamet kesbetmektedir. Burjuvazinin doğuşu, derebeyliğin ve ruhbanın dinî î'cazını, samimiyetini, şövalöresk aşkıni ortadan kaldırmıştır. Nitekim büyük burjuvazinin meydana çıkması küçük burjuvazinin santimentalizmini imha etmiştir. Burjuvazi muhtelif neviden rönesans ve orta çağ hürriyetlerine karşı bir nevi hürriyet kabul ediyor ki bu da ticaret hürriyetidir. Onun meydana

getirdiği yeni cemiyet rejimi diğerlerinden daha haşın ve merhametsizdir. Görülüyor ki sınıf mücadelesi ve sermaye terakümünde krizler gittikçe büyüyor. Ve krizler nazariyesi marksizmde birinci derecede rol oynuyor.

Bernstein marksizmi temsil etmek iddiasında olmakla beraber her şeyden evvel krizler nazariyesini ortadan kaldırmağa çalışmıştır. Ona göre, sermaye gittikçe teraküm etmiyor. Bilâkis muhtelif vaziyet ve şartlarla küçük burjuvazi kuvvetleniyor. İctimaî inkişaf krizlerle değil, muhtelif tekâmül ile vukua gelmektedir. Bu zatın fikirleri yalnız iktisatçı marksizmi değil, felsefeci ve natüralist marksizmi de tamamen tersine anlayan bir görüştür. Nitekim az zaman sonra Kautsky kendisine nazikâne bir şekilde dalâletlerini ihtar etti. Bu zatın hücumları bir zaman marksist metodu kurtarmak için yapılmış en esaslı teşebbüs gibi göründü. O, sermaye terakümünü tebarüz ettirmekte ve krizlerin içtimaî hâdiseler olduğunu göstermektedir. Bununla beraber Kautsky tabiatın mahsulü olan şuurun tabii vetire üzerinde büyük mikyasta rolü olduğunu iddia ederek bu krizlerin önüne geçmek, onları tadil etmek mümkün olduğuna kanidir. Yakın zamanlara kadar bu görüş marksizmin klâsik görüşü gibi telâkki ediliyor.

Son zamanlara Lénin, Marksizmin yeni bir tefsirini yaptı, ve Kautsky'yi Bernsteinden daha fazla marksizmi tağşiş etmekle itham etti. Ona göre Kautsky tarihin muayyen bir merhalesi olan liberalizm ve parlamantarizmin çıkmazına düşmüştür. Lénine'in hücumları ve marksizme ait olan yeni tefsiri marksizm tarihinde üçüncü safhayı teşkil eder. Léninizm, iktisadî sahada marksizmin sınıf mücadelesi mefhumunun yeni bir tefsiridir. Lénine'e göre yalnız cemiyetler içinde sınıf mücadelesi yoktur. Cemiyetler arasında da sınıf mücadelesi vardır. Yeni kapitalizmin inkişafı emperyalizmi meydana getirir. Emperyalizmin doğması cemiyetleri iki zümreye ayırır :

I. Kapitalist ve emperyalist cemiyetler.

II. Pre kapitalist veya müstemleke olan veya olmak tehlikesinde bulunan cemiyetler.

Binaenaleyh hâdiseler yalnız bir cemiyet içinde mevziî mahiyette olan iki tabaka mücadelesinden ibaret değildir. Daha geniş ve beşerî mahiyettedir. Ve cemiyetlerle cemiyetlerin mücadelesi sınıf mücadelesinin yeni bir manzarası olarak meydana çıkmıştır.

Buraya kadar gördüklerimiz marksizmin sırf iktisadî ve siyasî sahada yapılmış tefsirleridir. Bunun haricinde marksizmin doğrudan doğruya felsefî ve içtimaî mahiyette tefsirleri mevcuttur. Bunu anlamak

için, herşeyden evvel, bir iktisat nazariyesi değil, fakat sosyolojik bir metod olarak alınan marksizm üzerinde düşünmek lâzımdır.

Marksizm bu manada yeni fiziğin inkişafını takibeden ve eski Yunan'danberi devam eden bazı felsefe cereyanlarına merbut bir ilmî felsefe hareketidir. Ona umumî adı ile « Philosophie de la mobilité » denebilir. Bergson'dan daha evvel, fakat maddeci bir harekiyet felsefidir. Bu felsefenin kökleri Heraklit'den gelmektedir. Fakat şüpheşiz ne Haraklitin zaptedilmemiş felsefesi, ne eski atomistik, hattâ ne XVIII inci asrın mekanizmi, onun tam esası değildir. Marksizm, tabiatta atalet prensipinin bir hali hususî olduğu, hareketin esas olduğu mevzuasından hareket eder. Sükûn halinde bulunan cisimler mütezed kuvvetlerin vücude getirdikleri muvakkat muvazenelerden ibarettir. Âtıl ve kendisine dışardan hareken tahmil edilen bir madde tasavvuruna imkân yoktur. Madde ancak hareketle beraber ve hareket halinde tasavvu edilebilir. Canlı mevcuda geçtiğimiz zaman aynı antagonizmaya rastlarız. Orada da aynı muvakkat muvazeneler mevcuttur. Hiç bir zaman sabit, ölmez şekiller yoktur. Yalnız tezdaların meydana getirdiği daima değişmeye mütemayil muvakkat muvazeneler vardır. Canlı mevcuttan cemiyetler sahasına girildiği zaman da mesele aynıdır. Cemiyet tezed halinde bulunan muhtelif nevi kuvvetlerden ibaret bir komplekstir. Fakat bu kompleksi mütalea etmek için onda başlıca iki bünyeyi ayırmak lâzımdır.

I. « Infra - structure », dediği cemiyeti meydana getiren esaslı âmil-ler tezedi ki, Marx buna iktisadî de diyebilir. Fakat bu kelime klâsik iktisadın anladığı dar manada değildir. Bütün maddî hayat şartları hareket ve inkişaf halinde bulunan şartlar bu kısmı teşkil ederler. Bu şartlara mütemadiyen yeni âmilleri karışması tezedi gittikçe arttırır. Her tezed bir muvazene doğurur. Fakat bu muvazene hiç bir zaman devamlı değildir. Çünkü bu tezed Proudhon'un tasavvur ettiği gibi statik bir tezed değildir. Fakat daima yeni âmillerin ise karışmasına imkân bırakan dinamik bir tezeddir. Yani Proudhon'un dediği gibi cemiyet tezedatlardan hasıl olmuş ve devam edecek bir topluluk değildir. Zira yeni âmiller mütemadiyen işe karışır. Ve büyüyen tezed nihayet muvazenenin bozulması ve yeni bir muvazene araştırılması şeklinde yeni bir tahavvül meydana getirir. İşte cemiyetlerdeki içtimâî morfolojinin tekâmülü bu ddmektir.

II. Cemiyetin bir de üst bünyesi (« super - structure ») vardır. Süper strüktür, asıl içtimâî kaynaşmanın üzerinde teessüs eden, onun eseri olan, fakat binnetice ona müessir vazifesini gören itikatlar, dinler, ahlâklar, hukukî ve siyasî bünyedir. Bir cemiyetin alt bünyesi tetkik

edilmedikçe üst bünyesindeki tahavvüler anlaşılabilir. Bunula beraber hiç bir zaman zan etmemelidir ki üst bünye gayri müessirdir. Marx fatalist değildir. Üst bünyenin şuur olmak itibariyle alt bünyeye daima müessir olduğunu iddia eder. Ve bu noktada da Pareto Marx'la beraber derivasyon nazariyesiyle onun fikirlerine (başka bir hedefte olmak şartıyla) iştirak eder.

Marx'ın içtimai tetkikleri tam bir bilgi nazariyesi ve felsefeye dayanır, Bu bilgi nazariyeri Engels tarafından "Tabiat dialektiği,"nde ifade edilmiştir. Engels'e göre maddeden itibaren tesedüf ettiğimiz tekâmül, asla unsurlar inzımanı şeklindeki mekanik bir tekâmül değildir. Bu vaktile Leibniz'in red ettiği sıçramalar halindeki tekâmüldür. Çoğalma bir hadden sonra keyfi bir değişme halini alır. Kemiyet birikmeleri tabiatın keyfiyet atlamalarına izah eder. Su (100°) de kaynar. Fakat suyun yanında hiç bir tahavvül yoktur. Orada kemmi ve potansiyel bir tahavvül vardır. Fakat (100°) derecede su yanında fıkırdama ve tabahhur gibi keyfi bir tahavvül başlar ve su buhara inkılâbeder. Arz üzerinde fiziko - şimik şartlar bir iklimi hayatın tekevvünü için lâzım gelen bütün muhiti hazırlar. Fakat bu, kemmi bir tahavvülden ibaret. Ancak bunun muayyen bir dereceye yükselmesi keyfi bir tahavvül meydana getir. Uzwi kimyada koloidleri tetkik ettiğimiz zaman hayata çok yakın vasıflar görürüz. Fakat onlar hayat değildir. Ancak antagonizmanın son haddinde bir keyfiyet tebeddülü meydana çıkar. Tabiat bir sıçrama yapar. Ve bu sıçrama hayattır. Hayattan cemiyete cemiyetten şuura intikal de aynı suretledir.

Marx'ın metoduna göre aşağı derecenin kanunları yukarı derecenin kanunlarını izaha kâfi değildir. Her derecenin kendine mahsus kanunları vardır. Kemmi birikmeden meydana çıkan keyfi bir tahavvül tabiatın yeni bir tabakası demektir. Tabiatın bu yeni tabakasında artık yeni bir nizam, kanun ve münasebetler mevzubahstir. Marx'a göre tabiatın her yüksek derecesi kendinden evvelki derecenin eseri olmakla beraber kendinden aşağı derece üzerine, şuurun cemiyet üzerine mukabil rolü ve tesirleri vardır. Meselâ: hayat teşekkül ettikten sonra arzın sathı değişir. Arzda yeni tahavvüller meydana gelir. Ölmüş mevcutlar karbon, kehrüba v. s. gibi yeni maddeler teşkil ederler. Yaşayan mevcutlar cansız tabiat üzerinde âmil olurlar. Nitekim, cemiyetin de canlı ve cansız tabiat üzerinde bu tarzda rolleri vardır. Tabiatın yollarını değiştirirler. Münasebetlerini meydana çıkarırlar. Tabiat kanunlarını keşfederek onlarla tabiat üzerinde nafiz olurlar. Bizzat içtimai kesafet ve tezat tabiatın çizmiş olduğu büyük muvasala yollarını bırakarak başka yolla-

rın meydana gelmesine sebep olur. Nihayet marksizme göre tabiatın en yüksek eseri insandır. Ve insan, şuurile kendini meydana getirmiş olan daha evvelki realite nizamları üzerinde müessir olmak kabiliyetindedir.

Marksizm, felsefî metod olarak surî mantıka şiddetle hücum eder. Onu mücerret, totolojik ve statik telâkkî eder. Onun yerine haricî salis prensipinin cari olmadığı bir nevi “alternative,” mantığını yani diyalektiği ikame eder. Bununla beraber surî mantığı büsbütün kıymetsiz addetmez. Onu alternatif mantığının bir hali hususisi addeder. Son zamanlarda vücade gelmiş olan müteaddit kıymetli mantık, Brouwer mektebi, ihtimaliyet mantığı vesaire gibi cereyanların ne dereceye kadar marksist metodun içinde buldukları görülmektedir.

Marksist metodun muhtelif neticeleri

Marksist sosyoloji yeni pozitivizm ile birleşerek içtimaî hâdiselerin tetkikinde bir usul halini almıştır. Bu sahada ampirik sosyoloji yapan Otto Neurath ile Şikago mektebinin bazı sosyologlarını zikretmek lâzımdır. Bunlar marksizmin şu esaslarını ilmî bir sosyoloji tetkiki için temel sayarlar :

I. İlliyet fikri yerine karşılıklı tesir fikrini ikame etmek. Bu görüş yalnız marksizme münhasır değildir. Worms içtimaiyatında, kısmen “science sociale,” da görülür. Hattâ Bouglé son zamanlarda içtimaiyatta illiyetten değil fakat “action réciproque,” den bahsedilmesinin lâzım olduğunu söylüyor.

II. Yalnız bu karşılıklı tesir kabili müşahede olan, ölçülebilen ve diğer tabiat hâdiselerinden ayrılmayan hâdiseler arasında mevzubahstir. Bu manada muhtelif nevi şe’niyetlerden bahsedilemez. İrca edilemez, ayrı ilimler yoktur. Yalnız aynı tabiat hâdiseleri muhtelif derecede (complexe) ler meydana getirirler.

III Tarihî zaman veya kronolojik zaman boş bir zarftır. O, yalnızca vak’aların seyrini ifade eder. İçtimaiyatın alâkadar olduğu zaman bu boş zarfı dolduran karşılıklı münasebetle, tesirler ve âmillerden ibaret zamandır. Bu artık mücerret, kaleidoskopik görüşten ibaret olan tarihî zamandan ayrılır.

IV. İçtimaî hâdiselerin tetkikinde onları alt bünye ve üst bünye olmak üzere tertib etmelidir. Alt bünye hâdiseleri asıl ölçülebilen, tarif ve tayin edilebilen ve bir maddede tezahür eden içtimaî hâdiselerdir. Üst

bünye hâdiseleri siyasi, ahlâkî, dinî bir takım hâdiselerdir ki bunlar ancak diğerlerinin üzerinde tetkik edildikleri zaman bir mana ifade ederler. Bununla beraber üst bünye hâdiseleri eser ve alt bünye hâdiseleri illet değildir. Çünkü onlar hem zaman olarak birbirlerine tesir ederler. Meselâ, istihsal tarzı aile şeklini ve aile şekli de istihsal tarzını tayin eder.

V. Bir cemiyet şeklinden diğer cemiyet şekline intikal bir keyfiyet değişmesidir. Her keyfiyet değişmesi bir inkılâptır. Kemmî değişmenin neticesinde husule gelir. Bunun için bünye değişmelerini dinamik ve mütezaad kemmî değişmelerle izaha çalışmalıdır.

VI. Zümreler arasında, zümreler içinde münasebetler mütemadî bir harekiyet arzeden muhtelif neviden tezatları meydana getirir. Her tahavvül tezaadın meydana getirdiği yeni bir terkiptir. Küçük tahavvüller anî ve ehemmiyetsizdir; farkına varılamaz. Fakat büyük tahavvüller, bir içtimai şekilde diğer şekle intikali izaheder. İçtimai büyük tahavvülleri izah edebilmek için küçük tahavvüller üzerine durmalıdır. İçtimai müşahede hattâ kısmen diğer tabiat ilimlerinde olduğu gibi küçük tezat ve küçük tahavvülleri istenildiği kadar tekrar etmeğe ve bir takım konstantlar bulmağa tâbidir.

Chicago mektebi

Amerikan sosyolojisi bir taraftan tecrübi içtimaiyat (Le Play mektebi) diğerk taraftan behaviorim, nihayet marrksist metot sayesinde bu asır bşındanberi inkişaf etmektedir. Bu cereyan henüz daha tam istikrarını bulmuş değılse de umumî hatalarında müsterek bir çalışma yolu takip etmektedir. Bu cereyanda başlıca ihtilâf statistik usulünün kullanılıp kullanılmaması keyfiyetidir. Smith gibi bir kısım sosyologlar bilhassa sitatistikçidirler. Bunlar vasatiye ve ihtimalîye ehemmiyet verirler. Cooley ve Elwood gibi bir kısım sosyologlar statistik aleytarıdırılar. Bunlar Fransız mektebi gibi monografilere ehsmmiyet verirler. İctimai vakıaların tamim edilmemiyeyeğine, içtimaiyat ta tıpkı jeolojide olduğu gibi hususî ve münferidin ehemmiyeti olduğuna kanidirler. Bununla beraber sosyoloğların ekserisi hem monografileri, hem statistiğı kullanırlar.

Bu cereyanın prensiplerini bilhassa Burgess tespit etmiştir. Bunlarda iki sosyoloji görüşü vardır: Biri ferdi ve sabit halleri tetkik eder: Weber, Simmel, Vierkant sosyolojileri gibi. Bunlarda fertler birer atom gibidir, İkincisi mişvarları (conduite) tetkik eder. Bu görüşte sabit fertler yoktur. Ancak karşılıklı münasebetler esnasında mütemadiyen değışen dinamatik bir takım mişvarlar vardır. Bu nevi sosyolojinin bir örneğini von Wiese vermiştir. Fakat von Wiese'nin sosyolojisi daha zaha ziyade bir içtimai ruhiyattır. Çünkü o sosyal mişvarları tetkik edecek yerde cemiyet dahilinde cereyan eden ve mâserî olan ruhi mişvarları tetkik ediyor. İhtirasları, arzuları, kanaat ve meyilleri, hâkim refleksleri araştırıyor.

Halbuki içtimaiyat bunlarla alâkadar olmakla beraber züme dahilinde ve zümreler arasında meydana çıkan ve insan şuurundan ziyade müştererek eşyayı, fiilleri ve maddeleri alâkadar eden bir takım komportmanlarla meşgul olmalıdır. Bu madada içtimaiyat bir tabiat ilmidir. Tabiat ilmi yalnız nisbi olan, tekerrür eden tabii hâdiselerin aynı şekilde olanları ile, ifadesi kabil olanları ile meşgul olur. Ruhیات ve içtimaiyatta da kendi kendimizin diğerk şeyler gibi bir şey olarak bilinmesi lâzımdır. Hattâ derunî tafahhus bile kendimizin bir şey gibi mütaleası sayesinde mümkün oluyor.

Bu metod bu asır başındanberi inkişaf eden Ernest Mach ve

Dewey'nin felsefelerine dayanmaktadır. Dewey'e göre bütün fizik kanunları müşahede edilen bir vakıa hakkındaki muhtemel faraziyelerdir. Her vakıa kendinden evvel gelmiş olanlarla taayyün eder ki bunlardan da kâinatın mutlak olarak muayyen olmadığı neticesi çıkar. Zira her vakıa zaman dahilinde bir rol oynar ve Laplace'ın dediği gibi bir hâdisе değil, fakat bir vak'a (évenement) dir. Şu halde bu zaman dahilindeki tahavvülleri nasıl tetkik etmeli? Orada ancak vasatilerden ihtimalî ifadelerden ibaret olan birtakım konstantlar bulabiliriz.

İçtimaiyat bir takım kaideleri gözönünde bulundurmalıdır.

I. Herkes tarafından müşahede edilemeyen ve doğru olup olmadıkları tahkik edilemeyen unsurlardan vaz geçmeli.

II. Gözle görülebilen hareket tarzlarını umumî ve vâzih olmayan arzu, ihsas, şuur, ruh gibi enfüsî hareket tarzları ile izah etmemelidir.

III. İçtimai hâdiselerin tabii hâdiseler olduğu ve bunlardan bir kısmının konstantlar halinde ifade edilecek kadar tekrar edilebildiğini nazarı itibara almalıdır.

IV. İçtimaiyat ile içtimai ruhiyatı vâzih olarak ayırmak lâzımdır. İçtimai ruhiyat mâserî vaziyetlerde fertlerin hareket tarzlarını vücutte getiren faaliyet şemaları ile meşgul olur. İçtimaiyat ise birer bütün gibi nazarı itibara alınan zümrelerin birbirine, onların fizik ve biyolojik muhitlerine intibaklarını men'eder veya temin eden hareket tarzları ile ve bunların objektif şemaları ile uğraşır. İçtimaiyatın meşgul olduğu *bütün* (unité) korporatif mahiyette bir varlık olup diğer bütünlerle karşılıklı münasebet ve tesir halindedir. Bu manada zümreler bir takım zihni tecrid (abstraction) lerdir. Fakat, ilmi bir tetkiki mümkün kılacak kadar vâzih bir surette tarif edilebilirler. İçtimaiyat bir bütün olmak üzere zümrelerin açıkça kavranılabilen komportmanları ile meşgul olur. Burada ne ferdî hal, ne de *Gestalt* kabul edilebilir. Biz bir zümreyi bir bütün olarak görmüyor ve yaşamıyoruz. Bir bütün, idrak ve tarif, istidlâl neticesi olan mantikî bir inşadır. Nitekim bir sandalye de mantikî bir inşadır. Bir cemiyet, bir sandalye kadar reeldir. Her ikisi de idrak vasıtası ile elde edilen unsurların istidlâli ile zihinde teşkil edilirler.

İki türlü korporatif bütün ayırmalıdır:

I. Bir kültür zümresi teşkil etmek üzere davranışları aynı olan ve bir arada yaşayan insanlar; *şekilsiz cemiyet*.

II. Mekânda birbirine merbut hususî gayelerin temini için teşkilatlanmış insanlar; *şekilli cemiyet*.

Korporatif mişvarları tetkik ederken yalnız bir müşahidin eline geçen malzeme, ilmî tetkik için hiç bir kıymeti haiz değildir. Tek araştıracının bulunduğu netice bir çok araştırmacılar tarafından kontrol edilmedikçe objektif değildir. Bu itibarla sosyolog tıpkı arziyatçı ve hey'etçi gibi bir takım âletler kullanmağa mecburdur. Hesab makinaları, fotoğraf, fon graflar, resimler, modeller, grafikler, anketler, müzeler, nüfus idareleri v. s. sosyoloğun âletleridir.

V. İçtimaiyat bu âletler sayesinde mutlaka riyaî ve istatistik bir ifade kullanmak mecburiyetindedir. Her ilmî kehanet (*prédiction*) ihtimalî bir kehanettir. Ve binnetice kemmîleştirilmeğe müsaittir. Maddeler cemiyete ait olmak vasfını hâizse, tanım edilebilir. Tarif edilirse ilmî surette tetkik edilebilir.

VI. İmkân nisbetinde, unsurları bir zaman sırasına komalıdır. Diğer ilimler gibi kehanetin mümkün olması için hâdiselerde istikrar ve yeknesaklık temin edilmelidir. Cooley içtimai hâdiselere nüfuzun, içinden duyma (*Einfühlung*) ile mümkün olduğunu söylüyor. Halbuki bilâkis içtimai unsurları evvelâ objektif bir hale getirmelidir. Reel olup olmadıklarını tahkik etmeli, zaman sırasına koymalı ve mekânda sıraya koyduktan sonra taksim etmelidir. Tesadüfî, talî, muvakkat, tarif edilmez maddeler ilmî bir gayeye yaramazlar.

VII. İmkân nisbetinde içtimai hâdiseleri tevhit etmelidir. Tecrübe ve tecrip yapmağa çalışmalıdır. Cemiyet araştırmalarında tecrübe henüz enderdir. Ve çok küçük sahalara mahsustur. Bunlar daha ziyade içtimai ruhiyat tecrübeleridir. Büyük zümreler üzerinde tecrübe henüz yapılamıyor. Hudut genişletildikçe bu, imkânsız bir hale geliyor. İçtimaiyat o zaman hey'et ve arziyat gibi müşahede ile iktifaya mecburdur. Fakat küçük mikyasta tecrübeler imkânsız değildir. Amerika'da içki yasağına, esirliğin kaldırılmasına, sermaye ve kooperatif teşebbüslerine, umumî terbiyeye, misyonerlerin işlerine, iktisadî plânlara ait bir çok tecrübeler yapılmıştır.

VIII. İçtimai tetkikler mümkün olduğu kadar tekrar olunmalıdır. İçtimaiyetçilerin en mühim ihmalleri, yapmış oldukları tetkikleri tekrarlamamalarıdır. Bunu yapacak olurlarsa idealist, ütöplast veya sırf zihnî plânların realite ile tevafuksuzluğu birer birer meydana çıkarak ilmî usulü takibe mecbur olacaklardır. Birçok sosyoloji cereyanları, içtimai felsefe ve ahlâk nazariyeleri veya siyasi doktrinlerle bilerek veya bilmiyerek meşbudurlar. Propaganda sırf zihnî spekülasyon ve manevî kıy-

metlerden tecerrüt etmek ve içtimai vakıaları diğer vakılardan ayırmıyarak yalnızca bütün tabii vakıaların sosyal tezahürlerini tetkik etmek bunları fonksiyonlar halinde ifadeye çalışmak işte içtimaiyatcının tıpkı bir biyolojist veya ilmi psikolog gibi yapacağı şeyler bunlardır.

Telifci İçtimaiyat

İçtimaiyat cereyanlarından bir kısmı şimdiye kadar gördüğümüz iki istikameti muhtelif tarzlarda te'lif çalışmaktadırlar. Bunların gayesi bir taraftan içtimai hâdiselerin diğer tabiat hâdiselerine nazaran istiklâlini te'min etmek, diğer taraftan bu hâdiseleri yine ilmî sayılabilecek metodlarla tetkik etmektir. Bu iki zıt ve oldukça te'lifi müşkül gayeyi birleştirebilmek için içtimaiyat tarihinde birçok teşebbüslere şahit oluyoruz. Bunlardan birincisi bizzat içtimaiyat ilminin müessisi diye tanılan Auguste Comte'un teşebbüsüdür.

Comte, St. Simon ve diğer ideologlardan mülhem olarak bir içtimai realizm müdafaası yapmaktadır. Bu sahada Proudhon kendisine takaddüm etmiştir. Nasıl eski realistler insanlar yok, insanîyet var diyorlarsa, Proudhon'da insanlar yok cemiyet var, diyor ve cemiyeti irca edilemez bir realite gibi görüyordu. Diğer taraftan *obscurantiste*'ler cemiyeti tabii bir mevcudiyet gibi telâkki eden yeni bir görüş getiriyorlardı.

Bu görüş Rousseau'da kemale gelen mukavele fikirlerine şiddetli bir aksülâmeldi. Fakat bu aksülâmel, yalnız mukavele fikirlerine hücumla kalmıyor. Aynı zamanda bu fikirlerin tazammun ettiği liberalizme ve ileri görüşe de hücum ediyordu. Binaenaleyh *obscurantisme* bir irtica hareketi ve kraliyetçi bir hareket idi. İşte Comte bir taraftan an'ane, organizasyona ehemiyet veren *obscurantiste*'leri diğer taraftan reform, sosyalizm hattâ ütöpik cemiyete ehemmiyet veren Proudhon, Fourier v. s. gibi ideologları te'lif ediyordu. Comte'a göre cemiyet hem organizasyon, hem reform, hem an'ane, hem hürriyettir. Her ikisi de fertlerin üstünde manevî bir realite olan cemiyetin zaruretinden çıkar. Bu fikirler Comte cereyanında o kadar hâkimdir ki, arasından bir asırlık zaman geçmiş olmasına rağmen Comte'u takip eden sosyologlar umumî hatları itibarile bu te'lifçiliğin dışına çıkmamışlardır. Durkheim ve Durkheim'i takip eden Ziya Gökalp'da an'ane ve terakkî fikirleri daima içtimai te'lifin iki haddi olarak devam etmiştir.

Bununla beraber asıl telifçilik Comte'dan sonra görülmektedir. I u, herşeyden evvel maddeci içtimaiyat ile tarih felsefeleri veya manacı içtimaiyat arasındaki muhtelif tarzlarda yapılan uzlaştırma tecrübelerinden ibarettir, Comte'dan sonra Avusturya'a Gumplowitz, Schaeffle;

Almanya'da Stammler, Max Weber, Oppenheimer; Fransa'da Durkheim bu te'lifçi müteşebbislerin nümunesi olarak gösterilebilir. Nihayet bunlara daha yakın zamanlarda iktisadî içtimaiyata ait eserleriyle şöhret kazanmış olan Sombart'ı ilâve etmek lâzımdır.

Max Weber

Max Weber muasır Alman içtimaiyatçılarında en büyüğüdür. Bir taraftan sistematik, diğer taraftan historik içtimaiyatı birleştirmeye çalışmıştır. «İlk çağda ziraat münasebetleri», «İktisat ve cemiyet», «Dini sosyoloji» adlı eserleriyle meşhurdur.

Weber metod itibarile Rickert'i takibeder. Rickert'in tarih felsefesindeki metodunu içtimaiyata tatbik etmeğe çalışır. Biliyoruz ki Rickert'e göre mahsüs tecrübe âlemi namütenahidir. Biz bundan ancak *sélection* ile bazı parçaları ayırarak muntazam ve rasyonel bir bilgi haline getirebiliriz. Bu ayrılış iki suret ile olur :

Ya mahsüs tecrübeler arasında tekrarlar, müşahedeler yaparız, kanunlar buluruz, ki bu suretle *fizik* yapmış oluruz.

Yahut mahsüs tecrübeleri münferit vak'alar halinde hususiyetleriyle mütalâa ederiz. Bu münferit, hususî gayri kabili irca vak'aların tevali ve teselsülünü tetkik ederiz, ve *tarih* yapmış oluruz. İşte Weber'e göre içtimaiyat bu ikinci kategoriye girer. Ve metodu her şeyden evvel tarihtir. Comte ve onu takibeden içtimaiyatçılar gibi doğrudan doğruya tabiat kanunları tarzında kanunlar araştırmaya çalışmaz. Ancak içtimai vak'aların teselsülüne nasıl nüfuz edileceğini araştırır. Onca, bunun metodu anlayış (*compréhension*) dur. Anlayış tahlil ve izah edişten büsbütün başk birşeydir. Biz, fizik vak'aları anlayamayız. Fakat tahlil ederiz. Yalnız bir defa için vaki olmuş olan ve bir tevali içerisinde görülen sosyal vak'aları anlarız. Bu suretle Weber tamamen yukarı fasılda gördüğümüz tarih felsefesi ceryanına bağlanıyor. Ve içtimaiyat, almanların bu kelimeye verdikleri manada *manevî* bir ilim oluyor.

Mamafih Weber burada kalmaz. Ona göre içtimai bir illiyet (*causalité*) mevcuttur. Fakat bu illiyet, fizikî illiyet gibi tekerrür eden vak'aların illiyeti değil, münferit vak'aların illiyetidir. Tarihi büyük bir vak'anın sebebi araştırılabilir. Bu araştırmada bize rehber olacak ıstıfa (*sélection*) dir. Yani birçok tali sebepler arasından en barizi, vak'a için en şayanı dikkat olanı bizim tarafımızdan ıstıfaya uğratılacak ve seçilecektir. Weber bunun için daha ileri gidiyor, ve fizikî illiyetin de eski mekanizmin iddia ettiği gibi mevcut olmadığı, orada da bir ıstıfa bulunduğunu ileri sürüyor. Bir mermi taşa isabet ederek taş parçalandığı zaman, parçaların hangi istikamete, ne nisbette gideceğini önceden kestirmek kabil değildir. Fizik hâdiselerde de daima bir ihtimaliyet

mevcuttur. Ancak biz bu ihtimaliyetin içinden neticeyi meydana getirmek hususunda en fazla müessir olan veya bize en müessir görünen illeti seçerek çıkabiliriz. Aynı suretle içtimaî illiyet de ihtimalidir. Weber bu suretle yalnız illiyet telâkkisini münferit vak'aların teselsülü ve anlayış fikrile telif etmiş oluyor. Aynı zamanda cemiyet dahilinde ferdî hürriyet ve iradenin de mevkii olduğunu müdafaa etmek için bir zemin hazırlamış bulunuyor. Filhakika Weber'e göre insanlar mutlak bir içtimaî determinizme tâbi değildir. Cemiyet dahilinde irade, karar ve intihabın rolü vardır. Bu rol ancak ihtimaliyetçi bir determinizm ile izah edilebilir; ve ancak bu determinizm artık yaşanmış, bitmiş olup tekrarı mümkün olmayan cemiyet şekillerinin içine girmek ve onları tekrar yaşamak suretile bir rol oynayabilir.

Marx Weber'e göre cemiyetlerde ideal tipler araştırmalıdır. İdeal tip Weber'e göre nominalizmin anladığı manana bir kalıp (rubrique) veya realizmin anladığı manada tabii bir *sınıf* mefhumundan bizi kurtarır. Cemiyet bir sınıf değildir. Meselâ, koyun sürüsü koyunlardan başka birşeydir. Veya kemikli hayvanlar bütün kemiklerden başka bir şeydir diyen realistler gibi fertlerden ayrı bir cemiyet tasavvuruna lüzum yoktur. Nitekim insanlar vardır, fakat insanîyet bir isimdir diyen nominalistler gibi cemiyeti boş bir kalıp addetmek de doğru değildir. Weber her iki telâkkiden *ideal tip* fikrile kurtulmak mümkün olduğunu zanneder. Ona göre her cemiyet bir ideal tipdir. Vakıa fertlerden ayrı bir cemiyet yoktur. Fakat muayyen bir devirde fertlerin aralarındaki münasebetler ve tasavvurlar onların zihinlerinde o münasebet tarzlarına göre bir ideal hayat tarzı doğurur. İşte bu hayat tarzı ideal tipdir. Site, imparatorluk, millet bir ideal tipdir. Görülüyor ki Weber *ideal tip* telâkkisile gerek nominalizm, gerek realizmden kurtulmuş, fakat sosyolojik bir idealizme bağlanmıştır.

Metodunda olduğu gibi cemiyet telâkkisinde de Weber te'lifçidir. Yani nasıl metodunda determinizmi hürriyetçilikle telife çalışmışsa, cemiyet telâkkisinde de nominalizmi realizm ile telife çalışmıştır.

Nihayet Weber'in en sarîh kompromisi tarihî materyalizm ile Comte'un içtimaî spritüalizmi arasında yapmağa çalıştığı telif teşebbüsünde görülür. Weber bu fikirlerini bilhassa "İlk çağda ziraî münasebetler," adlı kitabı ile dinî içtimaiyata dair muazzam eserinde göstermiştir. Bu son kitabı bilhassa dinî hayatla iktisadî hayatın münasebetini izaha tahsis etmiştir. Weber'e göre bu hususta iki notai nazar vardır:

I. Biri dinî hayatı iktisadî sebeplerle izah eder.

II. İkincisi bilâkis iktisadî hayatı dinî tasavvurlarla izah eder. Tek taraflı olan her iki görüş de ona göre hatalıdır. Cemiyette iktisadî ve

dinî faaliyetlerin daimî bir karşılıklı tâbiliği mevcuttur. Weber bunun için bellibaşlı beşerî dinlerden confucianisme, hindouisme, bouddhisme, christianisme, islamisme ve judaisme'î tetkik ediyor; ve her birinde bu dinlerin doğuşu ve inkişafı esnasında iktisadî faaliyetlerin dinî tasavvurlara ve dinî tasavvurların iktisadî faaliyetlere nasıl tesir ettiklerini tahlil ediyor. Fakat bilhassa onun üzerinde durduğu protestantisme'dir.

Protestanlıkla kapitalizm arasında sıkı bir münasebet görülmektedir. Weber'e göre bu iki içtimaî tabir bir paranın iki yüzü gibi birbirine merbuttur. Protestanlık hürriyeti vicdanî, kiliseden kurtuluşu, ferdi teşebbüsü, ferdiyetçiliği inkişaf ettirmiş olmak itibarile garp kapitalizminin temelini teşkil eder. Fakat aynı zamanda Almanyada vücade gelmeğe başlamış olan serbest şehirleri, kilisenin esaretinden kurtulmak isteyen Teuton şövalyeleri ve bunların hazırlanmış olduğu iktisadî şartlar protestanlığı doğurmuş ve yaymıştır. Bu hususta Weber'in fikirleri bir müddet sonra göreceğimiz Sombart'ın kapitalizm nazariyesile uzaktan bir akrabalık gösterir. Her ikisi de aynı telif prensipinden hareket etmektedirler. Max Weber'in mütalâa ettiği maddeler çok zengin ve malzemesi bol olmakla beraber sisteminde mütamadî tenakuzlara şahit oluyoruz.

I. Metod bakımından *anlayış* telâkkisile *illiyet* telâkkisinin telifi imkânsızdır. Anlayış felsefesi Dilthey'de görüldüğü gibi tarihî oluşu münferit vak'aya irca eder. Orada yalnız Bergson'a çok benzeyen bir hayatî oluş mevzubahstir. Halbuki Weber'de fizikî ihtimaliyet fikri ile bu vitalist tarih görüşü birbirine karışmıştır. Hem Rickert gibi kültür ilimleriyle tabiat ilimlerini kat'î olarak ayırt etmek ister hem de hürriyeti izah etmek için fizikî ihtimaliyetten deliller bulmağa çalışır. Bu iddia bazı fizikçilerin mikrokozmik sahada mevcut gayri muayyeniyeti bir nevi iradeî cüziye addetmeleri kadar yanlıştır. Çok illetli fizik hâdiselerde bilğimizin kifayetsizliği ve zâfımızı bahane ittihaz ederek bunu içtimaî hürriyetin temeli gibi kullanmağa çalışmak, bulanık suda balık avlamaktan başka birşey değildir. Bu görüşe spritüalist hürriyetçiler kadar asıl fizikçiler de muhaliftirler. Çünkü spritüalist hürriyetçi, hürriyeti beşerî, tavî ve şahsî birşey addeder. Fizikçi ise zaten atomda insanî mikyası kullanmaz.

Sistem tenakuzları

Max Weber'de metod tenakuzlarının yanında sistem tenakuzları da görülmektedir. Weber tarihî maddeciliği kabul etmez. Fakat idealist

bir sosyolog da değildir. Zaman zaman her ikisine de müracaat eder. Bu ikisi arasında bir telif yapabilmek için "typologie," diye bir nazariye kabul ve müdafaa eder. Ona göre tipoloji cemiyetin esası olan ideal tip mefhumundan çıkarılmıştır. Cemiyetler ne şe'nî sınıflardır ve ne ismî kalıplardır. Fakat kendilerini teşkil eden fertlerin üzerinde birnevi tip vücade getirirler. Bu tiplerin temeli, yaşama şartları, istihsal vasıtaları gibi maddî esaslardır. Bununla beraber onlara yegâne esas nazarile bakılamaz. Çünkü aynı derecede fikirler nizamı, itikatlar, ahlâk da temel vazifesini görür. Tip bir mudiledir. Bu mudileyi meydana getiren faktörler pek çoktur. Bir kısmı istihsal şartları, yaşama şartları, yaşama vasıtaları gibi maddî; bir kısmı fikirler, itikatlar ve ahlâk gibi manevîdir. Bunların birisini hâkim sebep addetmeğe hakkımız yoktur. Weber'e göre bir karşılıklı tesirden bile bahsedilemez. Bu birbirinde ayrı iki saha arasında mevzubahsîr. Halbuki bunlar mütedahildir, hem zamandır ve hepsi birden ancak umumî ve ihtimalî illetlerini bulabileceğimiz bir bütün teşkil ederler. Görülüyor ki Weber yalnız dinî sosyolojisinde değil, bütün sosyolojiye ait tetkiklerinde sistem ve prensip itibarile tam bir telifcilik manzarası gösteriyor

İctimaî hâdiseleri tetkik ederken onlar arasında ne zaman ne de mahiyet itibarile bir sıra (ordre) görmemesi, onları bir hercü merc halinde mütalea etmesi Weber sosyolojisini içinden çıkılmaz bir ibhame sürüklemektedir. Ve bu ibhamdan kurtulmak için yukarda olduğu gibi burada da haksız olarak probabilizme müracaat ediyor. Weber sosyolojisinin en mütebariz tarifi rasyonalizmdir. Ona göre modern ilim herşeyi rasyonalize etmiştir. Artık sihirin, dinde gayri akli kuvvetlerin, hattâ felsefe sistemlerinin rolü yoktur. İktisat bile tam bir rasyonalizasyondur. Bundan bizi kurtaran Weber'e göre beşerî hürriyettir. Aksiyon ve bilgi tezadı *rasyonel* ve *irrasyonel* tezadı halinde meydana çıkar. Biz vakıa mistik devri aştık, fakat aksiyon içinde yaşıyoruz. Aksiyon *intihap* demektir. Ve bu *intihap* hürdür. Her hür fiil irrasyoneldir. Binaenaleyh Weber rasyonalizasyonun karşısına beşerî hürriyeti koyarak Comte ve muakkıblerinin içine düştükleri buhrandan kurtulabiliriz kanaatindeyiz. Hey'et veya fizikde hürriyet ve talihden bash edilemez. İctimaiyatda da hürriyetin mevkii olmayacaktır. İnsan ilmi ictimaî mişvar (conduite)ı tetkik etmek suretile aksiyonunu ona göre tanzim edecektir. Halbuki Weber'e göre bu imkânsızdır. Çünkü tam illiyet yoktur.

Ancak *ihhtimalî illiyet* vardır. Ve bu önceden tahmini imkânsız kılar. Beşer iradesine mevki bırakır. Görülüyor ki Weber yalnız sistem itibarile değil prensip itibarile de mütenakız iki fikir içindedir: Ahlak ve ilim, aksiyon ve bilgi, rasyonel ve irrasyonel.

Asıl mevzuumuza gelelim. İctimaiyat ve moral tezadı emri vakı halinde kabul edilmiş ve sistemin iki direği gibi kullanılmıştır. Bir taraftan bütün tarihî materyalist edbiyatın tabirlerini kullanması diğer taraftan insan hürriyetine, iradeye mevki vermek istemesi bundan ileri gelir. Bu mütanakız sistem *économie dirigée* tarfdarlarının çok hoşuna gitmiştir, Çünkü onlar da bilgiyle aksiyonu birleştirmeye çalışırlar. Ve arzularile iktisadî hâdiselere istedikleri gibi şekil vereceklerini zannederler. Bu bakımdan yakın zamanlara kadar kendisine taraftarlar buldu.

R. Stammler

Rudolph Stammler de telifçi sosyoloğların en tanınmışlarından biridir. Stammler «Tarihî materyalizm noktai nazarından hukuk ve iktisat» adlı kitabında bu telifçi noktayı müdafaa etmektedir. Ona göre esas itibarile cemiyetler istihsal bütünleridir. Onlarda istihsal vasıtalarının tekâmülünü Marx'ın gösterdiği şeye göre mütalea etmek zarurîdir. Bununla beraber cemiyetleri birbirinden ayıran, hiçbir zaman yalnızca onları teşkil eden maddî şartlar değildir. Kanunlar, kaideler ve nizamlardır. Meselâ aynı çiftçi tarihin muhtelif devirlerinde görülür. Çiftçi pek tekâmül etmiş sayılmayan istihsal vasılları ile toprağı eker ve mahsul devşirir. Fakat muhtelif hukukî nizamları içerisinde çiftçi ayrı ayrı isimler alır. Birinde esirdir, birinde küçük toprak sahibi serbest çiftçidir. Görülüyor ki onları ayıran ne aletler ve ne de toprağı ekmesidir. Çünkü onlar pek az değişmiştir. Stammler bu değişmenin rolünü inkâr etmez. Bununla beraber asıl cemiyetleri ayıran şey hukukî nizamdır, der. Yani çiftçi ile onu idare edenler arasında müesses kaide ve kanun şeklinde hukukî şekil olduğuna kanidir. Stammler'e göre cemiyet iki şeyden mürekkeptir: *Madde ve şekil*. Madde *iktisat* şekil *hukuktur*. Yalnız madde gayri muayyen, yalnız şekil de mücerrettir. Ancak ikisi bir araya gelirse -ki gelmeğe mecburdur- O zaman cemiyet teşekkül eder. Bu zat Aristo mekanizminden mülhem bir sosyoloji nazariyesi yapmaktadır. Sosyoloji sahasında Aristo gibi iki nevl illet kabul eder: 1) maddî illet 2) gai illet. Cemiyeti inkişaf ettiren tabiî şartlar ve istihsal vasıtaları onun maddî illetidir. Fakat bununla beraber ne ictimai şekil, ne de ictimai tekâmül izah edilebilir. Muhtelif cemiyetlerin hukukî nizamı onun gai illetidir.

Cemiyet bir bütündür; bu bütün manevî ve fikrî bir nizam halinde tahakkuk eder, ve daima gayeler vaz'eder. Dinlere, ahlâklara ihtilâllerin yaptıkları kanunlara yalnızca maddî şart değişmelerinin zarurî neticesi nazarile bakılamaz. Onlar yalnızca gai illiyetle izah edilebilen ayrı bir saha teşkil ederler. Stammler Malgaud'nun gaiyetci ictimaiyatı ile Marx'ın materyalist ictimaiyatını yan yana getirmiştir. Malgaud'ya göre cemiyet uzvî bir bütündür. Aksiyonda ve gai illette tahakkuk eder. Maddî ihtiyaçlar da hakikatte bu manevî bütürün tezahüründen ibaretdirler. Giyinmek hattâ yemek ihtiyacı ancak

muhtelif cemiyetlerde, cemiyetin gayesine tekabül ettiği nisbette iktisadi bir mana kazanır. Malgaud'ya göre mücerret bir biyolojik hâdise olan yemek yemek keyfiyetinin sosyal hiçbir kıymeti yoktur. Bilâkis Marx'a göre istihsalin ve istihsal vasıtalarının tekâmülü cemiyetin temelidir. Yemek yemek gibi biyolojik hâdiseler yalnız başlarına mütalea edildikleri zamanlarda biyolojik fonksiyonlardır. Fakat ma'şeri heyetlerin hayatını devam ettiren zaruretler ve bunun şartları olarak mütalea edildikleri zaman sosyal hâdiselerdir. Artık kollektif istihsal alelâde bir teneffüs ve hazım hâdisesi değildir. Sırf biyolojik bir hâdise olamaz. Çünkü istihsale iştirak edenlerin arasında zarurî bir disiplin doğurur. İstihsali yapanlar ve tanzim edenlerin arasında münasebetler bir takım kaideleri meydana getirir. Bunun münteşir bir halde devamı örf ve adetleri ve ahlâkı tevlid eder. İstihsal vasıtalarının tekemülü yalnızca cemiyeti meydana getirmekle kalmaz. Cemiyetin üst bünyesine ait olan hukukta, ahlakta ideolojileri tevlid eder. Görülüyor ki bu iki nokta nazar birbirinin zıddıdır. Aralarında barışma yolu yoktur. Stammler bu barışma çaresini araştırmış, ve bunu Aristo mekanizminin Madde - Suret' maddi illet ve gaye telâkkisinden çıkarmağa çalışmıştır.

Sombart

Werner Sombart'da te'lifçi bir sosyoloğdur. Sombart, Weber gibi aşağı yukarı idealist bir sosyoloji tesisine çalışanlardandır. 1912 de «Sosyalizm» adlı kitabında ilk fikirlerini izah etmiştir. Orada şöyle diyor: «Vakıa Marx'ın gösterdiği gibi cemiyet sınıflara ayrılmıştır: Sınıf mücadelesi bir hakikattir.

Fakat yeryüzünün ırklara, milletlere ayrılışı da bir hakikattir. İnsanlar soy ve ırk itibarile ayrı ayrı gruplar teşkil ediyorlar. Bunları tamamen kaynaştırmak imkânsız gözüküyor. Binaenaleyh cemiyet şakulî ve ve ufki iki nevi taksime tâbi olan bir mevcudiyettir. Evvelâ ufki bir tarzda iaksime tâbidir. Çünkü ırklar, cemiyetler, hattâ küçük grupmanlar vardır. Sombart'a göre bu küçük grupmanlar meslek teşekkülleri dir. Ve yalnız ne birine, ne diğerine tam nazarile bakılmaz. Birinin meydana getirdiği içtimî gerginliği diğeri tadil eder. İçtimaî nizam bunlar arasındaki muvazeneden doğmaktadır. İnsanlar, sınıflar arasında rekabet halinde olmakla beraber bir mesleğe dahil olmak itibarile diğeri sınıflardan olan meslektaşarile mütesanittirler. Sombart'a göre cemiyetin bu çift nizamı en son şeklini capilalisme'de bulmuştur. «Apogée du capitalisme moderne,» de bu nizamın nasıl tahakkuk ettiğini çok etraflı olarak anlatmağa çalışır. «Avrupa iktisadiyatında yahudilerin rolü» adlı kitabında modern kapitalizmin vücade getirdiği muvazene nin esaslı unsurlarından biri olarak yahudileri gösterir.

Fakat Sombart'ın fikirleri son zamanlarda değişmeye başladı. «Alman sosyalizmi,» adlı kitabında ana fikirlerden vazgeçmekle beraber onları nasyonal sosyalizm ile te'vile çalışıyor. Sombart nazarında bu son şekilde, sınıf mücadelesi tarihî ve ezeli bir hâdiseye değildir. Eski cemiyetlerde böyle bir mücadele yoktur. Bu yalnız onun iktisadî devir (l'ère économique) dediği son devirde görülür. Şahsiyetleri öldüren, standardize insanlar çıkararak bu yeni devir bütün buhranların sebebi dir. Buna mukabil Sombart'a göre *millet* tarihî ve izafî bir teşekkül değil, bilâkis ezeli bir teşekküldür. *Nation* kelimesi lâtincede nazî kelimesinden gelir. Yunan'lılarda bu kelimeye mukabil iki kelime vardır. Onlar hem gök ve hem de kavim birliğini gösteren iki kelimeye maliktirler: Génos, Ethnos. Millet her yerde mevcut idi. Sombart'ın bu telâkkisine göre eski İran, Roma hattâ Atina, Isparta, orta çağın

serbest siteleri birer millettir. Millet mefhumunu Sombart, Fichte, Hegel an'anesinden gelen idealist millet mefhumu ile karıştırır. Ona göre şekilsiz cemaatler, kavimler, millet değidir. Ancak şuurlu, şekilli ve hâkimiyet sahibi cemaatler millettirler. Bir kavim bütün olmak itibarile devlet, totalite olmak itibarile millet, plüralite olmak itibarile cemaattir. Sombart ırk mefhumunu şöyle tarif eder: İrk zoozojik bir taksim değildir. Bu itibarla Gobineau'nun fikrine iştirak etmez. İrk şakulî bir tarzda taksim edecek yerde ufki bir tarzde taksim eder. Her cemaatin içinde ufki taksime göre kat kat muhtelif ırklar vardır. Bu ırk mefhumu bir nevi biyolojik ıstıfa (sélécion) mefhumuna bağılıdır. Meselâ, Werner Sombart'a göre Alman'ların yükek ırkı olduğu gibi zenci ve mogolların da yüksek ırkı vardır. Fakat bu ıstıfa ne kadar artarsa, yüksek ırk o kadar çoğalır, ve millet o kadar tahakkuk eder. Şekilsiz cemaat hakikî millet halini alır. Görülüyor ki Sombart'ın son zarlardaki fikirleri bilhassa Fichte, Hegel, Nietzsche an'anesinden mülhemdir. Fakat ana hatları itibarile Sombart eski te'lifçilikten kurtulmamıştır. Muvakkat bir devre tahdit etse bile sınıf mefhumunu kabul eder. Yalnız bu mefhumu tabaka (ordre = Stand) mefhumu ile yumuşatmağa çalışır. Ona göre ekonomik devrin doğuduğu sırf kemiyete dayanan sınıflar yerine tabakalar teşekkül edecektir. Bunlarda da yine müsavasızlık vardır. Fakat bu artık biolojik ıstıfa, zekâ, irade, kabiliyet müsavatsızlığıdır. Cemiyette irade edenler ve edilenler olacaktır. Bu ekonomik devirde olduğu gibi servet ölçülerine göre değii, manevî ölçülerle tayin edilecektir. Bu zat iktisadî bir inkılâbı zımnen itiraf etmektedir. Onun istediği müstakbel cemiyet bir nevi maziye hayranlıkla karışıktır.

Ona göre eskiden sınıflar yoktu, şahsiyet vardı, şövalyelik vardı. Manevî kıymetlere mevki verilirdi, şimdi verilmiyor. Sombart müstakbel cemiyetin yine bunlar üzerine kurulacağını tebşir eden bir mürteçidir.

Fichte, Nietzsche v.s. gibi idealist alman felsefesinin esas telâkkilerine dayanmasına rağmen son kitaplarında da bu kompromi bütün vuzuhile kendini göstermektedir.

Emile Durkheim

Fransız içtimaiyatı

Müessisi Auguste Comte olan Fransız içtimaiyatı Durkheim zamanında metodlu ve sistemli bir mesai plânı vücade getirdi. Aradaki uzun fası-lada Quetelet'nin statistik metodu, demografik içtimaiyat, Espinas'ın zoolojik içtimaiyatı, Gabriel Tarde'in psikolojik içtimaiyatı Comte'un çizdiği plânın tahakkukuna mâni olmuştur. Bununla beraber bu araştırmalar Durkheim mektebinin teessüsünde müessir olmamış değildir. Durkheim bir taraftan Comte an'anesinden gelir. Diğer taraftan «Cemaat ruhu» nazariyesi vasıtasile alman içtimaiyatına ve tarih felsefesine bağlanır.

Durkheim ilk eseri olan «İçtimai iş bölümü» nde yeni bir içtimaiyat plânı veriyor. Fakat bunun usulü henüz tesbit edilmiş değildir. Socialisme'e ait kitabında bu plânı tatbik sahasına sevkeder. «İçtimai iş bölümü» nün esası mihanikî ve uzvî tesanüt nazariyesidir. Buradan meslekî tesanüt şeklinde Fransız sosyalizmine istikamet vermek isteyen ameli bir plân çıkmıştır. Fakat asıl Durkheim «İçtimaiyat usulünün kaideleri» adlı kitabı ile hem kendi araştırmalarına, hem mesai arkadaşlarına rehber olacak esasları kurdu. Bu kitabın Fransız içtimaiyatınca Descartes'ın Discours'u veya Claude Bernard'ın "Teciübî tıp tetkikine methal," i gibi telâkki edilmiştir. Durkheim ve arkadaşları «Année sociologique» adını verdikleri bir mecmua çıkardılar. Durkheim burada «Fücurun nehvi ve menşeleri» adlı mühim etüdünü neşretti. Bu etütte insanda yakın akraba ile evlenme veya mahremlik duygusunun sosyal menşelerini araştırdı. Bu araştırmalar Durkheim'in dinî içtimaiyatı için birinci derecede ehemmiyetli idi. Çünkü ailenin, hukukun, ahlâkın ve diğer müesseselerin menşelerini dinde aramasına vesile olmuştur. Nitekim bu araştırmalar nihayet 1912 de kendisinin en esaslı eseri olan "Dinî hayatın iptidai şekilleri," ni vücade getirmesine hizmet etti. Bunu takibeden senelerde Durkheim felsefe cemiyetinde bazı sosyologlar ve filozofların itirazlarına mukabele etti. Bunlardan en şayanı dikkati «insanî mahiyetin ikiliği» adlı konferansıdır. Esaslı eserlerinin arasında vücade getirdiği mühim makalelerden birisi de "Maşerî ve ferdi tasavvurlar," adlı makalesidir.

Durkheim'in Sorboune'da evvelâ pedagoji dersleri vermekle başla-

ması ilk eserlerinin içtimaiyatdan ziyade terbiyeye ait olmasına sebep olmuştur. Bunun için bilâhare neşredilmiş olan «Ahlâkî terbiye», «Fransa pedagojik tarihi», «Felsefe ve terbiye», «Cemiyet ve pedagoji» adlı eserleri asıl sistemine girmeden evvel içtimaiyata hazırlık mahiyetinde olan tetkikleridir.

Durkheim bir mektebin müessisidir. Vazettiği usule sadık olarak çalışan sosyologlar arasında bilhassa Lévy Bruhl, Davy, Fauconnet, Marcel Mauss, Halbwachs, Hubert en tanınmışlarıdır.

Bunların yanı başında araştırmadan ziyade bu mesleği tamim etmek hususunda büyük hizmeti dokunmuş olan Bouglé'yi zikretmek lâzımdır. Müteaddit mekteb kitapları Durkheim içtimaiyatının yalnız Fransız muallim mekteplerine kabul edilmesini temin etmiştir. Lévy Bruhl ilk önce Durkheim'den müstakil olarak Comte felsefesi üzerine çalışırken sonra «Âdetler ilmi», adlı kitabında Durkheim metoduna göre bir ahlâk ilmi kuşmağa çalıştı. Bilhassa «Aşağı cemiyetlerde zihni fonksiyonlar», adlı kitabile iptidai cemiyetlerin bizimkilerden zihniyet itibarile hangi noktalarda ayrıldıklarını tebarüz ettirmek istedi. Burada ileri sürdüğü tezi *iptidai zihniyet, iptidai ruh, iptidailerde tabii ve fekattabiî fikri, iptidailerde mitoloji*, adlı eserile son serelere kadar inkişaf etti.

Davy içtimaiyat usulünü hukuk sahasına tatbik etti «Hukukta tecrübe ve ideal» adlı eserile formalist eski hukuk nazariyesini tenkit ederek hukuku ictimai bir müessese olarak tetkik etti. Bilhassa «La foi jurée», adlı eserinde mukavelenin menşeiini sosyolojik usulle araştırdı. «Klanlardan imparatorluklara», adlı kitabında hakimiyetin tedricî inkişafını gösterdi. Fauconnet mes'uliyet meselesini ele alarak ahlâk ve hukuk arasında müşterek olan bu mevzuun ictimai tedkikını yaptı. Bu zat Durkheim'in ölümünden sonra onun kürküsünü işgal etmiştir. Mauss dinî içtimaiyatında Durheim'in metodunutakip ederek bir çok etüdler neşretti. Halbwachs, «Hafızanın ictimai kadroları», adlı eserinde hafıza hastalıkları ve normal hafızanın teşekkülünü tedkik ederek Ribot'dan tamamen ayrı bir yoldan ruhiyatta bir araştırma zeminini buldu. Bu yol gerek Ribot'dan gerek Tarde'dan büsbütün ayrılıyor, ve ruhi hâdiseleri içtimaiyat metodu ile izaha çalışıyordu. «Amele hayatı ve hayat seviyeleri», adlı eserinde muhtelif dinlerdeki ictimai lasavvur ve kıymet taraflarını işaret etti. Bouglé «müsavat fikirleri», «İlim karşısında demokrasi», «Kıymetlerin tekâmülü», adlı eserinde Durkheim içtimaiyatını temin etti. Darwinizm sosyal fikirlerine hücum etti. Alehydarlarına karşı bu cereyanı müdafaa etti. «Almanya'da ictimai ilimler», adlı kitabında Durkheim mektebinin menbalarından biri olan Alman sosyolojisinin bir dalı üzerinde meşgul oldu. «Kastlar rejimi», adlı eserinde (Essai sur les régimes des castes,) de Hind kast-

lerife muasır ictimâî rejimler arasındaki münasebetleri araştırdı.

Durkheim «ictimaiyat usulünün kaideleri» adlı eserinde başlıca üç üç esaslı kaideden hareket eder :

I. İctimâî vâkıaları birer *fikir* gibi değil, fakat *şey* gibi mütalea etmek. Meselâ, din, Allah fikri, Ahiret ve ruhun edebiyetli fikri olarak alınabilir. Fakat ictimaiyatçı bunları ele almayacaktır. Dini diğer şeyler gibi bir şey olarak mütalea edecektir. Bu takdirde din herşeyden evvel ibadetler, ayinler, merasim, mukaddes kitaplar, hasılı bir müessesedir. Fikirler onlara tâbi olarak mütalea edilecektir.

II. İctimâî vâkıayı tedkik ederken her türlü önceden edinilmiş fikirden (*prénotion*) korunmak; meselâ, dini tedkik ederken kendi dinimiz hakkındaki muhabbet, hürmet v. s... gibi kanaatlerimizi veya iptidâî dinler hakkındaki gayri ahlâkî v. s. gibi menfi kanaatlerimizi bir tarafa atacağız. Durkheim'e göre bu kaideye riayet çok müşküldür. Sosyologlardan çoğuru şaşkırtan nokta budur. Siyasî fikirler, doktrinler, sübjektif temayüller ictimâî tetkiklerimize engel olurlar. Durkheim'in bu kaidesi Paretonun devriyasyonları hakkındaki tahlilinin aynidir.

III. İctimâî bir vâkıayı ancak yine ictimâî olan bir vâkıa ile izah etmek. Yani ictimâî vâkıayı meselâ biyolojik, psikolojik veya fizik bir vâkıa ile izah etmemek. Bu kaide ile Durkheim kendinden önce gelen sosyologlardan birçoklarının düştüklerine kani olduğu hatanın örüne geçmek istiyor. İctimâiyat tarihinde bunlar jeolojik mektep, biyolojik mektep veya psikolojik mekteptir. Durkheim'e göre ictimâî hâdiseler ruhi hâdiselerle izah edilemez. Cemiyet şuurları arasındaki münasebetlerden doğmuş maşerî bir tasavvurdur, kendini teşkil eden unsurlara yani ferdi tasavvurlara gayri kabili icadı. Nasıl su oksijen ve hidrojen den veya hayat protoplazma muhtelif maddelerin terekübünden husule geldiği halde onların mecmuundan farklı, büsbütün yeni birtakım vasıflar arz ediyorsa aynı suretle cemiyet de ferdi şuurların kaynaşmasından meydana gelmekle beraber ferdi şuurlardan farklı bir mahiyet arz eden bir realite teşkil etmektedir.

Görülüyor ki Durkheim'in en çok ehemmiyet verdiği fikir maşerî tasavvur fikridir. Ona göre ictimâî realite her şeyden evvel maşerî tasavvurdur. Nitekim o, ilk kitaplarından beri birçok yerlerde cemiyeti, dinî ayinlerde, mitinglerde ve büyük ictimâî kaynaşmalar esnasında vücutta gelen ve ferdi aşan bir manevî kuvvet olarak kabul eder. Maşerî tasavvur bir vâkıadır. Fakat fizik ve biyolojik bir vâkıa değildir. Ancak onlar gibi yani tabiatın diğer vâkıaları gibi mütalea edilmelidir. Maşerî tasavvurun başlıca vasıfları şunlardır :

I O, kolektiftir. Yani insanlar arasında sarî ve müntezirdir.

II. O, bizim haricimizde mevcuttur. Objektiftir. Yani biz doğmadan evvel mevcuttur ve bizim dışımızda, bizden evvelki fertlerde de mevcuttur. Terbiye ile yeni nesillere intikal eder.

III. O bizim üzerimizde tazyik suretile tezahür eder. Onun tazyikını tıpkı hava gibi duymayız. Fakat ancak ona muhalefet ettiğimiz zaman farkına varırız. Bu muhalefet içtimai müeyyideler halinde ceza, istihza, vicdan azabı ile meydana çıkar. İşte Durkheim bu vasıflarla maşerî tasavvurdan ibaret olan içtimai vâkıayı diğer tabiat vakıalarından ve bilhassa ruhî vakıadan ayırmaktadır. Durkheim bütün müessesatın menşei olan dinleri ruhî içtimai bir hâdise olan intiharı, cürmü, terbiyeyi bu suretle izah ettiği gibi maddî bir manzara arzeden iş bölümü yine bu suretle izah etmektedir. Nitekim Durkheim'in talebelerinden iktisatçı Simiand arz ve talep hâdisesini klâsik iktisada muhalif olarak «efkârı umumiye» prensibi ile izaha çalışmaktadır. Piyasaya sürülen bir mal arz ve talep nisbeti iktisatçıların dedikleri gibi sırf kemmî değildir. Onda hakim olan piyasanın efkârı umumiyesidir. Dinî tasavvurlar, ahlâkî, hukukî ve siyasî kanaatlar borsanın yükselip alçalmasını tanzim eder. Domuzun ve şarabın haram sayıldığı bir yerde onlar mübadele eşyası olamaz.

Durkheim içtimaiyatının umumî karakteri bir plüralizm rasyonalistdir. Zaten o «ahâkîterbiye» dekendi kendisini de böyle tavsif etmiştir. O, mürrekkebin basite, yükseğin aşağıya irca edilemeyeceği prensipinden hareket eder. Ona göre tabiatte muhtelif mertebeler vardır. Cemiyet bu mertebelerden biridir. Ve onun karakteri Tarde'nin dediği gibi ferdî ruhların yayılmasından değil, fakat ferdî ruhların aşılmasından husule gelen yeni bir realite olmasıdır. Taklid ve ibda cemiyeti izahetmez. Cemiyet bunları izaheder. Fakat Durkheim bu maşerî tasavvur telâkkisinde çok büyük bir buhran içerisinde. Maşerî tasavvur nedir? Ferdî ruhların karşılıklı tesirinden doğan bir kaynaşma mı? Yoksa fevkalferdî bir (*esprit*) mi? Eğer birincisi ise Durkheim içtimaiyatı buna müsait değildir. Çünkü o, ferdî ruhları monadlar gibi kabul eder. Onlar anoak sembollerle anlaşılır. Sembolleri izah eden fikirler ve kıymetler değil, fakat fikirler ve kıymetleri izaheden sembollerdir. Aksi takdirde Durkheim objektif olamaz. Eğer fikirler sembolleri izah ediyor demiş olsa (*règle*) deki birinci temelini yıkmış olacaktır. Durkheim ilimci ve objektif olmak iddiasındadır. Fakat semboller fikirleri izah ediyorsa o zaman fertler kapalı dairelerdir. Ve ferdî ruhların üzerinde müteal (*transcendant*) bir maşerî ruh olacaktır. Bu müteal ruh Hegel'in objektif ruhudur. Şu halde eğer Durkheim beynelferdilikten korkarsa Hegel'in objektif ruh nazariyesine düşer. Nitekim böyle olmuştur.

Bu ise Durkheim'i ençok kaçındığı metafizikle temasa getirir. Durk-

heim bu çıkmazdan kurtulmak için hocası E. Boutroux'nun tabiatte imkân(*contingence*) nazariyesine baş vurur. Buna göre tabiatta maddeden hayyata, hayattan ruha ve cemiyete doğru derece derece yükselen bir hürriyet vardır. Her derece diğerlerinden daha geniş ve daha hürdür. Durkheim kendini müdafaa için "maşerî ve ferdî tasavvurlar," adlı makalesinde bu fikre sığınmıştır. Halbuki bu fikir esas itibarile Durkheim'in ana mevzuası olan ilimcilik ve determinizm fikrine muhaliftir. Çünkü Boutroux determinist değildir.

Eğer cemiyet onun dediği gibi ferdî ruha nazaran daha geniş bir hürriyete sahipse cemiyette ölçü, mesaha, kemmiyet, kanun, zaruret yoktur. Bu ise Durkheim'in esas tezine zıttır. Çünkü Durkheim içtimâî hâdiselerin ölçülebilir olduklarını, kendilerine mahsus bir kanunları olduğunu iddia ile yola çıkmıştır. Görülüyor ki Durkheim içtimaiyatı bir tenakuz içindedir. Bu tenakuz onun daha ilk kitaplarındanberi kendini gösterir. Meselâ, "içtimâî iş bölümü," nde der ki "cemiyetlerin iş bölümü kazanmasına sebep hacım, kesafet, nüfus terakümü, maddî kesafet hâdisesidir". Bununla beraber bu fikrin kendisini kolaylıkla materyalizme sevkedeceğinden korkan Durkheim biraz aşağıda "bununla beraber maddî kesafeti yapan manevî kesafettir. Manevî kesafet olmaksızın diğeri olamaz. Onlar yanyana giderler," der.

Durkheim'in bütün eserleri bu iki fikrin buhranı içindedir. Usul hakkındaki kitabında cemiyeti hem maşerî tasavvur gibi tarif ediyor, hem de şey (*chose*) gibi mütalâa etmek lüzumunu söylüyor. Bu şeyler nedir: bunlar kitaplar, mahkemeler, camiler, insanlardır. Fakat ne kitabı, ne de camii içtimâî hâdise addedemez. Onu ancak gölge hadise olarak görür. Demek ki maddede tevazzu eden içtimâî hâdise tıpkı psiko fizi-yolojik epifenomen gibi birşeydir.

Asıl içtimâî hâdise, maşerî tasavvur ölçülemiyor.

Şu halde onu ölçmek için onun madde üzerindeki projeksiyonlarını tétkik edebiliyoruz. Bu ise açıktan açığa içtimâî hâdisé bir nouméné'dir, biz onun tezahürlerini tetkik ederiz demektir. Yani bu bir nevi içtimâî agnostisizmdir. Böyle bir görüş Durkheim'in ruhu olan spritualizme muhalif olduğu gibi demografik sosyolojinin evvelce yaptığı maddî izaha da muhaliftir. Bu buhran neden ileri geliyor? Durkheim'in maddeci ve manacı içtimaiyatı birleştirmek istemesindedir. Durkheim'in karşısında bulunduğu maddeci içtimaiyat Marx'ın değil fakat Quetelet'nin demografik içtimaiyatıdır. Manacı içtimaiyat ta Hegel ve alman sosyologlarından mülhem olan ve bir taraftan kendisini Proudhon'a, Boutroux'ya bağlayan spritualist telâkkidir. İşte bunun için Durkheim'ci içtimaiyat-

cılar ölçü, rakkam, istatistik, cetvel, kullanırlar. Fakat bütün bunlarda daima maşerî tasavvur faraziyesi (*hypothèse*) hareket noktası olarak alınır. Ölçü namına ne kullanılırsa hepsi bu ipotezi tahkik etmek içindir. Muhtelif istikametlerde muhalefete uğraması da bundandır.

İctimaî Ruhîyat

(Mc Dougall)

Objektif ve ilmî içtimaiyat cereyanlarına çok yaklaşan diğer bir cereyanda içtimai ruhiyattır. Geçen asrın sonlarında Giddings, Lester F. Ward ile başlayarak gittikçe hududunu çizmeye ve kendini gerek içtimaiyat, gerek ruhiyattan ayırmaya, ikisi arasında müstakil bir saha bulmaya çalışmaktadır. İçtimaiyat doktrinlerini arasında böyle bir cereyandan bahsederken ilk defa içtimai hadiseleri psikolojik bir tarzda izaha çalışanların geleceği muhakkaktır. Fakat burada mevzumuzu teşkil eden daha evvelki fasıllarda tetkik ettiğimiz bu görüş değildir. Bir taraftan eski «içtimai ruhiyat» içtimaiyatı ruhiyata ircaa çalışırken, bir taraftanda “ruhi içtimaiyat,, ruhiyatı içtimaiyat vasıtasıyla izah teşebbüsüne girmekte idi. Bazı âlimler ise her iki iddiadan, mümkün olduğu kadar uzak kalarak içtimaiyat ve ruhiyat arasında iki nevi hâdiseleri aynı derecede alakalandıran bir sahayı tetkik etmektedirle.

Allport, Bernard, Mc Douall ve Murphy gibi ruhiyatçıları bu münasebetle sayabiliriz: Ancak bunlar arasında mühim farklar vardır. Bu sonuncusunun araştırmaları inkişaf halinde olduğu için, burada yalnız içtimaiyatı ruhiyata raptetmek yolundaki fikirleri üzerinde tenkit ve münakaşalar yapılmış olan Mc Dougall'den bahsedeceğim :

Mc Dougall, “İçtimî Ruhîyata Medhal,, adlı eserinde [1] sırf içtimî, yani mevzuu zümre zihniyeti olan bir ruhiyat olabileceğini kabul ediyor. Eserine evvelâ sırf psikolojik temeller araştırmakla başlıyor. Ahlâk, iktisat, siyaset, tarih felsefesi, içtimaiyat ve antropoloji bu ruhiyat ezerine istinat etmelidir. Netekim dinler tarihi, hukuk ve terbiye gibi daha hususî içtimai ilimler de ona dayanacaktır. O, Dukheim, ve Aug. Comte'u bu esaslı noktayı ihmal ettikleri için muahaza ediyor. Ruhîyatçı unsurlarını içtimaiyatçıdan beklememeli, ona hazırlamalıdır. Ruhîyatın tetkik edeceği iş yalnız şuurun mahiyeti ve faaliyetinin muhtelif tarzları değildir. Aynı zamanda bu faaliyetin mahsulleri, yani fikir ve itikat sistemleridir. Bu sistemler insanların müesseseleri ve cemiyet içinde birbirile münasebetleri üzerine tayin edici bir tesir yapmıyor mu ?

[1] Mc Dougall; An Introduction to social Psychology. London. 1921.

İçtimaiyatçının içtimai nizamda gördüğü şeyi tayin etmek işi ruhiyatçıya düşer.

Mc Dougall, bu bakımdan insan mahiyetini değişmez telâkki eden ahlâkları, meselâ Sidgwick'in ahlâkını tenkit ediyor. Ona göre ahlâkçılar müşahhas realite ile temas etmiyorlar. Ahlâkiyetin her an değişmeğe müsteit şuurlu insanlarda cereyan ettiğini unutuyorlar, Şu halde her şeyden evvel insanî mâhiyetin (tab'î beşerî) hakikî âmillerini (mobile) keşfetmek lâzımdır. Hedominizm'in tek cepheli ve sun'î psikolojik görüşlerine saplanmış olmakla beraber, ilk defa bu ihtiyacı duyan yine Darwin olmuştur. Ruhیاتçılar, kendi mevzularını yalnızca "şuur ilmi", telâkki etmekten vaz geçmeli; bütün manzaraları ve işleyişinin bütün tavırlarıyla müsbet ruh ilmi telâkki etmelidirler; yahut daha doğrusu müsbet davranışlar ve durumlar (behaviour) ilmi hâline getirmelidirler. Ruhیات yalnızca şuur cereyanının derunî tavsifile iktifa etmelidir. Bu onun yalnız başlangıçtaki işidir.

Onca ruhun « dinamik », « fonctionnelle » veya "iradeci", tetkiki bu suretle mümkün olur. Burada aynı suretle münferit ve kâhil insanın teşekkül etmiş ruhî hayatını tetkikin mahzurlarından bahsediyor: Ruh hayatı oluşu esnasında, zümre içinde, muhit şartaril mutalâa etmek lâzımdır. Mc Dougall'ın içtimai bu suretle ruhiyatı başlıyor. Böyle olmakla beraber müellif yine eserine; umumiyetle ferdin ruhiyatını tetkik ederek girmekte ve içtimai ruhiyatı, bu umumî ruhiyat kanunlarına istinat ettirmeye çalışmaktadır. Mc Dougall'ın telifçiliği (eclectisme) başta teklif ettiği hedefle zıttır. "İçtimai ruhiyatın vazifesi ferdî ruhun fitrî temayül ve kabiliyetleri muta olduğuna göre cemiyetlerin bütün mudil ruhî hayatının nasıl doğduğunu ve bilmukabele bu mudil içtimai hayatın ferdî ruh üzerine nasıl tesir yaptığını anlamaktır", diyor. Fakat iki şeyden birini kabul etmek lâzımdır: Ya fert fiilen varlığıyla ve oluşuyla meşbu olduğu içtimai tesirlere tâbidir. O zaman ruhiyat aynı zamanda hem ferdî, hem mâşerî olur. Fakat Mc Dougall'ın dediği gibi, evvelâ ferdî, sonra mâşerî olmaz (zira fert muhite rapte dilmeksizin anlaşılabilir). Yahutta fert tek başına bütün realitesine sahiptir ve o zaman eski ferdî ruhiyatı itham etmemelidir.

Şu tarzda düşünmek mantikî ve tabii görünüyor: Evvelâ münferit fertlerin zihniyetini tetkik edelim: Onđan sonra zümre halinde fertlerin zihniyetini tetkik ederiz. Fakat bu tamamen zahirdir. Zira zümreden ayrı fert, sırf zihni bir tecrübeden ibarettir. Şüphesiz iki ayrı şey vardır. Fakat bu iki şey: 1) ferdin zihniyeti; 2) zümrenin zihniyeti değildir. Bunlar a) zümrenin zihniyeti; b) zümre içindeki ferdin zihniyetidir. Bu manada ferdî bir ruhiyatın mevcudiyeti inkâr edilemez. Hatta cemiyet

içerisinde fertlerin muhtarlığı ve rolü arttıkça bu ruhiyatın da ehemmiyeti artacaktır. Fakat bu ruhiyat şe'nîyetin bir kenarında, ferdi normal mevcudiyet şartlarından ayırarak teessüs edemez.

Mc Dougall hakikatte üç ilim ayırıyor: Evvelâ beşerî ferdin esaslı vasıflarını meydana çıkaran ruhiyat; ikincisi fertten ve ferdin zihniyetinden hareket edeceği yerde zümreden ve zümrenin zihniyetinden hareket eden mâşerî ruhiyat, üçüncüsü nihayet zümrenin fert üzerine tesirini tetkik eden «içtimai ruhiyat» tır. Zahirde çok vazıh görünen bu tefrik müşahedelere uymamaktadır. Zümrenin fert üzerine tesiri hakkındaki mülâhaza çok geç işe karışıyor. Ferdî ruhiyat evvelâ tespit ediliyor, zümreye bağlılığın ferde ait bir karakteristik olduğu söyleniyor. Hakikî ve tam bir ruhiyat; o halde ilk safhadan itibaren, cari manasile ferdi ruhiyatla mâşerî ruhiyat veya içtimaiyatın terkibidir. Bütün bu sun'î tefriklerle rağmen M. Dougall tetkiklerine girdiği zaman ister istemez, bunların ayrılmaz şeyler olduğunu görüyor ve vakıalar kendini bir bütüne doğru götürüyor.

O, Spencer'e rağmen nev'î şahsına münhasır (sui generis) olan bir mâşerî hayat kabul ediyor. Onun, bu kelimeler dediği şey, Fransız içtimaiyatçılarının "mâşerî şuur" undan farksızdır. Bununla beraber ilhamları ayırır. Asıl fark şuradadır ki Fransız içtimaiyatçıları nazarında zümrenin nev'î karakteri zümre olması, yani ferdden üstün olması olduğu halde, İngiliz içtimai ruhiyatında zümre ruhu ferdlar arası münasebetler de zuhur eder ve onlarla kaimdir.





**Müracaat edilebilecek başlıca kitap
ve mecmualar**

- Année sociologique* — Dirigée par E. Durkheim, Paris, Alcan 1896-1912 — Yeni seri: 1925.
- Revue de l'Institut de sociologie de Solvay* — Bruxelles, 1920 den beri iki ayda bir.
- Revue internationale de sociologie* — René Worms (1926 dan beri G. Richard tarafından). Paris, Giard et Bière, 32^e année.
- The American Journal of sociology* — Chicago. Univ. of Chicago Press. gr. in 8°. (1895 den beri).
- Amerikan Sociological Society, Papers and proceedings* — Chicago. Univ. of Chicago Press, 1907 den beri.
- The Indian Journal of Sociology* — Baroda, The College (1920 den beri).
- Sociological Society: Sociological Papers* — London, 1905-1907.
- The Journal of social Forces* — Chapel Hill, The University of North Carolina Press, (1923 den beri).
- Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie* — Berlin, Heyman, in 8°. (1887 den beri).
- Zeitschrift für Socialwissenschaft* — Berlin, in 8°. (1888 den beri).
- Jahrbuch für Soziologie* — Karlsruhe, Braun (1925 den beri).
- Annales de sociologie* (devam ediyor).
- A. Schaeffle — *Bau und Leben des Socialen Körper*. Tübingen, Laoff 1875. 2 vol.
- F. Tönnies — *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig 1887.
- W. Dilthey — *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig, 1883.
- G. Simmel — *Soziologie*. Leipzig, 1905.
- Lester F. Ward — *Dynamic Sociology*. New - York, 1883. 2 vol.
- F. Giddings — *The Principles of Sociology*. 1896.

- G. de Greef — *Introduction à la sociologie*. 2 edit. 1911.
- G. Richard — *La sociologie générale*. 1912. Paris, Doin.
- G. Bouglé — *Qu'est ce que la sociologie*. Alcan, 1907.
- A. Vierkandt — *Gesellschaftslehre*, Stuttgart. 1923
- Bouglé et Déat — *Guide de l'étudiant en sociologie*. Paris, Garnier, 1921.
- Bouglé et Raffault — *Eléments de Sociologie*. (Türkçesi var).
- Fr. W. Blackmar — *The Elements of sociology*. New-York Mac Millan, 1905.
- R. E. Park and Burgess — *Introduction to the science of sociology*. Chicago, The University of Chicago, Press. 1921
- G. Richard — *Notions élémentaires de sociologie*. Paris Delagrave, 1903 (türkçesi var).
- Davy — *Eléments de sociologie*. Delagrave, 1924.
- M. Dévat — *Notions de sociologie*. Paris, Alcan. 1925.
- René Huhert — *Manuel élémentaire de sociologie*. Paris, Delalain. 1925.
- Ch. Lals — *Sociologie*. Paris, Vuibert. 1925.
- P. Descamps — *Sociologie expérimentale*.
- P. Roux — *Précis de la science sociale*.
- Boukharine — *La théorie du matérialisme historique* (sociologie marxiste)

-
- Al. Espinas — *Des sociétés animales*. Paris, Baillères. 1877, réédité en 1923.
- Paul Barth — *Die Philosophie der Geschichte als soziologie*. Leipzig 1897.
- Albion W. Small — *Origins of sociology*. Chicago, 1925.
- H. E. Barnes — *Sociology before Comte*. 1917.
- G. Mosca — *Histoire des doctrines politiques*. Payot, 1936.
- Bouglé — *Les sciences sociales en Allemagne*. Alcan, 1896.
- Gurwitch — *Essais de sociologie*.
- R. Aron — *La sociologie en Allemagne*.
- Max Beer — *Histoire générale du socialisme* 5 vol.
- Aug. Comte — *Cours de philos. positive*. 6 vol.

- Aug. Comte — *Le système de politique positive*. 4 vol.
H. Spencer — *La science sociale*.
H. Spencer — *Les principes de sociologie*.
E. Durkheim — *Les règles de la méthode sociologique*. 1897.
E. de Roberty — *La sociologie*. Germer - Baillière, 1881.
E. de Roberty — *Sociologie et psychologie*.
Lévy - Brühl — *La morale et la science des mœurs*. 1903.
A. Coste — *Les principes d' une sociologie objective*. Alcan, 1819.
Weber — *Histoire de la philosophie*. (Türkçesi var).
E. Brehier — *Histoire de la philosophie*.
V. Basch — *Les doctrines politique de l' Allemagne*. Paris, Alcan 1927.
-

- M. İzzet — *İçtimaiyat*.
Necmeddin Sadık ve Bonafus — *İçtimaiyat dersleri*.
Hilmi Ziya — *Umumî içtimaiyat*.
Ali Kâmi — *İçtimaiyat*.
Röpke — *İktisad ilminin tarihi*.
Şükrü Baban — *İktisadî meslekler tarihi*.
-

INDEX

A

- Ackermann. 167
Adolf, Gustave. 73
Agatocle. 50
Ahmet Saki. 100
Ahmet Sati. 207
Ahmet Şuayıp. 223
Alfiéri. 46
Allport. 240, 295
Althusius, Jean. 67, 70, 71, 73, 82
Ammon, Otto. 242, 302, 304
Anaksimén. 4
Angelo, Michel. 45
Annibal. 50
Anselme, Saint. 173
Antisthènes. 14, 15, 250
Aristo. 9, 10, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 35, 38, 44, 48, 52, 55, 58, 79, 91, 130, 179, 181, 243, 251, 283, 284, 286, 303, 304, 312, 330, 331.
Aristophane. 305
Augustin, Saint. 34, 52, 59, 90
Aurelius, Marcus. 31
Avenarius. 180
Azambuja. 311

B

- Babeuf. 128, 152
Bacon. 38, 46, 60, 61, 62, 75, 92, 111
Bakounine. 165
Baldwin. 223

Barcelo. 290
Bayar. 281
Bechtereſ. 290
Belalul. 67
Belery, John. 63
Bergſon. 39, 220, 284, 315, 327
Berkeley. 78, 116, 123
Bernard. 340
Bernard, Claude. 334
Bernſtein. 313, 314
Bichat. 192
Biran, Mainn de. 187
Bismark. 128
Blanc, Louis. 128, 164
Blanqui, Adolf. 163
Blanqui, G. 128, 163, 172
Blumenbach. 244
Boccacio. 47
Bodin, Jean. 67, 69, 70
Bonaldi, Comte de. 187
Borgia, Ceſar. 46
Bossuet. 90
Bouglé. 165, 229, 252, 317, 335
Bourdaloue. 187
Bouthoul. 96
Boutroux. 284, 338
Böhme, Jacob. 73, 151
Brentano. 270
Broca. 78, 117, 123, 242
Brühl, Lévy. 150, 221, 335
Brunhes. 312
Bruno. 36, 58, 79
Brutus. 281
Buckle. 208
Buffon. 113
Buiſſon. 297
Bureau, Paul. 257
Burgess. 319

C

- Cabanis. 192
Cabet. 162
Calcide, Phalias de. 30
Campanella. 58, 59, 60, 61, 64
Calvin. 66
Carey. 221, 290
Casti, Jacques. 130
Ceymis W. 3
Chabot. 112
Chemberlain. 62, 241, 242, 248
Champault. 311
Childe, Johanson. 249
Clarke. 99
Clisthène. 10
Closson. 242
Colelerook. 241
Comte, Auguste. 90, 91, 102, 150, 156, 167, 170, 187, 188, 189, 190,
191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,
202, 203, 204, 207, 212, 242, 251, 252, 253, 255,
293, 307, 308, 313, 323, 325, 328, 334, 335, 340.
Condillac. 111, 112
Condorcet. 91, 102, 112, 113, 114, 162, 280, 297
Confucius. 24, 311
Colet, Jean. 53
Considérant, Victor. 158
Cooley. 319, 321
Corneille. 62
Corregio. 45
Cournot. 279, 280
Cousin, Victor. 187
Croce, Benedetto. 5

D

- Dante. 36, 44, 47
Danton. 107

- Darwin. 80, 110, 170, 203, 204, 242, 311, 341
Daudet, Léon. 28
Davy. 221, 335
Decamps, Paul. 311
Demokrit. 11, 181
Demolins, Ed. 309, 311
Dekart. 4, 5, 42, 59, 78, 83, 90, 110, 112, 173, 187, 283, 286, 334.
Denis, Varaisse le. 63, 64
Denys. 20
Dewey, John. 21, 22, 223, 320
Diderot. 105, 109, 110, 111, 173
Dilthey. 252, 254, 255, 256, 283, 327
Diojkne. 15
Dostoïevsky. 107, 108
Dougall, Mc. 222, 340, 341, 342
Dracon. 9
Dühring. 178
Duprat. 297
Durkheim. 50, 135, 142, 143, 144, 149, 150, 207, 208, 213, 221, 223,
228, 229, 253, 259, 261, 263, 266, 267, 268, 273, 282, 293,
297, 307, 311, 323, 324, 335, 336, 337, 338, 340.

E

- Eflâtun. 3, 5, 9, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 35, 48, 52, 55, 60, 64, 71, 91, 95, 103, 130, 142,
145, 146, 158, 181, 205, 250, 251, 286, 303, 304.
Egidus, Peter. 53
Elwood. 319
Ekhardt. 151, 173
Engels. 165, 172, 178, 183, 304, 313, 316
Epictète. 31
Epikür. 10
Erasme. 47, 48, 53
Eschyle. 13, 304
Esquirol. 191
Espinass. 207, 218, 219, 220, 221, 226, 228, 234
Eudème. 11
Ewald. 247

F

- Farabi. 250
Fauconnet. 335
Fayol. 61
Fénélon. 65
Ferrari. 303
Ferri, Enréco. 242
Fichte. 115, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 138, 144, 148,
241, 333.
Filip IV. 243
Filmer. 97
Finot, Jean. 246
Fisagor. 11
Fogliani. 50²
Fontenelle. 64
Ford. 155
Fouillée, Alfred. 214, 220
Fourier. 24, 64, 128, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 323.
François d'Assise. St. 281
Franklin. 230, 234
Fredrik II. 82, 86
Fredrik, Büyük. 28, 46, 103
Fréret, Nicolas. 241
Freud. 239, 300
Froude. 208, 209

G

- Galilée. 58, 59, 289
Galton. 242
Garofallo. 242
Garve. 130
Gibbons. 130
Giddings. 222, 223, 293, 340
Godineau. 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 333
Godwin. 154, 163
Goerres. 341
Goethe. 114, 125, 166
Gomperz. 3

Grimm. 241
Grothuis, Hugo. 67, 72, 73, 74, 79, 82, 86, 106
Guerin, Paul. 311
Gumplowitz. 239, 252, 311, 323

H

Hadington. 312
Halbwachs. 335
Hallays, André 247
Hall, Charles. 154
Haller. 145
Hamilton. 78, 98
Hamelin. 3, 286
Hanri III. 69
Hanri IV. 69
Hanri VIII. 52, 53
Haret. 290
Hegel. 4, 5, 12, 125, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 165, 167, 170, 172, 173, 180, 181, 183, 184, 201, 236,
237, 241, 257, 270, 333, 337, 338.
Hellingsse. 67
Helvetius. 100, 111, 112
Heraklit. 11, 12, 16, 109, 166, 173, 315
Herbart. 339
Herder. 90, 114, 115, 123
Herkül. 15
Hésiode. 17
Hess, Moses. 178
Hilodeus, Raphael. 53, 54, 55, 56
Hitler. 128, 248
Hobbes. 4, 5, 24, 68, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 87, 88, 92,
97, 119, 121, 122, 147, 205, 257.
Holbach. 109
Holmann. 67
Homeros. 10, 236
Hölderlin. 130

Hubert. 335
Hume, David. 99, 130
Husserl. 270, 278

I

İbni Abbelf. 36
İbni Haldun. 4, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 51, 92, 102,
243, 303, 310, 312
İbni Me'mun. 35
İbni Rüşd. 34, 35 ve 38, 44
İbni Sina. 34, 35, 38, 53
İbni Tufeyl. 34
İbrahim. 168
İering. 150, 184, 229, 239
İon. 20
İsa. 32, 91
İskender 31
İsulın 114.

J

Jaspers. 270
Jevons, stanley. 289, 293
Joseph. 31
Jouffroy. 187
Jules II 46, 50

K

Kant. 3, 4, 85, 105, 106, 108, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
124, 130, 133, 134, 142, 143, 147, 148, 166, 168, 173, 180, 254,
259, 270, 284, 286, 287
Karmer. 131
Kautsky 314
Kepler. 289
Keyserling. 39

Kingsley. 208, 209
Klopstoke. 115, 123
Kropotkine. 151, 165

L

Laérce, D. de 30
Lachelier. 279, 287
La Fontaine. 62
Lamarke. 170, 173
Lammenais. 187
La Mettrie. 94, 109, 110
Laplace. 320
Lapouge, V. de. 241, 242, 245, 247, 248, 302, 304
La Rochefoucauld. 79
Larsen. 77, 78
Lassale. 164, 179, 180, 181, 183, 184
Lazarus. 150, 229, 230, 237, 238, 239
Leibnitz. 82, 83, 84, 85, 114, 118, 173, 227, 284, 316
Le Bon, Gustave. 150, 229, 239, 264
Le Grand, Albert. 187
Lénine. 46, 109, 162, 314
Léonidas. 281
Le Play. 247, 251, 252, 253, 295, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 319
Lessing. 113, 130
Lester. 222, 340
Létourneau. 242
Liebig. 289
Lilienfeld. 36, 39, 214, 215
Lipps. 256
List. 183
Littré 189
Locke. 78, 80, 92, 97, 98, 99, 102, 103, 106, 111
Lombroso. 242
Loria. 303
Lotka. 290
Louis XII 46
Louis XIV 156, 301
Louis XVIII. 157

Louis Philippe. 152, 159
Luther. 66, 67, 230
Lychophonon 24
Lycurgue 50
Lyel, Rahip 142, 202

M

Mach, Ernest 296, 319
Macher, Schelier 147
Machiavel 34, 36, 40, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 66, 67, 69,
95, 121
Maistre, J. de 187
Malebranche 90, 91, 102
Malgaud 279, 280, 281, 282, 283, 286, 287, 330, 331
Malthus 24, 80
Mandeville, B. de 94, 95, 110, 122
Mann, H. de 64, 161, 251, 253
Marie Arive, F 103
Maunier, René 36
Maurras, Charles 28
Mauss, Marcel 335
Marx, Karl 42, 81, 109, 151, 164, 165, 167, 170, 171, 172, 173, 174,
174, 175, 176, 177, 178, 183, 184, 253, 266, 268, 297, 303,
304, 311, 313, 315, 316, 330, 331, 332, 338
Maximilien 46
Melanchton 66, 67
Melier 62, 63
Mehmet Izzet 246
Mercier, S 112
Merimée 247
Michelet 90
Mill, Stuart 89, 150, 189, 190, 289
Montaigne 48
Montesquieu 42, 98, 100, 101, 102, 103, 120, 130, 147, 243, 310, 312
Morelli 63, 64
Morton 244
Morus, Thomas 47, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 64

Musa 91, 168
Murphy 240

N

Namık Kemal 100
Napoléon 128, 131, 152
Napoléon III 163
Natorp 77
Néron 55
Neurath, Otto 317
Newton 158, 289
Nietzsche 25, 43, 79, 80, 107, 108, 119, 158, 170, 333
Novicow 214, 215

O

Oppeinheimer 261, 324
Ostwald, W 290, 291, 297
Owen, Robert 155, 163, 165, 244

Ö

Öklides 75

P

Pareto 253, 287, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 306, 316, 336
Pascal 100, 106, 166
Paul, Saint 33, 63
Pavlov 295
Pearson 296
Perikles 305
Perrier, Ed. 218, 219
Pestalozzi 128
Petrark 47, 48
Philon 31
Piaget 277
Pinot, René 311

Pizistrat 28
Plotin 35
Poinsard 311
Polivios 46
Post 239
Pott 247
Préville 311
Proudhon 151, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 187, 188, 195, 313,
315, 323, 338

Q

Quatrefage 241, 245
Quetelet 199, 253, 334, 338

R

Racine. 62
Rameau. 105
Ratzel. 310
Ravaisson. 187
Rembrandt. 300
Rémusat. 247
Renan, Ernest. 166, 247
Renouvier. 170, 279, 284
Reuchlin. 47
Ribot. 335
Ricardo. 158
Richard, Gaston. 257
Ricket, Heinrich. 150, 255, 256, 284 ve 325, 327
Robespierre. 107
Rodbertus. 164, 179, 182
Rossi. 229
Rousiers, P. de 311
Rousseau. 10, 15, 43, 46, 63, 68, 80, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 112
113, 119, 122, 144, 162, 251, 323
Roux, Paul. 311
Roti, Biona. 152

Ruge, Arnold. 172, 179, 212

S

Sanctis. 229

Savonaroe. 50

Savigny. 150, 180, 181

Schaeffle. 214, 215, 220, 239, 323

Schemann. 247

Scheler, Max. 264, 270, 271 ve 272

Schelling. 130, 131 ve 132, 133

Schiller. 115, 123, 130, 241

Schmoller. 150

Selliére. 25, 247

Seneka. 21, 55, 158

Servanis. 63, 64

Sévère. 301

Sidgwich. 341

Sighele, Scipio. 229

Simiand. 282, 337

Simmel. 5, 228, 229, 252, 256, 259, 260, 261, 262, 273, 284, 285, 319

Simon, C. de. St. 156

Simon, Saint. 128, 156, 157, 165, 167, 188, 189, 197, 313, 323

Sisalpin. 36, 44

Siyes. 112

Slane, M. de. 36

Smidt, adam. 94, 99, 158, 303, 319

Sokrat. 14, 16 17, 281, 305

Solon. 9, 10, 16, 50

Solvay. 290

Sombart. 184, 298, 324, 327, 332, 333

Sorel, George. 39, 46, 162, 298, 299

Sorokin. 252

Spann. 260, 262, 273

Spengler, Oswald. 39, 44, 91, 256

Spencer, Herbert. 150, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209,
210, 211, 212, 214, 215, 217, 218, 222, 239, 242,
255, 257, 342

Spinoza. 4, 5, 79, 80, 81, 83, 87, 88, 89, 114, 118, 122, 132, 254,
255, 86
Stammler. 184, 253, 287, 324, 330, 331
Stewart. 12 31
Steinthal. 150, 229, 230, 237, 238, 239
Stirner, Max. 165
Suarez. 67

T

Taha Hüseyin. 36
Taine, H. 78
Tarde, G. 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 261, 262, 293, 334, 335, 337
Telesio. 58, 59, 79
Thomas, Saint. 34, 35, 48, 67
Thomasius, Christian. 82
simaque. 24
Thré
Thucydides. 305
Thünen. 151
Timurlenk. 37
Tite - Live. 46, 47, 289
Tolstoï. 15, 165
Toqueville. 247
Tourville. 309
Tönnies. 256, 257, 263, 271, 273
Treitchke. 150
Tuckidides. 130
Turgot. 102, 112, 156, 167, 188, 197
Tycho - Braché. 59

U

Ulysse. 14

V

Valaux, Camille. 12
Varens. 105

Veaux, Clotilde de. 190
Verney. 112
Vespuci, Americ. 52
Vico. 4, 5, 39, 42, 90, 91, 92, 93, 102, 303
Vierkandt. 270, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 319
Vigoureux. 158
Vincent de Paul. 281
Vinci, Leonardo. 45
Viniarcky. 291
Volney. 112
Voltaire. 48, 46, 62, 103, 104, 106, 109, 112

W

Wagner. 150, 229, 239, 247
Wallace. 154
Wandervelt. 253
Ward. 222, 240
Watt, James. 234
Weber, Mx. 253, 256, 263, 287, 319, 324, 325, 326, 327, 328, 332
Weismann. 203
Wenzel. 238
Weyl. 270
Wiese, von. 223, 228, 256, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 267, 268,
285, 319
Wilser. 248
Windelbandt. 150, 256
Winstanley, Gerard. 62
Woltmann. 242, 245
Worms, René. 39, 214, 216, 317
Wundt. 277

X

Xenofane. 12

Z

Zaborovsky. 242, 249

Zarathoustra. 43

Zeller. 3

Zenon. 10, 30, 66

Ziya Gökalp. 50, 207, 223, 227, 323

Zulter. 130

S O N

DÜZELTMELER

<i>Sahife</i>	<i>Satır</i>	<i>Yanlış</i>	<i>Doğru</i>
16	17	zaruret	seyruret
25	15	görünmez	görünebilir
25	21	insala	insanla
32	25	hürmet	hürmete
34	6	du dieu	de Dieu
34	10	—	denilen
35	21	olduğunu	olmadığını
37	22	1232	1332
38	15	nizamı	nizamın
40	6	aramamalıdır	aramalıdır
40	6	vaktasının	vâktasını
45	19	dır	olmuştur
47	10	ailesi	Papa ailesi
58	1	Bruo	Bruno
69	9	fikirlerini	hukuk fikirlerini
70	20	sympiodicum	symbiodicum
75	13	usul	usulü
79	9	vahşeti	vahşet
79	10	benliğinin	benliğini
80	32	insicama	insicamla
80	33	devrine girer	örneğini verir.
80	35	ampiristlerin	empiristlerle
116	7	olan	olarak
117	2	40	42
117	3	42	46
121	30	yerde bir de devlet	yerde devlet
123	18	yanmaya	yağmaya
128	23	emperyalizme	emperyalizmle
140	8	mesleği	mülkü
150	27	Brühl - Lévy	Lévy - Brühl
161	28	kılabilece	kılabilecek
162	1	bilzat	bizzat
167	1	iki	ikisi
167	28	olan	olarak
176	35	masraftan yaptığı	masraftan
178	7	olan	bulunan
183	1	ıçtima	ıçtımâi
183	12	bir	bu
183	28	önce	onca
196	13	felsefeye	felsefeye ait

<i>Sahife</i>	<i>Satır</i>	<i>Y a n l ı ŝ</i>	<i>D o ğ r u</i>
196	36	Fransada	Fransa
197	20	Rütbevi	Mertebevi
215	6	müşküldür.	şeklidir.
242	10	létournean	létourneau
242	36	deniolen	denilen
243	29	lehilâlin	İnhilâlin
245	15	ırkı	ırkı
245	22	ıkrkın	ırkın
254	3	ede	eden
254	4	felsefn	felsefi
256	2	esast	esast
274	24	benli	benlik
274	28	cemaat da	cemaatte
319	3	behaviorim	behaviorism

FİHRİST

Sahife

Bir kaç söz	1
Giriş	3
Felsefe tarihinde usul	3
Siyasî felsefe	3
İçtimai felsefe ile san'at felsefesinin münasebetleri	4

BİRİNCİ KISIM

İçtimalyattan önceki içtimai doktrinler

Eski Yunanda içtimai felsefe	9
Alâmetler şunlardır.	10
Milet mektebi	10
Fisagur felsefesi	11
Heraklit felsefesi	11
Elea felsefesi	12
Eflâtun [Cemiyetçi nazariye]	16
III. Aristo [Fertçi nazariye]	23
Revakî mektebi [İçtimai fikirleri]	30
IV. Orta çağ	32
Aquino'lu Saint Thomas	35
İbni Haldun	36
İbni Haldunun içtimai felsefesi	37
İbni Haldun'da biyolojizm	38
İbni Haldun'da cemiyetin ve içtimai hâdiselerin menşei fikirleri	39
Mukayeseler	42
Orta çağın sonu	44
V. Rönesans	45
Mackiavel	46

1) Ütopi cemiyet nazariyesi

Thomas Morus	52
Campanella	58
Diğer ütöapistler	61

VI. Reformatörler yahut tabii hukuk felsefesi	66
Jean Bodin	69
Jean Althusius	70
Hugo Grotius	72
Grotius'un Althusius'dan farkı	73
Hobbes	75
Ilmin mevzuu	77
Bilginin hududu ve iman	78
Hobbes'in psikolojisi	78
Pufendorff	82
Leibniz	83
Spinoza	87
VII. Rasyonalizm'in tenkidi	90
Bernard de Mandeville	94
VIII. Liberalizm	96
Locke	97
David Hume	99
Montesquieu	100
Voltaire	103
Jean Jacques Rousseau	105

M a t e r y a l i z m

Diderot	109
Helvetius	111
Condorcet	112
Herder	114

İ d e a l i s t f e l s e f e

Kant	117
Fichte	123
Hegel	130
Fenomenoloji	133
Hegel'in hukuk felsefesi	138
Tenkid	148
Hegel'den sonra gelenler	150
X. Sosyalizm	152
Islahatçı sosyalizm	154

ideoloğlar

Saint Simon	156
Fourier	158
G. Blanqui	163
Louis Blanc	164
Proudhon	165

3) İlimci sosyalizm Diyalektik mteryalizm

Karl Marx	171
Tarihi maddeci telâkkisi	173
Sınıf mücadelesi	175
Marx'ın iktisadî nazariyeleri	176
Tekâmül ve inkılâp	177
Frederic Engels	178
XI. Telifci sosyalizm	18
Lassale	180
Rodbertus	182
İktisadî telifler	183

İKİNCİ KISIM

İçtimaiyat İçindeki içtimai doktrinler	185
İçtimaiyatın doğuşu ve Fransız spritüalizmi	188
Biyolojik cemiyet nazariyeleri	188
Herbert Spencer	202
H. Spencer'in muakkipleri	214
Espinas, Uzviyetçi nazariyelerin son şekli	218
Psikolojik cemiyet nazariyeleri	222
Gabriel Tarde	223
Cemaat ruhu nazariyeleri	229
Lazarus ve Steinthal	230
Antropomorfik cemiyet nazariyesi	241
Yirminci asırda içtimai doktrinler	250
Manevî ilimler cereyanı	254
Tönnies	258
G. Simmel	259

Von Wiese	262
Tenkid	267
Fenemenolojik içtimaiyat	270
Vierkant	273
Cemiyetçi içtimaiyat	279
İkinci kısım	289
Mekanik içtimaiyat	290
V. Pareto	293
Pareto'da cemiyet telâkkisi	293
Tortular	296
Derivasyonlar	296
Le Play	307
Marxçı içtimaiyat	313
Markist metodun muhtelif neticeleri	317
Şikago mektebi	319
Telifçi içtimaiyat	323
Max Weber	325
Sistem tenâkuzları	327
Rudolph. Stammler	330
Werner Sombart	332
Emile Durkheim	334
İçtimaf ruhiyat	340
Bibliyografi	345
Muharrir isimleri indeksi	346
Fihrist	