

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ORD. PROF.
ZİYAEDDİN FAHİRİ
FINDIKOĞLU

Sosyalizm *1*

türk kültür yayını

SOSYALİZM

Sebil Matbaacılık ve Ticaret İstanbul — 1976

TÜRK KÜLTÜR YAYINI : 12 - A

**GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ VE İLAVELER YAPILMIŞ OLARAK
ÜÇÜNCÜ BASKI**

Ord. Prof. Z. F. FINDIKOĞLU
İktisat Fakóltesi Profesörlerinden

İKTİSAT SOSYOLOJİSİ BAKIMINDAN

SOSYALİZM

BİRİNCİ CİLT

TÜRK KÜLTÜR YAYINI
Beyazsaray: Nu: 41
Beyazıt — İSTANBUL
Telefon: 26 43 52

ÜÇÜNCÜ BASKI İÇİN

İkinci basılışı İktisât Fakültesi tarafından 1965 yılında yapılan sosyal mesulüğe tarihî bakış açısından eğilen bu değerli kitabı yayınevımız iki cilt halinde yeniden basıyor. Birinci ciltli elimizde olan bu eserin yapılan üçüncü basılışı sırasında rahmetli Ord. Prof. Ziyâeddin Fahri Fındıkoğlu'nun dil konusundaki hassasiyetine ve görüşlerine bağlı kalarak ve saygı duyarak yapılan cüz'i sadeleştirmede ve eserin yeniden gözden geçirilmesinde yardımlarını esirgemeyen İktisât Fakültesi asistanlarından **Dr. Mustafa E. Erkal**'a burada teşekkür ederiz.

TÜRK KÜLTÜR YAYINI

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KİTAP

BAŞLANGIÇTAN XVIII. ASRA KADAR

GİRİŞ

SOSYALİZM MEFHUMU

	Sayfa
1. Sosyoloji ve Sosyalizm	27
2. Sosyalizm ve hâdisesi ve temâyülü	29
3. Sosyalizm ve Ferdi Mülkiyet	30
4. Sosyalizm ve zümreye tâbiyet ...	33
5. Sosyalizm ve içtimai sınıflar	34
6. Sosyalizm tâbiri ve yayılışı	35
7. Sombart'ın izahı	38
8. Durkheim'in fikri	40
9. Sosyalizm tarihine bir bakış	41
10. Sombart ve Durkheim'in mukayesesi	42
11. Emegın ödenmesi ve Sosyalizm ...	43
12. Sosyalizm tarihinde ikilik ...	44
13. XIX. Asır ve Sosyalizm	47
14. Sosyolojik bir faraziye olarak Sosyalizm ...	51
15. «Düşünce»den «İş» ve «Hareket»e geçiş	53

BİRİNCİ FASIL

ÜTOPİZM

1. Sosyalizm ve Ütopizm	55
--------------------------------	----

2. Kosmos ve etos meselelerinin doğuşu	56
3. Altın Çağ fikri	57
4. Altın Çağ ve İctimai Mesele	60
5. İctimai meselenin vatani Atina	60
6. Altın Çağ ve İctimai mesele bağıllığı	61
7. İctimai mesele karşısında davranışlar ...	63
8. Sâdedil Realizm	64
9. Tevekkül ve zamâneçilik	65
10. Ütopizm ve İsyan	67
11. Ütopist ve psikolojisi	68
12. İctimai mesele ve dini davranış	69
13. Netice	71

İ k i n c i F a s ı l

E F L Â T U N

1. Sosyalizm tarihi meselesi	72
2. Yunan Felsefesi ve İctimai Mesele ...	73
3. Sofizm ve Sokrat	74
4. Eflâtun'un hayatı ve eserleri	75
5. Eflâtun'un siyasi ve içtimai fikirleri	77
6. Yalnız iki sınıf için Ütopizm	78
7. Müstahsil sınıfın vaziyeti	79
8. Cesaret ve itidal isimleri	80
9. İş bölümü ve birlik ...	80
10. Âmme ve hâkimlerle muharipler	81
11. Kadın Meselesi	82
12. Mülkiyette iştirak	83
13. Devletin rolü	84
14. Devlet ve iktisadi faaliyet ...	85
15. Devlet ve feylesoflar	85
16. Devlet ve vazifeleri	86
17. Misal Nazariyesi ve adalet	87

18. «Devlet» ve «Kanunlar»	88
19. «Kanunlar» da kadın mülkiyeti ve din	90

Ü ç ü n c ü F a s ı l

Ş E Y H B E D R E D D İ N

1. Orta Çağ ve Sonları	92
I. Şeyh Bedreddin ve Çevresi	95
2. İslâm ortaçağı ve sosyalizm ...	95
3. İç ve dışta beliren cereyanlar	98
4. Umumi sosyalizm tarihinde bir eksiklik ...	97
5. Sosyalizm tarihçesi ve Şeyh Bedreddin	99
a. Birinci Daire	99
b. İkinci Daire	105
c. Üçüncü Daire ...	107
II. Hayatı ve Eserleri	111
6. Hayatı	111
7. Eserleri	115
Fıkha ait olanlar	116
Tasavvufa ait eserler ... /... ..	119
Tefsir ve gramerle alâkalı olanlar	120
III. Şeyh Bedreddin ve Sosyalizm	123
8. Şeyh Bedreddin'de başlıca problemler	123
a. Hukukla ilgili eserlerde sosyalizm ...	123
b. Tasavvufila ilgili eserlerde sosyal mesele	125
I. Yakın meselesi	127
II. Âlemin kıdemi meselesi	120
III. Vahdeti Vücut meselesi	129
IV. İrade meselesi	131
V. İnsan meselesi ...	132
9. Tasavvuf ve sosyal hareket	133
10. Şeyh Bedreddin Hareketinin yazılı kaynakları.	134
1. İki Türk kaynağı ...	135
2. Bir yabancı kaynak	137

1. Mustafa ve Kemal	139
2. Aksiyon rehberi düşünceler ...	140
12. Hâdise ve illiyet tatbikatı	141
1 — Cemiyet yapısında huzursuzluk	141
2 — Mülkiyet nizamı	142
3 — Aile Nizamı ...	145
4 — Dinler karşısındaki davranışı ...	147
13. Şeyh Bedreddin ve Celâlilik ...	148
14. Şeyh Bedreddin hareketinin devamı	150
15. Netice	151

D ö r d ü n c ü F a s ı l

T H O M A S M O R E

1. Orta çağdan yeniye geçiş	155
2. Thomas More, Ümanizm ve içtimai mesele ...	157
3. Hayatı	160
4. Eseri : Ütopia	163
5. Ütopia'nın yazıldığı içtimai çevre	165
6. Eserin ana unsurları	166
7. İktisadi faaliyet ve Devlet	168
8. Dini Hayat	169
9. Aile hayatı ve çocuk meselesi	169
10. Ferdi mülkiyet ve cürümler	170
11. Ceza sistemi	171
12. Meslek seçimi ve askerlik	171
13. Eğlence ve seyahat	172
14. Standartlaştırılmış bir cemiyet görüşü ...	172
15. Netice	173

B e ş i n c i F a s ı l

T H O M A S S O C A M P A N E L L A

1. Campanella, hayatı ve eseri	175
2. Güneş Medine'sinin morfolojisi	179

3. Devlet ve teşkilât	179
4. İktisadî hayat ...	179
5. Mülkiyet ve aile	180
6. Otorite ve halk ...	181
7. Üç nazır ve vazifeleri	182
8. Campanella'nın vasfıyesi	183
9. Üç mukayese ...	184

C A M P A N E L L A M E K T E P İ

10. Andrea ve hayatı	187
11. Eseri	188
12. Teorik düşünceleri	188
13. Tesiri	190
14. Bir tatbikat tecrübesi	191
15. Tecrübenin mahiyeti	191
16. Paraguay Komünist Devleti ve Campanella ...	193
17. Tecrübenin neticesi	194
18. Komünist cemaat denemeleri	195

A l t ı n c ı F a s ı l

İngiltere'de, Fransa ve Almanya'da

Ü T O P İ S T S O S Y A L İ Z M

1. İngiltere'de Ütopizm	197
2. Bacon ve hayatı	198
3. Eserleri	202
4. «Instauratio Magna» ve içindekiler ...	204
5. Denemelere dair	205
6. Yeni Atlantis'e dair	207
7. Bacon'da Sosyoloji	209
8. Ahlâk problemi: Fert ve Cemaat ahlâkları	212
9. Adalet meselesi	214
10. İmparatorluk meselesi	216
11. Ayaklanmalar meselesi	218

12. Mülkiyet meselesi ...	221
13. Netice	223
14. Heywood ve Barclay	224
15. Winsonley Ütopisi ...	225
16. Harrington ve eseri ...	227
17. Fransa'da Ütopizm	228
18. G. Foigny	228
19. Vairasse	229
20. İktisadi faaliyet	230
21. Aile ve çok karılılık	231
22. Ahlâk ve hukuk münasebeti	231
23. Morelly	232
24. Basiliade ve Mevzuu	233
25. «Tabiat Kanunu»nun tahlili	234
26. İktisadi faaliyetin tanzimi ...	235
27. «Tabiat Kanunu»na toplu bakış ...	236
28. Morelly ve Rousseau	237
29. Ütopizmden Sosyalizme geçiş	238
30. Mably ve Eseri	239
31. Alman Ütopistleri	241
32. Ch. M. Wieland	242
33. J. W. Heinse ...	242
34. A. Weishaupt ...	242
35. G. E. Lessing	243
36. J. G. Fichte	243
37. XVIII. Asrın ehemmiyeti	246

Y e d i n c i F a s ı l

Ü T O P İ Z M ' İ N V A S İ F V E M E S E L E L E R İ

1. Ütopizmin beş vasfı	248
2. Birinci vasıf Realizm	250
3. İkinci vasıf : Kollektif Saadet endişesi	252
4. Üçüncü vasıf Kehanetten uzaklık	253

5. Dördüncü Vasıf : İnsan tabiatını tanıma ...	253
6. Beşinci Vasıf : İmkânlar Âlemi ...	255
7. Ütopistler ve içtimai realite : Eflâtun ...	257
8. Eflâtun ve asrî kıymeti	260
9. More ve Campanella	262
10. Bir Hipotez olarak Ütopizm ...	265
11. Ütopizme ait meseleler	267
12. Birinci Mesele Ütopizm ve iktisadiyat	268
13. Eflâtun ve Sosyalizm	269
14. Thomas More ve İktisadi faaliyet	271
15. İkinci mesele : Ütopizm ve idealizm	274
16. Üçüncü Mesele Din ve devlet münasebeti	278
17. Dördüncü mesele Ütopizm ve Devlet	281
18. Beşinci mesele Bir illiyet hatası	282
19. Netice	285

Ö N S Ö Z

Bundan onbeş yıl kadar önce iki cilt olarak neşrettiğim «Sosyalizm», en ziyade bu onbeş senenin son yıllarında fikir halinde belirtisi görülmiyen umumî bir alâka gördü. Hattâ bu yüzden eserin birinci ve ikinci cildlerini yeniden ve bazı kısaltmalarla ayrı ayrı neşretmek lüzumu hâsıl oldu. Bu alâka, gerçek bir içtimaiyat ve içtimai felsefe ihtiyacından ziyade, 1960 - 65 arası devrenin bir taraftan yarı ekonomik, yarı siyasî buhranı ile, öteyandan moda ve taklit cereyanlarına uyma arzusu ile ilgili olsa gerek! Nitekim aynı yıllarda «Sosyalizm» ile alâkadar bazı tercüme ve telif eserler de çıkmış bulunuyor. Meselâ:

1. — Sosyalizm: Başlangıçtan Marx'a kadar (F.),
2. — Sosyalizm, (P. Safa).
3. — Sosyalizm nedir? (J. Strackey - Terceme).
4. — Sosyalizm nedir? (A. Tokatlı).
5. — Niçin Sosyalizm? (Einstein, Laski - Terceme).

6. — Sosyalizm nedir? (J. Strackey - Terceme).
7. — İslâmda sosyal adalet (Seyyit Kutup - Terceme)!
8. — Sosyalistlik yolları ve Türkiye gerçekleri (C. S. Barlas)... gibi.

Bunların sonuncusunu, bir siyasî parti içindeki ileri görüş kanadını ciddi surette temsil eden, siyasî hayatının muvafakat ve muhalefet safhalarında da bu temsilciliği olgunlaştıran ve son günlerde kaybettiğimiz değerli fikir adamı Cemil Sait Bey'e borçluyuz.

Onbeş yıl kadar önce çıkmış olan, iki ciltlik «Sosyalizm» eseri, acaba bu uzun devre esnasında Üniversite içi ve dışı fikir hayatı çevrelerinde ne gibi akisler bıraktı, ne gibi tenkitlere yol açtı? Onbeş yıl önce eserimizi neşrederken «Önsöz» ünde bu gibi kritikleri beklediğimizi, bir başka zaman ikinci basılış fırsatı çıkarsa bu tenkit ve tashihlerden faydalanmak istediğimizi kaydetmiştik. Şimdi resmî 2. Basılış yapılıyor. Fakat kulağımıza Üniversite içinden ve dışından gelen hiç bir tenkit — veya olabilir ya takdir — sesi gelmiş değildir.

Gerçekten hiç mi bir fikrî kımıldanış ve davranış yok? Hayır, var! Bunlara işaret etmek her bakımdan mânalı ve faydalıdır:

1 — İki ciltlik eserin çıkışının X. yılında imzasız tarihsiz bir broşür bedelsiz olarak Üniversite içinde dağıtıldı. Broşürün garib bir basım şekli var sahifelerin arkası boştur. Ceza hukukçularına göre böyle bir basılış, hiç bir hukukî takibatı gerektirmezmiş! Fakat neşrinden sonra Derleme Kanunu

gereğince broşürün yazıcı ve basıcısı resmen aranmış ise de hiç bir netice elde edilememiştir. Yalnız İktisat Fakültesi Profesörler Kurulu, Fakülte içinde Fakültece basılan iki ciltlik eser hakkında hocalar ve talebeler arasında el altından dağıtılan broşürü meslek disiplini bakımından ele almış, yaptığı tahkikat sonunda broşürü karalıyan kişinin aynı Fakültenin bir Profesörü olduğu neticesine varmıştır. Resmî bir teşekkürün toplantı zaptındaki ifşaatı burada açığa vurmak doğru olmayacağı için sadece Türk içtimâî ilimler Bibliyografyacılarının tecessününü tatmin etmek için Fakülte Profesörler Meclisinin 139 sayılı ve 28.12.1958 tarihli toplantısında bu noktanın müzakere edildiğini söylemekle kalıyoruz. Broşürün muhtevasında işe yarıyacak herhangi bir düşünce kııntısı olsaydı burada yazıcısı bahis mevzuu olmaksızın ele alır ve faydalanırdık. Baştan başa saçma. Böyle bir sahtekâr Profesörün Türkiye'nin 510 yıllık Üniversitesinde mevcudiyeti ve senelerce evlad-ı vatanın önüne çıkması yüksek öğretim tarihimiz için başlıbaşına bir kültürel facia sayılmalıdır.

2 — Haftalık bir Mecmuanın, 22.8.1962 tarihli nüshasında yakıştıрма olduğu anlaşılan Musa Gerçek adını taşıyan bir «Okuyucudan Yön'e» başlıklı yazı çıktı. Yazı baştan başa Şeyhine bel bağlamış safdil bir Mürit tarafından yazıldığı için objektif tenkitle hiç bir suretle alâkadar değildir. Meselâ yazar şöyle diyor: «Fındıkoğlu, Karl Marx Fransaya gidinceye kadar Sosyalizmin (S) sinden, İngiltereye ayak basmadan önce Ekonominin (E) sini bilmiyordu, demekle de kendi kendisi ile çelişmeye düşüyor. Çünkü aynı Fındıkoğlu, bu kalem çizdiğinden az önce, Marx'ın Almanyada Üniversitede Hukuk ve Fel

sefe okuyup doktora yaptığını ve gazeteciliğe atıldığını yazmak zorunda kaldığını her halde unutmuyor...» Bütün yazı bu neviden tenakuzlarla, yazarın uydurma ve ne idüğü belirsiz dilile çelişmeler! le dolu. M. Gerçek, asgarî derecede olsun bir Marx bilgisine, normal bir mantikî muhakeme kabiliyetine sahip olsaydı bu saçma satırların kendi kaleminden çıkmasını engellerdi. Zira Hukuk ve Felsefe doktora-sı yapmak başka, iktisat ve sosyalist nazariyat bilgisine sahip olmak yine başka. Yukarıdaki S ve E bilgisizliğini ise Marx'ın kendisi itiraf etmektedir. Bilgisiz ve seviyesiz olduğu anlaşılan yazar, en azından kendisine tarikat aşısı yapan bir Türkçe mecmuanın şu satırları ile aydınlanabilirdi: «Marx diyor ki benim ihtisasım hukuk sahasında olup doğrudan doğruya iktisadiyat ile alakadar değildi. 1842 de Ren Gazetesinin muharriri olunca ilk defa olarak bazı müşkilât karşısında kaldım...¹⁾» M. G. in yapma bir dille karaladığı yazı bu biçimde mânasızlıklarla örü-lü. Esasında dindâr bir Marxist patolojisi ile yüklü ve güya tenkit mahiyetini taşıyan bir yazı burada bah-se bile değmezdi. Ancak bir eser hakkında ciddi ve müsbet kritik havasının fikir çevremizde bulunmadığını göstermeğe de yaradığı için işarete değer²⁾.

3 — Nihayet üçüncü belirtiyeye 1964 yılının tipik

1) Bk. Şevket Süreyya: Karl Mark'ın ağzından kendi felsefesi, 1923. «Aydınlık» Dergisi, Sayı: 23, Sf. 597.

2) Marxizmi tarikat olarak tasarlıyan M. Gerçek, bir düziye Karl Marx adı için eserimizde yalnız M. kullanıl-masına da kızmış: «Kitabı okuyanların hafızasında Marx'ın adı yer etmesin diye M. olarak gösteriliyor.» Bir mantık makinesi ancak bu kadar ters işliyebilir!

bir fıkracılık konusu olan Babeuf dolayısıyla rastladık. Onaltı yıl sonra «koskoca» bir fıkracı yazıcının fıkrasında şu satırlar görülüyor:

Koskoca Ordinaryüs Profesör Fındıkoğlu'nun Sosyalizm adlı eserinin birinci cildinin yüz sekseninci sayfasındaki şu satırlara bakın:

«Bilhassa Babeuf, ihtilâlden iki sene evvel yazdığı bir Mektup-Broşür'de, mülkiyetin ve sanayi mamûllerinin bütün insanlara teşmil zaruretinden bahsetmişti. Sosyalizm tarihinde «Babouvisme», herhalde ihmal edilmeyecek bir dönüm noktasıdır.»

Şimdi yine aynı Ordinaryüs Profesör, Babeuf'ün bir eserinin çevirisiyle ilgili bilirkişi raporunda şunları söyleyerek altını imzalıyor:

«Tercümecilerin takriben 200 sene evvel bir demagog tarafından yazılan yazıları dilimize çevirmiş olmaları garip görünen bir olaydır.»

İki mütalâa da aynı Profesör tarafından imzalı... Bu bir sorumsuzluk örneği değil de nedir³⁾»

Onaltı yıl sonra da olsa bir okuryazar vatandaşın Birinci Cildi karıştırması makaleci ve fıkracı kültür hayatımız için sevindirici olsa gerek! Hele gazete okuyanlar kitlesinin böyle bir eserden haberdar edilmesi mühim bir hizmet sayılabilir. Ancak 1789 hareketi cereyan ederken IV. sınıfın temamilen ihmal edilen haklarını dile getiren bir yazarın, 1964 Türkiye-sinde, «Akşam» da, ele alınması vakıası başka, en imtiyazlı bir sosyal sınıf durumuna girmiş Türk işçi sınıfının bulunduğu 1964 Türkiye-sinde Babeuf den bahsetmek yine başka! «Milliyet» fıkracısı, yalnız iki satırını naklettiği üç imzalı raporun topunu birden

3) Bk. Ç. A.: Sorumsuzluk gayyası; «Milliyet»: 18.11.1964.

okuyucusuna verseydi, kendisi de aydınlanır, «sorumlu gazeteci» rolünü oynamazdı. Demagog kelimesi ise Babeuf'ün kendi memleketinde XX. asırda kullanılmış bir vasıftır. İlmî bir eserde 1789 ihtilâli koparken neşredilmiş bir beyanname sahibi hakkındaki hüküm başka, 1964 Türkiyesinde bu beyanname sahibini kalkan olarak kullanma hakkındaki hüküm yine başka! Bu başkalığı farketmek, «sorumlu gazeteci» nin vazifesi, olduğu kadar «sorumlu profesör» ün de vazifesidir. Bu ikinci «sorumlu», icap ederse, yani 1789 dan söz açarsa Babeuf'e yine yer verecek, fakat sahtekâr ve tufeyli bir Türk Entelijan-siyasının 1964 Türkiyesindeki davranışına gerekirse yine karşı çıkacak ve aynı neviden bir raporun altına yine imzasını koyacaktır.

Görülüyorki 1948 de neşredilmiş iki ciltlik eser hakkında aranan çevre alakasının ne olmadığını bu 3. belirti, düşündürücü bir belagatle göstermektedir.

Onbeş yıl önce neşredilen «Sosyalizm»in «Ön-söz» ünde şöyle demiştik:

«Marxism'e hasredilen ve mümkün olduğu kadar objektif bir sosyoloji zaviyesinden kaleme alınmış olan bu kitabın bazı hataları bulunacağı şüphesizdir. Dikkatli okuyucular bunları not eder ve bizi gazete ve mecmualardaki ilmî tenkidleri, hususî iş'arlarile aydınlatırlarsa muhtemel bir ikinci basımın daha tatmin edici olmasına hizmet etmiş olacaklardır».

Aradan geçen 15 yıl beklenen objektif tenkitlerin küçük bir nümunesini olsun veremedi. Ancak objektif olmıyan, sübjektif ve maksatlı üç işarete vesile oldu. Buna rağmen ümit dünyasında yine 1948

**deki temenniyi tekrar ediyor ve bilhassa Üniversi-
telerimizden uyanış, kımıldanma ve düşünme hare-
keti bekliyoruz.**

15.1.1965

Erenköy

3.

GİRİŞ

SOSYALİZM MEFHUMU

1. Sosyoloji ve Sosyalizm :

Mefhumunu aydınlatacağımız sosyalizmi, ne nazârî iktisat açısından, ne de iktisadî doktrinler bakımından gözönüne alacağız. Bizi bu meseleye sevkeden disiplin nevi, «İçtimaiyat - Sociologie», yalnız Fakültelerimizde değil, aynı zamanda liselerimizde de yer bulan öğretim koludur. Sosyolojinin âdeta bir nokta üzerinde dağılan suya benzer umumî bir kültür verdiği düşünülürse, yapacağımız sosyalizm tedrisatı, bir nokta üzerinde derinliğine açılan kuyuya benziyecektir. Zaten bundan evvel umumî ve her meseleye sadece temas eden malûmatı aldıktan sonra, hususî ve muayyen bir meseleye temas eden ilmi bilgiye hazırlanılmış demektir ¹.

1) Umumi sosyoloji bilgisi veren eserlerin bibliyografisini derslerimiz ve müzakere saatleri boyunca vereceğiz.

İçtimaiyatın ilimler sırasında mevki almağa çalıştığını biliyoruz. Bu, mümkün mü? Yahut arzuya şâ-yan mı? Meselenin münakaşasına burada lüzum yoktur. Vakıa olan şudur: içtimâî ilimlerde, bu arada ekonomi alanlarında böyle bir istek vardır. O halde ilim olmak gayreti, bu ilme, vâkıa ve hâdiseleri tetkik lüzumunu telkin ediyor. Hâdiseler müşahede ve izah edilecek, «istikra, olupbitenlerden prensiplere, kanunlara yükselme, endüksiyon - Induction» yolu ile düşünülecek, nihayet hâdisenin yarınına, istikbaline dair az çok ilmî tahminler ve hükümlere varmağa çalışılacaktır. Bu işte iki durak noktası vardır:

1 — İzah, anlatma (Explication);

2 — Keşif, bulma, önceden görme (Prévision);

İçtimaiyat, geçmiş veya bir dereceye kadar geçmekte olan hâdiseleri izah eylediğini kabul etsek bile, onların istikametlerini, cereyan ve gelişme yönünü yarın ne hal alacaklarını keşfedebilir, önceden görebilir mi? Kısacası, keşif, önceden görme ve haber verme içtimaiyatta mümkün müdür? Bu noktada, bizi hâdiseleri topluluk hayatında olupbiteni takip eden içtimaiyattan ziyade hâdiselerin «öte - mé ta» sini düşünen içtimai felsefenin mühim meselelerinden biri bulunduğu için sadece işaret ederek geçiyoruz. Bu gibi derinliğe ele alınacak problemler, derslerimizin seyrini değiştirebilir. Arzu edenler tatbiki ders saatlerinden faydalanabilirler.

Bizim derslerimiz de bazı yıllar umumi içtimaiyata hasretilmektedir. Hukuk Fakültesince 1947 de neşredilen «İçtimaiyat: C. I.» bu hususta rehberlik edebilir...

2. Sosyalizm hâdisesi ve Temayülü:

O halde «Sosyalizm meselesi» ni bir hâdise gibi müşahedeye tâbi tutmak icap ediyor. Bu takdirde şöyle bir sual ile karşılaşırız: Sosyalizm, hiç bir cemiyette hâdise haline gelmemiştir ki onu tetkik edebilelim? Yani sosyalist cemiyet, bütün içtimâî müesseseleri sosyalizmin istediği tarzda şekil almış bir içtimâî heyetten bir topluluktan (meselâ feodalizmde görüldüğü gibi) henüz haberdar değiliz. Gerçi, 1917 sonrası Rusya, 1924 den sonraki Orta Asya 1945 den sonraki Kuzey ve Orta Avrupa, Balkan peykleri ile, parlemanter sosyalizmin yurdu olan bazı Avrupa memleketlerinde² iktidara gelen sosyalist partilerin devreleri bize hâdise olan sosyalizmler gösteriyor. Fakat tatbikat tamamlanmamış, kapanmamıştır. Bu takdirde neyi müşahade edelim?

Mamafih manevî ilimlerde hâdise mefhumu çok geniştir. Hâdise deyince o hâdisenin bir arzu, bir istikamet olarak ortaya çıkması, fikir cereyanlarına

2) Orta Asya Peyklerinden 1917 - 1924 arasındaki Lenin devrinde istiklâllerine kavuşmuş Rusya Türklerine ait «Cumhuriyet» leri kastediyoruz. 1964 tarihi, 1924 de bu «Cumhuriyet» lerin sona erişlerinin 40. yılına rastlıyor Gerçi «Cumhuriyet» adı, bugün de Sovyet Rusya'ca muhafaza ediliyorsa da bunun siyasi bir terminoloji istismarı olduğu şüphesizdir. Orta ve Doğu Avrupa Peykleri ise 2. Dünya Harbi neticeleri ile ilgili bulunmaktadır. Her iki bölgedeki sahte «Cumhuriyet» lerle Peyklerde realite halinde görünen veya reel olduğu sanılan sosyalizm'lerden her biri, ayrı ayrı ele alınabilir ve alınmalıdır da. Günümüzde adeta ayrı bir Sosyoloji Kolu haline gelen «Sosyalizm Sos-

meydan vermesi karşısında o arzular, o cereyanlar etrafındaki fikirler ve temayüller de gözönüne alınabilir. İşte «Sosyalizm», böyle bir hâdisedir. Henüz hiç bir yerde hissedilmeyen, hâdiseleşmiyen sosyalizmin «temayül» ü vardır. Bizde dahi 1908 - 1964 arasında bu temayülün belirtileri görülür. Hattâ 27 Mayıs 1960 hareketinden sonra bu belirtinin çizgileri daha çok belirmektedir. Asıl mesele bu temayülü tam mânası ile sosyolojik değil, sosyo - psikolojik bir hâdise gibi gözönüne almaktadır. Evvelâ bizzat temayül, ne gibi sebebler neticesi olarak ortaya çıktı ve çıkıyor? Sonra bu temayül ve onu ifade eden doktrinler görüşler ilmî hareketlere nasıl bir hamle verdi ve veriyor? Hülâsa bu temayül, cemiyet müesseselerine nasıl bir şekil vermek istiyor? Şu halde hâdiseleşmiyen sosyalizmi temayül olarak ele almak lâzımdır.

3. Sosyalizm ve Ferdî Mülkiyet :

Sosyalizm, henüz hâdise ve vâkıa haline gelmemiş, yahut hâdiseleşme denemeleri yapılan bir temayüldür, dedik. Bu temayülün mahiyeti nedir? Sosyalist ne istiyor? Zihninde yaşattığı «sosyalizm» mefhumunun hududu neden ibarettir? Şimdiye kadar kazandığınız malûmata, etrafınızda konuşularlardan, gazete ve mecmualardan edindiklerinize göre sosyalizm mefhumun, ferdî mülkiyetin ilgasını ifade eder.

yolojisi» nin iktisadi doktrinlere, siyasi doktrinlere, siyasi tarihe yardımcı monografiler hazırlamak vazifesi, gittikçe ehemmiyet kazanmaktadır. Hususile Orta Asya'daki sözde Türk «Cumhuriyet» lerinin günü gününe takibi ve bütün sosyal ve kültürel neticelerile araştırılması, Türk Sosyolojisinin çalışma programı içinde mühim, fakat mühmel bir yer tutmaktadır.

Sosyalist olmak, ferdî mülkiyet prensipi yerine gayrı ferdî, «Kollektif, sosyal, ma'serî - collectif», mülkiyet istemek demektir.

Sosyalizm mefhumundan anlaşılan bu mânâ ve sosyalizm için yapılan bu târif çok umumîdir. Sosyalist kelimesinde de esasen bu tarif gizli bulunmaktadır. Nasıl endlvidüalist kelimesi fertçilik, ferdî mülkiyet taraftarlığı, fert muhabbeti... ilh, ihsas ederse, sosyalist veya sosyalizm kelimesi de cemiyetçilik, içtimaî ve kollektif mülkiyet taraftarlığı, hattâ fertçilik ve liberalizm düşmanlığı.. ilh, fikirlerini kendiliğinden ihsas etmektedir.

Lâkin sosyalizm mefhumunu iyice yokladığımız takdirde mülkiyet müessesesinin mutlak ilgasının, sosyalizme yabancı olduğu görülür. Meselâ uzun zamanlar ve şimdi de bazan Fransız ihtilâlinin sosyalist bir ihtilâl olduğundan bahsedildi ve edilir. Çünkü bu ihtilâl Papazlar ve Asılzadeler elinde toplanmış olan mülkiyeti yıktı. Fakat niçin? Ferdî mülkiyeti daha çok yaymak ve böylece ferdci prensibi takdis etmek için değil mi? Hattâ Fransız ihtilâli, bazı Marxist'lerin, bilhassa Rus müelliflerinin tefsirlerine ve iddialarına rağmen ferdî mülkiyet prensipi uğrunda yapılmış bir ihtilâli olarak kabul edilir. Öte taraftan sosyalist doktrinlerde de böyle bir ilga niteliği görülmez. Bizzat Marx'da ferdî mülkiyetin kaldırılması, bir mesele halinde ortaya sürülmüş değildir. Marxist sosyalizm, yalnız istihsal vasıtalarının kollektifleştirilmesini ister. Belki bir nevi mülkiyetin fertten alındığı doğrudur. Fakat mutlak olarak ferdî mülkiyet prensipi inkâr edilmiş değildir. Aksine fert, istihlâki-ne yarıyacak maddelere sahip olabilir ve olmalıdır da. Hattâ bir bakıma, sosyalizm, mülkiyeti tam mânâsile ferdîleştirmek, yaymak değil midir?

O halde sosyalizm mefhumu, ferdî mülkiyetin mutlak olarak kaldırılmasını tazammün etmekten uzaktır. Çünkü bir bakıma sosyalizm, demin dediğimiz gibi mevcut toplu mülkiyetleri dağıtmak ve ferdîleştirmek de ister. Meselâ miras hukuku sistemi, ilk aile komünizminin tezahürüdür. Sosyalizm, bu sisteme hücum ediyor ve mülkiyet fert ile başlayan ve ferdin ölümü ile nihayete erecek, yahut bir dereceye kadar miras hukuku mevzuu teşkil edebilecek, tam mânasile ferdî bir hâdise haline getirmeğe çalışıyor. Halkın anlayışına göre «Sosyalizm» i tarife kalkışan ve eseri bizde de bir gazete tefrikası ile daha sonra bir kitap halinde vaktiyle türkçeye tercüme olunan J. Strachey, bu görüşe dayanan bir sosyalizm düşünmektedir: «Sosyalizmin asıl mânası onda dokuzumuza şimdikinden hiç değilse on misli fazla ferdî, hususî mülkiyet vermek, bugün elimize geçen yiyecek, giyecek, ev, bahçe, otomobil, mobilye ve saidereden on misli fazlasını temin etmek demektir.» Yalnız bu gayenin elde edilmesi, bir başka çeşit mülkiyetin, istihsal vasıtalarının, ferdilikten çıkarılması ile mümkündür: «Kapitalizmin yerine konabilecek yegâne sistem olan ve umumiyetle sosyalizm denen sistem ikinci çeşit, yani istihlâk eşyası üzerinde ferdî mülkiyeti daha çok fazlalaştırmak için birinci çeşit, yani istihsale yarıyan ferdî mülkiyeti kaldırmayı güden sistemdir.» O halde sosyalizm, ferdî mülkiyeti mutlak olarak tarif harici bırakmamaktadır. Sonra ferdî mülkiyet ve meşguliyet konusu olmıyan iktisadî faaliyetleri kollektiviteye bırakma meselesi de çeşitli sosyalizm çığırlarınca başka başka tefsirlere tâbi tutulur ve muhtelif dereceler, sınıflar gösterilir. Bu kollektivite, merkezietci, otoriter Devlet mi şehirler ve Belediyeler mi, mahalle ve komün'ler

mi, güdülen, dirije veya hür kooperatifler mi? Bütün bu şıklar, sosyalizm'in değil, sosyalizmlerin bulunabileceğini, âdeta bir sosyalizm tipolojisi yapmanın gerektiğini göstermektedir.

4. Sosyalizm ve Zümreye Tâbiyet :

Acaba sosyalizm, her noktadan ferdin yığına, kitleye, ma'şere, zümre ve kollektiviteye tâbiyeti mi demektir? Sosyalizm kelimesinin ruhu da bunu ifade ediyor. Endividüalizmin tam aksi olan her çeşit telâkki, sosyalizmi seciyelendirecektir. Hayır! Ferdin kollektiviteye tâbiyeti müphem bir formüldür. Mese-lâ kooperatifçilik bu formülü tâkip eder. Zamanımızın müdahaleci devlet doktrinleri bu formülü güder. Otoriter ve «corporatiste, ständich - ştandçı, loncavari» devlet de bu formüle göre hareket etmek ister. Buna karşılık zümrenin, kollektivitenin hâkimiyetine isyan eden fertçi, anarşist sosyalistler vardır. Bunlar devletin devlet olmak sıfatı ile ortadan kalkmasını bile isterler ve kendilerine göre siyasî bir şahsiyet olmaktan, yani Devletçilikten çıkmış bir kollektivite tasarlalılar. Bu kollektivite onlara göre Devletsiz yaşayacaktır. Diğer taraftan tâbiyetin, bağıllığın hududu nerede başlar ve nerede biter? Tâbiyet, netice olarak ferdin kollektivite içinde erimesini isteyen komünizm ile bir takım sosyalistler de mücadele ederler. Bununla beraber sosyalizmin fert ve cemiyet arasında ve fert aleyhine bir tâbiyet istediği doğrudur. Fakat bu tâbiyetin mânasını açıklamadan mutlak olarak tâbiyetten bahsetmek ve bunu sosyalizmin tarifinde esaslı bir özellik olarak düşünmek yanlış-tır.

5. Sosyalizm ve İctimaî Sınıflar:

Nihayet içtimaî sınıflar arasında eşitlik sokmak mefkûresinin sosyalizmden ibaret zannetmek de mümkündür. Böyle bir gaye ve mefkûreye sosyalizmin yabancı olduğunu söylemek yanlış olur. Fakat denebilir ki devletin mevcut olduğu her yerde böyle bir mefkûre zaten mevcuttur. Sınıflar arasındaki mücadeleden, tıpkı hayvan neveleri arasında veya bir nevin fertleri arasında görülen insafsız mücadeleye benzediği iddiası içtimaî realiteye uygun değildir. Sonra her zaman sosyalist olmıyan modern demokrat Devletin, içtimaî sınıflar arasındaki eşitliğe ne kadar ehemmiyet verdiği inkâr edilemez. Netekim İctimaî Siyaset ismi altındaki ıslahat ve ortaya çıkan iş ve işçi kanunları, sosyalist Devletin doğuşunu beklememiştir. Müterakki vergi esası, mirasa Devletin veraset vergisi ile iştirâki, âme menfaati namına istimlâkin gittikçe daha geniş bir hal alması, bedava öğretim ve tahsil, iş kanunlarının tanzimi... ilh, sosyalizmden önceki demokrasinin de eseridir. Bu eserin ortaya çıkması için sosyalizm temayüllerinin ne derece tesir eylediği, «ağlamayana meme yoktur» ata sözünün bu meseledeki hissesi ayrı bir meseledir.

Herhalde içtimaî sınıflar arasında eşitlik formülü, sosyalizmi tarife kâfi değildir. Kaldı ki sosyalizm, bilhassa Marx'ın anladığı ve güttüğü sosyalizm içtimaî sınıflar arasında eşitlik tesisine yanaşmaz. Ona göre sınıflar arasındaki eşitsizlik bugünkü içtimaî merhale için tabîdir ve hiç bir tedbir bu müsavatsızlığı ortadan kaldıramaz. Bu eşitsizlik, gittikçe artacak, sivrilecek, nihayet en hâd bir devrede patlak ve-

recek ve o zaman sınıfsız bir kollektivist cemiyet ortaya çıkacaktır. O halde sosyalizmin ve bilhassa modern sosyalizmin babası sayılan Marxizmin içtimaî sınıfların mevcudiyetini ve bu sınıflar arasında eşitlik teminini düşünmek şöyle dursun, bu dengeyi temine mâtuf tedbirlere, elinden, gelse veya yakın bir ânda, sosyolojik determinizmin **kendiliğinden** vücade getireceği sınıfsızlık namına mâni olacağı anlaşıyor. Sınıfların mevcudiyetini, tabii kanuna dayandırmak bahsinde liberal ve Marxist düşünce birleşir. Yalnız evvelkisinde bu durum daimî iken Marx'-de diyalektik sonuna kadar sürecektir.

Nihayet sosyalistçe kurulmuş bir cemiyette sınıfların değil, tek sınıfın bulunacağına, bu tek sınıfın ise bütün cemiyetten ibaret olmasına göre bugün anladığımız mânada sınıfın bulunmayacağı, olsa olsa zümrelerin mevcut olacağı malûmdur. Netekim Marxist sosyalizmi gerçekleştirdiğini iddia eden bugünkü Rusya'da yapılan neşriyatta sınıf kelimesi yerine «zümre - groupement, groupe» kelimeleri kullanılmakta, bununla kendilerince sınıfsız cemiyet hâyalinin nihayet dünyanın bu köşesinde tahakkuk eylediği anlatılmak istenmektedir.

6. Sosyalizm Tabiri ve Yayılışı :

Eğer sosyalizm ferdî mülkiyetin ilgasından ibaret değilse, eğer sosyalizm ferdî kollektiviteye tâbi tutan bir doktrin ve bir cemiyet politikası değilse, nihayet sınıflar ve tabakalar arasında içtimaî ve iktisadî farkların siyasî irade ile bertaraf edilmesini, kelimenin tam mânası ile sınıfsız, tabakasız ve imtiyazsız tek bir cemiyet haline sokulmasını isteyen bir cereyan değilse, o halde nedir?

Bu suale cevap vermek için evvelâ sosyalizm kelimesine baş vuracağız. Zira kelimelerle ifade ettikleri mefhumlar arasında sıkı bir münasebet vardır. Acaba bu kelime, içtimaiyat âleminde nerde ve ne zaman kullanıldı?

Fransız muharrirlerinden Reybaud, 1839 da neşrettiği «Modern ıslahatçılar - Réformateurs modernes» eserinde sosyalizm kelimesini ilk defa kullanmak şerefine kendisine ait olduğunu söylüyor. Fakat bu, lüzumsuz bir öğünmedir. Sonraki tetkikat, 1827 de İngilterede Owen'in neşrettiği «Cooperativ Magazine» mecmuasında sosyalizm kelimesinin sık sık kullanıldığını gösteriyor. Alman iktisat ve içtimaiyatçısı Sombart'ın yaptığı araştırmalar neticesinde ise kelimenin ilk defa 1803 te İtalyan muharrirlerinden Giuliani tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hattâ yalnız «sosyalizm - socialismo» kelimesi değil, bu kelimenin sıfatı «sosyalist - socialista» ile masdarı olan ve XIX. asır boyunca içtimai ve iktisadî politikaların parolasını teşkil eden «Sosyalize etmek - Socializzare» de ilk defa bu muharrir tarafından kullanılmıştır³⁾.

Bu tarihî malûmattan çıkaracağımız netice şudur: Kelime on dokuzuncu asrın başında ortaya çı-

3) Bk. W. Sombart: Der proletarische sozialismus, 1924 İena, C. I, Sf. 3. Bu vesile ile «Sosyalizm ve Sosyoloji» arasında yalnız terminolojik kardeşlik —yani her ikisinin de «Arkadaş - Soci» kökü ile alakadarlığı— değil, aynı zamanda içtimai ilimler terminolojisi piyasasında zuhurları ve kullanılışları bakımından da bir beraberlik, bir ikizlilik vardır. İçtimai morfoloji ve fizyoloji ile ilgili şartlar, her iki termi hemen hemen aynı tarihi devrede doğurmuş bulunuyor.

kıyor. Latince «arkadaş - soci» kökünden gelen ve **social** sıfatından yapılan «Sosialisme, Socialismus, Socialism, Socialisma - Sosyalizm» kelimesi, her halde içtimaî hayatta ortaya çıkan yeni bir mefhum olan ihtiyacı karşıladı. Bilhassa kelimenin on dokuzuncu asır boyunca yayılması, geçen asrın sonlarından itibaren Şark memleketlerine bile nüfuz eylemesi, ihtiyacın mahiyetini gösteriyor. Bu arada Türkiye'ye bu kelimenin ne zaman girdiği de, Sombart'ın yaptığı neviden bir tetkiki icap ettirmektedir.. Şimdilik müsbet olarak bir şey söyleyemeyeceğiz. Yalnız geçen asrın ortalarından itibaren içtimaî meselelere ait neşriyatımızda «sosyalizm» kelimesinin değil, onun lûgat tercümesi olan «istirâkiye» tâbirinin görüldüğünü, ve «kommünistler» gibi «sosyalistler» mukabili olarak da «iştirâkiyyûn» dendiğini kaydetmekle kalamız. Sonraları bu kelime yerine beynelmilel kelime yayılmıştır. Bu yayılışın bizde ne zaman başladığını söyleyebilmek için tarihî araştırmalar yapmak lüzumuna işaretle kalıyoruz⁴.

Demek ki kelimenin doğuşu on dokuzuncu asır başlangıçlarındadır. Acaba kelime ile birlikte mefhumun ve tekabül ettiği reel şartların doğuşu da aynı asırdadır mı? Yoksa kelimenin yeniliği, mefhumun eskiliğine mâni değil midir?

4) İlk neşriyatta umumiyetle «iştirâki emval ve nisvan» ifadesine rastlanmaktadır. Bk. İbret Gazetesi, 1872. Fakat 1909 dan sonra başlayan siyasi fırkalarımız arasında «sosyalist» sıfatını adlarında kullanan partiler için Prof. T. Z. Tunaya'nın 1952 de neşrettiği «Siyasi Partiler», çok faydalı bir kaynaktır.

7. Sombart'ın İzahı :

Bazı sosyolojik verilere dayanarak gerek kelimesi, gerek mefhumu itibarile sosyalizm cereyanının bazı içtimaî illet ve şartların eseri olarak ortaya çıkmış olması daha peşinden ileri sürülebilir. Durup dururken ne «social», ne de «socialisme» kelimesi ve mefhumu doğamazdı. Hattâ eski medeniyetlerde de bu kelime ve mefhumlara tekabül eden karşılıklar için de aynı düşünce akla gelebilir. Az çok bütün sosyoloji doktrinlerinin —illet telâkkisi ihtilâfı müstesna olmak üzere— birleştikleri bu noktayı çok açık surette belirten Sombart, «socializme» kelimesinden muayyen bir içtimaî hayat şeklinin kastedildiğini ve bunun fertlerde muayyen bir ruh hâline karşılık olduğunu söyledikten sonra içtimaî hayat şeklini âfakî (objectif) unsur, hâleti ruhiyeyi de enfüsî (sübjectif) unsur olarak vasıflandırıyor ve şu suali soruyor: — Aca bu iki unsur, on dokuzuncu asırdan önce de var mı idi? Bunun için sosyalizme benzer görünen ve on dokuzuncu asırdan önceki bir tarihçe, sosyalizmin hem ne olduğunu, hem de ne olmadığını gösterecektir.

Bir defa sosyalizmin dilediği içtimaî hayat şeklini bir dereceye kadar tahakkuk ettirmiş olan iptidai cemiyetler mevcuttur. Bunlarda mülkiyetin komünist şekli görülür. Sonra orta çağın manastır, tekke hayatlarında müşterek, ortak mülkiyet vardır. Nihayet umumî bir beşerî nizam istiyen felsefî ve edebî cereyanlar ile, meselâ Tolstoy, Goethe ve Kant.. ilh. ile karşılaşıyoruz. Halbuki :

1 — İptidai cemiyetlerin komünizmi, düşünülmemiş,

gayrı akli surette, kendiliğinden beliren bir topluluk, bir komünote, bir cemaat hayatıdır. Buna olsa olsa komünist vasfı verilebilir, fakat Marxizmin ve diğer bazı sosyalizm doktrinlerinin anladığı mânada sosyalizm denemez.

2 — Orta çağın müşterek mülkiyete malik bazı tarikatleri, hattâ bazı telâkkileri, dinî inziva ve kenara çekilme ruhiyatına sahiptirler. Bu neviden bir cemaat hayatı yaşayanlar, hakikatte asıl cemiyetten firar etmektedirler. Bu, cemiyete küskün yaşanan bir nevi içtimai hayat tarzından, «Târik-i dünya - Dünyayı terkediş», üzlet ve itikâf içinde yaşayıştan ibarettir.

3 — Yeni zaman mütefekkirleri ise bazı haksızlıklar, sosyal sınıf ve tabaka ahenksizlikleri karşısında beşerin istikbali hakkındaki rüyalarını, sezîşlerini güzel felsefi formüller ve edebî eserlerle, ütopi'lerle ifade etmektedirler.

O halde XIX. asırdan evvel sosyalizm olduğu zanını veren içtimai hayat tarzlarının ne dış, âfakî, ne de iç, enfüsî unsuru, XIX. asırda beliren sosyalizmin âfakî ve enfüsî unsurlarına benzemiyor. Çünkü XIX. asrın sosyalizmi, en başta «işçi sınıfının menfaatlerine uygun içtimai bir nizam endişesi» ne sahiptir. Bu endişe ise XVIII. asrın sonlarından itibaren başlar. Memleket memleket, bölge bölge bu endişe derecelerinin değiştiği şüphesizdir. Kelimenin İtalyada ilk defa kullanılışı, endişenin ilk defa tezahür ettiğine kat'î delil olabilir mi? Bu bakımdan belki Owen'in Mecmuasındaki kullanılışın tarihî öncelik hakkına sahip olduğu, zira işçi sınıfının bütün karakterleriyle doğuşuna ve endüstri inkılabının belirmesine sahne olan İngilterenin gözönüne alındığı söylenebilir. Asii üzerinde anlaştığımız nokta kelime gibi mefhumun ve tekabül ettiği içtimai meselenin de XIX. asır başlan-

gıçlarında ortaya çıktıdır. Alman sosyoloğu Sombart, her hangi bir şekilde XIX. asırda meydana gelen sosyalizme «Amele, Proleter sosyalizmi - Proletarische Sozialismus» isminin verilmesini, yahut «modern» sıfatının takılmasını teklif ediyor. Nitekim iki ciltlik eserine de bu adı vermiştir. Eğer böyle iki kelimelik bir ifadenin yerine daha basit ve tek kelimeli bir tâbir kullanılması isteniyorsa bunun en muvafık şekilde «Proletarizm», yahut «Proletizm» olacağını da ilâve etmektedir.

8- Durkheim'in Fikri :

Sosyolojik sistemi, Türk sosyoloğu Ziya Gökalp tarafından Türkiyede temsil edilen meşhur Fransız feylesofu ve içtimaiyatçısı Emile Durkheim da tıpkı Sombart gibi sosyalizmi XIX. asra mal ediyor. Fikirleri çok olan bu içtimaiyatçıya göre sosyalizmin en iyi tarifini, fertlerin cemiyetteki iktisadî fonksiyonlarına bakarak çıkarmak lâzımdır. Bütün iktisadî faaliyet mekanizmalarının cemiyet tarafından idaresi temayülü: İşte sosyalizmin ana dâvası.

Sosyalizmi en çok açıklayan formül, ona göre, iktisadî teşkilâtın fertlerden devlete (veya kollektiviteye, kommüne, belediyeye... ilh.) devredilmesidir. Fakat evvelce de söyledik ki monopolculuk, devletçilik, totalitarizm gibi isimler altındaki iktisadî ve siyasi telâkkilerde de aynı seciye mevcuttur. Burada Durkheim, fransızcadaki iki kelimeye dikkatimizi çekiyor: Sosyalizmden başka olan içtimai, iktisadî ve siyasi doktrinler, iktisadî teşkilâtı, bu arada ferdi cemiyete «tâbi - subordonné» bulunduruyor. Halbuki sosyalizm,

iktisadî teşkilâtın kollektiviteye «tâbi» değil, «bağlanmış - rattaché» olmasını istemektedir⁵.

Bu takdirde «tâbiyet - subordination» başka, «merbutiyet, bağlanma, attachement» yine başkadır. Sosyalizmin iyi anlaşılması, bu merbutiyetin, bu bağlılığın anlaşılmasına bağlıdır. Dikkat edilmesi lâzım gelen nokta, bir defa iktisadî teşkilâtın devlete bağlanmasından sonra «Devlet» müessesesinin liberal, devletçi, müdahaleci, plânlı iktisatçı, otoriter.. rejimlerdeki Devletten büsbütün başka bir şekle girmesidir. İktisadî teşkilâtın merkezi, direksiyon mahalli, sevk ve idare bürosu olan bir Devlet, bugünkü «Devlet» in yerine geçecek, şimdiye kadar yalnız siyasî bir müessese olan Devlet, şimdi (yani sosyalizme göre kurulup çevrilecek cemiyette) kelimenin tam mânasile iktisadî bir Devlet halini alacaktır.

9. Sosyalizm Tarihine Bir Bakış :

Bir kelimeyi tariftan çıkan bu neticenin inceliği anlaşılıyor. XIX. asır başlangıçlarında baş gösteren sosyalizmden evvel dahi sosyalizm gibi görünen ceyranların ve doktrinlerin hiç birinden böyle iktisadî müesseseler bakımından anlaşılan bir «merbutiyet, bağlanma» istenmemiştir. Bilâkis istenen Devlet meselâ Eflâtun'da görüldüğü veçhile, tâbir câizse gayri iktisadî bir müessesedir. Devlet ekonomik teşkilât dışında kalmaya ne kadar muvaffak olursa o kadar arzuya uygun hareket edecektir. Aynı şekilde, bu tarifi neticesinde anlaşılan sosyalizm, demokrasinin, içtimâî siyasetin, içtimâî yardımlaşma endişesinin dev-

5) Bk. E. Durkheim: *Le Socialisme*, 1928, Paris, Sf. 25.

lete gösterdikleri davranışın sosyalistçe olan vasfını hiç gözönüne almamaktadır. Keza devletçi, plânlı iktisat taraftarı Devletler de, sosyalist Devletten ayrılıyor. Çünkü bütün bu şekillerde Devlet, yükü ve vazifeleri artan eski Devletin tâ kendisidir: siyasî otoritenin kaynağı olan bir müessese. Yoksa, bünyesinde radikal bir değişiklik vücuda gelmemiştir. Halbuki sosyalist Devlet, Durkheim'a göre iktisadileşmiş bir devlettir. Devletin siyasî müessese olması, onun ancak ikinci vasfını teşkil edecektir.

10. Sombart ve Durkheim'in Mukayesesı¹

Burada Sombart ile Durkheim arasında bir ayrılık görüyoruz. Alman sosyoloğuna göre sosyalizmin hâdisesinin zuhuru ile amele sınıfının doğması arasında netice ve illet münasebeti vardır. Halbuki Fransız içtimaiyatçısı, iktisadî teşkilâtın ve fonksiyonların Devletçe idaresini istiyen sosyalizmde amele meselesinin ikinci derecede, tâli olduğunu söylüyor. Mafih bu tâli meselenin, sosyalizmin doğuşunu hazırlayan sebepler arasında olduğunu inkâr etmemektedir. Yalnız amele meselesi, bir bütünün parçasından ibarettir. Bütün ise, iktisadî mekanizmanın Devletçe sevk ve idare edilmesidir. Sosyalizm, bir amele meselesi addedildiği takdirde ehemmiyetini kaybeder. Çünkü, farzedelim ki mevcut Devlet, bu amele meselesinin bütün dertlerini, mevcut diğer içtimai sınıflar aleyhine halletsin, hattâ amelenin «ecir - salarié» likten az çok kurtulmasına yol açacak bir «işletme ve sermayeye iştirâk» vesilesi hazırlansın. Bununla, sosyalizm olup bitmiş sayılamaz. Çünkü asıl dâva, yani Devletin iktisadî fonksiyonlar merkezi olması dâvası, tahakkuk etmemiştir.

11: Emeğin Ödenmesi ve Sosyalizm :

Şimdi Devletin, iktisadî faaliyetlere sahip olan ve ona istikamet veren bir müessese olmasını istemedeki zaruretlere bakalım. XIX. asrın kapitalizm devri olduğu gözönüne alınır ve bilhassa müteşebbis ile işçinin karşı karşıya bulundukları düşünülürken, emeğin de ödenmesi icap edecektir. İşte bu ödenme tarzı, emeğin mukabilini ödeme hususunda radikal bir değişikliğe lüzum gösteriyor. Kapitalist, emeği öderken, emekçinin gördüğü işin içtimaî faydasını nazarı dikkate almağa lüzum görmeksizin, emeğin piyasadaki bedelini tediye ediyor. Zaten kapitalist, müteşebbis bir fert olduğuna göre, emeği öderken işçinin işgücü sahibi olmasından gayri olan tarafını, «insan» olan yönünü ve onu «insan» diye düşünmedeki içtimaî faydayı niçin gözönüne alsın? Hiç bir zaruret karşısında bulunmayan sermayedar, emeğini piyasada, tıpkı malını satan biri gibi satan emekçi ile karşı karşıyadır. Bütün eşya gibi «emek» in de arz ve talep kanununa göre belli olmuş bir fiyatı vardır. Diyelim ki, devletçi, müdahaleci, inhisarcı, otoriter, demokrat devlet, bu fiyata bir nizam koysun. Böyle bir nizam, kapitalisti, müteşebbisi ve iktisadî teşkilâtın her nevini hususî sermayedarlar elinde bıraktıktan sonra neye yarar? Kapital, mutlaka sahip değiştirmeli, iktisadî cihaza istikamet veren dimağ mutlaka kollektivitinin dimağı olmalı, hülâsa Devletin bünyesi değişmeli ki emeğin ödenmesinde de, kapitalistin haleti ruhiyesinden başka, ödemede içtimaî faydayı gözönüne alan bir haleti ruhiye hasıl olsun. Yoksa iktisadî teşkilât ve fonksiyonlar, hususî müteşebbislerin elinde kaldıkça, ne ücreti ödeme tarzında bir değişme

hasıl olmasına bağlanabilir, ne de bunu bekleme hali tabiidir. Kapitalist rejimde ücretin, arz ve talep kanununa göre ve içtimaî fayda gözönüne alınmadan ödenmesi kadar tabii bir şey olamaz. Bunun aksini istemek, gayri tabii bir hâdisenin zuhurunu beklemek olurdu. Ücreti, pazardaki piyasasına göre değil, ahlâkî değerine ve içtimaî faydasına göre verecek el, eğer kapital sahibine «Yukarı» dan — Devlet'den verilmiş bir emir yoksa, yahut «Alt» dan — sendikal teşkilâtтан — gelen bir zor yoksa ancak kollektivite olabilir. Bu ise ana vasfı yalnız siyasî hâkimiyeti teminden ibaret bulunan liberal, devletçi, fertçi bir devletin bulunduğu cemiyette imkânsızdır. O halde Devletin bünye değiştirmesi, iktisadî teşkilâtın merkezi olması lâzımdır.

12. Sosyalizm Tarihinde İkilik :

Bütün sosyalizm doktrinlerinin, üzerinde birleştikleri ve birleşmeleri lâzım gelen bu vasf, yani Devletin iktisadî teşkilâta veçhe ve istikamet vermesi ve vermesinin istenmesi yeni bir hâdisedir. XVIII. asrın sonlarından itibaren bu hâdisenin izleri görülüyor. Bu vaziyette nasıl olur da sosyalizmin tarihini daha öncelere çıkarabiliriz? Şüphesiz hayır! Fakat sosyalist doktrinlerin tarihine dair yazılan bir çok eserlerde sosyalizm, tâ Eflâtun'a kadar çıkarılıyor. Buna ne diyelim?

Bilindiği veçhile K. Marx, XIX. asrın mahsulü olan ve kendi iddiasına göre yine kendi tarafından sistemi vücuda getirilen ve gerçekleşmiş insan iradesinden değil «Zarureti eşya» dan, diyalektikten beklenen sosyalizme «İlmî sosyalizm - Vissenschftliche Sozialismus» diyor, evvelki asırların sosyalist mütefekkir-

leri tarafından vücuda getirilmiş doktrinlerin topuna birden «Mevhumeci, Hayali hamcı Sosyalizm - Utopische Sozialismus» ismini veriyor. Marx'ın «ilmi» vasfını verdiği ütöplast sosyalizme Sombart'ın «proleter» sıfatını taktığını, XIX. asırla ortaya çıkan bu sosyalizm cereyanından öncekilerini umumiyetle sosyalizm, yahut ahlâkî idealist sosyalizm saymak istediğini yukarıda anlatmıştık. Fransız sosyoloğu Durkheim, XIX. asırda «içtimaî mesele» ye sosyalizm tarafından verilen hal tarzı için «socialisme» tâbirini muhafaza ederken XIX. asırdan önceki sosyalist doktrinlerin topuna «Komünizm» ismini muvafık görmektedir. Avamî ve sathî bilgimizle aynı şey saydığımız bu iki şey —yani sosyalizm ve komünizm— ona göre ayrı ayrı şeylerdir. Bu ayrılık üzerinde durmak, avamî bilginin aynı addettiği bu iki şeyin mefhumlarını aydınlatacaktır.

Sırası gelince, mevhumeci, ütöplast, ham hayalcı sosyalizm doktrinlerinden bahsedeceğiz. O zaman belirecek farklara şimdiden kısaca işaret edelim. Mevhumeciler şu hâdiseyi mesele haline koyup cevap vermişlerdir: İçtimaî hayatta eşitsizlik vardır. Türkçemizdeki meşhur «biri yer biri bakar, kıyamet ondan kopar» ata sözünü kullanmayı icap ettirecek olan bu gibi hallerin önüne geçmek imkânı yok mudur? Yani içinde, bütün fertleri «yiyen» ve «birbirlerine bakmıyan» fertlerin bulunduğu bir cemiyet vücuda getirilemez mi? İşte mevhumeci sosyalistlerin hareket noktası budur. Eflâtun, Th. More, Campanella... ilh. bu noktadan hareket etmişlerdir. Meselâ Eflâtun'u alınız: Cemiyette başlıca üç sınıf —çiftçi ve esnaf ile, memurlar ve muharibler— vardır. Ferdî mülkiyet, müsavatsızlığın kaynağıdır. Yalnız muhariplerle memurların mülkiyetten, hatta egoizm beşiği olan

aileden uzak kalmalarına çalışmalıdır. Devlet bunların eline verilecektir. Çiftçilerle zanaatkârlar, iktisadî hayatı idare etsinler. Devlet onların ekonomik düzeyine karışmasın, onlar da Devlet mekanizmasına karışmasınlar. Binaenaleyh «muharipler - memurlar» iktisadî teşkilâta, «çiftçiler - zanaatkârlar» siyâsî hayata yabancı kalacaklardır.

Takdir edersiniz ki bu manzaranın yukarıda anlatmış olduğumuz sosyalizm ile ciddî bir alâkası yoktur. Çok muhtemel ki Eflâtun'un görüşü, zamanının Yunan cemiyetindeki bazı temayüllere ve ihtiyaçlara cevap vermiş olsun. Netekim bunu kabul eden müellifler vardır ve felsefî bir ifade ile «düşünce» nin daima «olup biten şeyler» le şu veya bu şekilde ilgili olacağına göre Eflâtun'un düşüncesinin, tamamen hayalî ve mevhum addetmek doğru olamaz. Fakat ne olursa olsun, XIX. asrın sosyalizm temayülü, bu tefekkür sistemi ile alâkadar değildir. Nasıl alâkadar olsun ki Eflâtun'un Devleti, iktisadî teşkilât haricinde kalan bir Devlettir. Biz ise tamamen iktisadî teşkilâtın tam merkezinde bulunan bir Devlet görüşünün, muasır sosyalizm tarafından güdüldüğünü göstermeğe çalışıyoruz. Eflâtun'da görülen bu hususiye, yani Devletin iktisadî fonksiyonlar haricinde kalışı veya ekonomik faaliyete ehemmiyet verilmeyişi bazı farklarla hemen bütün ütöplast sosyalizm doktrinlerinde görölmektedir.

Hülâsa muhtelif mütefekkirler tarafından muhtelif isimlerle kaydedilen ayrılık, gerçekten mevcut bir ayrılıktır. XIX. asrın sosyalizm temayülü, nev'î şahsına has, asrına mahsus iktisadî bir hâdisedir. Geçen asırlarınki ise başka neviden ve daha ziyade dinî, ahlâkî saiklerle ileri sürölmüş cemiyet felsefedir. İster XIX. asrınki Sombart gibî proleter sos-

yalizmi deyiniz, ister Marx gibi ilmî sosyalizm, veya Durkheim gibi sadece sosyalizm deyiniz ve bu asırdan önceki sistemlere sırasıyla sosyalizm (Sombart), mevhumeci, ütöpik sosyalizm (Marx) ve komünizm (Durkheim) namlarını veriniz: değışen isimler ve tâbirler altında söylenmek istenen şey aynıdır. XIX. asrın sosyalizmi, sosyolojik bakımdan geçmiş asırların benzer cereyanlarıyla manevî devamlılık, sosyal adalete erişme arzusu arzemesine rağmen ekonomik hâdiselerden doğan, emek ve sermaye münasebetinden çıkan temayüllere cevap veren ayrı karakter taşıyan bir cereyandır.

13. XIX. Asır ve Sosyalizm :

O halde bir sorgu: XIX. asırdaki sosyalizm temayülünün hususiyetleri nelerdir? Gerçi iktisadî teşkilâtı ele alan, sermaye ile emek münasebetlerini bizzat idare eden bir Devlet ve cemiyet görüşünün sosyalizmin ana dâvası olduğu anlaşılıyor. Fakat bu davanın ortaya atılmasında, yayılmasında ve hattâ siyasî rejimlere, ilmî faaliyetler, iktisad, hukuk ve siyaset politikalarına tesir etmesinde ne gibi sebepler vardır? Kısacası, geçen asırların sosyalist vasıflı temayüllerinden hangi noktalarda ayrılıyor?

Bu asır, bilindiğı gibi, dinî telâkkilerin gevşediğı, ahiretle ilgili ümitlerin azaldığı, ilmin ve makinenin hakimiyet sürdüğü, sınıf tezatlarına daha bâriz ve şuurlu bir şekil veren doğrudan doğruya veya dolayısıyla tesirlerinin hissedildiğı bir asırdır. Faguet'nin «başkalarının refahını görmek, en büyük ızdırıp kaynağıdır» sözü, bilhassa XIX. asır için doğrudur. Şüphesiz başkalarının refahı, saadeti her devrede görülüyordu. Yaşama şartları müsavatsızlığı, cemiyet hayatı kadar

eskidir. Fakat bu eşitsizliğin öteki dünyada telâfi edileceği zihniyeti, artık aynı kuvveti taşıyor. Artık bu - dünya, öteki - dünya (ahiret) fikirleri eski asırlardaki kuvvetile mevcut değildir. Türk şairi Bayburtlu Zihninin :

**Cihanda çok yaşadık, bilmedik bu yanda ne var
Ölüm geleydi gidek bir göbek o yanda ne var!**

Beytinde yaşattığı iman, gerginliğini artık muhafaza etmiyor. Görülecek bir şey, kavuşulacak bir refah ve saadet varsa «bu-yan» dadır, başkalarını müreffeh olduğunu görürken kendi refahı için «o-yan» a bel bağlamak, bugünkü insan davranışına uzak bulunuyor. Öte taraftan gerçek dinî davranışın, «bu - yan» daki adaletsizlik ve eşitsizliklere kayıtsız kaldığını söylemek de hatalı bir görüşten ibaret değil midir? «O-yan» la, yani ölüm ferda ve ahiretle endişelenmek, yine de «bu - yan» ın nimet ve refahındaki farkları imkân nisbetinde azaltmak dinler için de b.r mesele teşkil etmiyor mu?

İçinde yaşadığımız dünyanın sosyal adalet dünyası olmasını hedef edinen bu hâleti ruhiye değişikliğine maruz kalanlar güzide fertler, hattâ bir zümre, bir sınıf değildir. Alt tabakalar, bilhassa sınai muhitlerin kemiyetçe artan alt tabakaları sınıf ve zümre menfaati gütmeğe başlıyor. Almanya'dan çıkarılan K. Marx, her gittiği yerde Paris'te, Belçika'da, Londra'da amele kitleleri, amele cemiyetleri tarafından karşılanmaktadır. Bu, sosyalizmi doğuran cereyanların belli bir memleket, hattâ ileride kıt'a hudutlarını da aştığını gösteriyor. İsterseniz bazı müelliflerle birlikte sosyalizmin dünyevî bir din edası ile sahneye çıkan

ve vaidlerde bulunan yeni bir itikat olduğunu söyleyiniz. Sombart'ın «servete istinat eden iktidar» dediği hâdise büyüdükçe, kapitalizm siyasete hâkim oldukça bu itikat kuvvetlenecek ve teşkilâtlanacaktır. Roma İmparatorluğunun son zamanlarında içtimâî sınıflar arasındaki eşitsizliği ve fakir tabakanın sefaletini hikâye eden tarihçi, Filistin'den gelen Hristiyanlığın tevekkül ve bekleme tavsiye eylediğini ve bunun muazzam halk kitlelerine ümit verdiğini anlatıyor. Fakat XIX. asrın insanı için, bilhassa her türlü toprak kayıtlarından sıyrılmış, ananevî telâkkilerden kopmuş amele tipi için böylece öteki dünya ümidi veren bir din hiç bir rol oynayamaz. Zâten oynıyamıyacağı içindir ki Hristiyanlığa benzer dinî bir hareket vücuda gelmemiştir. Vücuda gelen din, tâblr caizse ancak bu dünyanın cennetini va'deden dünyevî bir din olabilirdi.

XIX. asır, Avrupada şehir nüfuslarının arttığı, sanayi ameleliği için köylülerin topraklarından ayrıldığı ve köy-şehir münasebetlerinde bünye değişikliğinin vukua geldiği bir asırdır. Münakalât vasıtaları, burada anlatılmasına lüzum olmıyan sebeblerin tesiri altında, gelişmiş, zaman ve mekân fikirlerinde değişikliklere sebep olmuştur. Bilhassa toplu hayat şartlarını hazırlıyan büyük sanayi, eşitlik fikirlerine zemin hazırlıyan iş bölümü, hattâ iş bölümü neticesinde birbirile mütesanit, derddas, vaid bekleyen ve ummak isteyen, hâdiseleri iyi göremiyen, zihnî faaliyeti durgun, bu yüzden telkine çok elverişli sınaî amele tipinin gittikçe artan kemiyeti.. gibi yeni belirtiler bu asırdan evvelki hiç bir devirde mevcut değildir ve olamazdı da.

Bu amele tipi için, müteşebbisin ne olduğunu, kapitalist iktisat münasebetlerine nezaret eden Devle-

tin nasıl telâkki edileceğini artık tasavvur ediniz. Şehirleri, hattâ memleketleri birbirine bağlayan ulaştırma vasıtaları, muhtelif sanayi mıntakalarındaki emekçi zümrenin aynı dert ve endişe karşısında kaldıklarını gösteren neşriyat, bu kara toprak üzerinde cennet va'deden doktrinleri nasıl olur da yaymaz ve aksi sada bırakmaz? Nasıl bir şapka tipi, tasavvur edilmeyecek kadar az zamanda geniş bir çevrenin modası oluyorsa, yeni bir içtimaî ve iktisadî nizam gösteren doktrin de aynı surette genişleyip yayılacaktır. XIX. asrın, sürat ve intişar bakımından, en kuvvetli moda asrı olduğu sözü doğru ise bu doğruluk sosyalist fikirlerin, sosyalizm dininin intişarı meselesi için de vardır. Sonra modaların doğuşuna aklî vetîreden ziyade his ve zevk, taklit hâkimdir. Sosyalizm modasının, sosyalist olma ve sosyalist geçinme modasının bu kaideden hariç kalmasına hiç bir sebep yoktur. Dinlerin doğuşu esnasında, o dinlerin gerçek mânasını kavriyan, umdelerini düşünen fertler pek azdır. Bunun gibi sosyalizmin doğuşunda da herkesin, içtimaî realitenin şartlarını tahlil eylediğini, sermaye ve emek münasebeti hakkında bir fikre sahip olduğunu, bu yüzden uğurunda mücadele ettiği siyasî ve içtimaî doktrinlerin gerçekten tahakkuk ettirilmeye şayan olduğu tarzında bir düşünce güttüğünü zannetmeyiniz. Geçen asrın sonlarına doğru Fransız parlâmentosunun sosyalist mebuslarına dair bir ankete yapan Bourdeau isminde bir müellif şöyle diyor: «50 Fransız sosyalist mebusu içinde yalnız 12 si sosyalizmin ne olduğunu bilir. Diğer 38 mebus, iş olsun diye sosyalisttir. Onlar için sosyalizm daima bir muhalefet formülüdür.» Mebus, yani münevver zümreye mensup biri, böyle olursa artık kitleyi hesap ediniz. Buna bir de devrimizin yaman bir sosyal silâhı olan

propagandayı ilâve ettiğimiz takdirde niçin XIX. asır sosyalizminin, diğer asırlarinkinden ayrılacağı bu yönden de kâfi derecede anlaşılır. Türkiyenin XX. asır ortalarına doğru geçirdiği içtimaî değişmeler, sendikacılığın gelişmesi, yarım asır içinde sayısı onbeşi geçen «sosyalist» isimli veya ona benzer çeşitli açık veya kapalı programlı partilere sahne olması XIX. asır Avrupasını anlamağa yardım edebilir. Bu bakımdan XX. asır Türkiyesi XIX. asır Batı âlemi, daha doğrusu Rusya ve Balkanlar dışında kalan Avrupa ile içtimaî Mesele zaviyesinden karşılaştırılabilir.

14. Sosyolojik Bir Faraziye Olarak Sosyalizm :

Bununla beraber bazı burjuva ve kapitalist zihniyetli, sağ telâkkili müelliflerin düşündüğü gibi sosyalizm, sadece taklit, moda, din mevzuu olan bir doktrin değildir. Bilhassa XIX. asrın sosyalizmi kanaatimizce bir takım derin içtimaî değişmelerin tesiri altında beliren sosyolojik bir faraziyeye benzer. İlimlerde kanunların bulunmasına yarıyan faraziyelerin ne tamamen realitenin ifadesi olduğunu söylemek, ne de büsbütün mevhum, hayalî ve indî bir görüş olduğunu ileri sürmek olup bitenler serdetmek doğrusudur. Faraziyeler, realiteyi kavrayan kanunlara müncer oluncaya kadar bir çok değişiklikler geçirirler, bazı unsuları belki kısmen veya temamilen terk edilir. Bunun gibi sosyalizm de, her türlü şekilleri ve müstakbel cemiyete ait tahminleri temenni ve kehanetleri, «Prevision - Önceden görme ve haber verme» lerile manevî bir ilim olan sosyolojinin realitelerle daima karşılaştırılacak faraziyesi addedilmelidir.

Muasır Fransız feylesoflarından Abel Rey, faraziyeyi «Tecrübeye sevkeden giriş - Accès à l'expéri-

ence» addediyor. Geçen XIX. asrın meşhur fizyoloji âlimi Claude Bernard diyor ki: «Beşerî zekânın vâkıaları anlamak için onlara attettiği münasebetler, vâkıalar olup bitenler tarafından telkin edilmiştir. Nihayet tecrübe ile temas etme devreleri neticesinde bu münasebetler imal, tâdil, veya reddolunurlar.» Zamanımızın meşhur feylesofu Bergson ise: «İlmî araştırma, zihin ile tabiat arasında yapıları bir diyalogdur.» diyor. XIX. asrın mahsulü olan sosyalizm temayülü, cemiyeti ve Devleti sosyalistleştirmek düşüncesi de, içtimaî vâkıaları anlamak için beşerî zekânın vâkıalar karşısında bulduğu bir takım farazî münasebetler yekûnundan ibarettir. Bu farazî münasebetler, tecrübe ile temas vasıtasile, içtimaî realiteye ya olduğu gibi tatbik, ya değiştirilerek tatbik edileceği gibi, icabında büsbütün de reddolunabilirler. Elverir ki gerek tatbik, gerek red vaziyeti «zihin ile manevî tabiat olan cemiyet arasındaki diyalog» neticesinde belirsin. Yoksa dinî zihniyet ve iman güden bir mutaassıbın tabiat kanunlarını bulmağa yarıyacak faraziyeleleri peşinden reddetmesi ile, particilik gütmekten, yahut burjuvazi ve kapitalizm menfaatlerine doğrudan doğruya şahsen bağlı bulmaktan gelen bir taassup ile sosyalizm ismi altındaki temayül ve faraziyeleri reddetme arasında fark yoktur. Aynı şekilde bu temayül ve faraziyelere, siyasî ve içtimaî bir mævkie malik olmamaktan, mülkiyetsiz sınıfa mensup bulunmaktan ileri gelen şahsî bir sâik ile, yahut dinî bir iman ve itikada bağlanır gibi bağlanmak da bize göre gayrı ilmîdir. Mesele Bergson'un işaret ettiği diyalogu, sosyalizm temayül ve cereyanı ile içtimaî realiteyi karşılaştırmak, bunların ikisini konuşturmak, neticede icap eden «İçtimaî ve ahlâkî iş - Action sociale et morale» in kaidelerini elde ederek gerek cemiyetin

«Hukuk siyaseti» ne, gerek netice olarak «İktisadî siyaseti» ne ve son olarak ta «İçtimaî siyaset» ine uygun, icabına göre bir sosyalistin temennisini bile aşan radikal istikametler vermekte toplanır.

15: «Düşünce» den «İş» ve «Hareket» e Geçiş :

Bu hususta şöyle böyle bir buçuk asırdan fazla mazisi olan modern sosyalizm temayülünden şimdiye kadar aksiyon sahasında icra ettiği tesirleri, içtimaî adalet mefkûresinin gerçekleşmesi yolunda ifa ettiği hizmetleri vâkıa halinde araştırmak, meselâ asrımızın ortalarına doğru İkinci Dünya Harbi arifesinde İngiltere’de yapılan sosyalizasyon ameliyesine, memleketimizde gittikçe serpilerek içtimaî siyaset tedbirlerine, hattâ 27.5.1960 ihtilâlinden sonra pek çok bahsedilen «sosyal adalet» ve «sosyalizm» telâkilerine, sınıf ahenksizliklerinin izalesine, hattâ plânlı iktisada, müterakki vergi, veraset vergisi, istimlâk hususlarına... ilh. olan tesirlerini —Rusya da dahil olduğu halde— muhtelif memleketler bakımından ve tamamen objektif olarak tetkik etmek mümkün olduğu gibi, bundan sonraki muhtemel tesirlerini de yoklamak, icap ederse çabuklaştırmak da kabildir. Nihayet sosyalist cemiyetin olduğu gibi tahakkuku imkân veya imkânsızlıkları üzerinde düşünmemekliğimiz için de hiç bir sebebi yoktur. Bütün bu mütalâaların ilk şartı, tarihî usulü ele alarak ikilik arzeden sosyalizm tarihini toplu bir düşünce zaviyesinden tetkik etmek, her asrı ve her devreyi kendi **beşalt**, çerçeve ve kalıbı içinde mümessillerile mânalandırmak, gerek komünist doktrinler, gerek yeni nazariyeler karşısında hiç bir siyasî ve dinî ihtirasa kapılmadan ilmî zih-

niyet ile hareket eylemekten ibarettir⁶. Sosyolojinin ihtisaslaşmış yeni bir kolu olan «İçtimai Mesele Sosyolojisi», yahut «Sosyal adalet problemleri Sosyolojisi», kısaca «Sosyalizm Sosyolojisi» nin vazifesi de bundan başka bir şey değildir.

Böylece «İçtimai Mesele - Question sociale, Soziale Frage», «Sosyal Adalet - Justice Sociale, Soziale Gerechtigkeit» in istilahi olan «Sosyalizm - Socialisme» in kelime, mefhum ve tarif konusu olan taraflarını belirten bu giriş den sonra başından geçen macerayı takibe geçebiliriz.

6) Sosyalizmin içtimai ve iktisadi hâdiseler karşısında bir faraziye rolünü oynaması fikri, 1937 de Paris'de toplanan ve Descartes adına izafe olunan Felsefe Kongresine sunduğum bir raporun temel düşüncesini, ve 1934 de kulan «İş ve Düşünce» mecmuasının temsil ettiği sosyolojik çığırın esasını teşkil etmektedir. Adı geçen rapor aynı kongre külliyatı içinde neşredildiği gibi ayrıca ve biraz daha etraflı olarak broşür halinde de neşrolunmuştur. Bk. Le fondemet philosophique d'une sociologie de l'Action, 1939, İstanbul. (Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırma Derneği neşriyatından).

Birinci Fasıl

Ü T O P İ Z M

1. Sosyalizm ve Ütopizm :

Lüzumlu bir giriş'e hasrettiğimiz ilk Dersler'de vermeğe çalıştığımız tarifi daha iyi belirmesi için sosyalizmin tarihine bakmak lâzımdır. Her ne kadar geçen derslerdeki mütalâalar, bu meselede pek uzun bir tarihin bahis mevzuu olamayacağını, çünkü sosyalizm vâkıa ve temayülünün ancak on sekizinci asırdan sonra ortaya çıktığını gösteriyorsa da bu hususta oldukça uzun bir tarihçenin bulunduğunu iddia eden fikir ananesine arka çevirmek, metodları arasında tarihî usulün de bulunduğu sosyoloji bakımından asla doğru olamaz. Şimdiden işaret edelim ki, bir çok müellifler, XVIII - XIX. asırlara kadar olan sosyalistçe fikirleri «Utopisme - Ham hayalcilik, hayalperestlik, mevhumecilik, Ütopizm» ismi altında toplamakta ve ütopizme ile «oldum olasıya insan» ın fikirce ve terbiyesi rolünü oynatmakta, geniş mânada ütopilerde sosyalizmin mümessilliğini görmektedirler.

O halde ütöpizm nedir? Sorgusu ile karşılaşılıyor demektir.

2. Kosmos ve Etos Meselelerinin Doğuşu :

Meselenin daha etraflı bir şekilde anlaşılması için küçük bir felsefî giriş yapmak icap ediyor. Şöyle ki kâinat muamması karşısında kalan ilk insanlar bu muammanın «kevnî, kâinatla alâkalı - cosmique» olan kısmından kozmogoniler, daha sonra müsbet ilimler, «manevî, içtimaî, ahlâkî - moral, social, ethique» olan cephesi karşısındaki soruşturma ve mürakabelerden de avamî ahlâk telâkkisi, din, ahlâk ve hukuk meseleleri doğacaktır. Ötedenberi tedrisatımızda takip ettiğimiz terminolojileri kullanarak diyeceğiz ki: kozmik hâdiselere verilen çeşitli cevaplar, «Kosmos meselesi» nin ahlâkî ve içtimaî hâdiselere verilen çeşitli cevaplar da «Etos meselesi» nin temellerini teşkil edecekler, bugünkü ilim, ahlâk ve hukuk felsefelerine zemin hazırlıyacaklardır. Tarihî ve sosyal «Devamlılık, süreklilik - Continuité», esasen ilk insan zümreleri ile bugünkülerini muhtelif zaman ve mekânlarda birbirine bağlı görmekliğimizi de icap ettirmektedir.

Kevnî, kozmik hâdiseler, karşısında izaha kavuşmak isteyen insan zihni, eski Yunanda Sokrat ve Aristo'nun, daha sonra Bacon ile Stuart Mil'in illiyet kaidelerinde formüllenen zaferi elde etmiş, «Tabiat meselesi» hakkındaki ilk ustûreler yavaş yavaş çözülmüştür. Bugün artık esrarlı kuvvetlerin idaresi altında bulunan bir tabiat ve kosmos tasavvundan uzağız, yahut uzaklaşmak istiyoruz. Acaba aynı istihale «İnsan meselesi», «Cemiyet meselesi» nde bir kelimeler ile «Etos - Ethos» da da vukua gelmiş midir?

Bu suale müsbet cevap veremeyeceğimiz aşîkârdır. İlk kavimler, ilk zamanlarından uzaklaştıkça için-

de bulundukları «Gayrı aklı, akıl dışı - Irrationel» hâdiseler, anormallikler gördükçe, uzaklaştıkları ilk zamanları gözlerinde büyüttüler ve âdetâ o zamanları anormalliklerden, sakatlıklardan, fenalıklardan uzak tahayyül ettiler. «Kör ölür, badem gözlü olur» yahut «Kel ölür, sırma saçlı olur» tarzındaki ata sözleri, içtimâî mânada bir kıymet kazandı, belki gözleri çapaklı, kelleleri çıplak olan kör ve kel çağlar, bir defa tarihe karışırsa bütün sefaletlerinden, fenalıklarından tecrit edilerek «badem gözlü», «sırma saçlı» çağlar şeklinde düşünöldü. Halk muhayyilesi bu «badem gözlü» yü ve «sırma saçlı» yı süsledi. Esatire, folklor, halk edebiyatına, geçmiş zamanda yaşanmış bir altın çağ mevzuu hediye etti¹. O kadar ki «bugün» ve «yarın» unutuldu, «dün» ün güzellikleri, manzaraları büyüten ve renklendiren bir gözlük ile temaşaya başlandı. İşte bugün halk edebiyatları ve folklorlar kadrosuna giren bir çok efsane ve masallar, ilk halkların bu temaşalarının mahsulüdür. İnsan ve cemiyet meselesi bir mâzi meselesi olmuştur.

3: Altın Çağ Fikri :

En geniş mânasile anlaşılan içtimâî meselenin tarihçesi böyle bir altın çağ masalı ile başlamaktadır.

1) İktisat Fakötesi neşriyatı arasında çıkan «Folklor ve Etnoğrafya Klavuzu», Türk sosyoloji tarihine bu yönden yardımcı folklor araştırmalarına rehberlik edebilir. «Klavuz», aynı zamanda Türk İktisat Tarihi ile ilgili folklorik ve etnoğrafik malzemenin ve meselâ Türk kültür tarihinde Altın Çağ efsane ve hikâyelerinin ele geçirilmesine de hizmet edecektir.

Bu altın çağ, «evvel zaman içinde...» gerçekleşmiş bir içtimaî hayat ve teşkilâtın çağıdır. Bu içtimaî hayat, tam bir «İştirakçi - Communiste» esasa dayanmaktadır. Sen, ben, senin, benim gibi zamirleri kullandırmıyan bir komünizm, günümüzün lisanı ile en ibtidaî bir çağın mal, mülk adına nesi varsa hepsinin ortak ve müşterek mülkiyeti rejimi hâkimdir. İnsan oğlu, ne yazık ki, bu altın çağı elden kaçırdı! Niçin ve neden? Burasını araştırmaya lüzum yok. Güzel olan yalnız insan topluluklarının yaşayışı, kardeşçe hayatları... ilh. değil, aynı zamanda bu hayata sahne olan bizzat tabiattır. Halk edebiyatları ustûreler bu hayata ait izleri muhafaza etmişlerdir. Türk folklorundaki Altın çağ masalları sosyoloji ile folklorun iş birliği bakımından ele alınmaya değer.

Fakat bu altın çağ, gerçekten mevcut olmuş mudur? Mevcut idi de insan oğlu sonradan bataklığa mı saplandı, yani fenalıkların kaynağı olan ferdî mülkiyet, sınıf ve tabakalar, İnsanların birbirini istismarı mı vücuda geldi? Zamanımızın bazı sosyalizm tarihçileri bu suallere müsbet cevaplar veriyorlar. Meselâ, İtalyan Cognetti de Martiis, Fransız Malon ve Laveleye bu fikirdediler. Fazla uzağa gitmiyelim: Yunan'ın Theopomp, Hekatäus, Dikäärach gibi, Romanın Ovid, Virgil, Tibul, Senek gibi, nihayet rönesansın ve yeni zamanın Dante, Tasso, Milton Goethe... gibi muharrirlerinde gerçekten yaşanmış bir Altın çağ hayat tarzının tasvirleri görülür². Thonissen isimindeki müellife göre takriben Milâddan evvel XIV. asırda Yunan'ın altın çağı nihayete ermiş, yani hususî mülkiyet başlamıştır. Pöhlmann, Milâdan evvel VI. asırda

2) Bk. L. Stin: Die soziale Frage, 1897, Stuttgart, Sf.

Giritte, Lakemonyada eski kommünizmlerin eserlerinin yaşadığına ve bunların Eflâtunda görülecek kommünizme müessir olduğuna kanidir³⁾. Fisagor'un ve Fisagor'cuların müşterek yaşama düsturları da her halde mücerret bir fikir değildi. Zaten İyonyalı olan Fisagor'un, içtimaî ve siyasî zihniyet bakımından Doryalı olduğu malûmdur. Nitekim Fisagor'culardan riyaziyeci Hipodamos, Pire limanı ve şehri hakkında bir plân yaparken aynı zamanda cemiyet için de b'rhendesî plân tasarlamış ve Devleti muhariplerden, köylülerden, zanaatkârlardan müteşekkil bir «beden» addettikten sonra mülkiyet ve ceza sistemlerini de üçlü bir plâna tâbi tutmuş. Buna göre mülk kilise, devlet ve ferde ait sayılıyor, ceza da şerefi, malı, hayatı ızrar etme neticesinde veriliyor. Bizzat Aristo zanaatları Devlete maletmeği, Devletin iktisadî hayatı idare eylemekten mülkiyetle müsavat tesisini isteyen Fisagorculardan, Faleas'dan bahsetmektedir. İsterseniz bunlara Demokrit'in «fakir olup hür yaşamağı, zengin olup aristokrasiye bağılı olmağa tercihin ederim», yahut «feylesof her yerde yaşayabilir. Gayretli bir kimse için bütün cihan vatan sayılır» gibi formüllerini, Lokofron'un asaleti ilga etmek istemesini, Hiypyas'ın ve Kalikles'in müsbet ve mevzû hukuk yerine tabiî hukuk ikame etme tasavvurlarını, Alkidamo'nun esareti kaldırma fikrini ilâve ediniz. Hatâtâ Eflâtun'un «Devlet» teki ütösisini de buna katınız. Bütün bu tasavvurlar, temenniler, arzular neyi ifade ediyor? Mâzide bir altın çağ, tam, eksiksiz bir kommünizm bulunduğunu mu? Netice olarak o çağa altın çağ avdet mi? Bu noktayı tasrih etmek lâzımdır.

3) Bk. R. Pöhlmann: Geschichte des antiken Kommunismus und socialismus, 1898, C. I, Sf. 113.

4. Altın Çağ ve İçtimai Mesele :

İlk medeniyetlerin, bu arada Yunan medeniyetinin mitolojisinde görülen altın çağ hayaline bir diyeceğimiz yoktur. Bu, iptidaî halkların ruhiyatını, mitoloji tarihini alâkadar eden bir meseledir. Fakat gerek bir kısım Yunan topraklarında görülen kollektif yaşama şekilleri, gerek Yunan edebiyat ve felsefesindeki kommünist, kollektivist ve sol cemiyet telâkileri eskiden yaşanmış ve izleri devam eden bir kommünizmden mülhem olmaktan uzaktır. İspartada «Müsavîler» denen zümrenin kommünizminden bahsediliyor. Gerçekten müşterek mülkiyet esası üzerine yaşayan bir kısım İspartalılar vardı. Yalnız bu İspartalılar, İsparta halkının ancak % 5 ini teşkil ediyor! Demokritin ve sofistlerin ileri telâkkileri ise mâziye değil, istikbale aittir. Yunan medeniyetinin âdeta XVIII. asrı demek olan sofistler devrinde içtimai mesele, rasyonel tefekkürün mevzuu olduğu için Efîlâtun ve Aristoyu bile geride bırakan bazı ileri kanaatlar, felsefeden evvel edebiyatta görölüyordu. Öripid'in şu düşüncelerine bakınız: «Bütün arz vatanımızdır... Bazı Atineliler, esirlerin fazliyetine erişemezler... Esirler haklı olarak (biz de insanız) diyorlar.» Keza Aristofanın piyeslerinden birinde Praksagoras isminde birisi «bugünkü cemiyette hırsızlık mevcut. Mülkiyet müşterek bir hale sokulduğu takdirde hırsızlık kalkacaktır» demektedir.

5. İçtimai Meselenin Vatanı : Atina.

O halde iptidaî halklarda görülen altın çağ edebiyatı ile Yunan felsefesinde beliren «içtimai mese-

le» yi, yani sosyal sınıf ve tabakalar arasındaki içtimâî ve iktisadî eşitsizlik ve ahenksizlikleri giderme problemini birbirinden ayırmak lâzımdır. Romantik görüşü aksettiren mitolojik ve folklorik eserler, hemen bütün cemiyetlerde görülmektedir. İnsan ve cemiyet meseleleri etrafında beşerî tefekkürün mahsulü olan fikirler, bu arada müstakbel gelecekteki bir içtimâî saadet tasavvuru yalnız Yunana aittir. Bazı muharırlar, meselâ evvelce ismini zikrettiğimiz Cognetti de Martiis ile Alman Schröder altın çağ hayalinin değişmesi olan bir «içtimâî mesele» nin Yunan, Çin, Hint'te bir ve aynı olduğunu düşünüyorlarsa da aldanıyorlar ve Yunan felsefesinin orijinalitesini ihmal ediyorlar⁴. Felsefe müverrihlerinden S. Deussen ile birlikte bir çok tarihçiler, keza L. Stein ile beraber bir çok sosyoloji müverrihleri altın çağ tasavvurundan ayrı bir «içtimâî mesele» nin Yunanda doğuşunu kabul etmektedirler. Hattâ Yunanistan içinde Atine'nin kültürel hususiyetini göz önüne almak, bu ciheti daha iyi aydınlatacaktır.

6. Altın Çağ ve İçtimâî Mesele Bağlılığı :

Bununla beraber bütün medeniyetlerde, bu arada Yunan medeniyetinde felsefî tefekkürün «içtimâî mesele» yi mülâhaza etmesi Atine kadar altın çağ efsanesinin, sonradan doğan ve daha ziyade istikbale dönük «içtimâî mesele» ile alâkası inkâr edilemez. Halk düşüncesi, altın çağı istediği kadar mazide ta-

4) Bk. C. de Martiis: Socialismo antico, 1889, Torino, sf. 199. (Biz bu kaynaktan istifade edemedik. L. Stein'dan naklediyoruz.)

sarlasın, bunun bir ehemmiyeti yoktur. Biz onun teşekkül sebeplerini sezmeğe çalışmalıyız. Bu takdirde altın çağ efsanelerini yaratan halkların, bir başka yoldan istikbale ait tasavvurlarını sembolik lisan ile ifade ediyorlar, yarınki cemiyetin ne suretle şekillendirilmesi icap ettiğini ustureci, edebî ve bedîî bir kadro içinde tasarlıyorlar demektir. Netekim gerek, Eflâtun, gerek Th. More ve bilhassa bir kısım XVIII. asır sosyalistleri de altın çağ tasavvuruna yabancı kalmamışlardır. Eflâtunun «Hatırlama nazariyesi», ilk mesut zamanlardan gittikçe uzaklaşan ve gerçekleştirilecek ütopi ile adalet «Fikir, misâl, İde - Idé» sine yaklaşan bir cemiyet tasavvuruna istinat etmiyor mu? İngiliz ütopisti More'un Amerika yerlilerine ait seyahat tasvirlerinden ne derece müteessir olduğunu, keza Rousseau'nun Yunandaki manevî cediti Dikaerach gibi nasıl mülkiyetsiz bir altın çağ hayal ettiğini ileride göreceğiz.

İlk medeniyetlerde görülen altın çağ efsanelerini, biraz evvel dediğimiz gibi, mevzuumuz olan «İçtimaî mesele» nin —ki artık «İçtimaî mesele» adının «Sosyal adalet» veya «Sosyalizm» in bir başka karşılığı olduğunu artık anlamış oluyoruz— geniş mânadaki tarihçesine, yani bilinen medeniyetlerden önceki devrelerin, «tabiat halkları» nın kendiliğinden belirmiş kültürlerine sokmak yanlış olmayacaktır. Mülâhazanın, düşünmenin henüz şuurlu olmadığı, bilhassa mütefekkir denen tiplerdeki «Ferdîleşme - Individualisation, Individualisierung» vetîresinin ortaya çıkmadığı bir zamanın «Evvel zaman içinde...» ile başlayan zengin motifli parlak hayallî masalları işimize yarar vesikalardır. Fakat mülâhazanın, hususile içtimaî meseleyi mülâhazanın şuurlu, meş'ur hale girdiği, bu şuurun düşünen, düşündüğünü çevresine teb-

liğ eden insanlar tarafından izhar edildiği zamanlarda ortaya atılan «İçtimaî mesele» nin (meselâ Yunan sofistlerindeki, hattâ daha evvel Yunan piyeslerindeki cemiyet meselelerinin) hususiyeti aşikârdır. Bir defa altın çağ efsaneleri, maziye tasvir ederken, şuurlu surette ortaya çıkan «İçtimaî mesele» ye ait mülâhazalar geleceğe teveccüh ediyor. İçtimaî ütöpiller tarihi bunu açık surette göstermektedir. Sonra içtimaî mesele, ütöpizmden realizme doğru bir gelişme takip edecektir. Bu arada altın çağ efsaneleri, edebî ve bediî fonksiyonlarını ifadan geri kalmıyacaklardır. Hattâ bazan içtimaî mesele etrafında kurulacak plânların âdeta yarın'lara ait birer altın çağ manzarasını ihtiva ettiği de müşahede olunacaktır. Vâkıa ile mefkûrenin, «olan» ile «olması gerek olan» ın çarpışması, bazan mefkûrelerin tahakkuk ettikten sonra mefkûreliklerini kaybetmesinden sonra bir taraftan bedbinlik, etrafı kara görme, öbür yandan istikbale ait iman, bazı modern ütöplistleri, istikbale ait altın çağ tasarlamağa bile sevketmektedir. Meselâ komünizmin Rusyadaki âkıbeti karşısında İngiliz mütefekkeri Wells'in modern ütöpizme nümune olan «Allahlara benziyen insanlar - Men like Gods» eseri bu ruhi haletin en yeni vesikasıdır. Keza komünizmi mefkûre, halinden vakıa, «olması beklenen» safhasından «olan» safhasına kalbettiğini ileri süren III. Enternasyonal'in, yani Rus tipi komünizmin dışında IV., hattâ son zamanlarda V. Enternasyonal düşüncelerini ortaya atanların ruh hali de buna benzetilebilir.

7. İçtimaî Mesele Karşısında Davranışlar :

İşte «İçtimaî mesele» etrafında ilk defa mülâhazalı olarak teşekkül eden fikir ve hayat sistemleri-

ne, Rönesans'ın İngiliz mütefekkirlerinden olup hayat ve eserinden bundan sonraki derslerde uzunca bahsedeceğimiz Thomas More'un yazdığı kitap isminden mülhem bir ad verilmiştir: **Utopia**⁵. Bazılarınca türkçeye ham hayal, hayal, mevhûme... olarak tercüme edilen bu kelimeden âdeta bir mektep, meslek, çığır teşkil eden görüşlerin topunu birden ifade etmek üzere «Ütopizm, Ütopyacılık - Utopisme», «Ütopist - Utopiste», «Ütopik - Utopique» tâbirleri doğmuştur. Tâbir bugün çığır adı ve sosyoloji mefhumu haline gelişmiş bulunmaktadır. Hattâ evvelki derslerimizde Marx'ın, kendinden evvelki bütün sosyalizm çığırlarını bu tâbir altında topladığına da işaret edilmişti.

Şu halde istesek de, istemesek de düşünülmesi, müsbet, menfî, bedbin, nikbin bir hal tarzına kavuşturulması lâzım bir «İçtimaî mesele» karşısında bulunduğumuz muhakkaktır. Bu «mesele» karşısında bu gibi meselelere tatbik edilebilecek behaviorist sosyoloji mektebinin usulünden ilham alarak insan oğlunun takınması muhtemel hattı hareketlerini, «davranış - behavior» larını bir tasnife tâbi tutmak mümkündür.

8. Sâdedil Realizm :

İçtimaî mesele karşısında ilk evvel görülen ve akla gelen vaziyet kayıtsızlıktır. Bu lâkaydilik aynen kosmos, tabiat meselesinin karşısında alınan vaziyete benzer. Merakın aksi olan bir ruh hali, arzusuzluğun aksi olan bir tavır, tâbir câizse, içtimaî realite

5) Bu eser derslerimizin devam ettiği bu sırada Türkçeye çevrilmiş bulunuyor. Bk. Thomas More: Utopia, 1964.

hakkında sâdedil bir realizm vücuda gelmiştir: mevcut cemiyet ne ise odur; «Allah», «Kader» bunun böyle olmasını emrediyor. Bir adım daha ileri gidilse âdetâ felsefî bir «Huzur - Quiétisme» unsuriyle de bu kanaat takviye edilebilir. Halk edebiyatında ve umumiyetle edebiyat mahsullerinde bu fikrî davranışın vesikaları çoktur⁶.

9. Tevekkül ve Zamanecilik :

Sâdedil realizmden çıkıp içtimaî meseleleri ıslahatçı veya kökünden yıkıcı ve yerine yeni bir düzen koyucu bir telâkkiye tâbi tutmağa başlayanlar, yahut böyle düşünmeğe elverişli içtimaî şartlara sahip olanlar için iki davranış akla gelir. Bu ciheti hâdiseler dünyasında da müşahade ediyoruz: ya içtimaî meseleleri felsefî bir mürakabe ile düşünce ka!burun-

6) Alman halk edebiyatında tesadüf edilen

Isst, trink, sei fröhlich hier auf Erd,

Denk nur nicht, dass es besser weerd!

e benzeyen bir beyit bizde de mevcuttur:

İç bâde, güzel sev var ise aklü şuurun /

Dünya var imiş ya ki yok olmuş ne umurun!

Ata sözlerinde de bu fikri vaziyetin izleri görülür. Nettekim «Ya bu dereden git, ya bu diyardan» «Eski köye narh konmaz!» gibi ata sözleri bu izleri ihtiva eder. Bu gibi folklorik malzeme, Türk fikir tarihinde ütöpik düşünceler var ise, bu düşüncelerin ne olmadığını göstermek için elverişli bir vasıta olabilir. Sosyoloji dersleri için vazife hazırlıyacak olanlar İktisat Fakültesince neşredildiğini önceki derslerde zikrettiğim «Folklor ve Etnografya Rehberi» nin yardımından da faydalanabilirler.

dan geçirdikten, hattâ onları tenkit ettikten sonra ipin ucunu bırakmak, yahut içtimâî realiteyi, yenisini vücuda getirmek ihtirasile koparıp atmak arzusu Bu iki şıktan evvelkisi felsefe bakımından insana «tevekkül» haleti ruhiyesini, ahlâk bakımından «zamaneci» tavrını telkin eder. Belki bu davranışın sahibi olan adam, derunî ve samimî hayatı itibarile hakikaten mütevekkil ve zamaneci değildir. Fakat biz onu dıştan mütevekkil ve zamaneci görüyor, âtil bir hal içinde tamamilen «münfail, hareketsiz, kayıtsız, pasif - passif» bir hayat yaşadığını sanıyoruz. Siyasî rejimi itibarile serbest tefekküre müsaade etmeyen cemiyetlerde bu tiplere sık sık rastlanır. Hattâ edebiyatta hicviyecilik ve mizahçılık, dinî hayatta bâtinî, gizli tarikatlar ve tekke, vaziyet tesisleri, bu gibi cemiyetlerde sık sık görülür. Kendi fikir ve cemiyet tarihimizde bu neviden müşahedeler yapmak çok mümkündür⁷.

7) Bu hususta Türkiyede içtimâî mesele karşısında alınan muhtelif vaziyetlerin muhtelif devrelerdeki halini ve vaziyetini araştırmak câzip bir çalışma mevzuudur. Tekke ismi altındaki dini-tasavvufi müesseseler, gerçekten zannedildiği ve meselâ Asyada ve Türkiyede çok doluşmuş olan Fransız mütefekkeri Gobineau'nun düşündüğü gibi, cemiyet meselelerine karşı küskünlük, atalet ve lâkaydi telkin etmişler midir? Yoksa bunlar, mutlakîyetçi devlet telâkkisi karşısında nisbi birer hürriyet sığınağı mı olmuşlardır? Osmanogulları tarihi, bu mesele hakkında şu veya bu şekilde hüküm verecek olanlar için elverişli bir çok malzemeyi ihtiva etmekte ve alâka uyandıracak sosyolojik araştırmalar için bereketli bir saha olarak görülmektedir.

İçtimaî meseleleri düşünce eleğinden geçirdikten sonra neden «tevekkül» neticesine varıyoruz? Şunun için ki onları islah, tâdil ve değiştirme imkânsızlığı, zorluğu karşısında kalınıyor. Hattâ bunun neticesinde içtimaî münasebetlerin ferdî iradelerle değil, Devlet tedbirleriyle değil, kendi kendine değişeceği veya değişemeyecek mukadder çöküşe doğru yöneleceği yolunda tarih felsefeleri de yapılıyor. Netekim «tekâmül tedricîdir» formülü bir bakıma böyle bir davranışı ifade eder. Başka tâbir ile içtimaî meseleler karşısında «İhtilâlcî - Révolutionnaire» olmak mânasızdır. Olsa olsa «Tekâmülcü - Evolutionniste» tavrını takınabiliriz. Fakat dikkat ediniz ki «tekâmülcülük» prensipi, aynı zamanda bir «muayyeniyetçilik» esasını da içine alıyor. İhtilâller yapılsa da bu, az zaman sonra içtimaî muayyeniyetin zaruretlerini sosyal mukavemetleri önliyecektir. Nihayet bu davranışa «Gayet, gayelilik - Finalité» unsuru, yani bedbin veya nikbin gayeler, beşerî terakki veya tereddî faraziyeleri karışınca unsurları girift bir içtimaî felsefe, bir meto-sosyoloji karşısında kalınır. Büyük dinî sistemlerin hâkim olduğu cemiyetlerde bu davranışların dinî bir renk aldığı da inkâr edilemez. O zaman Allaha tevekkül, ilâhî lutuflara intizar, ilâhî gazaptan çekinme düşünceleri daha kuvvetlidir. Hülâsa, içtimaî mesele karşısında takınılan tevekkülcü vaziyet, verdiği netice itibarile, tabiat karşısında sâdedil realizmden pek farklı görünmemektedir.

10. Ütopizm ve İsyan :

İsaret edeceğimiz bu üçüncü davranış asıl «Ütopist» in davranışdır. Artık ne sâdedil bir realizm, ne mütevekkil ve konformist bir realizm. Aksine radikal bir isyan haleti ruhiyesi hüküm sürmeğe başlıyor. Ütopistin ferdiyeti, mizaç ve temayülü ile, yaşadığı

cemiyetin şartları bu isyana ne derece müessirdir? Bu, ayrı bir mesele. Belki bu iki illetten (yani psikolojik olan ferdî mizaç ve temayül ile, sosyolojik olan içtimaî şeraitten) her biri yalnız, yahut her ikisi birden tesir etmiş ve ütöplastin ütöplastine meydan vermiştir. Mutlaka bu iki illetten birini tercih etmek lâzımsa biz tercihimizin sosyal şartlar tarafına temayül ettiğini inkâr etmiyoruz. Mevcut cemiyete ve şartlarına, münasebetlerine isyan eden tip muhtelif cemiyetlerde ve muhtelif merhalelerde her zaman vardır. Bu gök kubbesi altında kim bilir nice nice isyanlar, bu isyanları için yaşıyan fertler mevcut olagelmıştır. Fakat bu tiplerin seslerini, çölde kaybolan ses hükmünde bırakmıyan, aksi sadalar yaratan ve devam ettiren şüphesiz içtimaî şartlardır. Hattâ ütöplastin kendi ruh hali de bir dereceye kadar sosyo - psikoloji ve psiko - sosyoloji doktrinine mensub sosyoloğlarca bu şartların mahsulü olarak gözönüne alınır. Gerek sâdedil realizmin, gerek tevekkül realizminin çenberini kıran, cemiyetin realitesinden fırlıyarak yine o realiteye hitap eden âsinin, ihtilâlcinin, başını fedaya hazır idealistin sesi, bu sesteki kudret - ferdin fizyo - psikolojik bünyesinde mevcut isyan etme ve haykıрма **virtüalitetleri** müstesna - ferdin etrafını saran dar veya geniş takdir edici harekete getirici, görünen veya görünmiyen alkışlardan ötürü çevreden, içtimaî şartlardan gelmektedir.

11. Ütopist ve Psikolojisi :

Ütopi vücuda getiren mütefekkirlerin psikolojisi artık anlaşılıyor: İçtimaî münasebetlerin değıştirilmesi etrafında radikal fikirlerin sahibidirler, bu fikirleri her türlü vasıtalarla tahakkuk ettirmek için bütün bir

hayatı dolduran arzuları yaşatırlar. İçtimaî ve siyasi ihtiras, bütün bir uzviyeti yakıp kavurmaktadır. Nihayet yalnız kendisine ve kendi kandaş zümresine ait bir mesele ile değil, bütün insanlığa ait meselelerle uğraştığı için yeni bir «Tasavvuf, mistiklik, mistisizm - Mysticisme» ile karşılaşırız. Tâbir caizse cemiyet tasavvufu yapan yeni bir mutasavvıf, bir mistik yetişmektedir. Nasıl bildiğimiz mutasavvıf tipi için **Leylâ** bir takım ince, derûnî, ilâhî mânalar taşıyorsa, bu yeni içtimaî mutasavvıflar, yani ütöhistler için de bir **Leylâ** vardır ve ütöhistler bu Leylâ'nın, yani içtimaî sınıf ve tabakaları eşit, ahenkli, bazan bu ahenk namına içtimaî sınıflar ortadan kaldırılmış güzel ve sınıfsız, istismarsız imtiyazsız bir cemiyetin mecnunudur⁸.

12. İçtimaî Mesele ve Dinî Davranış :

Fakat içtimaî mesele tarihçesinde bu meseleye karşı alınan vaziyetler bunlardan ibaret değildir. Bazı devirlerde bir kısım beşeriyete hâkim olan dinî davranışlar zamanında içtimaî mesele apayrı bir şekilde tasarlanır. Budizm gibi «Allah» ve «öteki dünya» unsurlarından mahrum olduğu İddia edilen bazı dinler

8) Bu iki çeşit tasavvuf, yani tasavvuf felsefesi ile sosyal tasavvuf arasında için için bir bağıllık olduğu iddia edilebilir. Zira tasavvufun iç örgüsünü teşkil eder «Panth, isme - Vahdet-i Vücüt» felsefesi, ameli bakımdan bizi tek Dünya fikrini, Dinler vahdetini, hatta Dünya eşyasında beraberlik... gibi neticelere iletebilir. Bu noktaya ileride Şeyh Bedreddin'e ayıracağımız derslerde dönülecek ve üzerinde durulacaktır.

müstesna, hemen bütün dinler için iki dünya telâkisinin mevcudiyeti aşikârdır: Bu - dünya, Öbür - dünya. Utopistin ruh haleti, isyan, içtimaî realitede görülen tabaka ve sınıf farklarından, daha doğrusu zengin ve fakir farkından, bunlar arasında kurulması zarurî içtimaî adalet endişesinden doğuyor. Fakat dinî zihniyet, asıl hayatı öbür - dünyada aradığı için bu dünyadaki hayatta görülen farklar mânasızdır. «Fakirliğin her zaman bulunduğu, bulunması lâzım geldiği» yolunda dinî vecizeler meşhurdur. Fakirlik esasen dindar fakirler için bir bahtsızlık ve adaletsizlik değildir. Dinlerin, meselâ Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın fakirlerle alâkası, zenginlere karşı olan husumetten ileri gelmeyip fakirliğin, bu - dünya ve öbür - dünya arasındaki kıymet farklarını daha iyi belirten bir hayat tarzı olmasındandır. Bundan dolayı bu dünyadaki içtimaî meseleler karşısında dinlerin aldığı vaziyet, bundan evvelki hattı hareketlerden realist hattı harekete biraz benzemektedir. Öteyandan servet farkına ehemmiyet vermeksizin ideal, mefkûrevî bir hayat hayal etme bakımından dinî davranış, mefkûreci, idealist olmak bakımından, ütöpizme benzer görünüyor. Bu benzerliklere rağmen dinî idealizm, uhrevî hayata ait bir Idealizmdir. XIX. asırda sosyalist partiler yanında mevki alan Hıristiyan sosyalist cereyanlarda bile, en sonunda, bu uhrevî idealizmin gizli bulunduğu inkâr edilemez. Halbuki sâdedil realizm ile ütöpizm bu dünya ile alâkadardır: içtimaî dünyayı olduğu gibi düşünmek. Sosyalizmin mümessillerinde görülecek ve ilerideki derslerimizin konusu olacak davranışın da bazı ihtirazî kayıtlarla ütöpizme yakın bulunduğu şüphesizdir. Hattâ ütöpistlerden çok daha ütöpist olan sosyalist ve komünist mütefekkirlerin bulunduğu da ileride görülecektir.

13! Netice :

İçtimaî mesele, yahut tek kelime ile sosyalizm tarihçesinin şuurlaşmış, zirve - fertler tarafından temsil edilmiş devresine ait bu umumî düşüncelerin arkası sıra şahsiyetler ve eserleri bölümüne geçiyoruz. Yaptığımız tipolojinin - yani etos endişe ve kaygısı neticesinde insan problemi karşısında beliren sadedil, naif realizm, tevekkülcülük, isyankârlık, dindarlık... davranışlarının - temsilcileri olan ütöplast şahsiyetlere ait derslerimizden sonra tekrar toplu görüşlere döneceğiz. Metot bakımından önce ta'lilci, dedüktif ve umumî birkaç mülahaza, sonra istikracı, yani endüktif, tahlilci ve hususî bilgi, arkası sıra bu dedüksiyon ve endüksiyonlardan toplu görüşlere, ütöplastlar ve ütöplizm hakkında ter kibci, toplayıcı ve mukayeseli mütalealara doğru yürüyeceğiz. Nihayet Ütöplizm meydanını terkederken bize aklın problem'lere kısaca işaret ettikten sonra hemen XVIII. asra atlıyacağız.

İkinci Fasıl

E F L Â T U N

1. Sosyalizm Tarlhi Meselesi :

Kelimesi gibi mefhumu da XIX. asırda ortaya çıkan sosyalizm, geçen asrın İçtimaî Meselesine direktif veren veya vermek istiyen bir faraziye rolünü oynamıştır. Bu faraziyenin benzerleri geçmiş asırlarda da görülmekle beraber XIX. asırdakinin diğerlerinden ayrıldığı bir takım esaslı noktalar mevcuttur. Bunların başında istihsal vasıtalarının «İçtimaîleştirilmesi, Socialisation» ameliyesini, arkası sıra istihsal faaliyetinin «Sevk ve idare - Gestion» sini sosyalist cemiyette yegâne kapitalist olacak Devlete (veya kolektivitelere) devri bulunmaktadır.

Sosyalizmin XIX. asra bağılı olan bu ana vasfının aşıkâr ve açık olmasına rağmen sosyalist doktrinlerin tarihini yazan müellifler, bize çok eski bir tarihçe gösteriyorlar. Bu müellifler içinde meselâ Fransız sosyoloğu **Lichtenberger** gibi ilim otoritelerinin de bulunması gerçekten şaşırtıcıdır. Fakat sosyalizm doktrinini, Yunan felsefesine götürmek kadar eski

göstermek câiz midir? Rönesanstan sonraki bazı muhayyel ve Devlet problemi ile ilgili romanlarını, hayalî cemiyet tasvirlerini, K. Marx'ın lisanı ile ütöpik sistemleri sosyalizmin kadrosuna sokalım mı? Bu hususta fazla nazariyata sapmağa lüzum görmeksizin bazı müelliflerce sosyalist sıfatı altında yâdedilen doktrinleri şimdi sadece görmek daha faydalı olur. Bu suretle :

1 — Hem «İçtimaî mesele» nin muhtelif devirlerdeki düşünülüş tarzları,

2 — Hem de XIX. asırdan önceki sosyalizm temayül ve cereyanlarının, asıl «sosyalizm» asrı olan XIX. asırdakinden ayrıldığı noktalar hakkında kendiliğinden aydınlanmış ve tarih kültürümüzü arttırmış olacağız. Bu arada mevzû icabı olarak umumî felsefe tarihine temas etmek lüzumu da kendiliğinden anlaşılacaktır.

2: Yunan Felsefesi ve İçtimaî Mesele :

Umumiyetle kabul edildiğine göre Yunan medeniyeti felsefî tefekkürün beşiğidir. Bu medeniyetten evvel insanlar, tefekkür hayatı yaşamadılar mı? Burada mesele, umumiyetle tefekkürün değil, felsefî tefekkürün, yani her türlü «tabiat üstü - surnaturel», dinî unsurlardan sıyrılmış, beşerî zekânın damgasını taşıyan tefekkürün ilk başlangıcını göstermekten ibarettir. Bu başlangıç ise, felsefe tarihçilerinin vardıkları neticelere göre Yunanda görülüyor ve Yunan medeniyetl, bu bakımdan «mucize» veya «şafak» adediliyor. «Mucize» diyen meşhur Fransız mütefekiri Ernest Renan, «şafak» diyen felsefe tarihçisi ise Burnet'dir.

Tefekkürün başlıca iki sahaya teveccüh ettiğini

söylemeğe lüzum görmüyoruz: **Tabiat, insan.** Tabiatı yönelen tefekkür başka ifade ile Cosmos'a tabiat felsefesine ve tabiat ilimlerine, insana yönelik tefekkür ise Ethos'a, ahlâk felsefesine, içtimaiyata, içtimai ve iktisadî meselelerle uğraşan mânevî ilimlere müncer oluyor. Yunan felsefesinde tabiat felsefesinin ilk mümessilinin Tales, ahlâk felsefesinin ilk mümessilinin Sokrat olduğunu biliyoruz⁹.

3. Sofizm ve Sokrat :

Sokrat'ın da dahil olduğu bir kısım mütefekkirler zümresi, Yunan felsefesinde Sofizm denen mektebi vücuda getirmiştir. Sofizmi vasıfları arasında olan bir taraf da, tabiata ait meselelere yakınlık göstermekten ibarettir. Bu teveccühün vukua geldiği asır, eski Yunanistanın en dinamik devrini teşkil ediyor. Tarihde **Perikles devri** diye yâdedilen bu merhalenin hususiyetleri ne kadar çok malûm olursa, Sofizmin, Sokratın ve ondan sonra gelen Eflâtun'la Aristo'nun ortaya çıkışları da o kadar iyi anlaşılır. Bu nokta bizi doğrudan doğruya alâkadar etmemekle beraber, fikrî hayat ile içtimai şartların sıkı alâkası üzerinde dü-

9) Bk. Fındıkoğlu: Etos ve Kozmos, 1937 İstanbul. 1935 - 40 arasında Edebiyat Fakültesindeki tedrisatımızın mahsulü olan bu küçük eserde Yunan felsefesinde gerek tabiat, gerek cemiyet meselelerinin zuhuruna, aynı zamanda bu meseleler bakımından Şark ve Garbın mukayesesine dair malûmat vardır. Keza Edebiyat Fakültesince 1944 de neşredilen «Ahlâk Tarihi, C. I.» isimli eserimizde Sokrat'a ait ve Eflâtun'u da anlamağa yarar çok etraflı bilgilere rastlanabilir.

şünmek istiyen ve yeni bir sosyoloji koluna, Bilgi ve Düşünce Sosyolojisi ve mensup içtimaiyatçılar için parmak basılacak meselelerden biridir.

Milâddan önce beşinci asrın Yunanistanı, dinî, ahlâkî ve siyasî fikirlerin radikal bir değişikliğe maruz kaldığı bir memlekettir. Şüphesiz her değişme gibi bu başkalaşma da, kendisini düşünecek mütefekkirleri beklemektedir. İşte Sokrat ve Eflâtun bu ihtiyaca cevap vermişlerdir. Bunlardan evvelkisi ahlâk felsefesini alâkadar eden bir fikir inkılâbı vücuda getirmiş, ikincisi ise içtimaî meseleleri aklî surette vaz ederek kendine göre onlara bir hal tarzı göstermiştir. Eflâtun'un sosyalizm tarihinde ilk sosyalist mütefekkir olarak ileri sürülmesi de bu yüzdendir.

4. Eflâtun'un Hayatı ve Eserleri :

Evvelâ hayatına ait bir kaç not kaydedelim. Eflâtun, Milâddan evvel 427 de Atina'da doğuyor. Annesi meşhur Solon ailesine, babası eskiden krallık eden bir sülâleye mensuptur. Yirmi yaşında, Atina caddelelerinde «Nefsini bil!» veya «En büyük fazilet, bilmediğini bilmektir» gibi vecizeleri izah eden çıplak ayaklı ve dilenci elbiseli Sokrat ile tanıştı ve derslerine devam etti. 399 da Sokrat'ın muhakemesi, mahkûmiyeti ve baldıran zehiri yutması üzerine cemi-yete küskün bir ruh hali içinde bir seyahate çıktı. Tahmin edildiğine göre Mısır'a gitti. Dört sene sonra tekrar Atina'ya geldi. Hocası Sokrat'ı canlandıran bir takım «Diyaloğlar - Muhavereler» yazdı. Sonraları bir kaç defa daha seyahate çıktı. Sicilyaya uğradı. Fikirlerinden dolayı bazı yerlerde hapis bile edildi. Atina'ya girip çıktıkça muhtelif felsefî ve içtimaî mese-

lelere ait «Muhavere - Dialogue» lerini vücuda getirdi ve 348 de öldü.

Eflâtun seksen yaşına kadar çok renkli ve çeşitli mevzular üzerinde düşünmüş ve yazmıştır. Bu eserlerin sayısı otuzu geçmektedir. Fransız felsefe müverrihlerinden **E. Bréhier**, Eflâtun'un eserlerini, hayatının beş merhalesine şu şekilde bağlamaktadır:

1 — Sokratik devre;

Bu devreye genç Eflâtun devri de deniyor. Feylesof henüz kendine mahsus bir şahsiyet sahibi değildir. «Muhavere» lerinde, daha ziyade Sokrat'ı söyletmektedir. Bu devrede vücuda gelen 11 kadar eser içinde bizi alâkadar edeni «Cumhuriyet» veya Alman felsefecilerince «Devlet» ismi verilen kitabın birinci kısmıdır.

2 — Akademik devre;

Bu devrede Eflâtun Akademiya'sını tesis etmiş, kendisinin benimsediği fikirleri muhtevi eserlerini yaratmıştır. Beş kadar eser içinde bizi yalnız «Cumhuriyet» in geri kalan kısımlarına ait yazıları alâkadar eder.

3 — Sokratın idealize edildiği devre;

4 — Eflâtun devresi;

Bu dördüncü devrede «Siyasî - Le politique» eseri vücuda getirilmiş olup sosyalist sayılan Eflâtunu anlamak için mühimdir.

5 — Son devre;

Bu devrenin eserleri içinde «Kanunlar», mevzuumuz itibarile mühimdir.

Hülâsa olarak Eflâtunun 30 u aşkın eseri arasın-

da yalnız üçü, (Cumhuriyet, Siyasî, Kanunlar) sosyalizm tarihine sokulan Eflâtun için müracaat edilecek kaynakları teşkil ediyor. Bununla beraber feylesofun cemiyet felsefesini daha geniş ölçüde kavramak için hemen bütün eserlerine baş vurmak lüzumu gözden uzak tutulmamalıdır. Meselâ, **Gorcias**'da aklı istinat etmiyen bir siyasetin tehlikelerine, **Sofist**'de feylesofların siyasî istidatlarına, **Krityas** ve **Time** de dolayısıyla medinelerin doğuş ve çöküşüne, **Apoloji**'de Sokratın içtimaî rolüne işaret edilir¹⁰.

5. Eflâtun'un Siyasî ve İçtimaî Fikirleri :

Hayat ve eserine şöylece temas ettiğimiz Eflâtun, bir taraftan Yunanistanın otuz Müstebitler devrini, diğer taraftan demokratik rejimin meydana gelişini gördü. İkiisi de içtimaî adaleti teminden uzaktı. O halde meseleyi ortaya koymak lâzımdı: — İdeal devlet nasıl olmalıdır? «Poliseya - Politeia = Devlet, Siyaset, Cumhuriyet» ismindeki diyalog bu sual etrafındaki muhaverelerden ibarettir.

Eflâtuna göre Devletin, âdil olması için iki şart vardır: 1) Adalet, devlette adilâne teşkilâtın bulunması ile alâkalıdır: 2) Bu teşkilât, teşkilâtlandırılmış hâkim ve muhariplere bırakılırsa adâlet tahakkuk eder.

10) Felsefe muallimlerinden Seniha Cemal H. tarafından bizde ilk defa terceme edilen bir kısım Eflâtun diyaloglarına, keza son zamanlarda Maarif Vekâleti tarafından neşredilen Eflâtun külliyatına bakılabileceği gibi ameli ders saatleri için hazırlanan Sokrat - Eflâtun bibliyografyası da kullanılabilir. Arzu eden talebelere Türkçe ve yabancı dilde bibliyografya verilecektir.

Demek oluyor ki, Eflâtun, cemiyette biri hâkim ve muharip, diğeri muharip olmıyan iki zümre kabul ediyor.

Bir nevi uzviyetçi mukayese fikrine dayanan Eflâtun'a göre nasıl ferdin manevî hayatı üç kuvvetin (düşünce, ihtiras, insiyak veya sevki tabiî) tesiri altında ise, Devlet de aynı suretle bir sınıf ve zümre üçlülüğü arzeder: 1) İdare fonksiyonunu ifa eden hâkimler; 2) Müdafaa fonksiyonunu ifa eden muharipler; 3) İstihsal fonksiyonunu ifa eden çiftçiler ve geri kalan bütün halk tabakaları. Bir «Cité - Medien, site, şehir» in içtimai âhengi bu üç fonksiyonun mâkul surette tanzimi ve teşkilâtlandırılması ile mümkün olacaktır.

Bu üç sınıf veya tabakanın menşei ve teşekkül tarzları hakkında Eflâtunun açık bir fikri yoktur. O, bu tabakaları kendi cemiyetinde bulduğu gibi göz önüne alıyor ve her birinin fonksiyonunu tabiî buluyor. Ancak bu tabakalardan her biri «kendilerine has meşguliyetleri ifa ettiği takdirde ahenkli bir «siye» nin vücuda geleceğini söylüyor. Fakat tabakaların «tabiî olarak müstait oldukları» fonksiyonlarda kalmaları için hukukî bir müdahale lâzımdır. «Cumhuriyet» de şöyle diyor: «Zengin olan çömlekçi artık kendi zenaatına bağlı kalmak ister mi? Şüphesiz hayır! O zaman fena çömlekçi olur». Fakat aynı zamanda zenaatkârın fakir de olmaması lâzımdır ki, zira zenaatını icra için asgarî sermaye malzemesi tedarik edecektir.

6. Yalnız İki Sınıf İçin Ütopizm :

Site'de bu ve bu neviden müdahaleleri yapan sınıf ve tabaka, site hâkimleri ile bekçileri olan muha-

riplerdir. Hâkimlerle muhariplerin kendilerini siteye vermeleri, medinenin hayatı ile hemhal olmaları gerektir. Halbuki onlardan her birinin kendine mahsus elemi ve sevinci vardır. Fertçi temayüllerle mücehhezdirler. Ne yapalım ki bu idare edici tabaka ferdi endişelerden sıyrılınsınlar? Eflâtun bu endişelerin kaynağını iki içtimâî müessesede görmektedir: **Aile, mülkiyet.** Medine bekçileri bu iki müessese ile alâkalı haklardan mahrumdurlar. Çiftçiler ve zenaatkârlar için mevcut olan aile ve mülkiyet, onlar için yasaktır. Daha doğrusu bütün muharipler bir aile hayatı yaşayacaktır. Müşterek hayat ve maişet masraflarını Devlet ödeyecek, yegâne endişeleri, Devleti dış ve içe karşı koruma olacaktır.

7. Müstahsil Sınıfın Vaziyeti :

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi sınıf ve tabakaların menşei meselesini müphem bırakan Eflâtun, bunların fonksiyonlarını, ruhlarında mevcut kabiliyetlere bağlamaktadır. Adeta ruhî hâdiselerle sosyal vâkiâların alâkası üzerinde düşünen modern bir içtimaiyatçı karşısındayız: Medinede ne kadar fonksiyon varsa, o kadar da meleke ve kabiliyet mevcuttur. Çiftçi ve zenaatkârda basit tegaddî arzusu, askerde kızma meylânı, idarecide düşünme ve ihtiyat vardır. Medine veya selâmeti, bu üç çeşit fonksiyona karşılık olan üç çeşit melekeyi birbirlerine karıştırmadan âhenkli bir vahdet ve birlik halinde bulundurmağa bağlıdır. İdarecilerle müdafaacılar, istihsalcilerin işine, öte yandan müstahsiller ve zenaatkârlar da evvelkilerin işlerine karışmamalıdır. Mâmafih Hindistan kastları gibi sert hudutlarla ayrılmış tabakalar karşısında olmadığımızı söyleyelim. Zira Eflâtun çiftçilerle

zenaatkârlar arasında hususî istidatlarla mücehhez fertlerin muharipler arasına katılabileceğini kabul ettiği gibi, muharipler ve hâkimler zümresi içinden kendi tabakalarına lâîyk olmıyanlarının da ceza görme neticesi olarak sınıflarının değıştirileceğini söylemektedir.

8. Cesaret ve İtidal Esasları :

Eflâtun, evvelâ realist ve sonra ütopist görünüyor. Realist Eflâtun, içtimaî adâletin «itidal» prensipine dayandığını müdafaa eder. **Gorciyas'**daki bir muhavere «adâletin, otoriteye sahip olan kuvvetler tarafından zayıfa yüklenen münasebetler yekûnundan ibaret olduğu» fikri etrafında cereyan ederken üzerinde durulan mesele bu kuvvetin mahiyetini teşkil ediyor. Eğer kuvvetten maksat, bedenî ve maddî kuvvet ise halk daha kuvvetlidir. Eğer düşünülen şey iş başındakinin kuvveti ise demek ki beden kuvveti değil, siyaset bilgisindeki kuvvet göz önüne alınıyor. Otoriteye sahip olan kendi arzularını gerçekleştirmek «cesaret» ine ve bu «cesaret» ini kullanmak hususunda «itidal» e sahiptir. İtidalli bir cesaret, eşyanın nizamını temin edecektir. Bu nizam, eşyada zaten mevcuttur. Siyaset bilgisi, Devlet adamına zihnî bir hads, bir sezgi ile malûm olan bu nizamın tekniğini öğretecektir.

9. İş Bölümü ve Birlik :

İçtimaî dünyanın kendine has tabiatı, Eflâtunun nazarından kaçmış değildir. Umumiyetle ütopist sosyalistler meyanında zikredilmesi bu zannı doğurabilirse de, hakikî Eflâtunun realist cephesi dikkate şa-

yandır. O, evvelâ üç fonksiyonu, medinenin en asgarî derecedeki hayatında görülen iş bölümünden çıkarır. Kimlerin ve ne gibi olanların hangi sınıf ve tabakaya girdiğini izah etmemekle beraber, umumiyetle üç sınıfın vücuda gelişi meselesi hakkında bizi aydınlatıyor. Şöyle ki, sitede en zarurî ihtiyaçlar için faaliyetler bölünür. Gıda, elbise, mesken... ilh. tedariki faaliyetlerinin cereyanı esnasında, kendilerini bu faaliyetlerden birine veya diğerine verenler arasında «zenaat, hîrfet» teşekkül eder. Büyük olan site-de görülen sınıf ve tabaka eşitsizliklerinin tohumu işte bu ilk sistemde baş gösterir. Eflâtun asıl vahdetin ve âhengin bu vahdetsizlik ve bölünme olduğunu düşünürken aynı zamanda iş bölümü ihtiyacını hisseden bir insan kümesinde âdeta tabii istidatlar başkallığını da kabul etmekte, hattâ buna müsbet bir değer hükmü de biçmektedir. Bütün mesele, sınıf ve tabaka bölünmeleri içindeki vahdet ve birliğin, şu veya bu tabaka, yahut şu veya bu fert lehine değil, **bütün** lehine ve namına temin edilmesidir. «Devlet» diyalogundaki şahsiyetlerden Adimant'a, Sokratin söylediği şu cümle bu vahdet gayesini göstermektedir: «Biz siteyi, bir sınıfın daha yüksek bir saadet derecesine kavuşması için değil, bütün sitenin mesut olması için kuruyoruz.»

10. Âmme ve Hâkimlerle Muharipler :

Eflâtunun siyasî müesseseseye ait fikirlerinin ütöpik olan tarafını, hâkimler ile muhariplerin aile ve mülkiyetten mahrumiyetlerine ait olan noktada görüyoruz. Hâkimlerle muhariplerin devamlı bir cemaat hayatı yaşayabilmeleri için, kendilerini âmme endişesinden alıkoyacak sebepleri ortadan kaldırmalıdır.

Bunların başında aile ve mülkiyetten mahrumiyetlerine ait olan düzeni görüyoruz. Hukukî akit ve mecburiyetler tahmil eden aile, bu iki sınıfın fertleri için yasaktır. Cinsî hayat serbesttir. Mâmafih çiftleşecek erkek ile kadının birbirlerini seçme işinde serbestlik yoktur. Mizaçların ve temayüllerin yoklanması, çiftleşeceklerin elverişliliği hakkında bir hüküm verilmesi işi Devlete aittir! Ancak böyle bir inzibat sayesinde hâkim ve muharip sınıflar âmme lehine davranırlar. Devlet cinsî hayata, hem öjenik, hem de estetik bakımlardan nezaret edecektir. Doğan çocuklarla ana ve baba arasında hukukî bir ilgi bulunmadığı gibi, tabiî bağılıkların da devamına mâni olunacaktır. Doğan çocuk hemen bir âmme müessesesinde terbiye edilecek, ebeveynlerine gösterilmeyecek, bu suretle fizyolojik rabitanın izi silinecektir. Çehre ve beden bakımından benzerlik olursa ne yapacağız? Eflâtun bu noktayı hiç göz önüne almıyor. Böyle olunca yukarı iki sınıf içinde tabiatile akrabalıktan da eser yoktur. Yalnız bir çeşit yeni akrabalık, ideal cemiyetin iki yukarı sınıfı arasında yayılacaktır: Muayyen bir zamanda doğan çocuklar birbirlerini kardeş, muayyen bir zamanda doğuran kadınlar birbirlerini hemşire (veya elti), keza muayyen bir devrin erkekleri de yekdiğerlerini birader (veya bacanak) addedeceklerdir! Âmme sıhhatı endişesile zayıf, hasta ve sakat doğan çocuklar, ana ve babanın haberi olmadan öldürülecektir. Nihayet sitenin ihtiyacı olan çocuk sayısı da Devletçe tesbit edilecektir.

11! Kadın Meselesi :

Yukarı iki sınıfta kadının bu kollektif mahiyeti ortaya bir mesele çıkarıyor: Hâkimler ve muharipler

tabakasında kadın ne iş görecektir? Çünkü bir defa iktisadî faaliyet, çiftçi ve zenaatkârlara aittir, bu iki sınıfa kapalıdır. Sonra çocukların Devlet müesseselerinde terbiye edilmesi dolayısıyla çocuk yetiştirmek gailisi de mevcut değildir. Buradan Eflâtun radikal bir feminizme gidiyor: İki sınıfın erkeklerle kadınları arasında tam bir eşitlik vardır. Kadınlar, muharip sınıfının her türlü askerî faaliyetine katılacaklardır. Kadının tabiatı buna elverişli mi? Bu meseleyi münakaşa etmiyen Eflâtun, bir vesile ile terbiyenin kahir ve hâkim tesirini ileri sürüyor. Esasen her iki cins, bu iki sınıfta kuvvetli bir Devlet terbiyesine, vasıtaları jimnastik ve musiki olan bir terbiyeye tâbi tutulacaktır. Bir yerde Eflâtun aynen şöyle diyor: «Avlarda dişi köpek, iyi terbiye edildiği takdirde, tıpkı erkek köpekler gibi hizmet görmektedir.» Fakat kadınların hâkim ve idare edici tabaka arasındaki mevkilerine dair bir sarahat yoktur.

12. Mülkiyette İştirâk :

Nasıl aile hayatı yerine müşterek bir cinsî hayat ikame ediliyorsa aynı ile mülkiyet müessesesi yerine de tam mânasiyle kollektif bir mülkiyet konacaktır. Yukarı iki sınıf fertleri için «benim» ve «senin» zaimirleri mevcut değildir. Bu yüzden onlarla devlet arasında her hangi bir ihtilâfın çıkması imkânsızdır. Hâkim ve muhariplerin iâşesi hakkında Eflâtunun yaptığı tasvirler, bugünkü yatılı mektep veya kışla hayatını göz önüne getiriyor. Fakat leyli mektep ve kışla, gelip geçici bir hayat yaşattığı için, talebe ve asker, talebelik ve askerlikten evvelki ve sonraki psikolojisini muvakkaten talik etmiş gibidir. Eflâtunun ideal cemiyetindeki muharip ve hâkim tabakalarında ise,

terbiye ve zaman her türlü egoizm izlerini körletmiş, onlara, Devlete hasredilmiş bir hayatı yaşatmakta bulunmuştur. Bu esprinin Hıristiyanlıktaki Rühban, Keşişler zümresini terbiye etme ile ilgisi, bir tecessüs, merak mevzuu olabilir.

13. Devletin Rolü :

Uzviyetteki sevki tabiiilere, insiyaklara karşılık olan halk tabakası —ki çiftçilerle zenaatkârlardan müteşekkildir— için Eflâtun ütöpik hiç bir tasavvur serdetmiyor. Yalnız bunlar «Devlet» e iştirâk etmiyecekler, sadece iki sınıfın iâşesi için zarurî istihsal faaliyetini idare edeceklerdir. İşte bu kadar! Eflâtunun «Siyasî» sinde, «Cumhuriyet» ve «Kanunlar» ında «Halk - Demos» için başka hiç bir kayıt mevcut değildir. Bu yüzden talebesi Aristo, sonradan kendisini tenkit ve hattâ Demos'u düşünmemiş olmakla ittiham edecektir ¹¹.

Üç sınıfla ilgili bu ütöpik mülâhazalar dışında asıl «Devlet» e verilecek şekil, Eflâtunun sosyalist olup olmadığını daha iyi belirtebilir.

Eflâtuna göre, Devletin rolü adâletin endividüalist telâkkisi ona yabancıdır. Devlet ile fert münasebetinde, Devletin ferde karşı adilâne davranması meselesi mevcut değildir. Cemiyet, daha doğrusu site içinde birlik ve ahenk temini: İşte adâlet! İyice nizama sokulmuş bir site muhtelif unsurları ile âdil bir medinedir. Bu unsurlar, yukarıda anlattığımız sınıflardan ibarettir.

11) Bk. Fındıkoğlu: Metodoloji nazariyeleri, 1963. sf.

14. Devlet ve İktisadî Faaliyet :

Eflâtun nazarında devlet, iktisadî faaliyet ile ancak menfî bakımdan alâkalıdır: Çiftçi ve zenaatkârın iktisadî faaliyeti başarmalarına dikkat eder. Diğer taraftan sitenin mümtaz sınıflarının jimnastik ve musiki ile terbiyesi, Devletin elindedir. Üstadı Sokrat'a göre fazilet, irade işi değil, bilgi işi idi. Devlet adamı bilerek hareket edecektir. İşte böylece Eflâtunun bilgiye, netice olarak feylesofa verdiği ehemmiyet ile karşılaşırız. Hükûmet şekillerinin ehemmiyeti zâhiridir. Demokrasi düşmanı olan Eflâtun, Sokrat'a karşı malûm şekilde hareket eden Devletin aristokratik de olabileceğini ilâve ediyor. İdeal Devlette zorun ve otoritenin bir şart olarak mevcut olmadığı söylenemezse de, bu şart adâleti gerçekleştirme nisbetinde muteberdir.

15. Devlet ve Feylesoflar :

Bir taraftan demokrasi düşmanlığı, diğer taraftan feylesoflara verilen mevki, Eflâtunun aristokrasiye mensup bir feylesof olmasından ileri gelmiyor. Bu hususta aile çevresi tesirinden bahsedenler isabetli düşünüyorlar. Andreas Voigt'in dediği gibi «bir çeşmeden su nasıl fışkırırsa, Eflâtunun fikirleri de, Sokrat'ın uğradığı âkibetten, fışkırmaktadır¹²⁾» Hiç bir kimsenin bilerek hatâ işlemediğini söyleyen Sokrat'ın talebesi, gayet tabii olarak siyasî işlerin başında eşyayı ve hâdiseleri bilen feylesofun bulunmasını istiyey-

12) Bk. A. Voigt: Die sozialen Utopien, Leipzig, 1906. Sf. 24.

cektir. Feylesoflar ideal devlette iş başına geçmeyince sosyal hayatta görülen fenalık ve şerler bitmiyecektir. Eflâtun «Kanunlar» ın girişinde kanunların daima değişken olduğu halde «Hikmet» in, yani feylesof zekâsının yazılı kanunlara üstün olduğunu söylemektedir.

16) Devlet ve Vazifeleri :

Bu suretle Eflâtunun Devleti, tamamen bir terbiye ve ahlâk organı oluyor. Alman felsefe tarihçilerinden Zeller'in parmak bastığı bu nokta üzerinde bütün felsefe ve içtimaiyat tarihçileri birleşir. Eflâtuna göre Devlet, gerçekten bir ahlâk ve terbiye müessesesidir. Devlet, hemşerileri en yüksek ahlâklılığa yükseletecektir. Bu ahlâkiyet ise, yukarı iki sınıf fertlerinin daima âmme menfaatini göz önünde tutarak hareket etmelerini ister. Fakat bu âmme menfaati mefhumuna Eflâtun (yani aristokrat bir aileden gelen feylesof) ne derece sâdıktır? Çiftçi, zenaatkâr ve tüccar diye ayırdığı zümreler bu âmmeye niçin dahil değildir? Kendisinden evvel bazı Yunan mütefekkirlerinin esaretin ilgasını düşündükleri, binaendaleyh esirleri de âmmeye sokmağa çalıştıkları halde Eflâtunun bunları olduğu gibi muhafaza etmesi, ideal Devlet içinde de onlara yer vermemesi, tarif ettlği adâlet prensipine, adâlet Misâl'ine ne derece uygundur? Bu mesele doğrudan doğruya Eflâtunun siyasî felsefesini alâkadar ettiği için sadece temas edip geçelim. Demek oluyor ki terbiye ve ahlâk organı olan Devlet, yalnız ikinci ve üçüncü sınıflarla meşgul olacaktır. Mülkiyetin ve ailenin onlar için mevcut olmaması Eflâtunu sosyalist addeden müelliflerin zannettiği gibi sınıf farklarını izale endişesinden değil, bu iki sınıfın ken-

dilerini âmme işlerine daha yakından vermelerini istemesindendir. Muharipleri bedenî, hâkim ve idarecileri zihnî kıymetlerle donatmasına göre yukarı iki sınıf arasında bile eşitlik düşündüğü iddia edilemeyecektir.

Nihayet Eflâtunvari Devletin nihaî bir hususiyeti, iki sınıf, yani muharipler ve idareciler için teklif edilen felsefî terbiyedir. Sınıf ve tabaka üçlülüğünün, uzviyetçi bir telâkkiye bağlandığını söylemiştik: İnsandaki insiyak ve sevki tabîî, ihtiras, düşünce unsurlarına mukabil, cemiyette de çiftçi, zenaatkâr, muharip, hâkim zümreleri mevcuttur. Bu son iki zümre. Devlette «adâlet» i tahakkuk ettirecektir. Bunun için de gerçekleştirmeye mâni iki engeli ortadan kaldırmalı idi: Aile, mülkiyet. Gramer lisanile konuşmak lâzım gelirse muharipler, bilhassa hâkim ve idareciler «benim» ve «senin» gibi mülkiyet zamirlerini kullanma zarureti asla hissetmemelidirler. Aile ve mülkiyetten mahrumiyet hususunda müşterek bir vasfa malik olan bu iki zümreden ikincisi, hâkimlerin daha müstesna bir vaziyette tutulduklarını söylemek lâzımdır. Bu istisnalık, hâkimlerin felsefe ile alâkaları etrafında vücuda gelmektedir.

17. Misâl Nazariyesi ve Adalet :

Jimnastik ve musiki ile muhariplerin ve hâkimlerin terbiyesini, hâkimlerin felsefe ile terbiyesi tâkip ediyor. Burada derslerimizi yakından ilgilendirmiyen felsefî bir meseleye kısaca temas lâzımdır. Şöyle ki: Eflâtun'un bütün felsefesi «Misâl, Fikir - Ideé» felsefesine bağlıdır. Bunun temelinde de «Tahattur, hatırlama, anma - Reminiscence» denen nazariye bulunuyor. Nazariyeye göre bütün realite tabakaları gay-

rı mahsus, yani duyulmayan, duygusu alınmıyan zihnî bir takım «Fikir» lerin bizlere mahsûs olması, duyurulması, ihsas edilmesi şeklinde tezahür ediyor. Bu «Fikir» leri heykel yapan sanatkâr, ilim için çalışan âlim, hattâ her hangi bir zenaati işliyen zenaatkâr tahakkuk ettirmektedir. Fakat tahakkuk eden eserler, duyulan yaşanan realite içinde «Fikir» leri tamamilen tahakkuk ettirmekten uzaktır. Az da olsa muvaffak olmuş sanatkâr, muvafak olan âlim ve zenaatkâr... ilh. lerin hayalleri ile takip ettikleri bu «Fikir» leri yanında bir de adâlet «Fikir»i vardır. Muhariplerin, idarecilerin vazifesi âmmeye hayatında bu adâlet Fikirini, Misâlin'i tahakkuk ettirmektir. Hâkimlerin bu işteki rol ve hissesi, tabîi muhariplerinkine nisbetle daha büyüktür. Bu yüzden onlara «Fikir»lere nüfuz terbiyesi verilmelidir. Eflâtunun bütün «Konuşma»larında izi ve eseri görülen bu «Fikir» nazariyesi, «Devlet» ile «Kanunlar» ve daha evvel «Siyasî» de de görülmektedir: Neden kunduracılık yapan zenaatkârın kundura «Fikir - Idée»sine daha çok yaklaşmasını istiyoruz da, Devlet adamının, «bekçiler»in adâlet «Fikir»ine nüfuzlarını temin etmiyoruz? İşte bu işi, feisefe görecek. Hattâ Sokrat'a söylediği bir muhaveresinde Sokrat, muhatabı olan Glokon'a şöyle diyor: «Hâkimler ve idare ediciler feylesoflardan seçilmedikçe, yahut hâkimler felsefeye alıştırılmadıkça, azizim Glokon, Devletleri ve insan nevini ümitsizlik içinde bocalatan fenalıkların çaresi bulunmayacaktır¹³»

18. «Devlet» ve «Kanunlar» :

Eflâtunun eserinden kısaca bahsettiğimiz zaman

13) Bk. Fındıkoğlu Ahlâk Tarihi, Kitab I, 1944.

gösterdiğimiz beşinci devrenin son eserleri içinde bulunan «Kanunlar», feylesofun «Devlet» te teklif ettiği Devlet ve Cemiyet modeli ile pek ilişiği olmıyan fikirleri ve teklifleri ihtiva etmektedir.

«Devlet» te hiç bir yeri bulunmıyan çiftçi ve zenaatkâr zümre, «Kanunlar» da göz önüne alınıyor. Umumiyetle iktisadî faaliyetin düzenlenmesine ait teklifler görülmektedir. Meselâ, Devlete zarurî eşyanın ihracı, halka zararlı lüks eşyanın idhali yasak ediliyor. Zenaat esirlere ve azatlıklara, ticaret yabancılara mahsustur. Kanunlar, bu hususlara nezaret etmelidir. Demek ki «Devlet» ile «Kanunlar» arasında bu bakımdan ileri sürülebilecek bir fark ancak dışıdır. Gerçekte Fikir birliği her ikisinde de aynıdır.

«Kanunlar», «Devlet» in muharipler ve hâkmlere vermediği mülkiyet hakkını tanımaktadır. Yalnız ferdî mülkiyetin dayandığı prensip, meselâ, Roma hukukunda görüldüğü şekilde istimal ve suistimal haklarının mutlak oluşu nev'inden değildir. Belki modern mülkiyet hukukunun prensipine benzeyen bir taraf vardır. Eflâtun, ferdî mülkiyet sahiplerinin kendilerine emanet edilmiş bir mülkiyetin muvakkat sahibi olduklarını düşünmelerini istiyor. Bu prensipin arkası sıra gayet ince, mamafih mevcut Yunan cemiyetinin mülkiyet hukuku örflerine pek yabancı olmıyan bir nizam teklif etmektedir. Site devleti olan devlet 12 mıntıkadan, her mıntika da 5040 haneden müteşekkildir. Her haneye müsavî miktarda arazi verilecek, fakat bu esnada mülkiyet sahiplerine «bu arazinin hakikî sahibinin Devlet olduğunu bil!» ihtarı yapılacaktır. Miras sistemini tekrar ihdas eden Eflâtun, mirasın daima aile içinde en büyük oğula kalmasını, hisselerinin başkalarına devredilmesinin yasak edilmesini istiyor. Nüfus arttığı takdirde her his-

senin parçalanmasına, azalmasına mâni olmak için, halkın müstemlekelere gitmesini, şehir nüfusunun imkân nisbetinde statik kalmasını da istemektedir.

19. «Kanunlar» da Kadın, Mülkiyeti ve Din :

«Kanunlar», «Devlet» in muharipler ve hâkimlere teşmil ettiği kadın iştirâki yerine, aile müessesesini kabul ediyor. Fakat Devlet içinde memur olan bazı akıllı kadınların izdivaçlara nezareti, âmme menfaatlerinin korunması lâzımdır. Çocuklar, aileye aittir. Bununla beraber devlet çocuk terbiyesi ile kısmen meşgul olmalıdır. Hattâ Eflâtun, «Devlet» de ileri sürdüğü komünist hayatın, meselâ müşterek ve muazzam sofraların ihmal edilmemesine de işaret etmektedir.

«Devlet», dinî hayatı, ilmî ve felsefî telakkiler lehine küçümsemişti. «Kanunlar» da Devletin dinî müesseseye hürmet etmesi lüzumundan bahsolutmaktadır. Nihayet «Kanunlar» da hâkim ve idarecilerin felsefe ile alâkası hakkında da belirli bir iz yoktur.

İşte Eflâtunun bizl burada alâkadar eden başlıca üç eserinden — «Siyasî», «Devler» ve «Kanunlar» dan — çıkarıp anlattığımız Devlet modeli bundan ibarettir. Bu model gerçekten «Siyasî» de kurulmağa başlamış, «Devlet» de kurulmuş, «Kanunlar» da ise tamir edilmiştir. Başka bir ifade ile «Siyasî» ve «Devlet» diyaloglarında olması lâzım geldiği gibi tasarlanan Devlet, «Kanunlar» da olduğu gibi göz önüne alınmıştır.

Bizim, Eflâtunun Devlet telâkkisi ve müstakbel cemiyet hayali ile neden alâkadar olduğumuzu ha-

tırılıyorsunuz. Sosyalizm tarihinde ilk sosyalist mütefekkir olarak ileri sürülen Eflâtundur. İlk derslerimizde sosyalizmin kelime, mefhum ve tarifini elde ettikten, ilk sosyalist addedilen Eflâtunun telâkkilerini gördükten sonra o tarif ile bu telâkkiyi karşılaştırmak lâzım değil midir? Bu lüzumu ütopizme ait derslerimizin sonuna bırakacağız. Fakat az çok anlatabildiğimizi zannettiğimiz sosyalizm tarifi ile, Eflâtuna ait olmak üzere verdiğimiz ve sizin de buna katan çağımız malûmatı şimdiden mukayese etmek ve bu suretle gelecek derslere hazırlanmak çok faydalı ve verimli olacaktır¹⁴.

14) Eflâtun'un Sozializmini izah ederken istifade ettiğimiz Voigt ve Stein'in zikredilen eserlerinden başka «Cumhuriyet» veya «Devlet» ile bunların fransızcasına (1932, Les belles Lettres basması) D. Diès tarafından yapılan giriş bulunuyor. Bk. Sf. I. CXXXVIII.

Üçüncü Fasıl

ŞEYH BEDREDDİN

1. Orta Çağ ve Sonları:

Umumiyetle içtimaî mesele veya müphem mânâsı ile sosyalizm tarihi ve sosyolojisi ile ilgili müellifler, Eflâtun'dan More'a geçerler. Bu geçişin iki mânâsı bulunabilir: 1) Ortaçağda konu bakımından adı zikre değer bir şahsiyet ve cereyan yoktur; 2) Var ise de bunlar Ortaçağımsıdırlar, yani dinî iskolasizizm mahsulüdürler. Laik tefekkür yönünden onların tedkiki ve tanıtılması olsa olsa teolojik tefekkür mahsullerine de yer ayıran geniş bir İçtimaî Mesele alanına girebilirler.

Her iki mânâ üzerinde durmanın yeri burası olmadığından sadece bir iki işaretle kalacağız.

Bir defa dinî düşünce ile laik düşünmenin sınırları nerede? Her iki düşünme, birbiri içine girmemiş midir? Rönesanstan sonraki ütöapistler içinde de bundan sonraki derslerimizde görüleceği gibi teoloji çevrelerine mensup olanlar, meselâ Andrea... gibi ütöapistler yok mudur?

Bundan evvelki Derslerde çeşitli vesilelerle verdiğimiz izahlar, orta çağın karakterini belirtmeğe kâfi gelmiştir zannındayız. Sokrat ile başlayan etos endişesi, gerek Yunan Mythos'una, gerek müspet Yunan dinine bir nevi karşı geliş idi. Bunun felsefî ifadesi şudur: Tabiatüstü içtimaî hayat tasavvuru yerine tabîî, aklî bir yaşayış fikri aranıyor, «ilâhîdivin» yerine «insanî - humain» koyuluyor. Bilhassa Yunan ve Roma Stoisizmi bu dünyevîleşme, aklîleşme ameliyesine hız verdi. Bu hız ile dünya devleti, âlemşümûl Cumhuriyet fikri gelişti. Roma'nın stoisiyenlerinde bu gelişme yavaş yavaş rengini kaybederek, bir bakıma belki kuvvetlenecek, fakat dünyevîleşmiş bir içtimaî mesele düşüncesi namına zayıflayacaktır. Milâdın üçüncü asrında dinleşen Roma stoisizmi, böylece Hristiyanlık için de zemin hazırlamıştır¹.

Böylece Milâdın III. asrından sonra içtimaî ve sosyalizm hareketi duraklamağa başlıyor. Fakat bu duraklama zahirîdir. Dördüncü asırdan itibaren Hristiyanlık içinde ve şüphesiz dinî bir tefekkür kadrosu dahilinde ütopizm tekrar başlıyor ve Hristiyanlığın «Tanrı devleti» ile, Hristiyanlaştırılmış hayat telâkkisi ile için için mücadele baş gösteriyor.

1) Burada adı geçen Stoisizm doktrini, Yunan'da ve Roma'da görülen ve «Stoa - Revak, Kemeraltı» adı ve Revakiyye ismi ile anılan felsefe çığırından ibarettir. Stoa-lılar yahut «Stoicien» ler hakkında birkaçı Türkçeye de çevrilmiş muhtelif Felsefe kitaplarında bilgi verilir. Büyük ve küçük ansiklopedilere göz gezdirmek faydalı olur. Bizim Edebiyat Fakültesinde 1934-44 arasında yaptığımız Ahlâk Felsefesi tedrisatına ait «Ahlâk Tarihi» nin neşredilmiş II. ve III. kitapları da rehberlik yapabilir.

Bir zamanlar Yunan ve Roma stoisiyenlerinin hâkimiyet sürdükleri Şimalî Afrika'da «Donatist» denen bir tarikatın, daha sonra Fransiskus von Assisi'nin uyandırdığı cereyanın ilhamını din mülâhazalarından alan bir içtimaî Meseleye rehberlik ettiğini görüyoruz. Rönesansın başlaması ile İngiltere'de More'un, İtalya'da Campanella'nın bu gibi tarikat ve cereyanları devam ettirdiklerini ileride göreceğiz.

Aynı hâdisenin İslâm orta çağında da görülmesi, dikkate şayandır. Müslümanlığın zuhurundan bir zaman sonra, dinî bir medeniyet ve kültüre mensubiyetin nişanelerini muhafaza etmekle beraber umumî bir «İçtimaî mesele» tarihinde yeri olacak hareketlerin zuhuru gecikmedi. Daha Hicretin ikinci asrından itibaren İslâmiyetin nüfuz etmeğe başladığı İran ve Turan'da eski medeniyetlerin ve kavmî, ırkî potansiyel'lerin sosyal mukavemet şeklinde belirdikleri malumdur. Sosyalizmi ilgilendirenler, hele dar mânası ütöplast sosyalistler kadrosuna sokulabilecek olanlar yok değildir. Meselâ «Hay İbni Yakazan» ramanını yazan İbni Tuffeyl'le «Faziletli Medine» müellifi Farabî, daha sonraları Simavneli Şeyh Bedreddin bunlar arasında zikredilmeğe değerler. Bilhassa sonuncusu, Şarkın Campanella'sı veya More'u sayılacak kadar sosyalizm tarihine mal olabilecek büyük şahsiyetlerden biridir. Son zamanlarda onu, mensup olduğu medeniyet ve kültür geştaltından ayırarak âdeta günümüzün Marxist sosyalizm dâvasile alâkalı görenlerin ve şüphesiz yanlış, hatâ.ı bir görüş takip ederek Türk Campanella'sının hüviyetini değıştirenlerin bulunması, Yunanlı Eflâtun ile İngiliz More arasında bir Türk Bedreddin'e yer verilmesini ve Şeyhin hayat ve fikirlerinin belirtilmesini gerektirmektedir.

ŞEYH BEDREDDİN VE ÇEVRESİ

2. İslâm Ortaçağı ve Sosyalizm :

Rönesansa geçmeden önce İslâm Ortaçağında, dolayısıyla Türk Ortaçağında ne gibi sosyalist veya sosyalistvari fikirler, hareketler bulunduğunu' araştırmak, herhangi bir içtimaî problemi içtimaiyat göz-lüğü ile görenler için önüne geçilmez bir arzudur. Zira «Devamlılık, Süreklilik - Continuité» prensibi sos-yolojik zihniyetin esas karakterleri arasında yer al-maktadır.

Umumiyetle sosyalizm tarihine hâkim olan bir «Kanunîlik, — Légalité» İslâm tarihinde de Müslü-manlık, müsbet ve mevzu — ki bu iki sıfatı **positif** karşılığı olarak sosyal ilimlerdeki mânâsı ile kulla-nıyoruz — bir müessese olmağa doğru yönelir ve gelişirken belli ânlarda positif din müessesesi dışın-dan gelen karşı tesirlere maruz kaldı. Dinî doktrinin bütünlüğü içinde, o bütünlüğü zedeliyen, yahut onu tefsire kalkışan, oturmuş ve ananeleşmiş kaide ve telakkileri içten sarsan cereyanlar doğdu. Her nevi doktrinin kaderi, alinyazısı olan bu durumdan İslâ-

miyetin uzak kalması kadar gayritabiî bir şey olmazdı.

3. İç ve dış'da beliren cereyanlar:

Bu çeşit karşı, zıt, tefsirci tesirler aynı din sistemi veya felsefî doktrin içinden, kendiliğinden geleceği gibi, İslâmiyetin yayıldığı sahaların eski kültür varlığından da gelebilir. Nitekim İslâmiyet bah's konusu olurken aynı kaynak ikiliği ile karşılaşırız. Alışılmış ifade ile Devr-i Saadet Müslümanlığının, yani Hazret-i Muhammed ve Halifeler devrinin düzeni, aynı doktrin yapısına bağlı faktörlerin tesiriyle değişmeğe başlıyor. Yahut bu düzen, İslâmiyetin yayıldığı memleketlerin medeniyetlerle yeni bir denge kurulmasını hedef edinecektir.

Ananevi görüş, bu iki düşünceden birincisine taraftardır. İslâmiyet tarihi boyunca ortaya çıkan bütün **Mezhep** ve **Tarikatler** yine İslâmi düşüncenin çerçevesi içinde belirmişlerdir. Bunların çoğuna hâkim olan tasavvuf, tamamen İslâmî bir kaynağa sahiptir¹. Bu görüşü müdafaa edenler, Hazret-i Ali'nin «Hazret-i Peygamber her Âyetin açık ve gizli mânâlarını bana anlatmıştır» yolundaki sözüne dayanırken, aksi görüş, İslâmiyetin yayıldığı yabancı mede-

1) Hatta bu arada «Tasavvuf» kelimesinin arabca «Sof, Sûf - Yün» den çıkma olduğu ve umumî kültür tarihindeki **Mysticisme** ile ilgisi bulunmadığı yolunda lengüistik bir delile de dayanılmaktadır. Tasavvuf, Garb dillerinde bazan «Sufisme, Sufismus, Sufism» ile çevriliyorsa da bu kullanılışın İslâmî Tasavvufun sadece İslâmî kaynağın mahsulü bulunduğunu kabul demek olmayacağı şüphesizdir.

niyet ve kültürlerden gelme, sızma, aktarma fikirlerle yer vermektedir.

İster aynı dinî kültür halkası içinde kendiliğinden belirsin, ister yabancı kültür halkaları ile uzak veya yakın temasların eseri olsun, beliren her nevi sosyal temayüller içinde en mühim ve hayatî olanı hiç şüphesiz içtimâî yapıyı teşkil eden **Strata**'ların, sosyal sınıf ve tabakaların ahengindeki bozulma ile ilgisi bulunmaktadır. Buna sosyal bilgiler âleminde içtimâî Mesele, Sosyal Adalet dendiğini, nihayet XIX. asırdan beri kullanılan Sosyalizm tabirinin de aynı ifade ihtiyacını karşıladığını Dersler boyunca birkaç defa belirttik. İslâm Ortaçağı ile alâkalı derslerimizde de aynı neviden düşünce, cereyan, temayül ve hatta aksiyon'ların bulunacağı şüphesizdir.

4. Umumî Sosyalizm Tarihinde bir Eksiklik:

Gerek İslâmî kültür ve medeniyetle yakından alakalı üç ırk ve milletin — Arabın, Acemin ve Türk'ün —, gerek diğer Müslüman çevrelerin sosyal ve kültürel tarihleri, umumiyetle Sosyalizm Tarihine birçok materyel ve malzeme verecek durumdadırlar. Garb müelliflerinin büyük bir kısmı, araştırmalarının başlıklarına **umumî** demelerine veya öyle davranmalarına rağmen bu malzemeye işaret bile etmemektedirler². Pek azı birkaç Arab, İranlı ve Türk adı taşı-

2) Meselâ Max Beer'ın dilimize de çevirilen kıymetli «Sosyalizmin ve sosyal mücadelenin umumî tarihi» eseri, bizim geçen Dersler boyunca zikrettiğimiz kaynaklar Sosyalizm cereyanları ile ilgili dünyayı Hıristiyan Avrupa'dan ibaret imiş gibi gözönüne alıyor. Max Beer'in Türk çeviricisinin şu sözleri çok düşündürücü ve yerindedir: «Ter-

yan ve onlarla ilgili bulunan sosyal hareketleri zikreder³. Öteyandan Müslüman milletler de Garbın araştırma metodları ile yapılmış, hatta Garb dillerile yazılmış eserler vücutte getirememişlerdir. Bu vazı-

ceme ettiğim bu eser tamam değildir. Çünkü binüçyüz şu kadar senelik bir mazisi olan İslâmiyet ve Müslüman memleketi, diğer bazı Şark ülkeleri ve hususile Osmanlı İmparatorluğu bu kitabın kadrosunda yer almamıştır. Bu boşluk M. Beer'in kitabında kuvvetle hissedilmektedir. İslâmiyeti ve bizi alâkadar eden kısımları itibarile bu boşluğu dolduracak Türk mütefekkirlerine ilim âlemi minnettâr olacaktır.» Bk. Z.g.e. Zühtü Uray: Bir izah, 1941, Sf. XVII., M. Beer'in Türkçesi içinde. Gerek Almanca olan asil eser, gerek Türkçe Tercemesi, Almanyada 1920 de neşredilmiş çok kıymetli Almanca bir Araştırmadan haberli görünmüyor. Garb'daki Oryantalizmin temsilcileri arasında XIX. asır sonlarından itibaren dolayısıyla İslâm çevrelerinin sosyal hayat ve hareketlerle ilgili araştırmacıları da unutmamak gerek. Bunlara vakıf olsaydı M. Beer mutlaka eserine bir yeni fasıl veya beşon cümle ilâve ederek İslâm kültür tarihindeki Sosyal Mücadelelerden bahsederek, Türkçe mütercimin de bahsettiği «boşluk» u dolduran araştırma sahibi Prof. F. Babinger'e en azından hiç değilse işaret edecek ve minnetini bildirecekti.

3) Oryantalizm cereyanı XX. asırdaki gelişmesiyle Şarkı dinî ve içtimai hareketlerle tanıma işine büyük ölçüde hizmet etmiştir. Münih Üniversitesi Profesörlerinden F. Babinger bu arada ilk akla gelen Oryantalistlerden biridir. İleride geniş çapta faydalanacağımız, Ş. B. Monografisi, yalnız bir tek Türk mütefekkirini İçtimai Mesele yönünden tanıtmakla kalmamakta, bir şahsiyeti dar — yani Türk kültür tarihi — ve geniş — yani İslâm tarihi — zaviyele-

yette İslâm Ortaçağında Sosyalizm konusu, kaynak-sızlıkla karşılaşmaktadır.

5. Sosyalizm Tarihçesi ve Şeyh Bedreddin:

Gerek sosyal bir hareket olarak, gerek bu hareket içinde belli bir psikolojiye sahip fert olarak anlaşılması ve anlatılması istenen Ş. B. için **giriş** mahiyetinde üç daire veya çerçeve düşünmek lâzımdır. Bunlardan biri, İslâm Tarihinin başlangıçlarından itibaren XV. asra kadar uzayan ve XI. asırdan sonraki Türk tarihini de içine alan devre ile ilgilidir. Osman Beyin zuhurundan Yıldırım Beyazıt ve **Fetret** sonlarına kadar süren devre, nihayet bu **Fetret** içinde Beş Kardeş Kavgası ikinci ve üçüncü **giriş**'lerin konusunu teşkil ettiği, merkezi bir olan üç daire tasarlandığı bunun en büyüğünden en küçüğüne, merkeze doğru uzatılan bir çizgi üzerinde durulduğu takdirde Ş. B. in şahsiyeti ve çığırını biyografik bir **geştalt** içinde aydınlanmış olacaktır.

a — Birinci Daire :

İslâmî devrede İslâmiyet esaslarına karşı çıkan hareketler, her din içinde görülen «Cedelî, cedelci, diyalektikli — dialectique» kımıldanışları hatırlatır. Bunlar kapalı — yahut faraziye adına kapalı olduğu farzedilen — topluluklar içinde kendiliğinden belireceği gibi, İslâmiyetin yayıldığı sahaların eski mede-

rinden anlama ve aydınlatma vesilesile, o şahsiyeti ihtiva eden kültür **geştalt** ını da usta bir ressam maharetile çizmektedir. Bu gibi monografilerin çoğalması, neticesinde sosyalizm tarihine İslâm Ortaçağı gibi Yeniçağı da girecektir.

niyetlerinden kalma ve gelme tesirlerle de şekillenebilirler.

İslâmiyetin yayıldığı sahalardan biri müşrik Arabların bulunduğu ülkeler, diğerleri İran ve Turan olmak üzere üç noktada tesbit edilmektedir. İslâmiyet, askerî ve siyasî hareketlerle yayıldıkça gerek bu üç çevre, içinde gerek başka taraflardan gelme menfi — yani yıkıcı duygularla örölü, eski medeniyet ve kültürün havası ile dolu veya müsbet — yani herhangi bir kin duygusundan uzak — tesirlere ister istemez maruz kalacaktı. İslâmiyetin doğduğu ve kurucusunun ırkca mensup bulunduğu Arablığı, keza Ortaasyada karşılaştığı Türklüğü ve Turan dünyasını, keza Musevî, Hristiyan ve Mecusî çevrelerini bir tarafa bırakarak yalnız İran üzerinde durduğumuz takdirde Ş. B. Hareketini de aydınlatan cereyanların içine düşmüş olacağız.

Gerçekten öteden beri «İslâmiyete İran veya Turan ruhuna uygun bir şekil verme» den bahsedilir⁴. İran kültüründen gelme tesirler üzerinde duracağımıza göre bu «şekl»in ne olabileceğini araştırmak mümkündür.

Peşinden şuna işaret edelim ki bizi ilgilendiren içtimaî mesele yönünden belirecek hareketlerin zinciri, İslâm öncesi İran'da da, esasen mevcuttur. Meselâ **Mani** cereyanı, İslâmiyetin zuhurundan çok önce **Zerdüşlük** ve **Hristiyanlık** karşısına çıkmış zama-

4) İslâmiyet üzerinde Türklük ve Turan ruhu denecek bir mânevi iklimin tesiri üzerinde çok durulmuştur. Vaktile bizde böyle bir faraziye denemiştik. Bk. Mevlâna'ya dair. «Hayat» Dergisi, 1927, Ankara, Sayı: 14, Sf. 5. Bu mesele bir bütün - yani İslâmiyete tesir eden muhtelif kültürler topluluğu - içinde ayrıca ele alınmağa değer.

nının Otoritesine hoş görülmemiş, **Sasaniler** devrinde M. 240 de karşı cereyanın rehberi İran'dan çıkarılmıştı. Bir müddet sonra tekrar dönen Mani'nin yakalanıp asıldığı malûmdur. Hâdiseden üç asır kadar sonra, için için yaşatılan Mani cereyanının — ki umumiyetle Maniheizm diye tanınır — yine belirlediği, **Mazdek**'in aynı cereyanı Nûşirevan zamanında bütün İran'a yaydığı görülmektedir. Dinî ve mezhebî hareketlerin Şark'ta hemen daima siyasî davranış ve aksiyonlarla beraberliği icabı **Maniheizm** gibi **Mazdekizm**'in de politikalaşması İslâmî devrede de devam edecektir.

Filhakika İslâmiyetin İran'a nüfuzundan sonra **Maniheizm** ile **Mazdekizm**, bu defa **Babek** ve **Bâb** taraflarından yeniden uyandırılıyor. Anlaşıldığına göre İran Türkleriyle meskûn olan Azarbaycan bazı sosyal dâvaların rehberliğini yaparken işkenceye uğrayan **Mani** ve **Mazdek** mensupları için bölgeden «huruç» ediyor. Az zamanda şaşırtıcı bir çabuklukla yayılan **Babekizm** ayrıca kendisine bağlı tarikat dallarının da belirmesine yol açıyor. O kadar ki Müslüman İran **Babek** taraftarlarını takip ve te'dip için resmî bir Daire kurmak lüzumunu duyuyor: «Zenâdika = Zindıklar Dairesi». Bu takipler esnasında **Babek** M. 830 da yakalanmış ve Samarra'da idam edilmiştir.

Bundan sonraki asırların İran'ında sosyal hareketlerin başlı başına bir rehberi görülmemekte ise de sindirilmiş düşüncelerin vakit vakit ortaya çıktıkları, **halkefkârı** olarak devam ettikleri şüphesizdir. Ancak XIX. asırda, konumuzla alakalı bir İçtimaî Mesele'ci ile karşılaşacağız: **Bâb**. Şi'î «ulema» sınıfı atalet ve gevşekliği ile «memur» zümresinin sûiistimalleri karşısında bunlardan kurtuluş yolunu gösteren «Kâpı-Bâb» ın kendisi olduğunu ilân eden Şiraz'lı **Miraz**

Ali Muhammed'de Mani, Mazdek ve Babek gibi hayatını bu uğurda feda edecektir.

Tıpkı **Maniheizm**, **Mazdekizm** ve **Babekizm** gibi **Bâbizm** de Bâb'ın idam edildiği 1850 den sonra devam ediyor⁵. Gerçekten asrın sonlarına doğru bir **Bâbist**, **Bâb** cereyanını ortaya atacaktır: **Bahau'llah**. Yalnız bu defa cereyan, her halde Garb'den sızma fikirlerin tesiri altında çok daha geniş felsefî fikirlere, modern bazı iktisadî ve içtimâî düşüncelere bürünecek, hatta **Bahaizm** adı altında İran dışına yayılacak, Amerika ve Avrupa'da Eski Dünya ve Yeni Dünya ve Yeni Dünya Hristiyanları arasında sempati bularak müesseseseleşecektir.⁶.

Bahaizm'i bir tarafa bırakarak İslâm'dan önceki ve sonraki İran'larda dört düşünce ve reaksiyon zirvesi gibi görünen Maniheist, Mazdehist, Babekist ve

5) Bu arada Kurrat-ül Ayn adlı, rivayete göre Horasan Türklerinden güzel bir kadın da Babizm ile alakasından ötürü ateşte yakılmış!

6) Bahailiğin İran kadar Türkiye ile de alakalı bir geçmişi vardır. 1891 de İran'dan çıkarılan Bahau'llah Osmanlı İmparatorluğunun Akkâ'sında, kardeşi Suphi İngi'îz idaresindeki Türk vilâyeti Kıbrıs'da oturmuşlardı. 1891 ile başlayan bu alaka 1964 de de devam etmektedir. Bilindiği gibi Türkiyede gazete sahifelerine, mahkeme salonlarına, akademik çevrelere kadar intikal eden, «Din mi, Felsefe mi?, Mezhep mi? Tarikat mı yolunda münakaşalara, röportajlara ve Vukuf Ehli raporlarına konu olan bir Bahaizm hareketi vardır. Hareketi, aktüalite olarak takip etmek mümkündür. Sosyal hareketlerin gazete ve mecmua yazılarından kesilip muhafaza etmeğe çalışan «Gazetecilik Enstitüsü»nün «Anket ve Araştırma Merkezi» ne başvurulabilir.

Babist cereyanlar karşısında şu süali sorma zamanı gelmiştir, sanıyoruz: — Ş. B. in anlaşılmasına yarar düşüncesile şöyle bir göz attığımız İran kültür tarihi, tarih ve sosyolojisini incelediğimiz problem bakımından nasıl bir fayda temin ediyor ve kurulan sosyal nizamı niçin karşı geliniyor?

Kısmen gördük, kısmen de ileride ' göreceğiz: Sosyalizm tarihinin **Karl Marx**'ca, doğru veya yanlış, **ütopist** diye vasıflandırılan safhasında ütopistler müessesesine, kadın ve aile nizamına, sınıf ve tabakalara hücum etmişlerdir. Aynı durum İran'lı içtimâî mücadeleçiler için de bahis mevzuu ise takip ettiğimiz Tarihçe içine gireceklerdir. Modern araştırma, hemen hepsini modern bir tabir olan **sosyalizm**, bazan **komünizm**, arasına beraberce kullanılan **komünist - sosyalist** vasıflar altında topluyor. Sınıf ve tabakalara verilmek istenen nizamın mübhem, belirsiz kaldığı, fakat mülkiyet ve kadın problemlerinde çok açık ve radikal davranıldığı görülmektedir. Meselâ Jakson'a göre «Mazdek, Âdil diye tavsif edilen Nûşirevan zamanında bir reformcu olarak ortaya atılıyor. Aşırı sosyalizmi temsil eden fikirlerini Devlete, hatta başkalarının evli karılarına kadar ileri götürdüğü mutlak mal ve mülk iştirakine teşmil etmektedir⁷,»

Bir başka araştırmacı, Mazdek'e göre cemiyetin

7) Bk. W. Jakson: Die İranische Religion, in «Grundriss der İrn. Philol., 1904, C. II, Sf. 693: «Mazdek... fing an seine haeretischen Ideen des extremen Sozialismus im Staate, und der absoluten Gütergemeinschaft, die er selbst auf die Ehefrauen anderer ausgedehnte, zu vorbereiten.»

8) Bk. F. Justi: Geschichte İrans von dem aeltesten

huzur ve saadetini bozan kin ve kavgaların izalesinin mal ve kadında iştirake bağı olduğunu belirtmektedir.⁸ Babek ve Bâb'da da bu fikirlere benzer düşüncelerin görülmesi. İslâmdan önceki ve sonraki sosyal hayat içinde benzer ahenksizlik ve düzensizliklerin aynı neticeyi, sosyal fenalıkların, iki müessesesinin mevcudiyetinden ötürü olduğu fikrini doğurmaktadır.

Her zamanın mesele'si olan Sosyal Adalet dileği, böylece Zerdüşt ve Müslüman İran'da devamlılık gösteren bir çığır halinde gâh sinen, gâh beliren bir cereyan yaratırken Hicretin daha ilk sırasında Ali-Muaviye İkiliğinin çıkışı Sünnî ve Şîî Düalizminin (ikililiğinin) peyda oluşu da araya giriyor. Hazret-i Ali'nin şahsiyeti haklı, âdil ve masum olanların sembolü olmuş, siyas'î realiteye rağmen Ali'nin Halife ve İmamlığı yeni bir siyasî idealizmin gıdası, bir ideolojinin merkezi haline gelmiştir. İkiliğin zuhur yeri ve ideolojinin doğuş mahalli her ne kadar Arablarla meskûn sahalarda ise de sonraki asırlar boyunca İslâmiyetin yayılması ile birlikte İran ve Turan ülkelerine de geçmiş, hattâ bu ülkelerde çok daha gergin cereyanlara vesile teşkil eylemiştir.

Zeiten... 1904, Ayni Kolleksiyon'da, Sf. 531 Bk. P. Horn; A.g.e., Sf. 552. Oryantalizmin gelişme asrına rastlayan bu hareket etrafında birçok tedkikler vardır. Bunlar arasında Ethérner Prophet des Morgenlandes — Doğu'da modern bir Peygamber, 1887), Browne'nın (... The Episode of the Bab, 1891), Huart'ın (Note sur trois ouvrages Bâbistes, — Babilîğe ait üç eser hakkında 1887)... gibi eser ve tedkiklerinden başka bir İran mütefekkirinin «Journal asiatique — Asya Mecmuası» nda 1866 da neşrettiği (Bab et les Bâbistes — Bâb ve Babiller) i zikretmekle kâhyoruz.

İşte Ş. B. Hareketini çevreleyen büyük dairenin muhtevası. Bu muhtevanın özünü sathî şekilde de olsa göstermeden Türk mütefekkirinin aydınlatılması hemen hemen imkânsızdır.

b — İkinci Daire :

Birinci daireyi takip eden ikinci daire, bizi Osmanoğulları devrine götürüyor. Selçukoğullarından sonraki Beylikler içinde bir **Beylik, Osmanlı Beyliği**, Anadolu'da Türk vahdetini yeniden tesis için çalışırken **Timur — Yıldırım** vekayii, yeni kuruluşu derinden derine sarsmıştır. Timurlenk son defa 1412'de Anadolu'yu yeniden altüst etmiş, menkul serveti silüp süpürmüş, sayıları biraz azalmağa başlamış Beylik ve Derebeylikleri yeniden kıskırtmış, henüz Türk'ün eline geçmeyen İstanbul'da Yıldırım Bayazid'in bulundurduğu Türk Kolonisi ile bu Koloninin dinî ve hukukî ihtiyaçları için inşa ettirdiği **Cami ve Mahkeme**, zayıflayan Osmanlı varlığından cesaretlenen Bizans'ca dağılıp kapatılmıştır. Timur ayrıca Semerkand'a doğru yollanırken Osmanlı'nın kalkınmasına engel olacak bir takım sun'î Beylikler ve Emirlikleri icad ederek fermanlar dağıtmıştır. Bu iç nifak ve tefrika yuvalarından başka Yıldırım'ın Şehzadeleri arasındaki rekabetleri arttırmak için hapisten kurtardığı **Musa Çelebi**'ye sempati gösterecek ve Yıldırımın n'âşını ona emanet etmek gibi bir jest bile gösterecektir.

Hülasa Ş.B. hareketinin kavranması için üzerinde durulacak bu ikinci daire içine giren hâdiseler, **Çelebi**'ler — ki sayıları Bizans'a rehine olarak bırakılan **Kasım** ile beşi buluyor — arasındaki rekabetlerin tesirile Osmanlı sosyal yapısını daha da çöker-

tiyor, peşinde koşulan siyasî vahdete kavuşmak şöyle dursun. Devlet haline gelmiş bir varlığı, **Osman'lar ve Orhan'lar** devrindeki Beylik devrine çekiyor. Böylece ikinci kurucu ve birleştirici siyasî kuvveti bekleyiş daha gerilere atılacaktır.

Bu arada esasen perişan durumda bulunan iç iktisadî yapı ve bu yapı içindeki sosyal sınıflar düzeni, ikinci daireye sokulacak hâdiselerle büsbütün fenalaşmaktadır. Çelebi'lerden ikisinin, **Musa ve Mehmet Çelebi**'lerin, takip ettikleri ve ileride de takip edecekleri anlaşılan içtimaî davranışlar umumî çizgileriyle belli ise de diğerlerinin vaziyetini bilmiyoruz. Yalnız Süleyman Çelebi yabancılarla münasebetlerini tanzim etmeğe ehemmiyet vermektedir. Çelebilerden üçünün, Osmanlı idaresi dışındaki Beylikleri ve bu Beyliklerin hareket hatları **Fetret** senelerinde sık sık değişmektedir. Yuvarlak bir hesapla 1400-1416 arasında onbeş yıl içinde gâh Müslümanlarla Hristiyanlar arasında dostluk vücade getirme Müslümanlık ve Hristiyanlık fevkinde bir din beraberliğinin rüzgârını estirme, gâh Timar ve Ziamet sahibi Bey'lerin mülkiyet veya tasarrufuna son verme ve araziye halka dağıtma ve böylece bir çeşit toprak gütmeye, yahut yapılmış islahattan geri dönme... gibi zirâî sosyalizm ile ilgili hareketlere şahit olmaktadır. **Süleyman Çelebi**, iktidarını yabancılarla siyasî ve diplomatik münasebetlere dayandırmak isterken **Musa ve Mehmet Çelebi**'ler daha ziyade sosyal yapının bazı **tabaka**'larına istinad etmek istiyorlar. Kısa bir devre içinde **Mehmet Çelebi** ve **Musa Çelebi**, adeta iki çeşit politikanın lideri gibi görünmektedir. Musa Çelebi halka, kitleye değer veriyor. Hattâ bu değer vermede Müslüman ve Hristiyan ayrılığı gütmüyor. Buna karşılık Mehmet Çelebi toprak sahiplerine kıymet ver-

mektedir. Eğer Hristiyan elemanlar arasında toprak sahipleri varsa onların da **Mehmet Çelebi**'den hoşlanacakları akla gelebilir. Mamafih bahis konusu olan daha ziyade Timar ve Zeamet sahibleri olduğuna göre herhangi bir Hristiyan desteği **Mehmet Çelebi** için akla gelemaz. Anlaşıldığına nazaran **Musa Çelebi**'nin mal ve mülklerinden mahrum ettiği Timarlû ve Zeametlû'lar Mehmet Çelebiye taraftarlık etmektedirler.

Ş. B. hareketi ve bu hareketi besliyen, yahut beslediği ileri sürülen —zira ne Ş. B. den, ne de müritlerinden bize kadar aktarılmış herhangi bir fikir ve nazariye mevcut olmadığına ileride temas edeceğiz— düşünceler ve bunların gerçekleştirilmesi için atılan adımlar, yapılan isyanlar bu ikinci dairenin içine girecek hâdiseler eşildikçe daha iyi aydınlanacaktır.

c — Üçüncü Daire :

Nihayet bizi merkeze, Ş. B. nin kendisince işgal edilen noktaya yaklaştıran üçüncü ve en küçük daire, **Çelebi**'ler kavgasının vardığı netice ile alakalıdır. Timur selinin Anadolu sathından çekilmesini takip eden 1402 - 1403 yıllarında en büyük Şehzade, Saltanatını Edirne'de ilân etmiş, kendi emniyeti namına Bizans'la anlaşmış. **Mehmet Çelebi** ise Amasya'da durumu kollamağa başlamış, elinde bulunan İznik, Balıkesir'e İsa Çelebi elindeki Bursa'yı da eklemegi düşünmüştür. Başlayan savaşta İsa Çelebi Bursa'yı terk ediyor ve Edirne'de **Süleyman Çelebi**'ye sığınıyor. İsa, şimdi **Süleyman**'ın elinde âlet olacaktır: Anadolu'da vaziyetini kuvvetlendiren **Mehmet Çelebi**'nin başına bir gaile çıkarmak için bir ordu ile cihazlandırılan İsa, İsfendiyar Beyliği ile de anlaşarak harekete geçiyorsa da netice elde edemiyor. Vaktile Timur'un İzmir'de Ferman verdiği İzmirli Cüneyd Beyle birleşerek ev-

velce kaybettiği Bursa'yı ele geçirme teşebbüsü sırasında telef oluyor.

Çelebi'leri takibe devam ettiğimiz takdirde sayılarının üçe indiğini göreceğiz: **Süleyman**, **Musa** ve **Mehmet**. Son iki **Çelebi**, ağabeyleri **Süleyman**'a karşı birleşmeyi düşünüyorlar. Rumelinde hâkimiyet, Anadolu ile tamamlanmadıkça iğreti olacaktır. Bunu gözönüne alan **Süleyman Çelebi**, bir takım fedakârlıklar bahasına idame ettiği Bizans dostluğunu daha da kuvvetlendiriyor, bundan Bizans'da faydalaniyor. Dış yardım ve himayelerle **Mehmet Çelebi**'ye esaslı bir darbe indirmeği düşünerek Mehmet Çelebi elindeki Bursa ve çevresini fethediyor, hattâ fûtuhatı Ankara'ya kadar uzuyor. Bu arada Karamanoğulları ile **Mehmet Çelebi**'nin temsil ettiği Osmanoğullarının, müşterek tehlike olan Süleyman Çelebiye karşı birleşmeleri bir yandan, **Musa Çelebi**'nin Sinop Beyliği ve Eflak Voyvodalığı ile anlaşması neticesinde Rumeleliye geçirilmesi öte yandan son derece mühim askerî ve siyasî neticeler doğuracaktır. Anadoluya geçen ve Mehmet Çelebi'yi ortadan kaldıрмаğı düşünen Süleyman Çelebi, bu defa tehlikeye giren Rumeledeki Saltanatını muhafaza endişesiyle ittifak ve evlenme bağları ile bağlı olduğu Bizans'ın müsaadesine dayanarak İstanbul yolu ile derhal Edirneye geçiyor ise de arada **Musa Çelebi**'nin zaferleri birbirini takip etmiş, Edirne iki kardeş arasında birkaç defa el değiştirmiş, nihayet **Musa Çelebi** elinde kalmış. Rumele'de yedi yıl kadar saltanat süren Süleyman Çelebi, **Musa Çelebi** tarafını tutan köylüler tarafından başı kesilmek suretiyle öldürülüyor.

Bu suretle Çelebi'lerin sayısı ikiye inmiştir. Şimdiye kadar dost olan iki Çelebi, müşterek gayenin elde edilmesinden sonra tekrar ihtilâfa düşüyor. Bu

ihtilâf önce, Ş. B. i Rumeli Kadiaskerliğine getirmekle ve Süleyman'ın tahtına geçmekle başlayan bir istikâmet takip ediyor. Bizans, Musa ve Mehmet Çelebilere karşı **Süleyman Çelebi**'yi himayenin cezasını görecektir. **Musa**, önce kardeşinin Bizans'a verdiği İstanbul havalisini istiyor, hâkimiyetini Makedonya ve İstanbula doğru uzatmağı düşünüyor. Bir aralık Selaniki ve İstanbulu muhasara bile edecektir. Bunun üzerine Bizans, dış siyasetini gözden geçiriyor ve Mehmet Çelebi'den yana bir yol tutuyor. **Süleyman Çelebi** ile karşılaştığı zaman halk yığınlarını Osmanlı Aristokrasisi aleyhine tahrik etme sanatında çok muvaffak olan, bu sanatında Ş. B. den ve cemaatinden de faydalandığı zannedilen Musa Çelebi, bu defa kin ve nefretlerini uyandırdığı Timarlû ve Zeametlûların Mehmet Çelebi'yi tutmalarına sebep oluyor. İstanbul civarında **İncigiz** adlı mahalde vukua gelen bir savaş, önce **Mehmet Çelebi**'nin yaralanması ve ordusunun yenilmesi ile neticeleniyor. Sonradan Çamurluova'da vukua gelen son savaş, **Musa Çelebi**'nin öldürülmesi ile sona erecek, bu suretle **Musa Çelebi**'nin Ş. B. ce de ideoloji bakımından desteklenen rejimi nihayetlenecek, **Mehmet Çelebi**'nin «Bâni-i Sâni: İkinci Kurucu» sıfatile Osmanlı nizamının yeniden te'sisine başlangıç olacaktır.

İleride belirtileceği gibi Ş. B. hareketi, nazari bakımdan 1391-1415 arasında hazırlanmış, 1402-1416 arasında aksiyon sahasında kendini göstermiştir. Bu hazırlık, **Ahlatî** ile Mısır'da görüşmesi ve tanışması ile başlıyor zannındayız. Tanışma yılı olan 1391, Osmanlı Devletinin kuruluş ve gelişme sıralarına düşer. Bıyandan yukarıda **Birinci Daire** de işaret ettiğimiz ve etmediğimiz din ve mezhep cereyanları, öteyandan **İkinci** ve **Üçüncü Daire**'ye giren çeşitli ekonomik ça-

tışmalar, **Timur** ve **Fetret** yıllarının açtığı sosyal ve iktisadî yaralar, nihayet Batı Anadolu'da ve Rumelinin bazı bölgelerinde, sahaları Karaburun, Manisa ve Deliorman olan isyanlar ve bunlara klavuzluk eden **ferdler**, şimdi hayatını anlatacağımız şahsiyet için aşınmış bir zemin hazırlamış demektir. Şöyle kuşbakışı belirtmeğe çalıştığımız tarihî ve içtimaî **geşalt**, veya **çerçeve** içine girerek merkezi işgal eden Ş. B. i umumî Sosyalizm Tarihi kadar Türk Sosyal Hareketler ve Aksiyonlar tarihi yönünden de tanıtacağız.

HAYATI VE ESERLERİ

6. Hayatı :

Ş. B., XIV. asırda Edirne civarında bugün harabeleri mevcut Samavna'da kadılık yapan İsrail'in oğlu olarak 770 H - 1368 M. de doğdu. Ailenin Selçukoğulları ile alakasına bütün biyograflar işaret etmektedirler. Ş. B. in torunu Halil, bu alakaya gururlu bir lisanla anlatır. Anlaşıldığına göre son Selçuki Hükümdarı Sultan Alaeddin'in yeğenidir. Devrin **ilmiye** hayatına mensup fertlere sahip bir aile çevresi ile karşılaşmaktayız.

Ş. B. bu aile çevresinde babasından ilk dinî öğretim ve terbiyeyi alıyor. Bunların başında **Kur'an**'ın geldiği şüphesizdir. Sonra **Mevlana Yusuf** adlı bir müderristen Sarf ve sentaks, **Şahidî** isimli bir hocadan tefsir dersleri gördü. O sırada amcaoğlu Müeyyed'le Konyaya gitti ve orada **Mevlana Feyzullah**'dan astroloji —ilm-i Nücûm— derslerini takip etti. Müeyyed'le beraber Mısır'ı boyladı. Kahirede **Ali Bin Muham-**

med Mercânî'den ve **Mantıkî** lakablı **Mübarekşah**'dan fıkıh, tasavvuf ve mantık gibi yüksek kültür dallarını takip eyledi. Daha sonra hac vazifesini ifa için gittiği Mekke'de **Zeylâî**'den, Mısır'a avdetinde **Seyyid Şerif Cürcanî**, **Şeyh Ekmeleddin** ve **Ahlâtî**'den tamamlayıcı dersler gördü. Adları zikredilen bu şahsiyetlerden şâ-nuncusu, Ş. B. üzerinde, yalnız felsefî kültürü itibarile değil, belki siyasî hareketleri bakımından da ezici tesirlerine ihtimal veriliyor. Onun klavuzluğu ve mürşitliği ile «ilâhî cezbeyi idrak» etti, tasavvuf icazetini —bir nevi diplomasını— ondan aldı. Sonradan Ahlatî'nin ölümü üzerine Şeyhlik vazifesini bir müddet Ş. B. ifa edecektir.

Mısırdaki talebeliği esnasında Mısır Sultanı **Berkuk**'un oğlu **Ferec**'e hususî muallim tayin edildi. Timurlenk'in Tebrizde bulunduğu sırada **Ahlâtî**'nin teklif ve teşviki ile Ş. B. İrana, Tebrize gitti. Timur'la görüştü, felsefî ve dinî meseleler etrafında müzakerele-
rin cereyan ettiği Timur Meclislerine katıldı, Timur'dan iltifat, **Ulema**'dan saygı gördü. Biraz sonra tekrar Mısır'a döndü. Ahlâtî Dergâhındaki Şeyhliği bu sıraya rastlamaktadır.

Fetret devrini geçirmekte olan Osmanlı Yurduna dönen Ş. B., Halep, Konya ve Tire —bir rivayete bakılırsa Hristiyan Sakız Valisinin dâveti üzerine Sakız— dan geçerek Edirne'ye geldi. Edirne'de tahta çıkan Musa Çelebi'nin Kadiaskeri oldu. **Musa** ve **Mehmet Çelebi**'ler arasındaki savaşlar sonunda Edirneyi zapteden Mehmet Çelebi ilmine ve faziletine saygı beslediği Ş. B. e maş bağliyerek İznik'te ikamete mecbur etti. Ş. B. burada, kendisini ilmî hayata vakfe-decektir.

Bu ikamet yılları esnasında vaktile Ş. B. in Kadiaskerlik zamanında **Kethüdalığı**nı yapan **Börklüce**

Mustafa'nın Aydın çevresinde topladığı bir kalabalıkla başkaldırdığı ve Karaburun'da yerleştiği, üzerine gönderilen Osmanlı ordularını yendiği haberleri İznik'e kadar geliyordu. Bir başka mürit, Torlak Kemai, da Manisa taraflarında Mustafa'yı takip etti. İznik'te sürgün hayatı yaşıyan Ş. B., bu hareketlerden heyecanlandı. Bazı biyograflar, Ş. B. in Türkistan'lara, «Bilâd-i Tatar» a geçmek tasavvurundan bahsediyorlar. İznik'deki tasavvuru pek vazih olmıyan Ş. B., firar projesini gerçekleştirmekte gecikmedi. İlk durak noktası, İsfendiyar Beğinin elindeki Sinop oldu. **B**elirtildiğine göre Sinop Hâkimi «**Osmanoğullarından çekindiği**» için Şeyh'i Türkistan tasavvurundan vaz geçiriyor! Verilen karar üzerine vaktile Musa Çelebi'nin Rumeliye geçmek için takip ettiği yoldan Rume- liye, Eflak Voyvodalığına ve «Ağaçdenizi — Deliorman»a geçiyor. Ş. B. in Karaburun ve Manisa hareketlerini destekliyecek bir Deliorman hareketine rehberlik etmek istediği, bu çevrede vaktile Kadiaskerlik zamanındaki toprak islahâtı rehberliği dolayısıyla kendisine bağlı kitlelerden faydalanmağı düşündüğü sanılmaktadır.

Ş. B. hareketinin aksiyonla alakalı safhası bir yıl içinde başlamış ve o yıl sonunda sona ermiştir: 1416. O sene içinde Börklüce ile Torlak, Selçuk'da ve Manisada idam edilirken Deliorman'da Mehmet Çelebi ordusu ile savaş Ş. B. ve taraftarları belki karaburun ve Manisadan gelme haberlerin tesiri altında, belki onlardan habersiz savaşın cereyanı sırasında cesaretlerini kaybeden adamlarının za'fı karşısında, nihayet bir rivayete göre Çelebi Sultan'ın kumandanlarından Elvan Beyin bir hiylesi neticesinde tevkif edildi. Sultan'ın bulunduğu Serez'e getirildi. Edirne- den İznik'e sürgün edilirken Mehmet Çelebi'nin gös-

terdiği müsamahanın devamı pek beklemezdi. Zira Ş. B. in dinî ve siyasî muhalifleri bir düziye Sultan nezdindeki menfî propagandalarını artırıyorlardı. Bu arada Ş. B. yalnız din ve idare adamı olarak değil, Saltanat peşinde koşan biri olarak çevreye tanıtıldı. Serez'de yapılan muhakemesinde hem Mevlana Haydar adlı İranlı bir «ulema» nın, hem de rivayete göre kendisinin fetvası alınmış! 1416 yılının son ayının 18. gününü idam edilen Ş. B. Serez'de gömüldü. 1923-25 arasındaki Türk - Rum nüfus mübadelesi esnasında Serez'den mübadil olarak Türkiye'ye gelen Türklerin de laleti ile sandukası ve içindeki kemik bakiyeleri Türkiye'ye getirilmiş, bir müddet sonra defnedilmiştir.

İşte devrinin yalnız Türkiye'sinde değil, bütün İslâm âleminde birinci sınıf islâmî ilimler mütehassısı olan, siyasî maksadlı bir isyana müridleriyle birlikte rehberlik edecek kadar dinamik ve aksiyoncu olan, hayatını bu uğurda feda eden Ş. B. in 58 yıllık hayatının hikâyesi.

Hakkında birçok hal tercemeleri yazılmış olan bu Türk mütefekkirinin çok kısa surette çizmek istediğimiz hayat şeridi üzerinde 1391 tarihinin, kendisini asıl tasavvuftan sosyal tasavvufa, içtimaî ve siyasî bir mistisizme sevkmesi yönünden büyük bir ehemmiyeti olduğuna işaretle kalacağız. Ahlatî ile temasın Mısır'da vaki olduğu o sene, «ulema» zümresinden «mütesavvıf» gurubuna geçmiş, bu geçiş ve istihalenin gerektireceği hareket ve aksiyon psikolojisi yavaş yavaş örölmeğe başlamıştır. 1391 - 1416 arasındaki psikolojik değişme, panteist kâinat görüşünün bir bakıma tabiî neticesi olan panteist ve âlemşümul bir din ve cemiyet telakkisini doğurduğu, bu telakkinin de derhal reallteye geçmesini arzulu olan

gergin bir ütopyizm temayülüne meydan vermektedir⁹.

7. Eserleri :

Ş. B. in bibliyografyası henüz ne oryantalistler, ne de Türk Kültür Tarihi araştırmacıları tarafından sağlam surette tesbit edilmiş değildir. Torunu İmam Halil'in «Menakib» inde kitaplarının sayısı 48¹⁰, «Osmanlı Müellifleri» de 38 olarak gösteriliyor¹¹. Başka kaynaklar «birçok eser» demekle kalıyorlar. Hemen söyleyelim ki bütün bu basılmış, basılmamış, mevcut ve gayrimevcut eserlerin hepsi Arapçadır «Menakib» de bir Türkçe eserden bahsedilmekte ise de hakkında hiçbir bilgi mevcut değildir¹².

9) Ş. B. in biyografyası hakkında son zamanlarda bazı denemeler yapılmıştır. Prof. Babinger'in çığır açan eseri yanında M. Ş. ile B. N. K. un ve İ. H. D. in işaret edilen araştırmaları, bizim için çok faydalı olmuştur.

10) Halil: «Menakib...» F. B. basımı, 1943, Leipzig, Sf: 31: «Hazret-i Şeyhin telif ettiği kitaplar 48 paredirler. Lakin biz bir kaçını zikrettik. Söz uzun olmasın deyû.» Prof. Kissling 1950 de İmam Halil'in «Menakib...» inin metnini ayrıca Z. D. M. G. da neşretmiş (Sf. 112-176), İslâm Ansiklopedisine de Ş. B. maddesini yazmıştır.

11) Bk. B. M. T.: Osmanlı Müellifleri, İstanbul, Sf.

12) Halbuki o asır ve devre, Türkçenin henüz Osmanlıca haline gelmeden değerli eserlerin yaratılmasına vesile olmuştur. «Menakib» şöyle diyor: «Bir Türki kitap dahi tarikat ahvaline söylemişti» Sf. 31. Belki de Çelebi Sultan Mehmed'in isyan ve hareketleri bastırma anlarında saklanmış, imha edilmiş, zaten yazma beş on nüsha var idi ise onlardan da bir iz kalmamıştır.

Ş. B. in adı zikredilebilecek eserleri şunlardır:

I. FIKHA AİT OLANLAR

1) Letâif-ül İşârât :

Ş. B. in ilk eseri olarak gösteriliyor. Henüz **Fetret** devrinin başlamadığı bir zamanda huzur ve sükûn içinde kaleme alınmış olduğu sanılan bu eser, İslâm Hukukunun bütün kaynak kitaplarını gözden geçirmekte, onlara işaretlerde bulunmaktadır, Ayrıca İslâm Hukukunda anlaşılan mânâda **Taklit**'den kurtulmuş. **İctihad**'a yükselmiş bir âlim ile karşılaşılacaktır¹³.

2) «Cami-ül Fusûleyn» :

Hayatının şeridini gösterirken Musa Çelebi'nin geçici Edirne Saltanatı sırasında Ş. B. in Kadıaskerlik vazifesinden bahs olunmuştu. İşte bu devrede, belki de resmî vazifesinin gerektirmesi neticesinde bu hukukî eserini hazırlamıştır.

Ş. B., bu eserile Musa Çelebi Saltanatını o zaman mevcut olmıyan, hattâ Cevdet Paşa ve arkadaşlarının 1868 deki «Mecelle» sine kadar vücade getiremeyecek olan bir nevi Medenî Kanun vücade getirmişti, denebilir. Nitekim bir değerli Osmanlı Tarihi

13) Bu eserin Ş. B. Biyografisi için de kaynak olan tarafı da vardır. İznik hayatını hazin bir dil ile anlatıyor. M. Ş. ve B. N. K. bu kaynaktan faydalanıyorlar.

Kronolojisti Ş. B. i bir kodifikatör olarak karşılamak-tadır¹⁴.

Bu «Fusûl — Fasil'lar» **Ustruşenî** ile **Semerkandi** taraflarından kaleme alınmıştır¹⁵. Ş. B. inkini tahlil edenler, benzer fıkıh kitaplarına nisbetle müellifinin fıkıhçı şahsiyetini dikkate değer buluyorlar¹⁶. Esasen kendisi de derin bir öğünme duygusu besliyor. Bu duygu ne nisbette doğru? Türk - İslâm hukuk tarihini temsil eden fıkıh tarihçileri bu hususta ikiye ayrılıyorlar. Bir kısmına göre Ş. B., zamanı için müstes-na bir hukukcudur. Bazılarına göre ise toplayıcı ol-maktan öteye gitmemiştir. Fakat müsbet kanaat sa-hiblerinin ağır bastığı ve «Müctehit — Şahsiyetli, fi-kir otoritelerini tenkit edici, şahsî içtihat ve kanaat

14) Basılmış olan eserin yazmaları henüz araştırıl-mamıştır. Biz Süleymaniye Kütüphanesinde 418 N. daki yazmayı gördük. Ş. B. başlangıçta **Fetva** kitaplarının çok uzun olduklarını, bu yüzden kullanışlı bir hülâsa yaptığını belirtiyor. Kodifikasyon sayılabileceğine İ. H. D. işaret et-mektedir. Bk. Osmanlı Tarihi Kronolojisi, 1948, C. I. Sf. 162.

15) Muhammed İbni Mahmûd-ül Usturûşenî H. 636 da, Ebül Feth İbni Ebû Bekr-ül Samarkandi H. 661 de vefat etmişlerdir. Eserlerini işleyen Ş. B., onlardan aşağı yukarı bir asır sonra doğuyor.

16) Bk. M. Ş. : Ş. B., Sf. 44-51 ve Kz. Bk. B. N. K. : Ş. B., Sf. 105. Bu son araştırmacı şöyle diyor «Büyük iki cilt ve 40 Fasil üzerine tertip edilen eser dâvaların sıhhatine, kadı, vasi ve vekillerin nasb ve azillerine, yemine... dair kıymetli şer'i malûmat havidir. Her sahifede Ş. B. in fıkıh ile ilgili siması pek bariz şekilde göze çarpar. Ş. B., fıkıhçıların söz-lerini olduğu gibi kabul etmemiştir. Bazılarına karşı ve kendisine has itirazları vardır...»

sahibi fakih» olarak tanındığı görülüyor. Gerçekten fıkıh esaslarının arkası sıra **Müctehit** olmıyanlar **Mukallit** olarak «Dedi ki...» ile kalırken Ş. B. daima «Derim ki...», «Bu noktaya gelince...» ile başlayan şahsi düşüncelerle görülüyor. XIX. asır hukuk tarihi-mizin «Mecelle» sini 1868 de inşa eden ve başla-rında Cevdet Paşa bulunan komisyonun faydalandığı İbn Nüceym, Ş. B. in eserindeki «Şerif bahisleri» ve «latif nükteler» i takdir etmektedir¹⁷.

3) El - Teshil :

Ş. B., Edirnedeki Kadıaskerliği sırasında ilk ki-tabı için bir Şerh, bir Komanter hazırlamağı, bu su-retle güç fıkıh meselelerinin anlaşılmasını kolaylaş-tırmağı düşünmüş ve bu eserini vücade getirmiştir. Kitabın adı da bu gayeyi belirtmektedir: «El - Teshil — Teshil etme, kolaylaştırma». Diğerleri gibi bu Klavuz eser de **mukallit** bir fakihdan ziyade **müctehit**, re'y ve kanaat sahibi bir hukukcuyu gösteriyor.

El - Teshil'in Ş. B. biyografisi ile de ilgisi vardır. İki yıllık bir emeğin mahsulü olan kitabın bir kısmı Edirne'de, bir kısım da sürgün bulunduğu İznik'de, yazılmıştır. Baş tarafındaki bazı satırlar, Ş. B. in sürgün hayatının pek rahat geçmediğini göstermektedir¹⁸.

17) M. Ş. ile B. N. K. in eserlerindeki kaynak ve işa-retler, sosyoloji için mühim olan bu noktayı araştırarak Hukuk Tarihci ve içtimaiyatçılarımıza klavuzluk edebilir-ler. Felsefi yönden yapılmış tahliller için Prof. H. Ziya'nın şu eseri tavsiyeye değer: İslâm Düşüncesi, 1946, Ed. Fa. Neşriyatı, Sf. 93, 145.

II. TASAVVUFA AİT ESERLER

4) «Matla' ...» Şerhi :

Bu eser kendisinden önce kendisi gibi Mısıra gitmiş bir Türk mütesavvıf ve âliminin «Matla' ...» isimli eseri için yapılmış bir şerhden ibarettir: Davûd-ü Kayserî. Şerh ettiği eserin de başka bir şerh olduğuna göre Ş. B. ikinci şerhçi oluyor.

5) «Meserret-ül Kufûb» :

Mevcut olmıyan bu eser de tasavvufia alakalı. Tasavvufî eserlerinin en ehemmiyetlisi, en radikali olan «Varidat» ın hazırlayıcısı olduğu anlaşılıyor.

6) «Varidât» :

Bu eser, Ş. B. in dünya ve kâinat görüşünü açıkça anlatıyor. İki hususiyeti dikkati çekmektedir. Biri yeni bir metafizik sistem olması, öbürü bu metafizik kadrosu içine sıkıştırılmış bir yeni ahlâk telakkisi getirmesi.

Varidât, kültür tarihimizdeki Tekke - Medrese, Mutasavvife - Ulema ikiliğinin bir tarafını bütün çıplaklığı ile ortaya koyuyor. Bu itibarla alaka görmek

18) Şu satırları nakledelim : «Habs ve gurbet belası içinde, sıkıntılarla pûyanım. Kalbimin içindeki ateş tutuşuyor, günden güne artıyor. O suretle ki kalbim demir de olsa sağlamlığına rağmen eriyecek!» Bk. M. Ş.: Ş. B., Sf. 51. Bu suretle bazı biyografların «kendisine 1000 akçe maaş» bağlanmasından, «ziyaretçilerini kabul» etmesinden, rahat hayat sürmesinden bahsedişleri pek doğru görünmüyor. Ş. B. in bu satırları yazması, Manisa ve Karaburun hâdiselerini haber aldığı, kaçma plânları hazırladığı zaman rastlamış olsa gerek!

veya hücumu uğramak bakımlarından başından epeyce sergüzeştler geçmiştir. Aslı Arapça olan eserin Türkçe tercemeleri, bibliyografya tarihinin ender kaydettiği alakalara misâl teşkil etmektedir¹⁹.

Tasavvufa ait eserlerini sıralarken bir noktaya da işaret edelim. Maarif Vekâleti yazmalar Kitablığında «Cevahir-ül Ahbar» isimli ve Ş. B. adına kayıtlı bir Tasavvuf Risalesi ile karşılaştık. Fakat bu risale, Kataloğun kaydını tasdik etmemektedir²⁰.

III. TEFSİR VE GRAMERLE ALAKALI OLANLAR

7) «Nur-ül Kulûb :

Tefsire aait olan ve bugün mevcut olmıyan bu yazma, İznik'deki sürgün hayatı sırasında yazılmış olduğu tahmin edilen bir risaledir. Ş. B. in ölümünden

19) Gerçekten «Varidat» ın günümüzde bile devam eden macerası ayrıca üzerinde durulmağa değer. İleride «Ş. B. Çığır» ndan bahsedeceğiz. O zaman bahse yine avdet edilecektir. Bu tercemeler arasında görülmeğe en mümkün olanı şudur: «Varidat», Bk. H. Z. : «Varidat», İslâm Düşüncesi'nde, Sf. 431-466.

20) Bk. Ankara Maarif Vekâleti yazma eserler Kitablığı, N. 75. Müellif ismi çıkartılamıyor. Bir yerinde şöyle denmektedir: «İşbu risaleyi cem'ettim. Allahın aşıkları için ve dahi Allahtan korkanlar için ve dahi azım belâdan ve ukbadan korkanlar için... nefsi emmâre galebe edüp şeytan vesvese edüp tabib-i hak olanları yoldan çıkarsa eğer bu risale birle amel ederse ve bunun şartları birle Allaha teveccüh edüp mürşid-i kâmilin elin alup kendilerin Şeyh'a tevfiik ederse tamam feyzi rabbani gönlüne düşse...» Risale bundan başka mevcut «Şeyh Bedreddin Silsilesi» ne uymı-

sonra saklanmış, sonrada ailesi efradı arasında gizlenmiş olduğu rivayeti vardır²¹.

8) Ukud-ül Cevahir :

Arab gramerinin esaslı kitaplarından olan «Maksûd» a şerh olarak yazılmıştır. Üç Türkçe tercümesi vardır. Ayrıca başkaları tarafından yapılmış Şerh'leri mevcuttur.

9) Çirag-ül Futûh :

Sentaks ile ilgili mevcut olmayan bir eser.

10) Tarikat'a dair :

Torunu tarafından Ş. B. in tek Türkçe eseri olarak gösteriliyor. Diğer biyografların hiçbiri bundan bahsetmemektedir.

İşte Ş. B. in eserleri. Mevcut kaynakların bize

yan bir Silsileden'de bahsedilmektedir. Üslup itibarile XV. ve XVI. asırların nesrine nümune gibi görünen Risale Ş. B. adı için «Şeyh Bedreddin-i Rûmî-yi kullanıyor ki torunu İmam Halil'in «Menakib» inde de bu Rûmî sıfatına rastlanmaktadır. Risale'nin bir yerinde Acemce ve Arabca kırması olarak «Cami-ül Ukul ve kaimmakam-i Resûlullah ve destgir-i dermandegân-i Mahmut-û zaman Hazret-i Sultan Bedr-ül İman sellemehullah-i selameten daimen...» ifadesi görülüyor. Etraflı bir Ş. B. Monografisi yapanların dikkatini çekecek bir yazma karşısındayız.

21) Bk. B. N. K.: Ş. B., Sf. 104: «Menakib'e göre Şeyhin felâkete uğraması üzerine bu Tefsir'i dervişleri sakladılar. Şimdi çocukları tarafından gizli tutulmakta, dışarıya verilmemektedir.» Buradaki «Şimdi», Fatih devrini yaşayan torunu İmam Halil'in zamanına işaret ediyor.

verdiği bilgiyi yalnızca naklettik. Mevcut olmıyanları aramak, zikredilenler dışında başka eserlerine rastlamak, hem Türk Sosyalizm Tarihçesi, hem de umumiyetle Kültür ve Tefekkür Tarihimizin araştırıcılarna düşen bir vazifedir.

ŞEYH BEDREDDİN VE SOSYALİZM

8) Şeyh Bedreddin'de başlıca problemler :

Ş. B. in İctimaî Meseleyi, Sosyal Adaleti, veya tek kelime ile Sosyalizmi ilgilendiren düşünce ve davranışları, önce kendi eserlerini tarama, sonra ilgili kaynakları gözden geçirme neticesinde tesbit etmek gerekir. Şimdi bu iki yolda yürüyeceğiz.

Yeniçağın arife ve ferdasında, XIV. ve XVI. asırları kaplıyan devrede sosyalist düşünceler, felsefî bakımdan hümanist fikirlerle yakından alakalı. Bu noktaya birkaç defa temas etmiştik. Gerçekten hümen ve hümanist bir davranış sahibi olmadıkça, yahut ilâhî'yi meselâ Ş. B. in vahdet-i vücûtculuğundan ve eski, yeni Hristiyan, Musevî komünist, sosyalist cemiyet görüşlerinde denendiği gibi, tefsir ve hatta tatbik etmedikçe, sosyal meselelere yeni bir düzen vermeden başka bir şey olmıyan sosyalizmin bir temayül, bir cereyan ve bir aksiyon klavuzu olması imkânsızdır.

a — Hukukla ilgili eserlerde sosyal mesele:

Ş. B. in hukukla alakalı eserleri şekilce ve muhtevaca, İslâm hukukuna yenilik getirmeğe çalışmıştır.

Bu yenilikler arasında sosyalist mülkiyet, aile hukuku ile yakından, uzaktan, işaret ve iyma yolu ile ilgili ipuçları var mıdır?

«Letâif — Cami' — Teshil», İslâm hukukunu «taklid» den «içtihad» a doğru götürmek istiyor. Burada «taklid» hem psikolojik mânâsı ile, hem de isko-lastik usul olarak bir tenkit konusu olmaktadır. **Takl**it eğer bir müddet sonra ibda'a, yaratma'ya vesile olmazsa marazileşir. Zamanında böyle bir taklidin hakim olduğunu söylemekte, ve «İtnâb — Uzunluk ve muğlaklık» dan şikâyet etmektedir. «El - Teshil», pedagojik endişe ile kaleme alınmıştır. Eserin **Giriş**'inde Ş. B. şöyle diyor: «Allah, Letâif'i telif etmemi bana nasip etti. Fakat onu okuyanlar güçlük çektiler... Bunun üzerine uzun yazmaktan çekinerek şerhine başladım. Bu esnada bin kadar ince görüşler doğdu. «Ben derim ki...» ile kaydettiğim hususlar ... kendi zatî sözlerimdir. Zeki kimseleri ahmaklardan ayıran imtiyaz da başkalarının rivayetlerini nakletmekten değil, bu gibi zatî düşünceleri ortaya atmaktan ibarettir... Birçok kimseleri fıkıh'da **taklit** elinde esir kalmış sağır ve dilsiz görürsün... **Teshil**'e başlamam görürsün...²²» Bu rönesansvari düşünce dışında hukuk-

22) Bu sözler, XV. asır Türkiyesini, o asrın Avrupası ile mukayese edecek bir denemenin işleyeceği bir konuyu düşündürüyor. Ş. B. in öldürülmesinden on yıl önce Mısır'da ölen Arab Tarihçisi İbni Haldun için bu gibi denemelerin yapıldığı malûmdur. (Bk. Sorokin - Zimmerman: Source Book of the rural sociology, 1929). Türk kültür tarihi, Ş. B. i asrın hümanist atmosferine sokma hususunda yapılacak kalem tecrübelerini beklemektedir. Bu tecrübe içinde İbni Haldun (1332 - 1406) ile Ş. B. (1358 - 1416) ayrıca karşılaştırmaya değer.

çu Ş. B. in tedvinci tarafı da dikkati çekmektedir. Aslında XIX. asırda ortaya atılan büyük «Codification — Tedvin, Kanun Vaz'ı, Kanun Yapma» hareketlerinin zemini Garb'da felsefî zemini ile XVII. asırda hazırlanmıştır²³. İslâm âleminde bu hareketin nümunesinin 1868 de Mecelle ile başladığı malûmdur. Fakat bir Türk müellif, bir Medenî Kanun çerçevesine girecek hukukî meselelerin tedvini işinin Ş. B. de görüldüğüne dikkatimizi çekiyor. Zaten Rönesans, Hümanizm ve Tedvin hareketleri bir bütünün çeşitli yönleri olduğuna göre hümanistliği ileri sürülebilecek olan Ş. B. in tedvinci cephesini de yadırgamamak gerekir.

Hukukçu Ş. B. vesilesile kendisine, Müridlerine ve isyan hareketlerine bağlanan sosyalist ve komünist gayelerle ilgili hukukî mülâhazaları bulunup bulunmadığı akla gelebilir. Tarihçilerin ifadesile «İştirak-ı Emval ve nisâ - Malda, mülkiyette ve kadında iştirak» dâvasını ilgilendirecek fikirleri, Manisa, Karaburun ve Deliorman isyanlarını en azından örtülü bir dille de olsa ifade ve ihsas edilmiş görmek ihtimali var mıdır? Bu hususta üç fıkıh kitabı hiç bir iz taşımamaktadır²⁴.

b — Tasavvufila ilgili eserlerinde sosyal mesele:

Tasavvufila ilgili eserleri arasında «Varidat», Rö-

23) Bk. A. Lévy: L'influence de l'esprit cartésien dans le droit. 1937 (IX. Beynelmilel Felsefe Kongresi Raporları. C. III, Sf. 49). Bu araştırma Doç. Tarık Özbilgen tarafından terceme edilmiştir. Mesele hakkında «Metodoloji nazariyeleri, 1981, Sf. 224» ile «Tanzimat» adlı kollektif eserde Prof. H. V. Velidedeoğlu'nun araştırması gözden geçirilebilir.

24) Bu nokta hakkında Prof. H. Ziya'nın «İslâm Düşüncesi» ne başvurmak faydalı olur. Sf. 68 - 100.

nesans arifesine rastlıyan bir devrede umumiyetle hümanizm ve sosyalizm tarihine, hususî olarak Türk kültür tarihçesine ne getirmiştir? Kısacası, eserden içtimâî Mesele'den yana ne gibi bir materyel çıkarabiliriz? Bu ve bu gibi sùallere az çok tatmin edici bir cevap verebilmek için önce «Varidat» ın muhtevasına gözatmak lâzımdır.

Varidat, aslında 100 kadar paragrafı ihtiva ediyor. Bunların bazıları bir veya birkaç cümleli, bazıları oldukça uzun. Elde mukayeseli, tashihli bir metin yoktur. Gerek arabcası, gerek muhtelif tarihlerde yapılmış türkçe tercemeleri, Ş. B. in elinden çıkmış olması lâzım metne göre sıralanmış bulunuyor. Paragraf başlıkları içinde benzerler çoktur. Musâ Kâzım tercemesi yalnız 88 paragraftan ibaret iken B. N. K. unki 100 e kadar çıkmaktadır. Muhtelif tercemelerde bazı paragraflar birbirine yedirilmiştir. **Varidat** paragraflarının mevcut yazmalara göre sıkı bir tahlile tâbi tutularak problem problem sınıflandırılması neticesinde, sayılarının bir hayli azalacağı şüpheşizdir. Ş. B., **Varidat**'ı yazdığı tasarlacağı ândan bitirinciye kadar geçen zaman içinde içine doğanları zaman zaman tesbit ederken evvelce hakkında bir şeyler söylediği kanunlara tekrar dönüyor. Türkçeye çevirenlerin bu yüzden bazı paragraflara «yine» diye müellifce avdet edildiğine işaret etmeleri bu yüzdendir.

Hülasa **Varidat** muhtevasının yeni bir mevzu tasnifine tabi tutulması, hatta yeni bir arabca veya türkçe metin vücade getirilirken paragraflar arasında yer değiştirilmesi gerekecektir. Biz böyle bir metnin vücade getirilmesine kadar Dersler'imizi ilgilendirecek birkaç meseleye işaret edeceğiz²⁵.

25) «Varidat» ın Türkçe tercemeleri iki zümreye ayrı-

Yakîn Meselesi

Felsefî ve tasavvufî meseleler arasında «Bilgi — Connaissance» ve «Yakîn — Cercitude» denen bir problemin bulunduğu malûmdur. Ş. B. bu meseleyi ele alıyor. Tasavvufca bilinen üçlü tasnifden hareket eden Ş. B. önce bunları sayıyor:

1 — Bilgi ile elde edilen yakîn (İlm-el yakîn);

Dinleme, işitme ve sonra öğrenme neticesinde bizde «ilim» yolu ile «yakîn» hasıl olur. Sosyal mânâda anlaşılan «tevatür» bu noktada çok rol oynamaktadır.

2 — Müşahede ile, gözle elde edilen yakîn (Ayn-el yakîn) ;

Bu yakîn şahsî müşahedelerin mahsulüdür.

3 — Hak ile elde edilen yakîn (Hak-k-el yakîn);

Nefs ile mevzuun ayrı değil, bir olduğu idrakinin neticesi olan yakîn.

labilir. Bir kısmı tam tercemedir. Bunlar arasında Müderis (Profesör) ve Şeyh-ül İslam Mûsa Kâzım (yazma) ve Prof. H. Ziya Ülken, B. N. K. tercemelerini zikrederim. Bk. H. Z. Ü.: İslâm Düşüncesi, C. II. Sf. ve B. N. K.: Ş. B., Sf. İkinci zümre, «Varidat» ın bazı paragrafları ile yetinmelerdir. Meselâ M. Ş. «Varidat» ı problematik usulle şu maddelerde toplamaktadır: 1 — Vahdet-i Vücûd; 2 — Kıdem-i âlem; 3 — İrade; 4 — Ahiret; 5 — Haşr-ı ecsâd; 6 — Cennet ve Cehennem; 7 — Şeytan ve Melek; 8 — İnsan-ı Kâmil; 9 — Hazret-i İsa, Sf. 23 - 40.

Ş. B. in bize tekrar ettiği bu klasik yakîn çeşitleri içinde sonuncusu üzerinde durmak istediği şüphesizdir. Tanrı Birliğine iki önceki yakîn'ler yolu ile ulaşmak mümkündür. Fakat böylece elde edilecek bilgi, ruh için soğuk ve iğretidir. Onun üçüncü çeşit yakîn ile sağlamlaştırılması gerekmektedir.

Ş. B., tasavvuf tarihinin üzerinde çok durulmuş olan bu «Hak yolu ile yakîn elde etme» meselesinde, «muhtelif ibarelerle yapılmış bir çok şerh ve izahlar» bulunduğunu, fakat «sadre şifa verebilecek güzel bir ibare söylenmediğini» beyan ettikten sonra kendisine «zuhur ve inkişaf» edeni, içine doğanları öğünme duygusu ile anlatıyor.

Herhangi bir tasavvuf mensubu başlangıçta Tanrı'yı mantikî bir delil ile bilmeğe çalışır (Birinci nevi yakîn). İkinci yakîn'i de denedikten sonra «varlığın yalnız ve yalnız Tanrı'ya mahsus olduğunu, kendi izafî varlığının Tanrı varlığından başka bir şey olmadığını» anladığı ânda üçüncü yakîn'e ermiş demektir. Tasavvuf terminolojisi ile Zikir, Zikreden (Zâkir) ve Zikredilen (Mezkûr), bir Vücut, bir Varlık içinde birleşmiş demektir. Mütefekkirimizin ifadesi ile «Şiddetle esen bir rüzgârla deniz suyu üzerindeki dalganın o sudan başka bir şey olmadığı nasıl aşikâr ise zikreden de zikredilenin kendisinden başka bir şey olmadığını zikir yolu ile kavramıştır.» Ş. B. sık sık kullandığı teşbihçi ve mecazcı ifadelerinden birini de bu paragrafın sonuna eklemektedir: «Teşbihlerime dikkat et. Zira bu bahis gayet incedir ve bu hususta beni geçen de olmamıştır.» En yüksek «Yakîn - Certitude» in elde edilmesi usulü, şimdi Ş. B. i kendi dışına yöneltecektir.

Âlemin Kıdemî Meselesi

Âlemin kadîm (ezelî, ezelden) veya hâdis (sonradan) olması problemi İslâm metafiziğinin üzerinde durduğu en mühim meseledir. Ortodoks İslâmî telakki, âlem'in hâdis olduğunu, yani sonradan hâdis olarak belirttiğini, bu yüzden bir yaratıcıya muhtaç olacağını prensip olarak kabul etmiş, fakat Felâsife — ki İslâm Felsefesi terminolojisinde **feylesoflar** mânâsına gelir ve bir çığır adı olarak kullanılır — âlemin kadîmliği, ezeliyeti üzerinde durmuştur. Ş. B. burada ortalama bir yol gösteriyor: Âlem kadîm, bir Yaradan'ca yaratılmamış olmakla beraber yine de, Hak ve Tanrı zuhurundur, kadîmlik sadece zaman itibariledir ve varlığını yine Allah'a borçludur. Başka bir ifade ile âlem **Yaradan**'ın zat'ından ayrı değildir.

Vahdet-i Vücûd Meselesi

Garbda ve Şarkta din ve ırk tefriki yapmaksızın küllî bir Dünya görüşü ilk karakteri hemen hemen aynı olan bir «Mistisizm - Mysticisme» çığırından bahsedilmektedir. İslâmiyetin çıkışından önceki İran'ın mani'si ile XV. asır başlangıcındaki Türkiyenin Ş. B. ini bu nevi düşünme zincirinin iki halkası olarak gözönüne almak, evvelki Dersimizde **Üç Daire** için verilen bilgiyi hatırlamak, belli bir felsefî problemin din ve ırk ayrımı yapılmaksızın arzettiği «Devamlılık,

Süreklilik - Continuïte» üzerinde durmak mümkündür. Bilgi ve din sosyolojilerinin metodolojik düşüncesine de uygun olan bu **Meseleler Devamlılığı** içinde Ş. B. in mistik felsefesini ele alabiliriz.

Âlemin kadîmliğini düşünen **felâsife** ile hâdisliğini ileri süren **mütekellime** çığırları arasında **mütesavvife**'nin tuttuğu yol, umumiyetle **Mysticisme**'in kâinat ve hilkat telakkisinden mülhemdir. Ş. B. in **Varîdat**'ında da sistemli ifadesini bulan bu telakkiye göre Tanrı, kendisini belirtecek bir belirtiye muhtaçtır ve o belirti ile belli olacaktır. Kur'an Âyetleri ile Peygamber Hadîs'leri arasında ayrı bir yeri bulunan ve adına **kudsî** sıfatı takılan bir Kudsî Hadis'e göre Tanrı «**Gizli bir hazine olduğunu, belirtmek ve bilmek istediğini, bilinmek için de Halk'ı yarattığını**» söylüyor ve yaratışı ile «zuhûr» ediyor. «Zuhûr etme, Hak'da zatî bir meyil ve temayül halinde iken yaratışla «tahakkuk ve tezahûr» etmektedir. Böylece hakiki varlık, zuhur eden Hak'da gizli iken zuhur'dan sonra «Mazhar» lar da — yani zuhur yerlerinde — tecelli etmektedir. İstenirse gölge ile gölgenin aslı düşünülebilir. Gölgede asıl olan şey, öteyandan asıl olan şey de gölge mevcut değil midir? Ş. B. başka bir benzetmeden bahsediyor: «Ağacın tamamı çekirdektedir. Ağacın her cüz'ünde tamamilen çekirdek tahakkuk eder.. Çekirdeğin her cüz'ünde de ağaç vardır...».

Şüphesiz «Mazâhir = Mazhar'lar, Zuhûr yerleri» pek çoktur. Âlem, «Kesret — Çokluk» sahnesidir. Tanrı'nın «Vücûd — Être»u gerçek ve **Bir** olan Vücûd iken âlemin zahir «Vücûd»u, varlığı **zahiri** ve çokluk arzeder. Hak, **Vahdet**'i ile, halk, hilkat ve âlemin **Kesret**'i, asıl olan şey ile gölgesi, çekirdekle gelişmiş şekli arasındaki münasebetin aynidir. Vah-

det, bir çok «Mazhar»larda «zuhur» ettiği, «isimler» ve «sıfatlar» la tecelli eylediği için kesret âlemine meydan vermiştir. Gerçek **vücûd** ile zahir veya zahirî **vücûd** hakikatta bir vücût teşkil eder. İşte Vahdet-i Vücûd (gerçek, ilâhî vücûd'la zahirdeki vücûd'lar birliği) felsefesi de bunu ifade etmektedir.

— IV —

İrade Meselesi

Ş. B. in ele aldığı felsefî meselelerden biri de **irade** problemi olup bir başka metafizik nokta ile ilgili ve onun neticesidir: Âlemin varlığı ve bunu kıdemi, ezeliliği, yahut hudûsu, sonradan hâdis oluşu, belirmesi meselesi. Açıkca ifade etmek gerekirse şöyle düşünebiliriz: Âlem kadîm, yani başlangıçsız ve **Yaradan'**sızdır. Bu takdirde ilâhî bir varlık ve ona ait bir **İrade** tasavvuru lüzumsuzdur. Muhtar, hâkim bir Tanrı iradesi ise İslâmî düşünce ve inanışların temelini teşkil etmektedir.

Varidat müellifinin bu noktada müstesna bir tefsirci davranış takındığını görüyoruz. Bir tarafta «Hâlık — Yaradan» ve «Fail — Yapan» bir Tanrı, bir Hak, ve onun Âlem'i, öbür yanda kendi kendisi ile kalan, ezelden mevcut bir Âlem! Ş. B. burada, demin anlattığımız Vücûd felsefesine dönmektedir: Hak, «Mazharlar — tecelli ve zuhur sahneleri» ne tecelli etmiş bulunuyor. Tecelli etmiş olan Tanrı kendisini belli eden belirtilerin hususî «İstidat» ları dışında hareket edemez. Hâdiseler, zaten kendisinden «zuhur» etmiştir. «Tanrı istediğini yapar» veya «Tanrının dediği olur» mânâsına gelen âyetler bu şekilde tefsir

edilince **felâsife** — ki İslâmî kültürde **Feylesoflar** demektir ve **Mütekellime** denen Ortodoks kanaat sahiplerinden ayrı bir çığırın adıdır — ile **Kur'an** arasındaki çatışma silinecektir.

— V —

İnsan Meselesi

Ş. B. deki irade teorisinin bir de İnsan'la ilgili yönü vardır. Ona göre Hak'dan zuhur edenler arasında «İnsan» ın «mertebesi» en yüce bir mertebedir. Bu mertebenin yüceliği, insanda gizli «istidat» ın asilliğini gerektirmekte ve her insanı bu asaletle ahenkli davranışlara sevketmektedir. Ş. B., bütün mütesavvıflar gibi **Mürşitlik** müessesine büyük bir ehemmiyet verecektir²⁶.

Hülasa Ş. B. de **irade** nazariyesinin **insan**'la ilgili tarafı, **zuhûr**'ların en asil'i ve yücesi olan insan'ın bu yücelikle mütenasib hareketlerinde görülüyor. Burada **insan**'ın davranış hürriyetine sahip olup olmadığı münakaşa edilmeksizin tefsir edilmiş bir te-

26) Bk. Varidat Tercemesi, Musa Kâzım (yazma olan bu tercemenin bir sureti Prof. Ali Nihat Tarlan'ın hususi kitablığında bulunuyor. Biz bu sûretten faydalandık. Sf. 1-74). Dersler'in hedefi ile alakalı bu beş mesele için ayrı ayrı kaynak göstermeği lüzumsuz bulduk. Mevcut «Vâridat» tercemeleri arasında talebe için en elverişli iki yeni harfli ve basılmış terceme tavsiyeye değer Bk. H. Z. Ü.: İslâm Düşüncesi, 1946, C. II, Sf. 430-466 ve B. N.K.: Ş. B., 1957, İzmir, Sf. 121-167.

olojik determinizm ile «Üstün insan — Surhomme» telakkisi arasına giren hususî bir görüşle karşılaştığımız şüphesizdir. İnsan davranışı, **kesret** âleminin bir belirtisi ise de bu **aslında** yüce mertebeli insan'ı cihazlandıran «istidat» ın eseridir. İnsan sadece **ilahî'nin dünya** âleminde belirmesi için bir vasıtadan başka bir şey değildir. Eğer tasavvuf bir sosyal hâdise olarak gözönüne alınır, teolojik ve sosyolojik determinizmler arasında bir anlaşma temin edilirse belli ânlarda ilâhî olan zaruret mutasavvıfın vicdanında akis bulacak, bu akisler sosyal aksiyon ihtiyacını doğuracaktır²⁷.

Görülüyor ki hukuka ait eserlerinde bulamadığımız sosyal veya sosyalist espriyi, tasavvufa ait mülâhazalarından çıkarmak zor olmiyacaktır²⁷. Değerli bir içtimaiyatcımız bu noktaya işaret ederken «tasavvufun içtimai şartları» altında zuhur ettiğini, «mufrit bir Dünya bağıllığına karşı mufrit bir Dünyadan vaz geçiş lüzumunun doğurduğunu» belirtiyor. Sadece bir «işaret» olan bu nokta derinleştirildiği takdirde sosyalizm ve mistisizm münasebeti daha iyi anlaşılacaktır.²⁷.

9. Tasavvuf ve Sosyal Hareket:

İçtimai Mesele bakımından bir ipucu bulmak. 1416 hâdisesini gerektirici fikirlere rastlamak maksadı ile «Varidat» a baş vurduk ve bir beş nokta üzerinde durduk. Gerek bu beş nokta, gerek temas etmediğimiz diğerleri bizi «Tasavvufî, Sufî — Mystique» sahadan «Sosyal, Siyasî — Social, Politique»

27) Bak. H. Z. Ü.: İslâm Düşüncesi, 1946, C. II, Sf. 104.

alana kaydırabilir mi? Kanaatimize göre »İnsan« etrafındaki telakki, arkası sıra Vahdet-i Vücûd felsefesi bize Ş. B. in aksiyoncu tarafını anlamağa yardım edecektir.

Metinleri zorlama, yorum ve tahminlere girişme denemelerini daha fazla uzatmadan Ş. B. ile iki Müridinin bir **vakıa** olan hareketlerini şimdi ele alabiliriz.

Kendi eserlerine göz atmakla içtimâî aksiyona geçmiş bir fikir adamına klavuzluk edecek düşünceleri bulmak istedik. Hemen kaydedelim ki açık, vazıh hiç bir klavuz fikir elde etmiş değiliz. Ancak bazı geniş felsefî tefsirleri 1416 hâdisse veya hâdiselerini kaydetmiş kalemlerden kalma izahlara bağlamak yolu açık kalıyor. Şimdi bu yolda yürüyeceğiz, daha doğrusu yürümüş yerli ve ecnebi araştırmacıları takip edeceğiz.

10. Ş. B. Hareketinin Yazılı Kaynakları

Ş. B. hakkında yazılmış eski ve yeni kitap ve yazıların tam bir listesi henüz vücutte getirilmemiştir. Böyle bir kronolojik listenin mevcut olmamasına rağmen biri 1920 de, öteki 1925 de neşredilmiş iki etüdün sıraladıkları veya dolayısıyla bahsettikleri eski kaynaklar yetesiye bir fikir verir. Bu iki etüdü Prof. F. B. ile Prof. M. Ş. Ş. hazırlamıştır, Bunların yanına B. N. K. in eserini de katmak yerinde olur.

Prof. F. B. Giese neşri Osmanlı Tarihi ile başlayan kaynaklarını Mekke Tarihi müellifi Kutleuddin' in «Müntahab..» i ile bağlıyor. Bu iki kaynak arasında altı eser sıralanmış ve her birinden Ş. B. Hareketi ve çığırı ile ilgili kısımlar bir araya toplanmıştır. Bu arada daha bir çok menbalara işaret edilmek-

tedir. F. B. e göre en mühim kaynak, Ş. B. hareketinin cereyan ettiği devrede Foça'da Cenevizlilerin Sekreteri olan Ducas'ın eseridir.

Prof. M. Ş. de aşağı yukarı aynı kaynaklara baş vuruyor. F. B. in araştırmasının derhal Türkçeye çevrilmesini kendisi temin etmiştir. Gerek kendisi gerek başkaları Ş. B. hakkındaki Almanca deneme hakkında ancak bu Türkçe tefrikadan bilgi edinmişlerdir. Bu faydalanma, hâlâ devam etmektedir. M. Ş., Alman müştüşrikinin kaynaklarına daha başka menba'lar eklemiş, yalnız Cenevizli'ye ait olanı F. B. den nakletmiştir.

Hemen şunu söyleyelim ki Ş. B. hareketini doğuran faktörleri. alakalının kendi eserleri ile anlamak imkânsızdır. Bu yüzden **kaynak** işi son derece ehemmiyet kazanmaktadır. Belki «Varidat» dan S. B. le Müritlerinin içtimai endişelerine rehberlik eden tasavvufî bir kâinat ve cemiyet görüşü çıkarılabilir. Fakat sadece bu ağır, felsefî, üstelik Arabca yazılmış eserle kitleleri harekete getirmenin mümkün olmayacağı şüphesizdir. Torunu, elde bulunmayan tek Türkçe eserinden bahsediyor. Bu neviden propaganda yazmalarının mevcudiyetine hükmedilebilir ise de elde bulunmayan bu yazmaların yokluğunu başkaları tarafından vücade getirilmiş eserlerle telâfiye çalışmaktan başka çare yoktur.

1 — İki Türk Kaynağı :

Araştırmacıların başvurdukları ilk, müellifi mechûl kaynakta şu satırları görüyoruz: «... Ol Musa Çelebi Kadıaskeri iken mansıblar alup verirdi: Nice kişiler kendûya tâbiler olmuşlar idi. Cümle yanına geldi. Sonra gördüler kim onun işinen hayır yok hep

dağıldılar. Sultan Mehmet işitti haylû âdem gönderdi. Zagra tarafından bulup tuttular, Siruza Sultan Mehmed'e iletiler²⁸.»

İdris-i Bitlisî, Ş. B. in İznik'ten firarını taklîp eder, zaman şöyle anlatıyor: «... Dâiye-i mük-i Sultanî ile Silistere'ye gelüp müretlerini dalâlete dâvet için Rumeli Eyaletinin dört bir tarafına irsal ve ... avamî lezzet-i hayvanî ve müştehiyat-i nefsanîye ruhsat verüp demiş ki: — Hurûc eyleyin. Mustafa ve Kemal bizim Halifemiz ve dâimizdir, halkı hidayete dâvet için göndermişizdir... ve memleketi irade ve itikad edenlere taksim eylemek ve kuvvet-i ilm ve hakikat-i sirr-i Tevhîd ile ehl-i taklîdin kavanîn-i millet ve mezheplerini ibtal ve bazı muharrematı vus'ati meşreb ile istihlal eylemek muradımızdır...» Böylece «herkesi şürb-i hamr ve fisk-i fücûra cesûr eyleyüp... az zamanda şevket-i tâmam sahibi oldu ve ... Rumelinde şuyû-ü tam buldu²⁹.»

Ş. B. in biyografisini bağliyan son davranışını Türk kaynaklarının hepsi bu şekilde yani Ş. B. i ve taraflarını «İbahet — Her nevi hareketi caiz ve mübah görme» ve «İlhat — Zindiklık, Şirk koşma Din-sizlik» ile suçlarken Hristiyan bir müellif karşımıza büsbütün başka bir hüviyet çıkarıyor. Şimdi, Serek

28) Bk. Geze neşri, müellifi mechûl Tarih-i Âl-i Osman. Prof. F. B.: Ş. B., «D.», S. 21, Sf. 131. Prof. M. Ş. de F. B. den nakleder: Sf. 51.

29) Bk. F. B.: «D.», S. 22. Sf. 158. M. Ş. aynı zamanda İdris-i Bitlisî'nin «Heşt-i Bihişt» inden acemce metin de nakleder: Sf. 74-78. Diğer kaynaklara burada temasa lüzum görmüyoruz. Arzu edenler «D.» koleksiyonları ile M.. Ş. e başvurabilirler.

hâdisesinden otuzbeş yıl kadar sonra Foca'da Cenevizli bir memur olarak bulunmuş, derinliğine soruşturmaları ile Karaburun isyanı hakkında bilgi toplamış olan müellifi dinliyeceğiz.

2 — Bir Yabancı Kaynak:

Peşinden şu noktayı belirtelim. Cenevizli, Ş. B. den ve Kemal'den hiç bahsetmeksizin bütün öğrendiklerini «âdi köylü» diye takdim edeceği Börklüce Mustafa etrafında toplayıp anlatacaktır.

Mevcut Türk kaynakları dikkatlice süzgeçten geçirerek Ş. B. ile iki Müridi — Mustafa ve Kemal — hakkındaki işaretleri bir araya getirenlerin gösterdiği gibi Musa Çelebi Saltanatı zamanında Kadıasker Ş. B. in Kethüdası olan, tahminlere göre şeyh ile çok daha önceden tanışan Börklüce, Gieze neşri Tarih'e göre «haşâ kendûya peygamber diyen», «türlü türlü tertipler kuran» ve «bir hayli şevket sahibi» bir «İlahiyeci — Her türlü hareketi mübah gören tarikat mensubu» dur. Neşri'ye nazaran «Velâyet dâvası» gütmekte, «halkı ibâhet mechebine dâvet etmekte» dir. İdris-i Bitlisî'ye bakılırsa «serpûş-ü ibâhet ve ilhad» i giyinmiş olan Musrafa «riyâ ile çok kimseyi teshir ve sâdedillerden bir cem-i kesiri giriftâr-i dâm-i tezvir» eylemektedir. Böyle bir hüviyete sahip olan kişiyi şimdi Ducas tanıtacaktır.

Türkçe kaynakların Ş. B. gibi adı belli iki Müridini **İbahet** ve **İlhat** ile suçladıklarına işaret ettik. Ducas, Karaburun hâdisesini, şöyle anlatıyor: «Sakız adası karşısındaki **Stllarion** — Karaburun'un Yunanca adıda âdi bir Türk köylüsü meydana çıktı. Türklerle nasihatta bulunuyor, kadınlar müstesna olmak

üzere erzak, melbusat, mevaşi, arazi gibi şeylerin kâffesirin umumun mal-i müştereki addedilmesini tavsiye ediyor ve (Ben senin emlâkine tasarruf edebildiğim gibi sen de benim emlâkime aynı suretle tasavvuf edebilirsin) diyordu... Köylünün bütün fıkır arkadaşları tesadüf ettikleri Hristiyanlara dostâne muamelelerde bulunuyorlar ve Allah tarafından gönderilmiş gibi hürmet ediyorlardı: «Ben de senin gibi riyazet ve itikâf hayatı yaşıyorum. Senin taptığın aynı Allah'a ibadet ediyorum. Geceleri gürültü etmeksizin denizin dalgalarını aşarak daima senin yanında bulunuyorum.»

Börklüce'nin Karaburun'da 6000 kadar tarafdarı ile üzerine sevk edilen Saruhan Valisini mağlûp ettiği, ikinci defa Saruhan Beyi Ali Bey ile savaşından da muzaffer çıktığı, nihayet Sultan Mehmet Çelebi'nin Veliahdı Murad ile Beyazıt Paşa'ya mukavemet edemediği malûmdur. Ducas'ı dinliyelim: «Bütün derişler Mustafa ile birlikte teslim oldular. Ayasloğ'a getirildiler. Börklüce'ye tatbik olunan en müdhiş işkenceler bile onu fikri sabitinden çeviremedi. Mustafa bir deve üzerinde çarmıha gerildi. Kolları birbirinden ayrı olarak bir tahta üzerine çivilendikten sonra büyük bir alayla şehirde gezdirildi. Kendisine sadık kalanlar Mustafa'nın gözönünde katledildi. Bunlar «Dede Sultan Eriş!» nidaları ile mütevekkilana ölüme tevdi-i nefis ettiler.» O zaman Cenevizlilerin elinde bulunan Sakız'ın Papası ile görüşen Ducas hikâyesini şöyle bitiriyor: «Kendisi ile görüştüğüm Keşiş'de aynı itikadı, yani Börklüce'nin yaşadığı kanaatini besliyordu. Bu hususta ne düşündüğünü sorduğum zaman Mustafa'nın ölmeyüp Sisam adasına çekildiğini ve orada münzevi hayatına de-

vam etmekte olduğunu söyledi: Ben tabii bu mânâsız sözlere ehemmiyet vermedim³⁰».

1. Mustafa ve Kemal :

Ş. B. in ilmî şahsiyeti ile ilgilenirken haklarında herhangi bir fikir, telakki sahibi olmadığımız Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal, Ş. B. in hâdiselerle dolu ömrünün son senesinde, 1416 da, birden karşımıza çıkmaktadırlar. Birincisinin sonraki, hâdiseler incelenirken, 1411 de Edirne'de Kadîaskerlik Ket-hüdağında bulunduğu zikrediliyor. Fakat Torlak Kemal için 1416 dan önceye ait herhangi bir işarete sahip değiliz. Muhakkak olan bir şey varsa o da Ş. B. in açık veya gizli bir teşkilâtla alakadar olduğu, Fetret yıllarında ve belki daha önceleri bu teşkilâtın Musa Çelebi için çalıştığıdır. Bu arada Ş. B. in bazı «Daî — Davet edici, okuyucu, propagandist»leri bulunması pek tabiidir. En azından İznik'deki sürgün hayatı sırasında gevşiyen siyasî kontrollerden faydalanan ziyaretçilerin bulunacağı hatıra gelebilir. Nitekim her iki «Dâî» nin, Mustafa ile Kemal'in İznike

30) Bk. F. B.: Ş. B., Türkçe tercemesi, 1922, «D.», S. 24, Sf. 185. Ş. B. den bahseden müellifler, F. B. nin temin ettiği bu yabancı kaynaktan faydalanırlar. F. B. bu kaynak hakkında şöyle diyor: «... Osmanlı menba'ları aşikâr bir maksatla Ş. B. hareketi hakkında en sathî malûmatı vermekten bile çekinmektedirler... Eğer Ducas'ın ifadeleri olmasaydı Ş. B. nazariyesinin neden ibaret olduğu sūaline cevap vermek pek müşkül olacaktı.» Mamafih M. Ş. in 1925 de F. B. in kaynaklarına ilâve ettiği iki menba, menî ve tenkitkâr surette de olsa, Ducas'ı tamamlayıcı bilgiler veriyor. Bk. M. Ş.: Ş. B., Sf. 71-74.

uğradıkları, oradan Aydın ve Manisa'ya geçtikleri anlaşılmaktadır. Belki de muzaffer olan son Çelebi'ye karşı üç cephede — Manisa, Karaburun ve Deliorman'da — savaşılmaması gibi bir strateji de aralarında konuşulmuştur. Her üç «Huruç — Çıkış» ın aynı yılda vukuu üç savaş ve üç benzer akibet sadece bir tesadüf olmayabilir.

2. Aksiyon rehberi düşünceler :

Teorik sahada belli, müşahhas her hangi bir sosyal adalet meselesi ile ilgili fikirlerine sahip olmadığımız Ş. B. i, bu takdirde aksiyonunu anlatanlarla karşılaştıracamız.

İsyan hareketini anlatan yerli eserler yanında yalnız bir ecnebi kaynak bulunduğuna işaret edilmişti. Bu ecnebi kaynak ta bu üç isyandan biri hakkında bilgi vermekte, Manisa ve Deliorman vakasına iyma yolu ile olsun işaret etmemektedir. Bununla beraber onun bir vak'a ve bir kişi için söylediklerini rahatça her üç vak'a'ya ve her üç baş'a teşmil edebiliriz.

Sayısı onu geçen kaynaklar arasında yalnız ecnebi olanı bize hareketin iç sebeplerini anlatıyor. Yerli kaynakların tarafsız olmıyan anlatışları yabancı kaynağı tamamlayıcı mahiyette sayılmalıdır.

Gerçekten Cenevizli, tesbit ettiği notlarla yalnız XV. asır Türkiyesinin dinî hâdiselerini değil, aynı zamanda konumuzu alakadar eden bir hâdisenin bir köşesinin tablosunu çiziyor. Bu tablo olmaksızın Ş. B. hareketinin aydınlanması Prof. F. B. in pek yerinde işaret ettiği gibi, çok eksik kalırdı³¹.

31) İ. H. D. Âli'den bir nakil yapıyor. Buna göre Yıldırım Beyazıt, Halkın dertlerine tercüman olmaktadır

12. Hâdise ve İlliyet Tatbikatı :

Ş. B. hareketini anlatan menba'lardan çıkan çeşitli meseleler arasında sosyolojik bir illiyet denemesi bakımından alakalı olanlar şunlardır :

1 — Cemiyet yapısında huzursuzluk :

Ş. B. ile alakalı tarih halkasını bir tablo halinde karşımızda canlandırdığımız evvelki Ders'de tasvir ettiğimiz üç daire içinde dolaştığımız takdirde devrin Osmanlı Cemiyetini siyasî hareketliliği içinde çok iyi görebiliriz. Timur istilası ve Ankara sayasının doğurduğu neticeler, yeni kurulmakta olan, Devlet binasını bir hayli sarsmış, ekonomik düzen namına ne varsa bozulmuştur. Sosyal sınıf ve tabakalar arasında denge Osmanlı Devleti nüvesinin başlangıcı sayılan 1299 (699 H.) tarihinden Ş. B. in çocukluğuna rastlıyan devrede nisbî şekilde de olsa kurulurken 1400 - 1416 arası vukuatı sırasında düzen bozulmuş, daha sonra Çelebiler arası rekabetler sonunda Musa Çelebi ile Mehmet Çelebi âdeta birbirine zıt ekonomik menfaatleri temsil eden iki siyasî fırka temsilcisi gibi mü-

«Maldâr'ların müsadere edüp mallarını almağa ve bâc-ü haraç da reayaya ecdad-ı izamımdan ziyade teklifler kılınmıya...». Bu tercümanlığı tahlil eden müellif, Padişahın «Bütün Kadıların toplanıp halkı istismari, resmi gelir ve maaşları olmamasından ileri geliyor. XIV. asrın sonlarına doğru beliren bu hoşnutsuzluklar üzerine «yapılan işlerden rüsûm alma» kaidesi konuyor. Bk. I. H. D. : O. T. K., Sf. 101. Ş. B. in çocukluğuna rastlıyan bu şikâyet ânlarının sonraki Fetret günlerinde daha da gerginleştiği şüphesizdir.

cadele sahnesine atılmıştır. Buna tâ Selçukoğulları devrinden beri dikkati celbeden dinî hareketleri, bu hareketlerin mülkiyet düzeni veya nizamsızlığı karşısında takındığı tavırları eklediğimiz takdirde Ş. B. ve Müritlerinin mümessilliğini yaptıkları sosyal kımıldanışların aydınlatılması güç olmayacaktır. Öte yandan Timur istilâsından önce Yıldırım'ın kulağına kadar ulaşan bir halk şikâyeti, idare edenler ve edilenler ahenginin bozukluğunu da gösteriyor. Babası gibi kendisi de Kadılık yapan Ş. B., bu gibi bozukluklara çare düşünmüş olması da hatıra gelebilir. Ş. B. e ait ilk Dersler'de bahsi geçen üç daire'nin ikinci ve üçüncüsünün içini dolduran vak'alar ne kadar incelenirse Ş. B. Hareketi de o nisbette aydınlığa kavuşacaktır.

2 — Mülkiyet Nizamı :

Bu sosyal huzursuzluk, ilk önce mevcut içtimai müesseseler içinde mal ve mülk varlığını akla getiriyor. Meselenin aslında toprak nizamı ile ilgisi şüphesizdir. Diğer mülkiyet tezahürleri ziraî servetin belirtilerinden başka bir şey değildir. Asgarî derecede de olsa bir ticarî kapitalizmden, küçük sanatlarla alakalı bir **stratifikasyon**'dan bahsedilemeyeceği aşîkârdır.

Ş. B. de ve Müslüman Şarkta görülen, çoğu zaman komünist nadir olarak sosyalist vasfı ile anılan içtimai mesele, olsa olsa «Ziraî sosyalizm — Socialisme agraire, Agrarsozialismus», yahut kısaca «Agrarizm — Agrarisme» denen hususî, nev'i şahsına mahsus bir sosyalizm diye adlandırılabilir³². Musa Çelebi ile Avrupa Türkiyesini idare ettiği zaman bazı

32) Yalnız bizde son yarım asırda değil, Garbda da bu tavsife sık sık rastlanır. Prof. F. B. ın araştırmasında

icraata giriştiği, daha doğrusu Musa'nın yaptıklarını desteklediği anlaşılıyor. Timarlû zümreye kitleyi tercih ettiği müsbet olarak ileri sürülebilir. Sonradan altüst olan bu icraat, tarih sayfelerinde sık sık görülen vakıalar arasındadır. Ziraî sosyolojinin zengin ve renkli araştırma sahası ile karşılaşırız. Bugün dahi toprak düzenimizi Ortaçağimsı durumundan kurtarmak isteyen cereyanlar, Ş. B. icraatının uzaması sayılabilir.

Yukarıda zatî olan ve olmıyan kaynaklarda bu icraatın ideolojisine rastlamadığımızı söylemiştik. İki kıymetli araştırmacı bu nokta ile ilgili zatî, yani Şeyh'in kendisine ait işaretler ararken «Varidat» ın **İnsan** a dair mülahazalarını kazıyorlar ve bir ipucu bulmağa çalışıyorlar. Prof. H. Ziya Ülken bir yerde **Varidat'a** başvurmakta, «insanın insana, altına ve gümüşe tapma» ile ilgili tenkide yer vermekte ve «Ş. B. isnat edilen **İştirakçılık** fikirlerini hatırlatacak yegâne işaretler bunlardır» demektedir³³. Bir başka araştırmacı H. Z. Ü. in bu beyanına katılarak şöyle diyor: «Ş. B. malların zecrî taksiminden ziyade kanaatkârlığın umumîleşmesi ile eşitliğin kurulacağı fikrinde görünüyor. Ona göre zenginlerin mütemadiyen servet biriktirmelerine engel olmak, fakirlerin yeni yeni isteklerde bu-

birçok işaretler vardır. Bk. F. B. : Ş. B., «D.», S. 13-41. Bu çok kıymetli tercemenin eski harfli bir Mecmua Koleksiyonundan çıkarılıp bir risale halinde neşri beklenir. Hat-tâ değerli Türkolog Prof. Babinger, böyle bir teşebbüse katılarak gereken ilâveleri ve icabederse düzeltmeleri de yapabilir. Türkiyat veya İslâm Araştırmaları Enstitülerinin dikkatini celbederiz.

33) Bk. H. Ziya Ülken : Türk filozofları antolojisi, Sf. 32.

lunmalarını önlemek için insanın hırs ve iştahasını daltacak bir kanaat terbiyesi tamim eylemek lâzımdır. Bu sayede eşitlik sağlanacak, umumî sefalet ve onu doğuran eşitsizlikler ortadan kalkacaktır³⁴».

Fakat bu dengeli ve âdil yaşayış, sosyal hayatın bütününe mi, yoksa bir tarikat ideolojisini pratik olarak yaşayan zümreye mi, meselâ Tekke sakinlerine mi ait? Bu ikinci şık, bilindiği gibi Müslim ve Gayrimüslim Şarkın, Ortaçağ Garbının, hatta yeni zamanlar Avrupa ve Dünyasının Misiyoner teşkilâtının — meselâ bizde Fransız Lise idarecilerinin — benimseydiği bir kolektif ve kolektivist yaşayış tarzıdır. Tasavvufta mürşid'in vazifelerinden biri ve başlıcası **Varidat**'ın ifadesile «bazı insanların bazı insanlara, yahut gümüşe ve altına, yahut büyüklüğe ve azamete, yenecek ve içilecek eşyaya tapma» ile mücadele espirisini mürid'lere ve tasavvuf talebesine aşılamdır. Bu aşî sadece bir zümreyi hedef edinir. Bu tarafı ile **mana, kut, Tanrı** adları ile ifade edilen yüce ve yüceltici kudretle teması muhafaza eden bir zümrenin mevcudiyeti, sosyolojik bir zaruret de sayılabilir: Lâkin bütün bir cemiyet, bu yaşayışa bağlı düşünmek ne mümkündür, ne de imkânı araştırılsa ve bulunsa da faydalıdır. Ş. B. in sırf bunun için aksiyona atıla-

34) Bk. B. N. K.: Ş. H., Sf. 196. Bu kaynak, Şeriat'le tarikat'ın mülkiyet meselesi hakkındaki telakki ayrılığından bahsediyor: «Şeriatte mülkiyetler senin ve benim diye ayrılır. Tasavvufta mülkiyet yoktur, feragat ve mahrumiyet vardır, her şey sâde, herkes kardeştir. Hayatta, amel ve fiillerde, varlık ve yokluk da hep ortaklaşacılık câridir.. » Müellif «ortaklaşacılık» dan «collectivisme»i kastedtiğini belirtmektedir. Sf. 194.

cağı asla düşünülemez. Onun iktidar sahibi olduğu zaman yaptığı icraat veya iktidara verdiği öğütler yalnızca iktisadî ve içtimaî tarihin ve ekonomik sosyolojinin hâlâ bir problemini teşkil eden toprak dâvası etrafında toplansa gerektir. **Buna zirai sosyalizm adını vermekte ısrar, umumiyetle sosyalizm tarihinde görülen bir terminoloji yanlışlığından ileri gelmiş olmalıdır.** Gerçekten aslında «Ferdiyetçi — Individualiste» bir davranış olan toprak reformları, her zaman ve her yerde «Cemiyetçi, Sosyalist — Socialiste» sıfatı altında anlaşılır ve anlatılır. Bizde de aynı yaygın dil hatasının işlenmesine rastlıyoruz. O halde yalnız bu kayıt altında Ş. B. e sosyalist vasfını verebiliriz. Lâkin bir nevi «Clergy — Dinî zümre» nin büyük cemiyete arka çevirmiş mistik hayatını, Manastır, Zaviye, Dergah ve Tekkelerdeki kollektivist yaşayışını yayma mânâsında bir safdil sosyalizmden asla bahsedilemez. Nasıl bahsedilebilir ki Ş. B. üç fıkıh kitabında İslâm hukukunun ferdiyetçi mülkiyet ve miras nizamının aynı zamanda kadifikatörü de sayılmaktadır.

3 — Aile Nizamı :

Ş. B. ile alakalı kaynaklar arasında Cenevizli Ducas, Karaburun çevresinde Türklere nasihat veren «Türk köylüsü Mustafa» nın «Kadınlar müstesna olmak üzere giyecek, yiyecek arazi gibi şeylerin kâffesinin umumun müşterek malı sayılması» nı propaganda ettiğinden bahsediyor. Türk kaynaklar «İştirak-i emval ve nisâ» dan bahsederken kadınlara ait herhangi bir «istisna» ya işaret etmiyorlar. Ducas'ın dokunduğu «istisna» ise bir tahmine göre «Börklüce Mustafa'nın efkârı umumiyeye karşı ihtiyar ettiği bir

takiyye ve tesettür (gizleme ve örtme) den ibarettir^{35).}

Ş. B. hareketini İslâm öncesi ve sonrası benzer hareketler zinciri içinde bir halka saydığımız takdirde «İştirâk-i mal» ın hemen daima «İştirâk-i kadın» ile birlikte düşünüldüğü, hatta bu ikinci «İştirâk» in «Fücûr — Inceste» a kadar götürüldüğü görülür. Ş. B. de «Muharremâtı istihlal — Haram hareketleri halâl sayma» ya dair isyankâr bir düşüncenin işaretleri yok değildir. Fakat bunun bir «Mutlak fuhuş, promisküite — Promiscuité'ye kadar ileri götürüleceğine asla ihtimal verilemez. Fıkıhla alakalı eserleri, İslâmî aile hukukunun bütün prensiplerine saygı gösteren bir ciddi hukukçu elinden çıkmıştır. Kendisi sağlam bir aile ananesi içinde büyümüş, aile çevresinin bazan hasretini duymuş, evlât yetiştirememenin zevkini tatmış bir sosyal insan tipi olarak karşımıza çıkıyor. Torununun kaleme aldığı «Menakib», aynı zamanda sıcak çevreli bir ailenin de destanı mahiyetindedir. Aile müessesesine hücum eden ve güya kadını hürriyete kavuşturmak maksadı ile evlenme düzenini kaldırmak isteyen bazı ütopist sosyalistlerin, **kendi bozuk aile hayatlarının tesiri altında kaldıkları ve cemiyetten intikam almak istedikleri doğru** ise Ş. B. için böyle bir psikolojik faktör de mevcut değil demektir.

Türkçe kaynaklardan bazılarının «İbâhiye — Her türlü gayriahlâkî davranışı mubah, caiz sayanlar tarikatı» ne Ş. B. ile beraber **Samavnîleri, Bedredinîleri** de sokmalarını, her halde Şeriat ve Tarikat çatışmalarının gerginliği ile izah gerekir. **Balî ve Hü-**

35) Bk. M. Ş.: Ş. B., Sf. 68.

İlâhî'ye ait kaynakların, Yavuz devrinin Şîî takibatı ferdâsındaki mezhep gerginliklerinin izleri olarak Ş. B. dışında ele alınmaları daha doğrudur³⁶.

4 — Dinler karşısındaki davranış :

Ş. B. üzerinde duran eski kaynaklar ve yeni araştırmalar, başlıca üç din karşısında çok geniş düşünen bir mütefekkirden bahsediyorlar. Bu genişliğin **Vahdet-i Vücûd** ile, ona varan **Hak Yakîni** usulü ile ilgisi açıktır. Her üç ayaklanma sahasının Müslüman olmıyan halklarının ayaklanmalara gösterdikleri sempati sebebsiz değildir. Müslüman halkın ise Anadolu'nun İslâm öncesi dinî itikadlarından gelme, yahut İran'dan sıçrama çeşitli dinî ve mezhebî davranışlar karışığı bir din psikolojisi ile yüklü olduğu anlaşıyor. Ş. B. «ilmin kuvveti» ve «Tevhit sırrı» sayesinde «Taklit ehlinin millet ve mezheplerine ait kanunları ibtal» lüzûmunu ileri sürerken Mûsevîlik, Hı-

36) Bu iki kaynak Prof. F. B. nin kaynaklarına Prof. M. Ş. nin eklediği menba'lardır. Bk. M. Ş. : Ş. B., Sf. 72-74. Bu iki kaynaktan ikincisi Hüdai Tezkiresi, XVII. asırda yazılmış bir lâyiha mahiyetinde olup bazı tavsiyeleri muhtevidir. Ş. B. e bağlı gösterilen ve Semavni tائفesi olarak takdim edilen bazı (Aşık Zaviyeleri) nin hâlâ mevcudiyetinden bahsolunuyor ve Ş. B. hareketi Celâli hareketi olarak anlatılıyor: «Bunlar Kızılbaşlarla birdirler... Mabeynlerinde muamele ve muahedeler vardır... İçlerinde asla Şeriat ve Sünnet eseri yoktur... ilh.» Ş. B. hareketini XVI, XVII. asırlarda takip etmek isteyenlerin dikkatini celbedici bir kaynak olarak görülüyor. Yalnız anlatılan rafîzî ve mülhit davranışın «Menakib» in konusu olan samimi Mûslüman davranışlı Ş. B. ile ilgisi ayrıca üzerinde durulacak bir husustur.

ristiyanlık ve Müslümanlık fevkinde bir başka, büyük dinin «ilâhî coşkunluğu» nu duymaktadır. Duvas, ayaklananların Hristiyanlara muhabbet beslediğine de işaret etmektedir. Bundan bahseden Prof. M. Ş. bunun sebebini yıldırım ve Fetret devirleri boyunca «bilhassa Hristiyanların maruz kalmış oldukları elîm vaziyetlerde aramalıdır.» diyor³⁷ Fakat bu sosyo-ekonomik illet dışında metafizik neviden bir başka, manevî illiyetin hakimiyeti daha kat'î görünüyor. E. S. Ebül Hayr'in tasarladığı «İman-küfr», «Müslüman - Hristiyan» karması bir yeni Müslüman tipi Ş. B. hareketinde oldukça müşahhaslaşmaktadır. Muhakkak olan bir şey varsa o da Ş. B. in Müslim ve Gayrimüslim yığınlar karşısında Ortodoks bir Müslüman tavrı takınmadığıdır. Zira böyle bir tavır, mistisizminin ana prensibine, «millet ve mezhep kanunlarını ibtal» dileğine aykırı düşecektir³⁸.

13. Ş. B. ve Celâllilik :

Ş. B. Hareketinin **hareket, aksiyon** olan tarafını sonraki Celâli isyanlarına bağlamak bilindiği gibi öte-

37) Bk. M. Ş. : Ş. B. Sf. 68: «... Bunun için Hristiyan unsurunun çok bulunduğu bir sahil olması, aynı zamanda dağlık bulunması dolayısıyla Böklüce Karaburun'u seçmiştir. Az zamanda başıma onbine yakın kimse toplandı... Bunların arasında birçok Yahudi ve Hristiyan da var idi.» Müellif İslâm Ansiklopedisine işaret ediyor: Encyclopédie de l'Islam, C. II, Sf. 476.

38) Karaburun ayaklanmasını görenlerin ve yaşıyanların ağzından dinleyen Ducas, Hristiyan reayaya alakanın üstünlüğünden bahsetmektedir (Bk. «D.», Sayı: 28).

den beri adet olmuştur. Üzerinde durulması bizi uzaklara götürme eğilimini taşıyan bu hususu yalnızca belirterek geçeceğiz. Her halde **Türkiyede içtimâî Mücadele Tarihi** için böyle bir sual, modern sosyalizm problemlerinin çekici taraflarından sağlam bir sosyolojik usul namına uzak kalmak, yani komünist, kollektivist veya sosyalist... gibi sıfatları gelişigüzel kullanmamak, yalnız **İçtimâî Mücadele, Sosyal Adalet Savaşı** dairesinde derinleşmek şartile çok bereketli hipotezlerin doğmasına yol açacaktır.³⁹ Bu takdirde gerek Ş. B. ve Müritleri, gerek sonraki Samavenî'ler, veya Bedreddinî'ler, gerekse Celâlîler, ancak XIX. asır sonlarının Türkiyesinde başlatılabilecek **Sosyalist Hareket**'in hazırlayıcısı bir sosyal Hareket'in tarihî malzemesi içinde yer alabilecektir.

Bahsi geçen devamlılığın bir de hareket, aksiyon yönü vardır. Ş. B. in ölümünü takip eden asır, yani 1416-1516 arası, her ne kadar Osmanlı İdaresinin

Ötetaraftan Börklüce ile Torlak'ın gerçek ırki menşe'leri henüz aydınlanmış değildir (Bk. B. N. K.; Sf. 88). Börklüce'nin Ayasloğ'da çarmıha gerilmesi de mânâlı olsa gerektir. Hâdise, Hıristiyanlık sevgisine karşı bir istihza ve durumu halka ilân sayılabileceği gibi dönmeliğine de işaret olabilir. Bu hususta F. B. ve B. N. K. kaynaklarına bakılsın.

39) Bu hususta Prof. Faruk Sümer'in dağınık yerlerde neşredilmiş değerli araştırmaları ile (Bk. Resimli Tarih Mecmuası, 1953, S. 38, Sf. 2042... İh.) son günlerde Prof. Mustafa Akdağ'ın «Celâlîler» isimle neşrettiği kıymetli eser, Derslerimizin ameli saatlerinde gözden geçirilecektir.

ikinci kuruluş ve yükseliş safhası ise de bu safhanın aynı zamanda, yeni antitezlere gebe olduğu da görülmektedir. Nitekim Yozgat çevresindeki bir belirti, bizi yine politikacı bir Şeyh ile karşılaştırıyor: **Şeyh Celâl**. 1416-1516 arasında Ş. B. işaretle **Bedreddinî**, yahut onun doğuş yerine izafetle **Samavenî**, **Samavni** diye vasıflandırılan, tâife, bundan böyle **Celâli** diye yâdedilecektir. Bu tarzda adlandırma, yalnız mevcut düzene karşı çıkan askerî, siyasî davranış dolaşısıyla değil, Ş. B. hareketini vasıflandıran dinî - siyasî psikolojinin de sürekliliği vesilesidir. Nitekim Ş. Celâl'da Manisa, Karaburun ve Deliorman mücadelelerinin sürükleyici maneviyatı açıkça görülmektedir. Gelecek asırların **Celâli** hareketlerinin hepsinde aynı dinîlik vasfı açık veya gizli şekilde mevcut olacaktır⁴⁰.

14. Ş. B. Hareketinin Devamı :

Rönesans arifesinde görülen, hem ideolojisi, hem de fiiliyatı ve aksiyonu kültür ve siyasî isyanlar tarihimize geçmiş olan Ş. B. hareketinin düşünce yönü, sonraki asırlarda da devam etmiş görünüyor. Yalnız büyük ve orta çapta bir mütefekkiri yetişememiştir. Lâkin bir kısım Rumeli ve Anadolu halkı arasında, kökü Şiîliğe bağlı çeşitli adlı tarikatlar ve mezhepler

40) Bk. İ. H. D. : C. II, Sf. 49-50. Müellif şöyle diyor: «Şeyh Celâl isyanının Şiî hareketi olduğu, hatta bundan dolayı Celâl'in İran'a gitmek istediği... ilh.» Keza: «... Kendisini Mehdî ilân ederek yirmibin suvarî ve piyade ile etrafı istilaya ve hatta Şah — Veli unvanile Dünya Saltanatını eline alup ... ilh.»

kadrosu içinde devam edecektir. M. Ş., kaynaklara ilâve ettiği iki kaynak XVI. ve XVII. asırlarda bu fikrî devamlılığa açıkça göstermektedir⁴¹. Bulgaristan'da Ş. B. vak'asının cereyan ettiği coğrafî sahanın dört asır sonraki sosyal antropolojisi hakkında bilgi veren Jirecek «öteki Türklerden ayrılan bir kısım Türklerin daha iyi yaşadıklarını, Kur'anın emirlerine umumiyetle pek az itaat eden huzurlu bir köylü hayatı sürdürdüklerini» anlatmaktadır⁴². Balkan Harbinden bu-büne kadar Bulgaristan'dan Türkiye'ye göçen Bulgaristan Türklerinin Anadolu'daki benzer düşünce ve itikatlara sahip kitlelerle birleştikleri şüphesizdir.

15. Netice :

İşte eserlerine göz atma, rahberliğini yaptığı si-

41) Bk. M. Ş., Sf. 71-74. Bu hususta müellifin tefsirleri Sf. 67-69 da bulunuyor.

42) Bk. F. B. : Almanca Ek, Sf. 106 dan Bk. İ. C. Jirecek: Das Fürstentum Bulgariens, 1891, Wien, Sf. 141: «Zwischen den Türken in den Umgebung von Stara-Zagora in Balkan bei Karnobad und in den Landschaften Deliorman und Gerlovo sind mahomedanische Sectirer zerstreut, welche man Kizylbasch nennt. Nach der Erzählungen der Bulgaren sind sie ein ruhiges ackerbaubetriebendes Volk, geniessen Wein ohne Gewissenbisse, lassen ihre Frauen unverschleirt einhergehen, betrachten das Blutvergiessen als sündhaft, halten sich für etwas besseres als die übrigen Türken und kümmern sich überhaupt wenig um die Vorschriften des Korans.» İznik'den niçin Deliorman'a firar ettiği hususunda F. B. şu ilâve de bulunuyor: «Deliorman havâlisinde bu sektlerin bulunduğu mîntıkada Ş. B. in dolaşmış olması tesadüfi değildir... Keza bu örf ve adetlerin Bedreddin ile mutabakatı da sebepsiz görülüyor...»

yasî hareketin macerasını anlatan başka kaynakları gözden geçirme suretile Rönesans arifesine düşen Sosyalizm Tarihinin sahifelerine sokulabilecek bir Türk mütefekkirine ait bahsimizi burada bitiriyoruz.

Ş. B., Müslüman Şark kültür tarihinin çığır açmış bir uzvudur. Bu tarafından ötürü onun çığırına da bu Derslerde yer verdik. Bu lüzum, yalnız 1416-1908 arası Türkiye için değil, aynı zamanda 1908-1964 arasındaki garblılaşıma temayüllü Türkiye yönünden de düşünülmelidir. Zira Türkiyedeki Ş. B. çığırı, bir taraftan Mani'lerden beri devam eden dinî, mistik renkteki sosyal mücadeleciliğe bağlanırken öbür yandan modern mânâdaki sosyalizmin de bizde âdetâ öncüsü gibi görülmekte, hatta Marxist sosyalizm ile, daha sonra başka sdsyalizm'lerle ilgisi üzerinde yanlış olarak ısrarla durulmaktadır⁴³.

43) Meselâ 1950 de her nedense bir kısım Türk aydınlarının arzu ve dileği üzerine hapisten çıkarılan ve hemen ideolojisinin Mekke'si saydığı Moskova'ya firar ettikten sonra Lehistan'a giderek Leh olan bu dedesinin aile adı **Verzanski** ismini taşımağa başlayan Nazım Hikmet'in 1936 da Türkiyeli iken İstanbul'da neşrettiği «Şeyh Bedreddin Destanı», bize her yönü ile Marx'cı bir Ş. B. tanıtıyor. **Bk. N. H. : Semavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin Destanı, 1936. Bilhassa Sf. 1-54.** Bu şekilde tanıtmanın şairâneliğine ne kadar kuvvetli ise Sosyal Mücadele ve Sosyalizm tarihi bilgisizliği bakımından da o kadar cahilânedir. Zira, yazar yalnız şiir vâdisinde kalmamış, son derece Ortodoks bir Marxist nazariyeci tavrını takınarak sözde teorik izahlara da girişme cesaretini göstermiştir. **Bk. Sf. 8, 84 ve 40.** Bundan başka sosyalizm çeşidinden bahsetmeksizin Ş. B. e ısrarla **Komünist** vasfını verenler vardır. **Bk. İ. D. 1948, İs-**

Ş. B. in ütöplast ve ilmî, ahlâkî ve iktisadî mânâ-ları ile anlaşılan eski, yeni çeşitli sosyalizmlerden hangisine maledilebileceği gerçekten bir problem teşkil eder. Bir defa geniş, mübhem ve edebî bir sosyalizmin şahsiyetleri arasına gireceği, sonraki Derslerde görülecek More'lar, Campanella'lar, Andrea'larla beraber zikredileceği şüphesizdir. Gerçi dâvasını kendi ağzından ve kitabından öğrenemiyoruz. Ortada ne bir **Devlet** (Eflâtun'un eseri), ne bir **Utopia** (More'un eseri) ve **Güneş Sitesi** (Campanella'nın eseri), ne de bir Hristinaopolis (Andrea'nın eseri) vardır. Fakat ortada tefsire müsait ipuçları, belli bir karşı geliş ve isyan vardır. Mücadeleci bir tip karşındayız. Sonra rehberlik ettiği aksiyon macerası zamanını hemen takip eden devrede başkalarınınca

tanbul, C. I., Sf. 161. Ayrıca onu Cermen memleketlerindeki Sosyal - Demokrat mânâsı ile Sosyalist diye tavsif edenler de görülüyor. Bk. Reşit Saffet ve Osman Eumer: Ş. B., 1964, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Bülteni, N. 247-267. Bu son mânâda sosyalist vasfını kullanmak mahzurlu değildir. (Bu kaynaklar Ş. B. sandukası'nın vaktile Serez'den İstanbul'a naklini, nihayet 38 sene sonra Sultan Mahmut türbesine defnolunduğuna da haber veriyor.) Bu sene başında, 1964 de, Ş. B. i ve dolayısıyla 1416 daki Karaburun isyanını modern komünistlik propagandası olarak kullanan bir dâvalının İzmir ve İstanbul Adliyesini 1964 de meşgul ettiğini, Dâvanın devam eylemekte olduğunu, Hilmi adlı bir yazarın Ş. B. ile ilgili bir yazısının da Dâva zabıtlarında bahis mevzuu edildiğini kaydedelim. Şu halde şöyle böyle beşbuçuk asırlık bir devamlılık, karşısında bulunuyoruz. Derslerimizin sonunda bu devamlılığın bir kaç durak noktasına yeniden döneceğiz.

tesbit edilmiş, lehinde ve aleyhinde verilmiş kıymet hükümlerine yol açmıştır. Bu durumda Ş. B. in sadece fakih, mütesavvıf bir mütefekkir olduğunu söyleyerek bahse girişmemiş, bir siyasî hareketi, **dedikodudan tesbit'e** geçmiş belli bir sosyal mücadeleyi görmemezlikten gelmek sayılacaktır.

Ş. B. çıkırını teori ve aksiyon vechelerile burada ele alıp yürütmeği Dersler'in kronolojisini bozmak endişesile bir yana bırakıyor, **Rönesans'a** sahne olan Garba geçiyoruz⁴⁴.

44) Fazla yer işgal etmemesi için sık sık kullanılan şahıs ve kitap adları harflendirilmiş olduğundan bunların karşılıklarını veriyoruz: B. M. T.: Bursalı Mehmet Tahir — B. N. K. : Bezmi Nusret Kaygısız — D. : 1922 de İstanbulda neşredilen «Dergah» Mecmuası — F. B. : Münih Üniversitesi Türkoloji Profesörü Frans Babinger — H. Z. Ü. : Ankara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Profesörlerinden Hilmi Ziya Ülken — I. H. D. : İsmail Hami Danişmend., Tarihçi ve muharrir — M. Ş. : Edebiyat Fakültesi Profesörlerinden Mehmet Şerefeddin — Ş. B. : Şeyh Bedreddin — O. T. K. I. H. D. in Osmanlı Tarihi Kronolojisi adlı dört ciltlik eseri.

Dördüncü Fasıl

ÜÇÜNCÜ KISIM

T H O M A S M O R E

1. Orta Çağdan Yeniye Geçiş.

Eflâtun'dan yeni çağa geçerken aradaki çağın, bizi meşgul eden içtimâî mesele bakımından bir yeri bulunup bulunmadığını tetkik etmek, hiç değilse yalnızca işaret eylemek lâzım değil midir? Her ne kadar sosyoloji derslerinin tatbikatı olmak itibarile böyle bir lüzumu yerine getirmek icap ederse de tarihî usulün bu noktada kullanılmasını başka bir zamana bırakıyoruz. Yalnız Türk - İslâm Ortaçağının sonlarına doğru Türkiye'de XIV. asır başlangıçlarından itibaren doğan ikinci — zira Anadolu Selçukoğulları devrini Türkiyede doğmuş birinci Türk İmparatorluğu sayıyoruz — Osmanogulları Türk Devletinin buhranlı ve **fetretli** devrinin geliştirdiği Ş. B. e bir bölüm ayırmakla kaldık.

Sosyalizm temayül ve hareketlerini tarihî seyri

içinde yokluyanların İlkçağ'ın Eflâtun'undan Yeniçağ'ın More'una atladıklarını kaydetmiştik: Bununla beraber Ortaçağın Sosyalist temayül ve hareketler zincirinden bir halka olduğu, bu yüzden, aklî, laik ve **ümen** (humain) düşüncenin fecrinden, yani Rönesans'dan önceki dinî, insanüstü (surhumain) ve tabiatüstü (surnaturel) devredeki sosyalistce, daha doğrusu sosyal her türlü düşüncelere de yer vermenin gerektiği sosyalizmin sosyolojisi bakımından aşikârdır. Hele mensup olduğumuz İslâmî kültür ve medeniyet yönünden bu aşikârlık daha da kuvvetli. Sadece Türkiyedeki şu kadar asırlık iktisadî ve içtimâî tarihimiz, içtimâî tarihimize alakalı ilim adamlarına olduğu kadar dar mânâda anlaşılacak sosyalist kımıldanış ve davranışlar üzerine eğilecek sosyologlara da **tahlil** bekliyen bol malzemeler veriyor. Biz yalnız bir şahsiyet, üzerinde durmakla yetindik¹. Her halde Ş. B. gerek umumî (yani çeşitli kültür ve medeniyet çevrelerini içine alan), gerek hususî (yani tek tek milletlerin sosyal fikir ve hareketler tarihini, meselâ Türk sosyalizmin tarihçesini inceliyen) sosyalizm tarihlerinde sosyalizm sosyolojisi adına incelemeyen edilecek faydalar pek çoktur. Garb — Hıristiyan Ortaçağının sosyalistvari fikirleri de bazı

1) Ş. B. Hareketini geriye — yani XI. — XIII. asırlara — ve ileriye — yani Rönesans'tan sonraki asırlara — doğru uzatmak mümkündür. Son zamanlarda Ankara Üniversitesi Tarih Profesörlerinden Mustafa Akdağ ile Faruk Sümer'in tarihi incelemeleri Türk Sosyolojisi yönünden de mühimdirler. Ameli Dersler'de bu kaynakların birlikte gözden geçirme fırsatı aranacaktır.

müelliflerce Umumî Sosyalizm Tarihi kadrosuna sokulmaktadır².

2. Thomas More, Ümanizm ve İçtimaî Mesele :

Sosyalizm tarihinde Eflâtun'dan sonra ismi zikredilen Thomas More, XV. ve XVI. asırlar arasında İngiltere'de yetişmiş, hattâ K. Marx'tan evvelki bir kısım sosyalistlere verilen ütöplast sıfatının bir mâ-nada mucidi olan, o devrin, hattâ XIX. asra kadarki sosyoloji tarihinin bir çok şahsiyetleri gibi çok cep-heli bir hüviyete sahiptir. Thomas More ile Yeniçağ'da devam ettiğı ileri sürülen sosyalizm, daha geniş bir fikir cereyanı ile alâkalı olduğı için evvelâ bu çere-yana temas etmek faydalı olacaktır.

2) Bunlardan birinin eseri dilimize çevrilmiş bulunduğundan Dersler'e yardımcı kaynaklar arasında gösterilmeğe değer. Bk. Max Beer: Sosyalizmin sosyal ve mücadelenin umumî tarihi, 1941, Çeviren: Zühtü Uray, Maarif Vekâleti neşriyatından, Sf. 1 — 468. Adındaki «Umumi tarih» olma vasfına rağmen ne İslâm âlemi, ne de Uzak Şark ve Asya eserin kadrosuna sokulmamıştır. Nitekim Türk çeviricisi de bu noktaya işaret ediyor: «Eser tam değildir; Çünkü binüçyüz şu kadar yıllık bir mazisi olan İslâmiyet, hususile Osmanlı İmparatorluğu bu kitabın içinde yer almamıştır. Bu boşluk eserde kuvvetle hissedilmektedir. İslâmiyeti ve bizi alakadar eden kısımları bakımından bu boşluğu dolduracak Türk mütefekkirlerine ilim dünyası min-nettar olacaktır.» Bk. Sf. XVII. Bu temenniyi, çok şuurlu bir hamle ile, milli bir heyecanla yapan mütercim Zühtü Bey 1941 de ileri sürmüştür. Fakat şimdiye kadar bu dileği karşılayan hiç bir Üniversite içi ve dışı ilmi çalışma her nedense ortaya atılmamıştır!

Bu cereyan, «Ümanizm - Humanisme» ismi altında yâdedilen ve Yunan - Lâtin kültür çağına yönelmek istiyen cereyandır. Ortaçağın dinî ve iskolastik havası artık, teneffüs edilemeyecek bir hale gelmiştir. Düşünme, muhtelif âmillerin tesiri altında âdetâ «Yeniden doğmak - Renaitre» temayülünü göstermektedir. İşte «Intibah, uyanış, ba'sü ba'del mevt. Yeniden doğuş, Rönesans - Renaissance» isminin de Ümanizm tâbiri ile birlikte yan yana zikredilmesi bu yüzdendir³.

Ümanizmin mâzisini gerilere götürmek mümkün olmakla beraber neticeleri bakımından XVI. asır başlangıçları, yahut XV. asır sonları gözönüne alınabilir. Hâdise millî olmaktan ziyade beşerî, daha doğrusu batı Avrupaya ait olması mânâsında Avrupaîdir. Onun içindir ki Ümanistler, filân veya falan millete mensup olmaktan ziyade Avrupa cemiyetinin mümessilidirler. Temsil ettikleri fikir cereyanı, «Kadîm çağ, Eski Çağ, Antikite - Antiquité» kadrosu içindeki Yunana ve Romaya yöneliyor. Edebî zevk, Yunan -

3) Derslerimiz boyunca kullanılacak bazı tabir, istilah ve terim'ler hakkında bilgi vermek, terminoloji anarşisine düşürülen Sosyal İlimlerimiz için son derece zarurî olsa gerektir. **Humain, Humaniste ve Humanisme, Les Humanités**, bu gibi tabirlerin başında gelir. Topu birden dinî, sürmatürel kültürün aksini, insan aklının düşünme hâdisesindeki rehberliğini ifade eden bu tabirler «Beşer» den veya «İnsan» dan yapılmış tabirlerle karşılanıyor: İnsani, beşerî, insancı, insancılık, hattâ insancıl! Ziya Gökalp vaktile **Les Humanités** karşılığı olarak **İnsaniyât**'ı teklif etmiş ve kullanmıştı. Bütün güçlük **Home** veya **L'homme** dan gelme ve ahlâki bir değerle örülü **L'Humanité, Humanité**

Romanın edebî zevkidir. Hattâ bu yöneliş o kadar derin ve samimîdir ki, maksat sadece Yunan ve Roma kültüründen müteessir ve mülhem olmak, kadîm çağ karşısında âdeta teşhir edilmiş, kendini, devrini unutmuş, o çağı yeniden doğurmak ihtirasına tutulmuştur. Ph. Monnier'nin bir tarifine göre, ümanizmin asıl mefkûresi «hıristiyan hâleti ruhiyesini, hıristiyanca tefekkür ve hareket tarzını ilga etmek», onun yerine Yunan - Romanınkini ikame eylemektir.

Bu küçük girişden sonra şimdi mevzuumuza avdet edebiliriz. Rönesansta içtimâî mesele, Yunanvari bir düşünüşle, yani «insanî - humain» bir adese ile ele alınıyor⁴. Tıpkı Yunanda sofistlerle ve Sokrat ile nasıl ahlâkî ve içtimâî meseleye akli bir gözle bakıldı ise şimdi de Ortaçağın dinî tefekküründen kurtulmağa, beşer zihninin değerini, tabiat meselelerine olduğu kadar, cemiyet meselelerine de tatbik etmek suretile isbat etmeğe gayret eden bir hareket başladı. İşte Thomas More bu hareketin İngilterede ortaya çıkmış bir mümessilidir.

tarisme, Humanitariste ile— ki karşılıkları insaniyetçi, insaniyetçilik... dir — humain, humanisme, humaniste ... karışmada toplanıyor. Beşer'den çıkarılmış kelimelerle karşılama ise **Anthropo**'yu hatırlatır ve açık olmak isteyen sosyoloğu şaşırtabilir. Bu yüzden biz büyük Garb dillerinin ananesine uyarak geri geldikçe Latince'den gelme olanları kullanacağız. Olduğu gibi aynı harflerle ve (yani Humanités, Humanisme, Humain, Humaniste... mi), yoksa Türkçe telaffuz ve Türk Alfabesile mi (yani Ümanite'ler, Ümanizm, Ümen, Ümanist ... mi) kullanılmalı, keza Türk Alfabesile yazıldığı takdirde hümen'mi ümen mi demeli? Bu hususları Türkçede ihtisası olanlara bırakıyoruz.

4) Bk. Lalande: Vocabulaire philosephique, C. I, Sf. 308.

Gerçekte Thomas More, Yunan - Lâtin kültürü ile yakından alâkalı bir mütefekkindir. Asıl mühim eserlerini, bu arada mevzuumuzu ilgilendiren «Utopia» yı lâtince yazması, bu tesirin derecesini gösterir. Yunan felsefesine, hususile Eflâtun'un «Devlet» ine karşı sempati duymuştur. Yalnız muhteva itibarile değil, edebî şekil bakımından da «Devlet» ile «Utopia» nın birbirine benzerliği ne kadar dikkat çekicidir! Her ikisinin de «Muhavere, Konuşma - Dialogue» tarzında yazılmış olduğuna işaretle kalarak hayatını araştıralım⁵.

6. Hayatı :

Thomas More, 7 Şubat 1478 de Londra'da doğdu. Babası hâkim idi. Londra'nın Saint Antonie Medresesinde, daha sonra Oksford'da tahsiline devam etti⁶. Medresedeki muvaffakiyetleri burada da devam ediyordu. Bu arada edebî zevki inkişaf etmek-

5) Konuya alâka gösterenlere kıymetli bir yerli eseri kaynak gösterebiliriz. Bk. Halide Edip. İngiliz Edebiyatı Tarihi, 1949 İstanbul, Kz. Bk. H. Z. Ü. İctimai Doktrinler Tarihi, 1941, Sf. 52. Geçen ay neşredilen Utopia tercemesi de tam zamanında neşredilmiş bulunuyor. Bk. Th. More: Utopia, 1964, Sf. 5-155, Çevirenler: S. E., M. U., V. G. Tercemenin başına konmuş 48 sahifelik uzun bir Önsöz, More'u çevreliyen hümanist muhiti aydınlatmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz Max Beer tercemesine de bakılabilir. Sf 243-253.

6) Ortaçağ'da ve hatta Büyük Asır diye anılan XVII. asra gelinceye kadar Teoloji öğretiminin hâkim olduğu tahsil müesseselerine «Seminaire» dendiği ve bunun bizdeki Medrese'ye karşılık olduğu malûmdur.

te, lâtince ve İngilizce şiirler yazmaktadır. O zamanki Avrupayı alâkadar eden ümanizm ve rönesans hareketi, İngiltere'ye de sıçırıyordu. Th. More, bu harekete karşı sempati duymakta ve meşhur ümanist **Erasme** ile tanışmaktadır. Erasme'ın İngiliz gencini fazlasile takdir etmesi, daha genç yaşta bulunan More'un şöhretini İngiltere dışına da yaydı. Oksfordun münevverler zümresi için More âdeta bir peyk olmuştur. Bu hal, devrin İngiliz kralı VII. Henry'nin kıskançlığını bile mucip olmaktadır. Hele More'un 1504 te mebus seçilmesi, daha sonra Krallığın halka yüklediği vergilerin fazlalığına isyan etmesi, aralarındaki gerginliği daha çok arttırıyor. Yalnız More Kilisesinin himayesinden faydalandığı için bu gerginlik açıkca surette kehdini göstermiyor.

Bu sırada evlenen More'un aile hayatı, seciyesi, kuracağı içtimaî sistem hakkında bir fikir verebilir. More, dört çocuğu ile çok sâkin bir hayat yaşamakta ve kendisini tefekkür hayatına vakfeylemektedir. O kadar ki Erasme, aile çatısının mesut ve sâkin havasına hayran kalmış, bu hayranlık içinde meşhur «Divaneliğin öğülmesi - Eloge de ela folie» sini yazmış, 1508 de birlikte yaptıkları Avrupa seyahatine kadar arkadaşlık hayatı sürmüştür.

1509 tarihinde ölen VII. Henry'nin yerine VIII. Henry'nin geçmesi More'un şahsı için hayırlı oldu. Yazdığı cülûziye (Tahta oturma kasidesi) Kralın hoşuna gitti. Kral, More ile tanışma ve görüşmeden memnun kaldı. Elçilikle Fransaya ve Belçika'ya gönderildi. Kendisini çok seven Kral onu tekrar Londra'ya aldırdı. More, aile ve çocuklarını sık sık görmeğe vakit bulamayacak kadar kendisini âmme işlerine vakfetmişti. Bu devre çalışması için bereketi oldu. Kralın sevgisinden aldığı cesaretle edebî, di-

nî, içtimaî islâhat için kitapçıklar yazdı. Kendisini sosyalizm tarihine mal eden meşhur «Utopia» bu devrin mahsulüdür.

More, 1520 den sonraki on sene zarfında birkaç vazife değiştirdi ve sırasile Hazine Müdürü (1521), Lancastre Dukalığı Başvekili (1525), İngiltere Başvekili (1529) oldu. Fakat Başvekilliği zamanında, tıpkı 1938 de İngiliz kralının istifasına sebep olan hâdiseye benzer bir hâdis, dolayisile hususî hayatına tesir etti. Şöyle ki: VIII. Henry, Saraydaki gözdelelerinden birile evlenmek istemiş, fakat Papa Krala ilk karısından boşanma müsaadesi vermemiştir. Kralın müsaahiplerinden Thomas Cromwell'in teşviki ile Hükümdar Roma ile alâkayı kesmeğe, Millî İngiliz Kilisesini tesis ederek başına geçmeğe, nedimesile evlenmeğe kalktı. İngiliz Üniversiteleri de bu işde krala tarafdarlık ediyorlardı. Fakat katolik olan, hattâ meşhur Luterher'e karşı bir hicviye bile yazmış bulunan More, şüpheşiz buna taraftar olamazdı. 1532 de Başvekillikten istifa etti.

Kral, bütün nüfuzlu adamları, yeni izdivacı kabule ve yeni nizamı tanımağa davetle yemin teklif ediyor. Bu arada Th. More da vardır. Fakat o bunu reddediyor⁷⁾. Bunun üzerine kendisini ne kadar sevdiğini yukarıda hikâye ettiğimiz VIII. Henry'nin gazabına uğruyor ve 6/Temmuz/1535 te Ş. B. in 1416 da Serez'de asılmasından 119 yıl sonra idam ediliyor. İdam esnasında müstehzi, mütebessim ve sakin gö-

7) Anlaşıldığına göre, More sonradan VIII. Henry ile nedimesinin izdivacına razı olmuş, fakat Kralın kiliseye baş olmasına razı olmamıştır. Bk. Halide Edip: İngiliz Edebiyat Tarihi, 1940, Sf. 218.

rünen More, çenesini avucunun içine alarak «Kimseye ihanet etmiyen bu başı koparmak büyük bir zardır» diyor!

VIII. Henry mütefekkirin cesedini Londra köprülerinden biri üzerinde teşhir ettirdi. Şâhâne bir muhabbetin korkunç ve ibret veren hazin neticesi! Biyograflar, bu neticenin o zamanki Avrupada derin bir hayret uyandırdığından bahsetmekte, bilhassa katolik çevrelerde duyulan teessürü uzun uzun anlatmaktadırlar. Bundan yetmişbeş sene kadar evvel Roma kilisesinin More'u takdis etmesi ve «saint evliya» sınıfına idhal eylemesi kendisine atfedilen ehemmiyeti kâfi derecede gösteriyor!

Böyle bir mütefekkirin nasıl bir vasıf sahibi olabileceğini şimdiden tahmin edebiliriz. Anlaşıyor ki cemiyet meselelerine tasavvufî, mistik bir görüşle bakan bir temayüle sahiptir. Öte yandan kendisi de âmme endişesini duyan bir tiptir. Nitekim gerek Erasme'ın yazılarında, gerek sonradan akrabası, meselâ damadı ve torunları tarafından neşredilen hatıralarında çok temiz, samimi ve imanlı bir şahsiyet ile karşılaşırız.

4. Eseri : Ütopia :

More, orta çağ ve Rönesans Avrupasının fe'sefe dili olan lâtinçe ile birkaç eser vücuda getirmiştir. Ayrıca, Erasme ile birlikte yine lâtinçe diyaloglar kaleme alan müellif, aynı zamanda İngilizce şiirlerin de sahibidir. Burada yalnız bizi glâkadar eden ve lâtinçe yazılmış eserine işaret edeceğiz.

1918 de vücuda getirilen bu eserin biri uzun, diğeri kısa iki ismi vardır. Uzun başlık «En iyi devlet teşkilâtı ve yeni ütopiya adası hakkında - De

optimo rei publicae statu sive de nova insola Utopia» ise de kısaca «Hiç bir yerde mevcut olmıyan ada» mânasına gelen «Ütopya - Utopia» ismi ile yâdedilmektedir⁸.

Ütopya, tıpkı Eflâtun'un eserleri gibi konuşma tarzında yazılmıştır. Konuşmada üç şahsiyeti var: Gilles, More, Refael. Bu şahsiyetlerden üçüncüsünün dikkate değer tarafı, «Ütopya» nın mahiyetini aydınlatmasıdır. Şöyle ki: XVI. asırda tabiat halklarına ait tasvirler, o zamanın Avrupasında içtimâî meseleleri düşünenlerin muhayyelesine tesir etmektedir. Daima bir içtimâî «ustûre - Mhthe», altın bir çağ hayalini bırakmıyan insan oğlu, başka kıtaların iptidâî cemiyetlerine ait hikâyelerin tesirine kapılmaktadır.

Bu meseleyi ele alan Alman sosyoloğu **Sombart**, Amerika kâşifi **Amerigo Vespucci**'nin bir yazısından Th. More'un mülhem olduğuna işaret ediyor. Bu yazıda Kanarya adalarından bahs olunmakta, burada insanların tabiata göre yaşadığı, mülkiyetleri olmadığı, bütün hayatın kollektif olduğu, her ferdin de kendi âleminde sultan rolünü oynadığı... ilh, hikâye edilmektedir. Hülâsa Avrupalı, bu hikâye ve tasvirler karşısında kendi menşeinin de vaktile böyle olduğunu, bu yüzden kaybedilmiş bir içtimâî saadeti ele geçirmek icap ettiğini düşünmeğe başlamıştır. Nihayet «Ütopya» nın üçüncü şahsiyeti olan Rafael'in, Vespucci ile seyahat arkadaşlığı yaptığını söylersek vaziyet yetesiye aydınlanır.

8) Kelime iki elemandan kurulmuş: U (... siz, siz eki) olmıyan + Topia (yer, saha, arazi...). Utopia: arazi-siz, yeri bulunmıyan.

Eserin başında hikâye kısmı geliyor. Bu kısımda Rafael «Ütopya» yı anlatmaktadır. Anlatılan şeylerin iptidaî cemiyetlerin müesseseleriyle alâkalı olduğuna şüphe yoktur. Aynı suretle bu müesseselerin, XVI. asrın **Avrupalısı** tarafından lüzumundan fazla idealize edildiği de şüphesizdir.

T. More, **Rafael**'in anlattıklarına karşı ne vaziyet alıyor, yani onların reel veya hayalî kıymetleri hakkında ne düşünüyor? Rafael'e taktığı ikinci bir isim bu hususta çok mânalıdır: **Rafael Hythlodæus**. L. Stein'ın verdiği lisanî izahata göre bu ikinci isim «Boş söz» mânasına gelen Yunanca **Hythlos**'tan yapılmıştır ve «Ütopya» sahibinin hâleti ruhiyesini göstermeğe kâfidir. İşte baş taraftaki hikâyeler bu lakabı taşıyan Rafael tarafından anlatılıyor ve More neticeyi başlarken muhatabının söylediklerinin hepsine kanılmaması için okuyucusunu sanki ihtiyata davet ediyor!

5. Utopia'nın Yazıldığı İçtimâî Çevre :

Şimdi More'un, bazılarınca ikinci sosyalizm doktrini addedilen fikir manzumesini görmeden evvel eserinin vücuda geldiği fikir çevresini yaşatmağa çalışım ve soralım: Eseri, muhitine bağlamak mümkün mü? Bu süale cevap veren müelliflerden biri, **A. Voigt**, o devrin İngilteresini anlatıyor: Bir çok harpler neticesinde istihsal normal vaziyetini kaybetmiştir. Harp sonlarında terhis edilen askerler, şehirlerin sakin havasını bozmakta ve içtimâî nizam karşı gelecek hırsızlık hareketlerine girişilmektedir. Hususile yünün kazandığı iktisadî ehemmiyet, ziraatin aleyhine koyunculuğun inkişafına sebep oluyor. Ziraî işsizlik baş gösteriyor. Şehirlerde hırsızlık

çoğalıyor ve mevcut ceza tarzlarının kifayetsizliği görülüyor⁹. Nitekim «Ütopya» nın baş tarafındaki muhaverelerden birinde Rafael, o devrin, İngilteresini ima ederek «bu adada böyle şeyler yoktur. Çünkü benim, senin diyen kimse mevcut değildir. O halde bütün suçların kaynağı mülkiyet oluyor» muhakemesini ileri sürmektedir¹⁰.

Ütopya, İngiltere adasına, Devlet merkezi olan **Amaurote**, Londra'ya ne kadar benziyor! **L. Stein** bu benzeyiş üzerinde durmakta, tecavüz harbini gülünç bulan Ütopya halkının haleti ruhiyesini İngiltere adasının sakinlerine atfetmekte, netice olarak More'daki realizme, işaret eylemektedir. Nihayet buna, eserin şahsiyetlerinden olan Rafael'den gelme tesirleri ve More'un yukarıda işaret ettiğimiz vassfını ilâve ettiğimiz takdirde «Utopia» ile devri arasında bir bağılık kurmak pek güç olmayacaktır.

6. Eserin Ana Unsurları :

«Utopia» nın mevzuu filhakika evvelâ mevcut cemiyete isyan, sonra müstakbel cemiyeti inşa etrafında toplanıyor. Eserdeki mütalâaların ne nisbette, zamanının içtimaî realitesinden mülhem olduğunu etraflı surette tetkik etmek, sosyalizm sosyolojisini ve tarihçesini değil, daha ziyade Felsefe Tarihini ilgilendirir. «Utopia» dan aldığımız şu cümle bizim için bir ip ucu teşkil edebilir: «Zengin fakirin ücretinden

9) Bk. A. Voigt: Kz. Sf. 57.

10) Eğer Amerikayı keşfedenler arasında, bir Türkün de bulunduğu rivayeti doğru ise, bu Türkün Rafael gibi bir hâleti ruhiye beslemiş olması lâzım geliyor!

gerek şahsî hilelerle, gerek kanunî vasıtalarla bir şey koparmağa çalışıyor. Bu suretle zaten mevcut suistimaller Devletin kanunlarıyla daha vahîm bir şekil almaktadır.»

Bu düşünce, bizi devrinin kanun koyucularına hücum eden bir hukukçu ile karşılaştırmaktadır. Babasının hâkim olması, aile muhitinde de bazı münakaşalar ve tenkitlere daha küçükken şahit olduğunu düşündürtebilir. «Ütopia» daki kanun koyucu XVI. asır başlangıcındaki İngilterenin vâzı kanunundan çok başka türlü olmalıdır. Cemaatin içtimâî, sınaî, dinî refah ve saadetini temin: İşte «Utopia» daki kanun koyucusunun gayesi. Mamafih More, bugünkü mânada bir kodifikatöre yer vermediğini, hukukî müesseseyi İngiliz tarihindeki düşüncelere uygun olarak örflerden, âdetlerden ve hususile «Utopia» nın yeni şartları etrafında kurulacak an'anelerinden ibaret addettiğini de söylemek lâzımdır.

«Utopia» nın kendisine mahsus bir morfolojisi vardır. Şöyle ki: «Utopia», bu mesut ve müreffeh ada, her hususta yeknesak ve tekşekilli 54 şehirden teşekkül eder. Bütün şehirler aynı hukukî nizama tâbidir. Şehirlerdeki (aile) adedi 6000 den, her aile de 22 uzuvdan — ki bunun 20 si erkek ve kadın, 2 si esirdir — ibarettir. Bu 54 şehir 6000 ailesi ile bir vahdet vücuda getirmekte, çok mesut adanın ortasındaki bir şehir — ki ismi **Amaurote**'dur! — Devlet merkezliği rolünü görmektedir. Seçimle beliren şef gibi, bütün diğer Devlet memurlarının «ruhun lâyemu-tiyeti, ölmezliği'ne iman edenlerden olmaları lüzumu da ileri sürülüyor. Nitekim dinî müsamayı kabul eden More, dinsizlere Ada'da memuriyet verilmemesini de istemektedir.

«Utopia» da istisnasız herkes çalışacaktır. Her

fert, iki sene ziraî iş ile uğraşır ve ziraî mesaî sırasını savar. Kadınlar da bu nizamı girerler. Boş bir kimse kalmıyacaktır. Bundan çıkan netice herkesin, herkes tarafından yapılan istihsal nizamına tâbidir. Bir defa lüks istihsal yoktur. Hemen her ferdin muhtaç olduğu zarurî maddeler istihsal edilmektedir. İnce bir hesap neticesinde her ferdin bulunduğu iş içinde günde altı saat çalışması, istihlâki için icap eden maddeleri almağa kâfi gelmektedir. Fakat en mühim mesele istihsalen ziyade dağıtım hâdisesinde görülmeyecek midir? More'un fikirleri bu hususta kışla hayalini hatırlatıyor: Müşterek anbardan her bölüğün aynı maddeleri alması gibi, «Utopia»nın müşterek anbarından da —ki bu anbar herkes tarafından istihsal edilen zarurî maddelerle doludur— her otuz aile birleşerek müşterek ihtiyaçlarını tatmin eder. Lüks istihsal mevcut değildir. Geriye kalan ihtiyaçlar ise zaten mahduttur. Fakat bu ihtiyaçları, tek şekilli bir hale sokmak, yeknesaklaştırmak nasıl mümkün olabilir? More bu ciheti hiç düşünmüyor. Otoriter bir nizam, ihtiyaçların miktar ve hududunu tayin edecektir.

7. İktisadî Faaliyet ve Devlet :

Aynı devlet nizamı, çalışmaya da nezaret edecektir. Niçin? More, ferdî mülkiyetin yokluğundan dolayı hiç bir istihsal motifi kalmadığını görüyor, diğer taraftan beşer tabiatının hakikatını da kabul ediyor. Âmme alâkası ile ferdin istihsale devam edeceğini zannedecek kadar idealist olmıyan More, «Utopia»ya kendisine mahsus bir iktisadî nizam verecektir. Bu nizamı göre istisnasız herkes çalışacaktır. Günün 24 saati, şöyle bir taksime tâbi tutuluyor: 6 saat çalışmak, 10 saat dinlenmek, 8 saat uyumak! On saatlik

dinlenme içinde okuma da vardır. Bu suretle onlar da «elde ettikleri boş zaman zarfında zihinlerini süsliyeceklerdir.» Ümanizmin mütefekkeri olan Th. More, bu hususta oldukça dünyevî ve epikürist bir telâkkîye sahiptir. Estetik neviden olan zihnî zevklerden Utopya'nın mahrum kalmamasını istemektedir.

8. Dinî Hayat :

«Utopia» da muhtelif din ve mezheplere sâlik zümreler arasında azamî müsamahakârlık olacaktır. Bu gibi dinî ayrılıklar, «Utopia» nın siyasî vahdetine asla mâni değildir. Hattâ bu mesut adada her din ve mezhep mensubunun kendisine göre hususî bir tefsire tâbî tutacağı müşterek bir kültür teessüs edecektir. Alman felsefe tarihçilerinden **Windelband**, dinî müsamaha fikrinin Rönesansta ilk evvel More tarafından ilân edildiği kanaatinde. Fakat ne gariptir ki eserini yazdıktan bir müddet sonra Başvekil olan More, Protestanlık ile mücadele etmiş, Luthere karşı bir reddiye bile yazmıştır. Hatta Katolik aile hukukunun prensipleriyle çarpışacak şekilde hareket eden VIII. Henry'ye antipati göstermiştir. Nihayet yukarıda söylediğimiz gibi hayatını dinî hürriyet aleyhinde, fakat kanaati lehinde feda bile etmiştir.

9. Alle Hayatı ve Çocuk Meselesi :

«Utopia» da evlenme mevcut ise de bu, adaca, iki tarafın sıhhatı hakkında ada otoritesince yapıla-

11) Bk. Windelbandt: Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935. Sf. 321.

cak bir tetkikten sonra cereyan edebilir. Aynı zamanda birbirine hissî alâka duyanların birleşmelerine çalışmalıdır. Her hangi bir suretle anlaşılamazlık olunca aile müessesesi hemen feshedilmelidir. Aile içinde erkek ve kadının hak ve vazifeleri arasında tam bir müsavat vardır. Kızlar 18, erkekler 22 den aşağı yaşta evlenemeyeceklerdir. Fakat bu husus için bir kanun tanzimine de lüzum yoktur. Gerek bu hususta, gerek sair hususlarda hâkimler tam bir hürriyete sahiptirler. Hürriyetlerini kullanarak verdikleri karar «Utopia» da ilân edilecektir. Talâk hakkı, yalnız bir defaya mahsus olarak tanınacaktır. Nişanlının bir üçüncü şahsa çıplak olarak görünmesi mecburiyeti, her hangi bedenî bir kusurdan uzak kaldığı hakkında kanaat edinmek içindir!

Ütopya'da evler, azamî konfora maliktir. Bol ziya, bol hava, temizlik, yalnız ada halkının maddî, sıhhi salâhını temin etmekle kalmıyacaktır. «Bu âmillerin umumî ahlâk üzerinde yaptığı tesiri görmek için Utopia'ya gelmek lâzımdır.»

10) Ferdî Mülkiyet ve Cürümler :

Bütün fenalıkların, işlenmiş suçların sebebl ferdi mülkiyettir. Rafael, şöyle diyor: «Azizim More! Sana kanaatimi söylemekliğimi ister misin? Hususi mülkiyetin bulunduğu, bütün insanların, kıymetleri para ile ölçtükleri yerde âdil ve mesut bir silyaset gütme aslâ mümkün olamıyacaktır.» O halde «Utopia» da hukukî hâdiseler vukua gelmeyeceğine göre ne kanunlara, ne de «kanunların altını üstüne getirecek büyük bir beceriklilikle işlerini gören gevezelere», yani avukatlara lüzum kalmıyacaktır!

11. Ceza Sistemi :

Bununla beraber, cürümsüz ve cezasız bir «Utopia» karşısında olmadığımızı itiraf eden More, icap eden yerlerde cezaların aile reislerince, nâdiren Senatoca verileceğini söylüyor. Bu ceza sistemi cezalayıcı değil, cürümleri önleyici mahiyette olmalıdır. Ne yapıp yapmalı, cürümlerin işlenmesine mâni tedbirler ittihaz etmeli, **suya gitmeden evvel testinin kırılmamasına** çalışmalıdır. Nihayet ceza vermek mecburiyeti hasıl olduğu zamanlarda bu cezalar, ferdi sonradan hürriyet kazanmasına engel olmamalıdır. Fakat eserin bir yerinde uşaklığın, kaba işlerin, meselâ mutfak işlerinin esirler, harp esirleri gibi mücrimlere de gördürülmesinden bahsetmekte.

12. Meslek Seçimi ve Askerlik :

«Utopia» da meslek seçmede hürriyet yoktur. Her ailede meslekler intikal eder. Mamafih kastvari bir sıklık da mevcut değildir. Şu var ki, meslek değiştirmek isteyen, evvelâ aile değiştirmelidir. Bir nevi «kul, evlâtlık» müessesesinden bu vesile ile bahsedildiği görülüyor!

«Utopia», her hangi bir tecavüzî harpten nefret eder. Fakat gerektiği zaman harpten çekinmez. Askerî hizmet, gönüllü sistemine bağlıdır. Zaten korkakları kanun kuvveti ile asker yapmaktan hiç bir netice çıkmıyacaktır. More, her halde iptidâî cemiyetlerdeki harp tarzlarından müteessir olacak ki, her hangi bir harp çıkması halinde kadınların ve çocukların da harbe iştirâkini istemekte, bu suretle erkeklerin harp için zevk duyacaklarını ve zafere erecek-

lerini düşünmektedir. Öte taraftan «Utopia» nın başka memleketlere harp açarken daha evvel o memleketleri içinden fethetme lüzumu da ileri sürülür! Hat-tâ makyavelik tedbirlerden bahsedilir! Bu hususta «Utopia» nın ihtiva ettiği kaideler muhayyel Devletin bir ada olması karşısında, İngiltereli olmiyanları mem-nun bile etmektedir. «Utopia»yı tahlil eden Alman müelliflerden **Quabbe**, bilhassa Almanlar için bu ci-hetin düşünmeğe değer olduğunu kaydetmektedir.

13. Eğlence ve Seyahat :

Nihayet «Utopia» nın içtimaî heyecan menbaları-nı yabancı kalmadığını söyleyelim. Her ay'ın ilk ve son günü, Utopia halkı için bir bayram olacaktır, müşte-rek yemekler ve bedîî faaliyetler içinde Utopia'nın vahdeîi yaşatılacaktır. Bu arada dinî, zihnî ve kültü-rel ihtiyaçlar da unutulmamalıdır. Utopia halkı boş vakitlerde seyahatin (ki bu seyahati Utopia dahilindedir, harice seyahat çok güçtür) zevkini de tadar. Bu esnada 54 şehrin her hangi birinde bulunacak kimse, bulunduğu şehirde istediği zaman gıdasını hiç bir karşılık göstermeden bulacaktır.

14. Standardlaştırılmış bir Cemiyet Görüşü :

Görülüyor ki «Utopia», içtimaî hayatı âdeta standardize edilmiş bir cemiyet hayalini tasvir ediyor. Zarurî ihtiyaçların hududu vardır ve her fert, aşağı yukarı, aynı hudutlar dahilinde ihtiyaç hissetmekte-

12) Bk. G. Quabbe: Das letzte Reich, 1933, Leipzig, Sf. 28.

dir. Günde altı saat çalışma, bu tahdit edilmiş ihtiyaçları karşılayacak maddeleri istihsale kâfi geliyor. İhtiyaçların gerek kemiyet, gerek keyfiyet bakımından her zaman için sabit bir listesi vücuda getirilebilir mi? Teknik inkılâplar, ihtiyaç mevzularının değişmesi, böyle bir listenin kayıtlarını alt üst etmez mi? Nihayet beşerî arzu ve ihtiyaçların «Tekşekilli - Uniforme» olup olmayacağı düşünmeğe değer bir mesele değil midir? XVI. asrın mütefekkirine ancak XVIII. asırdan sonra başlayan iktisadî dinamizmin ilham edebileceği bu nevi sorguları sormak hem yersiz, hem de haksız olacaktır. İçtimaî adâlet endişesi ile tasarlanan sâkin ve statik bir cemiyet hayali karşındayız. Bu cemiyetin fertleri hep aynı ihtiyaçları duymaktadırlar. Daha doğrusu aynı ihtiyacı duymaları, diğerlerinden başka ve ayrı olarak hissettikleri ihtiyaçları körletmeleri lâzımdır. Bu suretle More'un «Utopia» sını sosyalist bir hayat modeli değil, bir nevi içtimaî ahlâk mahsulü addetmek daha doğru olacaktır.

15. Netice :

İşte Rönesans sonrası devrin ilk sosyalisti görünen More! Ele alacağımız her mütefekkir için sorulacak tip-süalleri onun için de gözönüne alabiliriz. Sosyalizm tarihine geçmiş bir doktrine ad takmış olan More, bütün hüviyetiyle **Rönesans adamı, Ümanist** bir mütefekkidir. Dinî davranış belirtileri, ümanistliğini, biraz gölgeliyor gibi. Fakat fikre bağlılık, fikir uğruna **ser verme** de bir çeşit ümen hareket değil midir? Öteyandan «Utopia», kendinden sonraki Batı Avrupasında kat kat belirecek her çeşit yeniliklerin hipotezlerini tasarlamış bir feylesof muhayyile-

sinin eseridir. Eserin'in üç tipi arasında konuşulmuş **meseleler**, belli bir zaman ve mekânın, XVI. asır İngilteresinin olduğu kadar her zaman ve mekânın da problemlerini, dâvalarını formüllemektedir. Yalnız sosyalizm tarihinin değil, onu da aşan sosyal tarihin bir âbidesi karşısındayız. İleride bu âbideyi mukayeseli sosyalizm sosyolojisi bakımından tekrar ele alacağız.

Beşinci Fasıl

— I —

TOMMASSO CAMPANELLA

1. Campanella Hayatı ve Eseri:

Şimdi rönesanstan sonraki ikinci sosyalist mütefekkirle karşılaşacağız: **Tommaso Campanella**. İsmi edası Avrupanın kuzeyinden güneyine indiğimizi gösteriyor. Nasıl Thomas More için ümûrîizm kaosunda bir başlangıç yaptıysa, Campanella için de aynı tarzda bir girişe ihtiyaç vardır. Fakat evvelki derslerde söylediklerimizi tekrar etmiyeceğiz, sadece ümanizmin ne olduğu hakkındaki düşünceleri hatırlatacağız. Buna Rönesansın beşiği olan bir memleket içinde bulunduğumuz noktasını da ilâve edersek mütefekkirin yetiştiği muhit hakkında bir fikir edinmiş oluruz.

Campanella, 5 Eylül 1568 de İtalyada Calabre eyaletinin Stilo kasabasında doğdu. Devrinin klâsik tahsilini yapmış, Aristo metafiziğini çok iyi anlamış olmakla şöhret bulmuştu. XV. ve XVI. asırların İtalyası, bilindiği gibi İspanyaya aitti. 1585 sıralarında

İspanya tahtına karşı hazırlanan bir isyan teşebbüsüne Campanella'nın da dahil olduğu ileri sürüldü. Bir rivayete göre malûmatının fazlalığını, zekâsının derinliğini çekemiyen meslekdaşlarının iftirasına uğradı. Neticede 1600 de hapsedildi. Campanella tam 27 sene Napoli'de hapisane hayatı sürdü. Bu uzun hayatla vücuda getirdiği ve üç asır kadar sonraki sosyalistlerce kıymetlendirilen eseri arasında sıkı bir bağlılık vardır.

Papas olması münasebetiyle devrin «Papa» sı, İspanya nezdinde teşebbüste bulundu. Kendisi yine mahpus kalmak şartile Roma'ya nakledildi ve Vatikanın adlî nezareti altında kalmak şartı ile 1621 de Roma'ya nakledildi. Campanella nisbî bir hürriyete kavuşmuş bulunuyordu. Bir aralık tahkikat münasebetiyle tekrar tevkif edilmiş, ağzından söz almak için işkencelere maruz bırakılmış. Kendisi «Ser verip sır vermiyen Serverded» tipi bir insan olduğunu iftihar ile anlatır!

Bir aralık fırsat bularak Fransa'ya kaçtı. O zamanın Fransa'sını XIII. Louis ve meşhur Devlet adamı Richelieu Campanella'yı alâka ile karşılıyorlar. Kendisine aylık bağlanıyor ve Avignond'a istirahati temin olunuyor. Sonradan Paris'e geliyor. O sırada (1638) Fransız Krallık ailesinde bir prens doğuyor. XIV. Louis olacak Hükümdar! Campanella, yeni doğan çocuğun ileride tahayyül ettiği hükümdarlığı, yani «cismanî ve ruhanî kuvvetleri birleştirecek bir hâkimiyeti» vücuda getireceği yolunda bir kehanette bile bulunuyor. Bu suretle biraz sonra muhteviyatını anlatacağımız «Güneş Medinesi» müellifinin, sonradan «Güneş Kralı - Roi soleil» ismini alan XIV. Louis için gerçekleşecek kehanette bulunduğunu bile görüyoruz. Fakat kehanetinin neticelerini takip edemiye-

cek olan Campanella, mefkûresinin tahakkuku için bel bağladığı Prens daha iki yaşına girmeden, 1639 da Paris'te ölüyor.

Evvelâ şunu söyleyelim ki «Güneş Medinesi» nin, müellifinin hapishaneye atılmasından evvel mi, sonra mı yazıldığı açık surette bilinmiyor. Bazı biyograflar, eserin hapishanede yazıldığını söylerken diğerleri, hapsine sebep olarak eserinin intişar ve tesirini ileri sürüyor¹. Meselâ İtalyan sosyoloğu Pareto'ya göre «Kalabriya âsilerinin ilk emeli Campanella'nın hülyasını mevkii icraya koymaktı. Bu isyan pek ciddî idi. Papaslar, şövalyeler, haydutlar, hattâ bizzat Türkler buna iştirâk ediyorlardı. Bunların Campanella isminde bir mütefekkir reisleri, Rinaldi isminde bir de müteşebbis başları vardı. Tayin edilen günde iyi müsellâh, dört yüz kişi halkın yardımı ile bütün Krallığa el koyarak «Güneş Medinesi» nde gösterilen usulü idareyi tatbik edeceklerdi. Fakat isyan evvelden haber alındı. İşten haberdar olmıyan Türkler otuz çektirme ile Stilo'ya çıktılar. İsyan müretteplerinden başlıcaları itlâf olundu. Campanella hapse tıklandı. 27 sene hapse kaldı. İctimaî sınıfların her birine mensup olan bu âsiler Campanella'nın ictimaî islahat fikrine ve mânevî nüfuzuna tutkun olarak onun nazariyesini takipten başka bir şey yapmamışlardı. Fakat isyanın keşfini takip eden muhakemede vukubulan bazı ifade ve şehadetlere nazaran Campanella'nın hayalâtından

1) Bk. Gustav Mayer: Soziale Bewegungen und Theorien, Leipzig, 1898, Müellif, «Güneş Medinesi» nin 1615 te yazıldığını söylüyor. Campanella ise 1600 sıralarında hapse atılmıştır. Sf. 62.

hariç ve müstakil olarak işin içinde bir de sosyalist rımkası vardı.²⁾

Eserin ne vakit yazıldığı meselesi etrafında nakledilen bu kayıtların sonuncusu, bize aynı zamanda «Güneş Medinesi» ile, yazıldığı muhitin içtimaî vaziyeti arasındaki alâkayı da göstermektedir. Eğer Pareto'nun dediği gibi, gerçekten eserin tesirlerinden ayrı bir sosyalist ve komünist teşkilât bahis mevzuu ise, Campanella ve fikirleri daha kolay anlaşılabilir. Bu cihetten Venedik ve muhitinin iktisadî tarihi, bilhassa içtimaî sınıf ve tabakalarının vaziyetini gösterir monografilerin tetkiki, meşgul olduğumuz müellifi anlamağa hizmet edecektir³⁾.

Ümanizmin beşiği olan İtalyanın yetiştirdiği Campanella'nın Yunan felsefesine, bu arada Eflâtuna karşı alâkasını işarete bile lüzum yoktur. Thomas More gibi, Thomas Campanella da Eflâtunun «Cumhuriyet»ini biliyor.

İtalyan rahibinin bizi burada alâkadar eden eserleri başlıca ikidir. Bunlardan birisi «İspanyol Monarşisi - De monarchia Hispanica», ikincisi de «Güneş

2) Bk. V. Pareto; Sosyalist Meslekleri, Türkçe Hüseyin Cahit tercümesi, C. I, Sf. 252. Burada mevzubahis olan Türk'ler'in, ne sıfatla Napolide bulundukları, isyan ile ne nisbette alâkalı oldukları sorulmağa değer. Her halde Venedik - Türkiye ticarî münasebetleriyle alâkadar bir Türk kolonisinin Napolide bulunmasından ileri gelen bir hâdise olsa gerektir.

3) Bk. Tommaso Campanella: Civitas Solis, 1615. Bu kitap Almancaya Grün tarafından ilk defa 1845 te Darmstadt'ta terceme edilmiştir. Biz burada almanca «Sonnenstaat» dan istifade ediyoruz.

Medinesi - Civitas solis» dir. Sosyalizm tarihindeki mevkii itibarile bu son ikinci eseri gözönüne almak gerekir.

Güneş Medinesi, tıpkı Eflâtun'un «Cumhuriyet»i, More'un «Utopia»sı gibi muhavere şeklinde yazılmıştır. Daha doğrusu kısa sùaller ve uzun cevaplarile monoloğa kaçan bir tarz arzetmektedir. Bu muhavere esnasında bir Cenevizli, Okyanuslarda Taproban ismindeki bir adada gördüklerini hikâye ediyor. Burası Güneş Beldesi, Güneş Medinesi hayalinin gerçekleştiği yer olacaktır. Şimdi Cenevizlinin anlattıklarını kısaca işaret edelim.

2. Güneş Medinesinin Morfolojisi:

Taproban adası ormanlık bir yer. Cenevizli, adaya çıkınca yerlilerle görüşüyor. Yerliler, Cenevizliyi Güneş Şehrine götürüyorlar. Şehrin orijinal bir kuruluşu vardır: Şehir bir tepe üzerinde yedi çevreden ibarettir. Her çevreye yedi seyyareden alınmış birer isim takılmıştır. Tepede, içinde yedi ışık yanan bir mâbet bulunmaktadır. Üzerinde gökûn ve yerin resimleri bulunan bir çan, mâbedin kubbelerinde çınlamaktadır.

3. Devlet ve Teşkilâtı :

Güneş Medinesinin idaresi bir rahip tarafından çeviriliyor. Adı Hoh, yahut Sol, işareti O olan bu rahibin yanında üç nâzır vardır ve isimleri sırasıla Pon, Sin Mor'dur. Bu adların altında neyin kastedildiğini biraz sonra anlatacağız.

4. İktisadî Hayat :

Güneş Medinesinin iktisadî hayatına, Eflâtunda olduğu gibi muayyen bir zümre değil, More'da olduğu

gibi bütün site halkı dahildir. Herkes çalışmağa mecburdur. Fakat çalışma müddeti mümkün olduğu kadar kısadır: Günde dört saat. Bu müddet, beldenin iktisadî ihtiyaçlarını temine fazlasile kâfidir. Thomas More, yalnız zarurî ihtiyaçlar için her Utopyalının günde altı saat çalışmasını gerekli addederken, Campanella, beldenin lüks ihtiyaçları da dahil olduğu halde dört saatlik bir çalışmanın, belde için kâfi servet istihsal edeceğini düşünmektedir.

5. Mülkiyet ve Aile :

Campanella, «Güneş Medinesi» halkında mülkiyet iştirakine karşı gittikçe artan bir sevginin hasıl olacağına, izzeti nefis hissinin izale edileceğine kanaat ettiğini söylerken vaktile Aristonun Eflâtuna olan itirazını hatırlıyor. Bilindiği gibi Aristo şöyle di-yordu: «Eflâtunun sisteminde herkes diğerlerinin çalışmasını beklerken vakit geçecek, hiç bir kimse çalışmayacaktır. Ferdî menfaatlerden ayrılma nisbetinde, içtimâî menfaatlere bağlılığın da artacağı prensibi çok mücerretdir». Campanella burada Eflâtunun düşüncesini kabul etmekte, fakat onu bir tarafa koyacak otoriter bir rejimde ferdi kendisine rağmen âmmeye bağlamak için sıkı tedbirler düşünmektedir.

«Güneş Medinesi» nin istihlâk tarzı tamamilе kollektivisttir. Geniş ve güzel salonlarda müşterek bir hayat ve kazanç tarzı vardır. Yemekler, Medine otoritelerinin nezareti altında pişmekte ve müşterek sofralarda dağıtılmaktadır.

«Güneş Medinesi» nde aile müessesesinden eser yoktur. İki cins arasında serbest münasebet hayatı

hüküm sürecektir. Çocuklar, medinenin çocukları olduğu için, netice olarak Medine tarafından terbiye edileceklerdir. Hattâ bu husus, Medinede çocuk sayısının resmen tayin edilmesine kadar ileri götürülüyor, Medinenin tahammülünden fazla çocuğun doğması yasak ediliyor!

Bundan başka münevverlerin soyca seçme olmaları da gözönüne alınacaktır. «En iyi Cumhuriyete dair bazı sorgular» isimli eserinde Campanella, aile iştirakini yeniden ele almıştır. Bütün sosyal fenalıkların, mülkiyet gibi çocuğa ve zevceye beslenen sevgi ile ilgili olduğunu, bundan ötürü fenalık illetlerinin ortadan kaldırılmasını izaha çalışır. Mamafih tam bir promisküiteye, fuhuş hayatına da razı değildir. Mor isimli nâzırın, kadın erkek münasebetlerine nezaret etmesini istemektedir. Fakat nasıl ve ne nisbette? Papas bu nokta hakkında herhangi bir izah vermiyor.

6. Otorite ve Halk :

Güneş medinesi her ayın ondördünde halk toplantıları tertip eder ve burada halkın ihtiyaçları konuşulur. Keza bu umumî toplantılar mahkeme vazifesini de görür ve alenî muhakemeler yapılır, neticeler hemen bildirilir. Fakat bundan Güneş medinesinin, demokratik bir idareye sahip olduğu neticesi çıkarılamalıdır. Aksine medine çok otoriter bir nizamı sahiptir. Bu otoritenin başında, demin zikrettiğimiz Sol isimli râhip —ki Campanella buna Büyük Metafizikçi diyor— bulunacak ve kararları hiç bir kayıt ve kontrole tâbi bulunmayacaktır. Halk toplantılarında Nâzırlardan ve büyük memurlardan bazılarının işten el çektilmesi temennisi belirtilebilirse de bu temenni,

Sol tarafından kabul edilmedikçe, tatbik edilemeyecektir.

7. Üç Nâzır ve Vazifeleri :

«Güneş Medinesi» nin idaresile alâkalı üç nâzırın vazifelerini ele alalım: Pon, Sin Mor unvanlarıyla yâdedilen üç nâzır, hakikatta Campanella'nın nazarında «Kuvvet - Pouvoir» in, «Hikmet - Sagesse» in ve «Aşk - Amour» in hizmetindedirler. Kendilerinin sembolü olan isimler de bu kelimelerin ilk harflerinden yapılmıştır! Rönesansın bu mistik mütefekkirinin, Şarktaki «Hurufiyecilik» e benzer bir telâkkiye esir olduğu da görülüyor!

Bu üç nâzır üç fonksiyonun başında bulunuyor. 1) Medinenin askerî işleri, harbe girme ve girdikten sonra onu idare hususları Pon'a aittir. 2) Medinenin harsî, dinî işleri Sin tarafından idare edilir. Hattâ dikkati çeken bir pedagoji meselesinin Campanella'ca düşünüldüğü görülüyor: Medine de, Site de öğretimin müşahhas vasıtalarla, meselâ resim ile yapılması. Bu tedrisat sayesinde medineliler, on sene zarfında ilim namına ne varsa hepsini öğrenmiş olacaklardır. Mamafih on sene zarfında öğrenilecek umumî ilim, zaten ismi «Hikmet - Sagesse» olan bir kitap içinde hulâsa edilmiştir. Bunun haricinde serbest tefekküre ne lüzum, ne de müsaade vardır. Bu yüzden olmalı ki Campanella, zamanının Almanyasındaki dinî hürriyeti tenkit etmiştir. Bütün bu dinî işlere Sin nezaret edecektir. Nihayet 3) Sıhhata, tegaddiye, nüfusa ve cinsî münasebetlerin tanzimine dayanan hususlara Mor bakacaktır. Şüphesiz Site gelecek nesilleri, üreme hususunu düşünmek, hattâ nizama sokmak ve çiftleşme saatlerinin astroloji bakımından en

elverişli eşref saatlerini tayin etmek mecburiyetindedir. Yoksa ortada bir anarşi mevcut değildir.

8. Campanellanın Vasıfları :

İşte bize Garblı müelliflerce sosyalizm tarihinde üçüncü, fakat Ş. B. i düşündüğümüz takdirde dördüncü mümessil olarak takdim edilen şahsiyetin hayatı ve eseri. Acaba nasıl bir seciye sahibi idi? Hususî hayatından bazı neticeler çıkarılabilir.

Bir defa Ümanizm kadrosu içinde yer alan Campanella'nın bize, esasları daha beşerî olan bir siyâsî cemiyet hayali tasvir etmesi gayet tabîidir. Otuz yaşlarında hapse giren ve yirmi yedi senesini hapiste geçiren mütefekkir mizaçlı birisine, ümanizm gözlüğü ile zaten dar görünen reel cemiyetin hapiste bir kat daha dar ve sıkıcı görünmüş olması ve bu tesirlerle kısmen dinden, kısmen kendi psikolojik yapısından gelen tesirlerle «Güneş Medinesi» ni kaleme almış bulunması çok muhtemeldir.

Bir başka bakımdan muhakeme edilirse Campanella'nın kanaatimizce pek de ümanist olmıyan zihniyeti ile karşılaşırız. «İspanyol Monarşisi» ni yazan, XIV. Louis doğunca bu Prens in ilerde «cismanî ve ruhanî kuvvetleri birleştirecek bir hâkimiyet» kurmasını temenni eden Campanella da, meselâ More'da gördüğümüz hümanist espriden, hürriyet endişesinden eser yoktur. Ne dinî, ne de siyâsî hürriyet nimetlerinden sitenin istifadesini düşünmemektedir. Buna karşılık «Büyük Metafizikçi» nin, yanlı Sol'un tanzim ettiği hiyerarşi, bütün medineye hâkim bulunmaktadır. «İspanyol Monarşisi»nde bu hiyerarşiden ne beklediğini gösteriyor: İspanyayı büyük bir Hristiyan

Devleti yaparak Papayı Sol ve İspanya Kralını Pon haline sokmak ve Hristiyan olmıyan ülkeleri İspanya vasıtasile ele geçirip Papanın emrine âmâde bulundurmak. Böyle bir telâkki, bir bakıma, ümanizmin tam tersine giden bir fikir cereyanının tesiri altında görünmektedir.

9. Üç Mukayese :

Yukarıda Campanella'nın Eflâtunun bir bakımdan tesirine maruz kaldığını söylemiştik. Gerçekten «Büyük Metafizikçi» dediği râhibi, medine başına geçirmesi, «feylesofların iş başına geçmesi lâzımdır.» diyen Yunan feylesofunun tesirini gösterir gibidir. Bu noktada İtalyan mütefekkeri, Hristiyan bir çağın râhibi olduğunu da göstermektedir. Çünkü «Büyük Metafizikçi» dediği medine şefinin kendisi «Papas» tır. *Idée* nazariyesinden ilham almış geniş zihniyetli bir Eflâtun talebesi karşısında olmadığımızı düşünebiliriz.

Keza kadında tam iştirak esası bakımından da Campanella, iki zümreyi düşünen Eflâtuna yaklaşıyor. Nitekim Eflâtun gibi o da kadınların harbe iştirak etmelerini, erkeklerle kadınların aynı tarzda giyinmelerini istemektedir. Bu arada ayda bir çamaşır değıştirmek, temizlik yapmak lüzumundan bahsetmesi, saçlarını kesmiyen ve kirli kalmayı, Hristiyanlık aofuluğu icabı tercih eden Ortaçağ Avrupasına karşı bir reaksiyon olsa gerektir.

Campanella'nın Th. More'un tesiri altında kalılgına dair bir hüküm verilebilir mi? Sosyalizm tarihine ait eserlerde buna dair bir kayıt yoktur. Campanella'nın, More'un idamından otuz üç sene sonra doğ-

duğuna bakılırsa, hususile ümanizmin bütün Avrupa-da yayılış sürati düşünülür ve bütün hümanist kaynakların karşılıklı münasebetlerde bulunduğu gözönüne alınırsa, iki mütefekkir arasında bir tesir bulunduğuna hükmetmemek için bir sebep mevcut değildir. Nitekim felsefe müverrihi **Windelband** bu tesirden bahsetmektedir⁴.

Böyle bir tesire dair elimizde vesika olmamasına rağmen, aralarındaki yakınlıkları ve ayrılıkları düşünebiliriz. Gerek More'u, gerek Campanella'yı ayrı ayrı tetkik eden **Heinrich Dietzel**, ikincisinde daha çok sosyalizm bulunduğuna kanidir⁵. Buna herhalde İtalyan mütefekkirinin ilk devirde Eflâtunun yaptığı gibi, kadın iştirakini ileri sürmesi sebep olsa gerektir. İktisadî ihtiyaçlar listesine lüks eşyayı sokmıyan kuzeyli More'a mukabil Campanella'nın zarurî olmıyan levazıma yer vermesi ve Güneş Medinesi halkının lüks ihtiyaçlarının da tatminini düşünmesi, acaba İtalyan mütefekkirinin güneyli olmasından mıdır? L. Stein buna hükmediyor⁶. İşin içine böyle coğrafî bir izah karışınca neden More'un evlenme ve aile inziyatını, sakın bir hayatı tercih ettiği, neden Papas Campanella'nın serbest aşkı istediği de belki anlaşılabilir!

Andreas Voigt'un Campanella ile Montesquieu arasında mukayese yapan bir edâ takındığına da işaret edelim⁷. Sol'un üç nâzıra malik olması, âdetâ

4) Bk. W. Windelband: Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935, Sf. 361.

5) Bk. H. Dietzel: Geschichte des sozialismus und Kommunismus, Essen, 1922, Sf. 88.

6) Bk. L. Stein: Kz. Sf. 300.

7) Bk. A. Voigt: Kz. Sf. 20.

İdare Hukukundaki kuvvetlerin tefriki problemini güneyli klavuzu değil midir? Siyasete ve dış işlere bakan Pon yanında manevî ve harsî hususlara nezaret eden Sin ile sıhhi ve demoğrafik durumu takip eyleyen Mor, bize teşriî, icraî ve kazaî kuvvetler tefrikini hatırlatıyor gibi. Sol'u, Montesquieu'nün Hükümdarı ile mukayese de mümkündür⁸. Nihayet Parise gittiği zaman Kartezyanizm ile yakından alâkadar olduğuna dair felsefe müverrihlerinden **Windelband**'ın⁵ ve onunla beraber «Güneş Medinesi» nden seçme parçaları Almancaya çeviren Paul **Oestreich**'ın işaretlerini zikredelim⁹. Tabiatın bilgisinden evvel nefsin bilgisine lüzum göstermesi, bilgiyi duymalardan itibaren vücud getirmesi kendisini kartezyanizm kadar sansüalizme de maletmek imkânını vermektedir¹⁰.

— II —

CAMPANELLA MEKTEBİ

Campanella, ütöistler içinde biri nazariye, öbürü tatbikat sahasında olmak üzere iki denemeye vesile olmuş, bu suretle âdeta bir mektep kurmuştur. Nazariyedeki takipçisi bir Alman Protestan Papazı olan Valentin Andreae dir. Aksiyon sahasında ise

8) Bk. W. Windelband: Kz. Sf. 269.

9) Bk. Paul Oestreich: Der Sonnenstaat, Wien 1919, Sf. 44.

10) Bk. Kş. W. Windelband: Kz. Sf. 347.

Cezvitlerin Yeni Dünya'nın cenubunda kurdukları Komünist Devlet tecrübeleriyle karşılaşyoruz.

10. Andrea ve Hayatı:

Gerçekten sosyalist müellifler listesinde Campanella'dan ilham alan bir Alman mütefekkeri ile karşılaşmaktayız: J. V. Andreae. Kendisi 17.8.1586 da Almanya'da Herrenberk kasabasında içinde ilim ve teoloji havası bulunan bir aile içinde doğdu. Orta tahsilini kasabasında yaptıktan sonra teoloji tahsili için 1600 da Tübingen Üniversitesine girdi. Orada İbranice, Lâtince, Yunanca'dan başka, Fransızca, İngilizce ve İspanyolca öğrendi. Zamanının hümanizm cereyanı ile yakından alâkalıdır. Kepler'le temasından, matematik sevgisinden de bahsedilir.

Bir ara Almanya içinde Istrasburg, Frankfurt, Haydelberg gibi kültür merkezlerini, İtalya ve İsviçreyi dolaştı. Bu seyahatleri esnasında küçük sanayi işçileri ile alâkadar olduğuna dair bazı işaretler vardır¹¹.

Hayatının sonlarına doğru Dük III. Eberhardt'ın başında bulunduğu Stuttgart Sarayı tarafından dâvet edildi. Son ömrünü burada vaizlik ve müsaheplikle geçirdi. Dinlenmek için bir aralık çekildiği Bebenhouse'da 27.6.1950 de öldü¹².

11) Nitekim Nagold çevresindeki elbise işçileri kendisini dâvet etmişler, onun rehberliği altında bugün dahil devam ettiği söylenen bir İşçiler Derneği kurmuşlar!

12) Bu hal tercemesini biz «Hıristiyan Medinesi» nin Held tarafından yapılan İngilizce tercemesi mukaddemesinden alıyoruz.

11. Eseri :

V. Andreae Ümanizm çevresi içinde, şekil ve muhtevaca ona bağlı kalan eserlerini ilk gençlik devresinden itibaren vermeğe başlamıştır. Gençliğinde matematiğe ait bir makale yazdığı söylenen Andreae, 1610 da «Fama Fraternitatis» eserini kaleme almıştır. Muhayyel bir cemiyetin parlak ilmî hayat ve teşkliâtını tasvir eden bu eserin, 1620 de Bacon'un kaleme alacağı «Yeni Atlantis» e tesirinden bahs olunuyor. Kendisini ütöpizm ve sosyalizm tarihine mal eden «Hristianopolis - Hristiyan Beldesi, veya Medinesi» bundan sonra yüz küçük fasıl halinde kaleme alınacaktır.

Andreae, hümanizm an'anesine bağlı olarak aynı zamanda şiir ile de meşgul olmuştur. Almanca yazdığı bu şiirler, baştan başa Hazret-i İsâ aşkı ile dolu görünüyor¹³. Bu aşk, Andreae'nin bütün eserine hâkimdir. Campanella'da kara ve katolik bir taassub ve istibdada köprülük yapan Hristiyanlık, Andreae'nin **Cermenliğinden** gelen bir protesto ile protestanlaşmıştır denebilir.

12. Teorik Düşünceleri :

Gerçekten Andreae, İtalyan Papazının ütöpisini,

13) Bk. Joh. Val. Andreae: Reipublicae christionopolitanae decripto, 1619 Stuttgart. Bu eser, lâtince yazıldığına göre, More ve Campanella ile başlayan aynı ümanist ananenin devam ettiğini gösteriyor. Almancaya «Beschreibung des Staates Christianopolis» ismi ile çevrilmiştir.

belki onun kadar benimsemiş, hattâ kuvveden fiile çıkarmayı düşünmüş, belki de vaa'zlarına, dinî konuşmalarına ondan ilham alan bir eda vermiştir. Campanella'nın ütopyasından aldığı tesirleri ve yaptığı değişiklikleri anlamak için «Güneş Medinesi» yerine «Hristiyan Medinesi» ni tahayyül ettiğini ve buna «Christianopolis» ismini verdiğini söyleyelim¹⁴. İtalyan Papazının Devlet başına geçirdiği Büyük Metafizikçi, yani Papa, protestan Papazı olan Andreae'da mevcut değildir. Yani Campanella'nın tâbirleriyle Sol'a ihtiyaç yoktur. Üç nâzır, Pon, Sin, Mor bir heyet haline gelecek ve «Hristiyan Medinesi» nin işlerini görecektir. Mülkiyet müessesesi hakkında aynı görüşü, yani mülkiyeti ilga esasını takip eden Andreae aile müessesesi bahis mevzuu olunca başka vaziyet almakta ve aile müessesesini idame etmektedir.

İtalyan Papazının Mor'a tahmil ettiği çiftleşmelere nezaret işi de bu suretle ortadan kalkıyor. Fertlerin karşılıklı temayülü işi halledecektir. Hattâ bu üç nâzır, (yani Andreae'nin lisanında Başrahip - Oberpriestert, Başhâkim - Oberrichter ve Başâlim - Obserwissenschaftler) evlenecekler, örnek aile nümuneleri kuracaklardır. «Hristiyan Medinesi» nin bütün diğer sakinleri üç nazarı bu hususta nümune addetmelidirler.

Andreae ile Campanella arasındaki bu ayrılıklar neden ileri geliyor? Kanaatimizce burada katoliklik ve protestanlıktan gelen, hattâ lâtin ve cermen halk-

14) Bk. J. Ph. Glökler: V. Andreae, 1886, Stutgart. Bu eser Andreae'nin 300. yıldönümü vesilesile 1886 da neşredilmişti. Bu eserde ütopistin lâtinçe eserlerinden tercemeler ve şiirlerinden bol nümuneler vardır.

larına atfedilen seciye hususiyetlerinden doğan farklar vardır. Teşkilâtçılığın en mahrem, ferdî işlere karışması nasıl katolikliğin hususiyeti ise, karışmaması, hele cinsî meselelerde ferde azamî ve mümkün hürriyeti vermek de, katolikliğe karşı bir isyan olan protestanlığın vasfını teşkil eder. Keza Büyük Metafizikçinin Andreae'nin ütosisinde bulunmaması da aynı sebebe bağlanabilir.

13. Tesiri :

Ütopistler içinde en ziyade Andreae mukayeseli araştırmalara konu olmuştur. Bu karşılaştırmalar ya kendinden evvele aittir; o zaman başkalarının tesiri araştırılır. Yahut kendinden sonrakiler üzerine tesiri aranır¹⁵. Meselâ **Bacon** ile alâkası üzerinde çok durulur. Bundan başka aile, terbiye, din sosyolojileri sahasında bereketli tesirlerinden sık sık bahs olunmuştur. Hususile yeni çağ terbiye ve mektepçilik hareketleri üzerindeki tesiri, birçok araştırmaların mevzuu olmuştur. Meselâ J. Prys'in «16. ve 17. asırların Devlet romanları ve terbiye mefkûreleri - Der Staatsroman des 16. und 17. Jahrhunderts und sein Erziehungsideal, 1913, Würzburg» eseri, C. **Hüllemann**'in «Terbiyeci olarak Andreae - Andreae als Pädagog, C. I - II, 1893» araştırması bu meyanda ilk akla gelen kaynaklardır.

15) «Hristinapolis» in İngiliz mütercimi Held, 300 sahifelik eserinin 133. sahifesini bir mukaddeme şeklinde bu tesirlere hasretmiştir. Mufassal bir sosyalizm tarihi için pek faydalı bir kaynak olabilir. Bu kaynak aynı zamanda bir bibliyografya hizmetini de görmektedir.

14. Bir Tatbikat Tecrübesi :

Campanella'nın Protestan Andreae'dan sonra ikinci tesirine gelince bu, muayyen bir fert tarafından kurulmuş bir hayali ham veya «ütopi» dolayısıyla değildir. Kuvveden fiile çıkarılmak istenen «Ütopi» yi takip eden bir Hristiyan tarikatı ile karşılaşırız¹⁶.

İlk müstemlekeciliğin teessüsünde İspanyanın rolü malûmdur. Bu arada katolik misyonerlerin, bil-hassa Cizvit'lerin faaliyeti büyüktür. İşte 1610 sıralarında Paraguay civarlarına gelmiş olan bir Cizvit heyeti, bir müddet yerli iptidaî cemaatleri Hristiyanlığa döndürmek maksadile dolaşmışlar, fakat ilk yerleştikleri yerden İspanyol veya Portekizli olan esir avcılarının tazyiki ile kaçmışlardı. Nihayet İspanyanın nüsaadesiyle esir avlayıcılarının zulmünden Papazlara iltica eden Paraguay yerlilerini, kendi maksatlarına hizmet etmek üzere silâhlandırıyorlar. Şekil bakımından İspanyaya bağlı bir devlet taslağı kuran Cizvit Papazları, hakikatte, İspanyadan uzak olan bu diyarda kendi başlarınadırlar. İşte burada Campanella'nın, tahakkukuna çalışılan ütopisini görüyoruz. Anlaşıldığına göre, İtalyan Papazının 1639 da Pariste öldüğü sene, Cizvitler, Paraguay'da ütopiyi gerçekleştirmek teşebbüsüne girişiyorlar.

15. Tecrübenin mahiyeti :

Sosyalizm tarihinde Paraguay' Cizvitleri Komü-

16) Cizvitler devleti hakkındaki malûmatı, bundan evvelki derslerin notlarında zikredilen sosyalizm tarihlerinden naklediyoruz.

nist Devleti ismi ile yâdedilen bu teşebbüsün vardığı neticeyi kısaca anlatalım: Cizvit papazları, hâkimiyetleri altına aldıkları yerlilerle bir cemaat teşkil etmişler, arazi mülkiyetini Allaha (yerlilerin lisanı ile **Tupanbak**'a) tapu etmişlerdir. Ziraî mesaiye, tıpkı dinî bir ibadete başlar gibi heyecanla, hattâ «Âyin alayı - Procession» halinde başlanır. Bu komünist cemiyetin başında bir «Başpapas» vardır. Her türlü işlere onun direktifleri hâkimdir ve direktiflerini, ikinci dereceyi haiz papazlar vasıtasile cemaate tebliğ etmektedir. Cemaatin idaresile halkın hiç bir alâkası yoktur. İkinci derecedeki papazlar bile (cemaat efradının mesleklerini tayin hakkı müstesna) hiçbir hürriyet ve selâhiyet sahibi değildirler. Yerli halk bütün mesaisini Başpapas, dolayısıle **Tupanbak** için sarfettiğine kanidir. Bu kanaat iledir ki ziraî ve sınaî faaliyet aslâ güç ve zahmetli değildir. Üstelik sık sık bayramlar ve tatiller, hattâ Başpapaz ile papazların idare ettiği musiki ve raks fasılları mevcuttur.

Cizvit papazları komünist teşkilâtının morfolojisi, otuz köyden teşekkül eden bir saha üzerindedir. Bu köylere, İspanyol ve Portekizli esir avlayıcılardan kaçıp papazlara iltica eden yerliler tarafından sığınak mânasına gelen Reduçone ismi verilmektedir. Her köyde iki Cizvit papazı ile kendisine yardım eden bir yerli mevcuttur. Bu yerli reis yerli dili ile **Kaçiko** unvanını taşır! Papazlar, yeni bir cemiyet uzvu yetiştirmek istedikleri için onları beyaz Avrupanın içtimâî müesseselerinden mümkün mertebe uzak tutuyorlar, âdetâ bir **demir perde** geriyorlar, bu maksatla müstemlekeci Devletin lisanını, yani İspanyolcayı bile öğretmiyorlardı. Hattâ 1743 sıralarında İspanyadan gelen ve İspanyolcanın öğretilmesini emreden bir

emirnamenin bile kayıtsızlıkla karşılandığı zannedilmektedir.

8. Paraguay Komünist Devleti ve Campanella:

Paraguay Cizvitleri, kendilerine tesir eden Campanella'yı harfi harfine tatbika çalıştılar. Her mesele ve her iş sıkı bir nizamata tâbidir. Ferdî mülkiyetin yokluğuna mukabil bir nevi aile mülkiyeti mevcuttur. Her aile istediği kadar toprak ekebilir; ancak, ekin başlangıcında Cizvitler Devletince verilen tohumun miktarını, hasat sonunda iade edeceklerdir.

Keza, Campanella'nın tahayyül ettiği idare şekli burada gerçekleşmiş, yani seçime istinat etmiyen ve hayat devamınca başta bulunan şef rejimi tatbik olunmuştur. Hattâ meş'ur veya gayrı meş'ur bir ırkçılık bile kendisini göstermektedir: Cizvit papazları, yüksek vasıfları haiz beyaz ırkın mümessilleri olarak, geri ve aşağı bir ırka hâkim oluyorlar. Papazlar, Kilise için lâzım inşaat ve tezyinat zenaatlarında yerlileri kullanmak neticesinde Cizvit komünist idaresinde bulunan yerlilerin, sanayice en ileri yerli halk olduğu sonradan müşahede bile edilmiştir.

Aile müessesesine karşı Cizvitler devletin üstada sadık kalmadıkları görülüyor. Esas itibarile kabul edilen ailenin kuruluşunda erkekler 14, kızlar 16 da evlendirileceklerdir. Bilâkis bekârlık, tevlit edeceği gayrı ahlâkî neticeler dolayısıyla, yasaktır. Bu suretle Campanella'daki çiftleşme mecburiyeti burada evlenme mecburiyeti haline giriyor. Fakat evleneceklerin kendi hürriyetlerini kullanmadıklarına göre aynı otoriter dişi ve erkek nizamının esası mevcuttur. Çocuk bakımından komünizm terbiyesine yabancı olmıyan

Cizvitler Devleti, çocuğu daha ziyade cemaata maletmek istiyorlar. Ancak meme zamanı bitinceye kadar anasının kucağında kalan çocuk, papazlar tarafından idare edilen müesseselerde cemaat ruhu ile büyüyecektir. Gaye, çocukta ebeveyn, kardeş sevgileri yerine cemaat endişesi, bilhassa papazların emirlerine mutlak itaat, Katolik nizam sevgisi kaim olacaktır.

9. Tecrübenin Neticesi :

Adeta sosyalist bir sosyoloji lâboratuvarlığı hizmetini gören bu Cizvitler Devleti tecrübesi ne netice verdi, ne kadar yaşadı? Eldé mevcut malûmat, bu tahakkuk etmiş veya zor yolu ile ettirilmiş ütöpinin, cizvit idare ve disiplini altında bir asırdan fazla tarihe sahip olduğunu, 1750 de 100.000, 1765 te 150.000 sekeneye malik bulunduğunu göstermektedir. Bu komünist Devletin hayatı, başındaki dinî tarikatın hayatına bağlıdır. Nitekim 1773 te Cizvitliğin inhilâli, dikkate şayan olan tecrübeye de nihayet vermiş, hattâ bir telâkkiye göre bu sona eriş faydalı olmuş, âdi bir ırkın mahvolarak yerine yüksek bir ırkın yani Avrupalıların geçmesiyle sonuçlanmıştır⁷.

7) Bu hükmün sahibi olan pek meşhur bir İtalyan sosyoloğu, Paraguay Cizvitleri komünist devletinin âkıbeti hakkında şu malûmatı veriyor: «1767 senesi başında İspanya Kralı bir emirname neşrederek Paraguay, Riyo-Della-Plata... ilh. vilâyetlerinden Cizvitleri tardedti. Fakat em-lâklerine dokunmadı. Bu tedbirlerin neticesi olarak Reduçone'ler harap oldu. Zavallı yerliler dağıldılar, mahvoldular. Bir çoğu açlıktan ve mahrumiyetten öldü. Cizvitlerin

10. Komünist Cemaat Denemeleri :

Kurulu ve düzenli cemiyetlerin sosyal müesseseleri karşısında ütopi yapanlar, yalnız nazarı sistemlerle kalmıyarak harekete geçmek istedikleri zaman Yeni Dünya'yı düşünmekten geri kalmazlar. Paraguay ananesi bu yüzden sonraki asırda da devam etmiş; Alman ütopizmi birkaç nümune bile vermiştir. Meselâ Bavyera civarındaki Souabe Almanlarından bir zümre, George Rapp'ın idaresi altında 1800 sıralarında Amerikaya göç ettiler ve iki müstemleke kurdular. Ahenk ve müsavat prensiblerine dayanan bu cemaatlara «Ahenk - Harmonie» ve «İktisat, Tasarruf - Economie» ve daha başka adlar verdiler. İbtidaî komünizmi sun'î şekilde yaşatmağa çalışan bu gibi komünist yaşayış toplulukları Ortaçağın bilinen Manastır hayatını sayısı belli ve mahdud insan yığınları

tardı zamanında Brezilyadaki yedi köyde 30.000 mühtedi vardı. 1801 de bunlardan on dört bin kişi kalmıştı. 1814 te miktarı 6100 kişiye düştü. 1821 de ise ancak 3000 mühtediye tesadüf olunuyordu.» Bk. V. Pareto: Sosyalist Meslekleri, H. Cahit tercemesi, İstanbul, 1923, C. I., Sf. 228. Tanınmış bir Fransız muharriri, de şöyle diyor: «Paraguaydaki Cizvitler hükûmeti zahiren Aristokratik, hakikatte Monarşik bir hükûmet idi. Zahiren Aristokratik: Çünkü hürmetlû Peder'lerden mürekkep bir cemiyet tarafından idare edilirdi. Hakikat halde bir hükûmeti mutlaka idi. Çünkü rahipler, tebaasına birer ceset muamelesi eden bir generâle tâbi ve münkad olduklarından kendileri de generallerinin elinde birer ceset, birer alet mesabesinde idiler.» Bk. E. Faquet: Liberalizm, türkçe tercemesi, Sf. 137.

üzerinde denemişlerdir. Bu gibi denemelere laik, dinle alakasız ütöplastlar kadar tarikatlar adına hareket eden ütöplacılar da girişmişlerdir. Meselâ Alman Rapp'ın Amerikadaki «Ahenk» adlı komünist cemaatini para ile devralan, fakat sonra iflas eden İngiliz **Owen**, senelerce beyhude yere beklediği bir **teberrü** sayesinde kooperatist bir topluluk kurmağa tasarlıyan Fransız **Fourier** birinci zümreye, Amerika'nın muhtelif köşelerinde Alman klavuzlarca kurulan cemaatler hakkında faydalı bilgileri hülâsa eden Max Beer'in dediği gibi «bu gibi komünist ve kollektivist sosyal hayat tesisi tecrübelerinin muvakkat olan muvaffakiyeti, âzâlarının dinî ideallerine sadakatinden ve Reislerinin şahsî vasıflarından ileri gelmiştir⁸.» Bir zaman sonra ortadan kalkmaları da muvaffakiyet sebepleri olarak gösterilen dinî sadakat ve imanla rehberlerin idarî kalite ve maharetlerine bağlanabilir. Zira dinî sadakat ve bağlılık zayıflamış, bekçilerse tazyik ve tesir güçlerini kaybetmiştir. İnsan tabiatından faydalanmıyan, bilerek veya bilmiyerek ona karşı gelen ütöplast denemelerin kaderi daima bundan ibaret kalacaktır. «Son Devlet» müellifi G. **Quabbe**'nin işaret ettiği gibi, bu hükmü, yarım asrını doldurmak üzere olan **Lenin** Ütopyasına da teşmil etmenin mümkün olup olmayacağı, üzerinde durulacak bir problem olabilir ve olmalıdır da. İlerideki Dersler'imiz bu hususta size bol düşünme malzemesi verecektir.

8) Bk. Max Beer: Sosyalizm ve sosyal mücadelelerin umumî tarihi, 1941, Z. U. tercemesi, Sf. 276-279.

Altıncı Fesil

İNGİLTERE'DE, FRANSA VE ALMANYA'DA ÜTOPIST SOSYALİZM

— I —

İNGİLTERE

1. İngiltere'de Ütopizm :

XVII - XVIII. asırlar Avrupasının (bilhassa İngiltere ve Fransa'nın) ütopik neşriyatı pek boldur. Bunları, tedkike programımız müsait olmadığından toplu bir bakış içinde ele almakla kalacağız. Yalnız bazıları üzerinde biraz duraklıyacağız.

Tatbikî mantığın rönesanstan sonra attığı muzaffer adımları biliyoruz. Bu muzaffer adımlara felsefesiyle zemin hazırlayan ve meşhur istikra (Endüksiyon) kaldelerile bizi tabiatı yoklamağa dâvet eden François Bacon (1561 - 1626), bilindiği gibi Aristonun **Organon**'una mukabil bir **Novum Organon** yazmıştır. Hümanizm, yalnız Yunan felsefesiyle alâkadarlık ifade ettiğine göre, işin içine her türlü, içtimai ve siyasî meseleler etrafındaki Yunan eserleri girmektedir. Bunun içindir ki aynı feylesof Aristoyu «Ye-

ni organon» u ile diriltirken, «Devlet» ütopisini evvelce tahlil ettiğimiz «Atlantis» müellifi Eflâtunu da «Nova Atlantis» ile hatırlatmakta, zamanının İngilteresinde yeni beliren İçtimaî Meseleyi tıpkı hemşerisi, hattâ hemmesleği Thomas More gibi —çünkü Bacon da İngiliz krallarından birinci Jacques'in Başvekili idi— gözönüne almış, fantazili bir kadro içinde ilim müesseseleriyle düşünülen yeni bir cemiyet hayali kurmuştur. Bu cemiyetin esas seciyesi bilhassa XIX. ve XX. asırların müsbet ilimciliğini hatırlatacak şekilde ilim ve lâboratuvar âşkı olmasında görülmektedir.

2. Bacon ve hayatı :

Sosyalizm Tarihçesine aynı zamanda Rönesans ve Hümanizm temsilcisi olan François Bacon'da male-diliyor. Üç sene evvel doğumunun 400. senesi bütün dünyada anılan Bacon'a biz de İçtimaî Mes'eleciler arasında yer vereceğiz¹.

Önce bir kelimeye dikkatinizi çekelim: **Renaissance**. Bu kelime hangi tarihi anda ve kim tarafından yeni çağa isim olarak verilmiş olursa olsun, bizi alıkalandıran taraf, onun ilk, orta ve yeni çağlar arasındaki menfi ve müsbet ilişkileri pek güzel belirtmesidir. Demek oluyorki ilk çağ «Doğuş - Naissance»

1) Bacon'un Yeni Zaman çığır açıcılarından ve metodolojistlerinden olan tarafına başka vesile ile yer verdik. Bk. Metodoloji Nazariyeleri, 1961, Sf. 135-184. Doğumunun 400. yılı için bir broşür T. H. ve İ. A. D. neşriyatı arasında neşredilmiştir. Bk. Bacon, 1961. Burada verilen bilgi, bu iki kaynaktan hülasa edilmiştir.

çağıdır; sonra ölüm yani Ortaçağ başlıyor, daha sonra «Yeniden doğuş - Renaissance» vukua geliyor². Bu kelimelerin muhtelif dillerdeki karşılıkları da aşağı yukarı hep aynı manâya gelmektedir. (Meselâ Almanca Wiedergeburt, bizde intibah, ba'sü ba'del-mevt, uyanış, yeniden doğuş... ilh.). Tanzimattan sonraki neşriyatımızda, yenileşme manâsına gelen **teccidüt**, sık sık kullanılmıştır. Şimdi Fransızca kelimenin türkçe imlâ ile **Rönesans** şeklinde kullanıldığını da görüyoruz. Biz de bu termi takip edeceğiz.

Şimdi Rönesans mütefekkeri Bacon'un hayatını anlatalım :

François Bacon, yahut zamanındaki Lâtince şekli ile François Bacon, 22/1/1561 tarihinde Londra'da doğdu. Babası Sir Nicolas Bacon, Kraliçe Elizabeth'in mühürdarlığını yapmış mühim bir şahsiyettir. Annesi de içinde hazine nazırlığında bulunmuş, nüfuzlu kimselerin bulunduğu bir aileye mensuptur. Yunanca mektuplaşacak kadar «Les Humanités - Hümaniteler, İnsaniyât» a vakıf olan bu annenin oğlunu nasıl terbiye edeceğini söylemeğe lüzum yoktur.

Bacon on iki yaşında Cambridge talebesi oldu. Üç sene okudu. Fakat bu müddetin sonunda tahsilî terketti. Niçin? Bu sorgu biraz sonra tetkik edeceğimiz metodolojisi ile yakından alâkalıdır. Zira ortaçağda iskolastikleştirilen Aristo mantığının Üniversite'deki okutuluş tarzına karşı için için isyan etti. Daha on altı yaşında metod meselelerine yeni bir isti-

2) Bk. Dr. A. Adnan: Tarih boyunca ilim ve din, 1943. Bu değerli eserden Ortaçağ devrinin metodolojik zihniyeti hakkında bir fikir edinmek mümkündür.

kamet vermek lüzumunu duydu. Mektepten ayrılan Bacon, çok genç yaşına rağmen Fransadaki İngiliz sefarethanesinde bir kâtiplik vazifesi aldı. Hayatının bu dönüm noktasını, bakınız, nasıl izah ediyor: «İnsanlık hizmetine vakfedilmiş bir hayatın sahibi olduğuma inandığımdan, âmme menfaati için çalışmanın vazifelerimden birini teşkil eylediğini düşündüğümden dolayı insanlığa nasıl faydalı olacağımı, tabiatın beni hangi vazife için yarattığını kendi kendime sorup duruyorum. Nihayet san'atlerin, insanlık hayatının medenileşmesine yardım edecek ibda'ların keşfinden daha iyi bir vazifem olmayacağını düşündüm... Fakat doğuş, terbiye ve kültür beni felsefeye değil, siyasete sevk ediyordu. Çocukluktan beri politika içinde haş-rüneşir olmuşum... Sonra vatana karşı olan borcunun her şeyden üstün olduğuna inanıyordum. Bu düşünceyle politika hayatına atıldım.»

Pariste sefaret kâtipliği yapan Bacon'un babası 1579 da Londra'da ölünce Bacon İngiltere'ye döndü. Ailenin küçük oğlu olması dolayısıyla iyi bir malî vaziyette değildi. On sekiz yaşındaki politikacı Bacon'un bu sıradaki hayatı pek acıklıdır: Bir taraftan mahrumiyet çekerken öbür taraftan mühim aile dostlarına kendisine bir iş bulmaları için mektuplar yağırdıyordu. Bacon bu mektuplarında âdeta bir hak olarak iş talebinde bulunduğu için hiç bir cevap alamıyordu. Nihayet 1583 de bu mahrumiyet hayatı nihayet buldu: Bacon, İngiltere Parlâmentosuna Tauton şehrinden mebus seçildi. Feylesofun mebusluk hayatı hem seçicileri, hem de Parlâmento arkadaşlarını memnun etti. Bu yeni vazifesini çok büyük bir ciddiyet ile benimsemiş, elinden gelen her türlü gayreti sarfetmişti. Parlâmentodaki nutukları bilhassa çok teshir edici olmakla şöhret kazanmıştır.

Bu sırada Earl von Essex, arada bir işsiz kalan Bacon'a büyük ve maddî iyilikler yaptı. İki dost birbirine sarsılmaz bir dostluk ile bağlı görünüyorlardı. Birkaç sene sonra Essex, Kraliçe Elisabeth aleyhine bir harekete geçerken Bacon, dostunu bu teşebbüsünden vazgeçirmeğe çalıştı ise de muvaffak olamadı. Nihayet Bacon, teşebbüsten Kraliçeyi gizlice haberdar etti. Tevkif edilen Essex'i Kraliçeye karşı müdafaa eden Bacon, dostunu kurtaramadı. Üstelik Devlet avukatı olan Bacon, dostunun idamı ile neticelenen mahkemede Elisabeth tarafını tuttu ve herkesin nefretini kazandı. Mamafih bu nefretler onu aslâ, müteessir etmiyor, bilâkis karışık işlere devam etmesinde gayretlendiriyordu. Bacon'un bu en ikballı zamanı aynı zamanda lüks, debdebe ve sefahat hayatıdır. Eğlence yerlerinde yaptığı borçları ödeyememekten dolayı bir aralık tevkif de edildi. Fakat daha üstte kalmak, işinin yolunu bulmak imkânlarını buluyordu. 1618 de Başvekilliğe kadar yükselmesi, çok taraflı ve idare edici karakteri ile mümkün olmuştur.

Bacon'un küçükten beri özlediği anlaşılan bu yüksek hayat, aynı zamanda onun ruhunda bir ikiliğin hüküm sürmesine mâni olamıyordu: siyasî ve aktif hayat yanında temaşaî ve feylesofca bir hayatı bulundurulabilmek! Bütün hayatında bu ikiliği barıştırmaya çalıştı. Bir yerde «felsefesiz yaşamının kendisi için imkânsız olduğunu» söylüyor. Kitapsız, hâdiseleri müşahedesiz ve bu müşahedeler üzerinde düşünce sarfetmeksizin hiç bir dakikasının geçmediğini, hakkındaki tasvirlerden ve kendi ifadelerinden öğreniyoruz. 1592 de neşrettiği «Bilgiye medhiye» de «akıl insanı ve bilgi de akı vücuda getiriyor» söziyle işe başlıyor. «Denemeler», bu ikiliğin kompleksleri ile

dolu bir haldedir. Fakat 1621 senesine kadar bu kompleksin politikaya müteveccih olan unsuru daha üstün çıktı. Çok geçmeden ilme ve huzurlu, yaratıcı bir hayata kavuştu.

Hayatının bundan sonraki senelerini felsefe ve ilme hasretti. «İlmin artması - De augmentis scientiarum» ile «Denemeler», «VII. Henri tarihi» bu sıralarda yazıldı. Bu esnada politikadan daha evvel niçin ayrılmadığını kendi kendine sorup duruyordu. Büyük bir ihtiras ile «İlmin haysiyeti» ni arttırmağı ve tanıtmayı düşünürken bir tecrübe sevdasına tutuldu: Etin kokmasını önlemek mümkün mü? 1626 yılının son yağan karları ona bir tecrübe fikrini aşıladı, Londra civarında Highgate'e kadar yaptığı bir gezinti esnasında rastladığı bir kulübede hemen bir tavuk satın aldı, kestirdi ve içini karla doldurdu! Yorgun ve argın bir halde, öksürükler içinde bunalırken tecrübesinin muvaffakiyetle neticelendiğini düşünüyordu! Hastalığı, birden Londraya dönemiyecek kadar ağırlaştı, civarda bir dostunun evine sığındı. Son günlerine ait hatıralarında şöyle bir not görülüyor: «Tecrübe fevkalâde muvaffak oldu!» Bununla aynı zamanda gaileli ve gürültülü bir yaşama tecrübesi de nihayet buluyordu: 9 nisan 1626 da hayata gözlerini kapadı. Daha evvel hazırladığı vasiyetname, bir kısım büyük adamlara mahsus öğünme ihtirası ile doludur: **«Ruhumu Tanrıya, bedenimi mezara, adımlı gelecek çağlara ve yabancı milletlere bırakıyorum!»**

3. Eserleri :

Hayatını anlattığımız feylesofun metodolojik fikirleri, bir kaç müstesna olmak üzere, hemen bütün eserlerine dağılmış bulunmaktadır. Metodoloji için

mühim olan eserlerini bir yana bırakarak, yeni çağın bu üniversal şahsiyetinin diğer mahsullerine toptan bir göz atacağız.

İngiliz Ansiklopedisine Bacon maddesini yazan bir muharrir feylesofun eserlerini şu üç grupta yokluyor :

1 — Hukukî eserleri :

Bacon'un asıl mesleği hukuk olduğuna göre bu eserleri meslekî de sayabiliriz. Bunların sayısı üçtür:

1 — Reading on the Statute of Uses.

2 — The Maxims of Law.

3 — Use of the Law.

Bu eserlerin tahlili Bacon'un hukuk felsefesi tarihindeki yerini belirtmek için faydalıdır. Böyle bir belirtme işinde «Denemeler» den de istifade edilebilir³.

II — Edebî eserleri :

Bu zümreye dahil olan Lâtince ve İngilizce eserleri kısmen sosyal müsahabeler nevine, kısmen de tarihî tetkiklere aittir:

1 — Essays moral, economical and political, 1579 - 1625.

2 — De Sapientia Veterum

3 — Apophthemge

4 — History of Henry VII

5 — Confession.

Bunların içinde bizim için mühim olan yalnız birincisidir. İleride feylesofun içtimâî hâdiseleri görüşünü bu esere dayanarak göstermeğe çalışacağız.

III — Felsefî eserleri :

Bu kadroya giren eserleri feylesofun asıl inkılâpçı tarafını gösterir. Bunlar toptan «Instauratio» yu teşkil edecektir. «Instauratio» da şu risaleler vardır:

3) Bk. F. Bacon: Denemeler: Türkçesi, Sf. 216.

4. «Instauratio Magna» ve İçindekiler :

Şimdi bu üçüncü gruba dahil olan ve hepsi «Büyük ıslahat - Instauratio magna» adı altında toplanan, topu birden metodoloji felsefesini teşkil eden risaleleri lâtince bilmemekden dolayı —ki bu noksanı yeni neslin telâfi etmesine ilmî istikbalimiz için lüzum vardır— ancak tetkik eden ecnebî müelliflerin yardımcı ile yoklayacağız.

Bu eser, bir eser değil, muazzam bir külliyyatdır. İlk temelini 1605 de Bacon'un yazdığı İngilizce «The proficiencie and advancement of divine and human learning— ilâhî ve insanî bilginin ilerlemesi ve öğrenilmesi», yahut kısaca «Advancement of learning — Bilginin ilerlemesi» isimli eserin Lâtincesiyle 1620 de kaleme aldığı Lâtince «Yeni alet veya yeni organon — Novum Organon» dan müteşekkil olup 1623 nının nasıl hasıl olacağı gösterilmektedir.

Bacon'un ehemmiyetini gösteren «Büyük ıslahat», altı büyük fasıldan teşekkül ediyor :

I. — İlimlerin tablosu :

II. — Yeni âlet : Novum organon.

III. — Kâinat hâdiseleri :

Bu fasılda müşahede ve istikranın (Endüksiyon) mevzuu olacak bütün hâdiselere işaret olunmuştur.

IV. — Zihnî basamaklar :

Bu fasılda istikra (Endüksiyon) metotları vasıtasile «hususî» lerin nasıl toplanacağı, nasıl sıraya konacağı ve bunlardan «umumî» ye varılacağı, daha sonra varılmış olan «umumî» lerden «hususî» lere inmek imkânının hasıl olacağı gösterilmektedir.

V. — Nazariyeden tatbikata geçiş :

VI. — Tam ve küllî ilim nazariyesi :

Bu son iki fasılda «ilim» in insana nasıl tabiat üzerinde hâkimiyet elde edeceği izah olunacaktır. Fa-

kat Bacon, «Büyük ıslahat — Instauratio magna» ın ancak iki faslını kaleme alabilmiştir. Son dördü tasarlama halinde kalmış, ancak «Sesin tarihi», «Rüzgârların tarihi» ... gibi bazı dağınık denemeler vücuda getirebilmiştir.

Bu çok zengin yayım tablosu karşısında felsefî Rönesans kadar sosyal Rönesans, yani yeni ve laik zihniyetten ilham alan içtimâî ve iktisadî problemleri ilgilendiren fikirler şu iki kaynakta bulunmaktadır:

1 — «Denemeler»;

2 — «Yeni Atlantis»;

Bu iki kaynağa, Dersler'in gerektirdiği ölçüde göz gezdirelim.

5. Denemeler'e Dair :

Hümanizmin İngilteredeki mümessillerinden biri sayılacak olan Bacon bir kısım eserlerini Lâtince, bir kısım yazılarını da İngilizce yazmıştır. «Denemeler», yahut daha hakikî ismi ile «Ahlâkî, iktisadî, siyasî kalem tecrübeleri veya denemeleri - Essays moral economical, and political» feylesofun İngilizce neşriyatı arasında başlıcasını teşkil eylemektedir. Bacon'un daha hayatında üç defa — 1589, 1612, 1625 de— basılan eser, aynı devrede nümunelerine çok rastlanan küçük müsahabeler tarzında yazılmıştır. Fakat bu müsahabelerin bir kısmının mevzuu içtimâî, iktisadî ve siyasî olduğu için Bacon'u içtimâî ilimler ve problemler bakımından yoklıyacak olanlar için mühim bir kaynaktır. Üstelik feylesofun içtimâî muhiti içinde yaşatmak isteyen sosyoloji tarihçisi için emsâlsiz bir kaynak teşkil ediyor. «Denemeler» i Türkçeye çevirenin tercemenin önsözünde çok yerinde dediği gibi eserin «XVI. asrın sonu ile XVII. asrın ba-

şındaki görüşlerinin bir vesika olmak gibi tarihî değeri de vardır. Unutmamalıdır ki, Bacon'un devri İngiliz cemiyetinin büyük bir değişiklik geçirdiği devirdir. Rönesans, İngilterede on altıncı asrın ikinci yarısında verimini vermeğe başlamıştı. Ortaçağın isko-lastik felsefe düşünüşüne, sıkı taassubuna reaksiyon bu yıllarda kendini gösterir. Bacon ilim metodu, dinî taassuba düşman oluşu bakımından İngilterede bu reaksiyonu temsil eder. Başka memleketlerde olduğu gibi İngilterede de rönesans, coğrafî keşifler, yani servet kaynaklarının bulunması, feodal cemiyetin yıkılıp orta sınıfın zenginleşmesi, zenginleşme ve ticaret yollarını, müstemlekeler kurup istismar edebilmeyi, eski asiller gibi yaşama tarzını, asiller gibi nezaketli, kibar, hoşsohbet olma yollarını öğrenmek zorunda kalmaları demek idi. Cemiyet bünyesi böyle bir değişiklik geçirirken, cemiyetin en büyüğünden en küçüğüne kadar öğütler verecek bu gibi yazılar her devirde yazılır. Bunlardan biri olan «Denemeler», böyle bir devirde parlak bir istikbale ermek için neler yapmak lâzım geldiğini gösteren bir öğütler hazinesi, hattâ oldukça değerli bir içtimaî tarih vesikası olarak okunmağa değerlidir.»

Hepsi müzahabelerden ibaret olan Denemeler, dediğimiz gibi :

I. — Ölüm, din, haset, aşk, güzellik, okunmak, nezaket öfke... gibi günlük felsefî ahlâkî ve kültüre',

II. Asalet, masraf, mürabahacılık, siyasî fırkalar, hakimler... gibi siyasî, hukukî ve iktisadî denemeler olmak üzere iki nev'e ayrılabilir. Bunların içinde ikinci zümreye ait olanlardan bazılarını dayanarak Bacon'un içtimaî hâdiseleri görme ve anlama zihniyeti ile sosyalizm tarihine düşüncelerini çıkarmağa çalışacağız. Bu suretle dersler'in kadrosu içinde Bu-

con'un nasıl bir yeri olabileceğini, bilhassa ekonomik realiteyi görme, anlama ve anlatmada nasıl bir hususiyet taşıdığını görmek imkân dahiline girebilir.

6, Yeni Atlantis'e Dair :

Bacon, sosyalizm tarihinde adı geçen içtimâî meselecilerden biridir, Gerçekten XIX, asırdan önceki ütöplast sosyallstler arasında «New Atlantis - Yeni Atlantis» sahibini de görüyoruz. Bu eser, feylesofun İngilizce yazdığı eserlerden biridir, «Denemeler» in üçüncü basılışı —ki 1621 dedir— istisna edilirse hayatında en son neşredilen kitabını teşkil etmektedir.

Atlantis'in mitoloji tarihinde oynadığı rol malûmdur. Kültür tarihinde ilk defa Eflâtun «Timaios» diyalogunda Atlantis'ten bahseder. Bacon nasıl Aristo'nun «Organon» unu yenileştirdi ise eski devrin «Atlantis» ini de öylece yenileştiriyor. Hikâyeye göre Peru'dan kalkan gemi Japonya yolu ile Güney Okyanuslara açılmakta, uzun bir müddet sonra nihayet güzel bir adaya rastlamaktadır. Burası yeni Atlantis'dir. Adanın güzel insanları, gemi tayfasını, içindeki hastaların iyileşmelerine kadar adaya kabul ediyorlar. Yerlilerden birl, tayfaya adanın tarihini anlatıyor: Adanın yüzlerce sene evvel ölen sevgili Hükümdarı Salomon çok hürmet görmekte, hükümdarın tesis eylediği «Salomon Derneği» adanın idaresini başarmakta. Bu dernek içinde hiç bir politikacı yok. Hiç bir parti ve zümre ihtilâfı yok, hiç bir nutuk, boş söz ve seçim oyunu yok. Adalılar, esasen bu gibi ihtilâfların seçimlerin neden olabileceğini akıllarına bile getirmiyorlar. «Dernek» i ellerinde bulunduranlar teknisyenler, mimarlar, artonomlar, jeoloğlar, doktorlar,

kimyagerler, iktisatçılar, biyolojistler, içtimalyatçılar, ruhiyatçılar ve feylesoflardır. Gaye eşya ve hâdiselerin «illet» ini bulmaktır. Bu illetlerin bilgisi ada halkını tabiata hâkim kılacaktır: Sinaî maksatlarla sulardan kuvvet istihsali, kuşların uçuşunu taklit eden hava gemileri ve deniz âletleri istimali başlıyor. Windelband'ın dediği gibi «Bacon'un muhayyilesi teleskoplar, mikroskoplar, telefonlar, mikrofonlar, buhar arabaları, hava gemileri, kimyevî surette teksif olunmuş gıdalar... ilh. tasarlıyor.»

Yeni Atlantis'in iktisadî hayatı kapalıdır. Bunun için dış ticaret diye bir mesele yoktur. Ne altın ve gümüş hırsı, ne mücevherat düşkünlüğünü! Hiç bir mahreç harbi bahis mevzuu olamaz. Adanın yalnız bir tek haricî ticaret işi vardır: «Salomon Derneği» nin her on iki senede bir dış memleketlere gönderdiği bir mümessil zümresi, adanın, «ışık» ını başka yerlere götürecektir, buna mukabil dış memleketlerin kültür hayatı hakkında yaptığı araştırmaları adaya getirecek, «Salomon Derneği» ne raporlarını sunacaktır. Dünyanın her tarafındaki bilgi nimetleri bu suretle adaya toplanıyor.

Görülüyor ki Bacon, içtimaî meseleyi kendine göre halletmeğe çalışıyor. Bütün sosyal ütöpiller gibi Bacon'un ütöpisi de düşündürücü elemanları ihtiva etmektedir. Her ne kadar sosyalizm tarihinin hikâyeye ettiği Eflâtun, Thomas Morus, Campanella ütöpilleri gibi mülkiyet, servet, sermaye ve aile nev'inden ekonomik, sosyal meselelere temas etmiyorsa da kerdinden sonraki cemiyetin kâinat görüşünü, bilhassa ilim sevgisini âdeta önceden haber veren bir peygamberlik karşısındayız.

İşte Bacon'un sosyalizm ile alâkalı eserlerinde ikisinin muhtevası bunlardan ibarettir.

7. Bacon'da Sosyoloji :

Sosyoloji'nin tarihini, ilmin adının XIX. asır ortalarında Fransız içtimaiyatçısı Auguste Comte tarafından icat edilmesinden çok öncelere çıkaranlar, Bacon'da da bir **Sosyoloji**'nin bulunduğuna işaret ediyorlar. Zira Sosyoloji'nin konusu olan «İçtimâî realite, sosyal şe'niyet, ferdî olup-bitenler dışında, yine onlardan kurulu, fakat onlara tesir edici bir **şey**, bir varlık - Réalite sociale» den şu veya bu ad altında bahseden her fikir adamı, ismine XIX. asırda kavuşacak olan ilim dalına, yani sosyoloji'ye hizmet etmiş sayılır. Bacon'da bunlar arasında gelmektedir.

Bacon doğrudan doğruya, içtimâî realitenin sosyal realitenin, cemiyette olupbitenlerin müşahade ve tecrübesinden bahsetmiş değildir. Fakat hemen söyleyelim ki ondaki tabiat mefhumu, aynı zamanda cemiyet'i de içine alır. Gerçekten «Medenî - civil» dediği realiteyi «tabiî - naturel» ile daima aynı ehemmiyette düşünmüş, hattâ ilimlerin tasnif, nazariyesinde bunları aynı ehemmiyetle gözönüne alınmıştır.

Bu ehemmiyet bilhassa «Tarih» e verdiği değerle göze çarpıyor. Tarih yalnız «civil» —ki Bacon'da bu, tamamiyle «içtimâî - social» karşılığı olarak tasarılanmıştır— realiteyi değil, «tabiî» realiteyi de aydınlatır⁴. Zamanın hükümdarından müşahedelerin ve

4) Bacon'un tarihe verdiği bu ehemmiyet, kendisinden üç asır önce Şimali Afrikada yetişmiş, bir İslâm sosyoloğunun «Fenni şerif» dediği tarihe verdiği kıymet ile ölçülebilir. Mukayese için **Ek. Fındıkoğlu**: İbni Haldûn ve Felsefesi, İş Mecmuası neşriyatından, 1940. Böyle bir mukayese aynı şekilde Vico'nun «tarih» e verdiği ehemmiyet ile de tamamlanabilir.

vesikaların toplanması için emirler vermesini rica ederken düşündüğü şey maddesiyle ve maneviyeti ile gözönüne alınan bütün «tabiat» dir. İleri sürdüğü müşahede ve istikra kaidelerinin yalnız tabiate, yahut «içtimaî» dışında kalan canlı tabiate inhisar ettirdiğine dair hiç bir işaretle bulunmamıştır. Bu vaziyette umumî metodolojisinin, aynı zamanda içtimaî bilgilere ve sosyal meselelere de şamil olduğunu kat'i olarak söyleyebiliriz.

Tabiatın bilinmesi için «her taşın altını yoklayan bir av» ın lüzumundan bahseden Bacon, cemiyetin bilinmesi için âdetâ **tarih içinde av, seyahat vasıtasıyla av, nihayet okumak vasıtasıyla av** lüzumunu ileri sürüyor⁵. Bir bakıma «Yeni Organon» un tabiat ilimleri metodolojisi olmasına mukabil, içtimaî hâdiseleri müşahede etrafında öğütler ile dolu olan «Denemeler» de cemiyet ilimlerinin metodolojisi sayıla-

5) Bacon'un «tarih» e verdiği bu ehemmiyet ile mütenasip bir tarih kültürüne de sahip olduğu anlaşılıyor. «Denemeler», böyle bir kültürün malzemesiyle doludur. Bu arada Bacon'un bazı içtimai meseleler münasebetiyle tarihimize temas ettiği de görülüyor. Meselâ «hâkimiyet» e tesir eden âmiller arasında kadınlardan bahsederken şu mütalâanın ileri sürülmesi gibi: «Kanuni'nin karısı Hürrem Sultan, o ünlü şehzade Mustafanın başını yedikten sonra hanedan ve veliahdlık işlerini de karıştırdı. Bu, Kanuni'nin soyu için öyle uğursuz neticeler doğurmuştur ki Süleyman'dan bugüne kadar tahta çıkan sultanların yabancılardan gelme, düzmece vârisler olduğundan şüphe edilir. Çünkü ikinci Selim'in öz evlâd olmadığı kanaati vardır (Mk. F. Bacon, Denemeler, Maarif Vekâleti, Klâsikler Serisi, türkçe, içindeki terceme, Sf. 78)». Keza evlen-

bilir. Şimdi bu «Denemeler» e başvurmak suretiyle Bacon'un sosyal sahada olupitenleri nasıl düşün-
düğünü ve bunlar vesilesile içtimaî Mesele'ye nasıl
ilgi gösterdiğini görmeye çalışacağız.

Yukarıda dediğimiz gibi tarih, feylesofun, nazarın-
da âdeta ana ilim sayılıyor. «Tabiî tarih» e denk ola-
rak düşünülen «medenî tarih», hakikatte günümüzün
en geniş mânâda anlaşılan «sosyoloji» sinden başka
birşey değildir. Bacon bu «medenî tarih» i:

1 — Asıl medenî tarih,

2 — Dinî tarih,

3 — Edebî tarih

olarak üçe ayırmıştı. Daha sonra «Medenî ilim - Sci-
ence civile» ismi altında toplıyacağımız bilgilerin va-
sıfları da tamamen içtimaîdir. Bu arada hukuk ilmine
ayrılan yer, Paul Janet'nin «Ahlâkî ve siyasî felsefe
tarihî» nde dediği gibi çok mühimdir. Rönesansta
ilk defa «tabiî hukuk» tan bahseden Bacon bir hu-
kuk feylesofu olarak görünüyor. Asıl mesleğinin hu-

menin ahlâkî ve içtimaî neticeleri bahsinde şöyle diyor:
«Türkler arasında evlenmenin hor görülmesi **Yeniçerileri**
daha da bayağılaştırıyor (Sf. 27)». Bacon'a göre asaletin
istibdadı ta'dil edici bir rolü vardır. Bu yüzden «asiller sı-
nıfı olmayan monarşilerde Osmanlı devletinde olduğu gibi
mutlak bir istibdat vardır. Çünkü asiller hem bir tek
insanın hâkimiyetini tadil eder, hem de halkın dikkatini
hükümdar hanedanından biraz olsun, kendi üzerine çe-
kerler (Sf. 51)». Daha bu gibi noktalar, Türk tarihçilerini
işgal etmesini temenni ettiğimiz Türk tarih felsefesi prob-
lemlerini, dolayısıyla bundan çıkacak milli sosyoloji me-
selelerini, daha sonra bu problemlerin bugünkü devamını
teşkil eden bazı sosyal meselelerin tohumlarını muhtevidir.

kuk olduğunu hatırlarsak bu, pek te garipsenmiyecektir.

8. Ahlâk Problemi : Fert ve Cemaat Ahlâkları :

Mamafih Bacon'un «içtimaî» eşya ile alâkası yalnız tarih ve hukuk eşiğinden geçmekle başlamıyor. Bir defa felsefeyi kendi tabiriyle «karınca» veya «örümcek» olmaktan kurtaran feylefosun «arı» yı düşünmesi çok mânâlıdır: İçtimaî aksiyon, bütün tefekkürüne hâkim bulunuyor. Niçin politikayı tercih ettiğini söylerken kendi mizacını da pek güzel belirtmişti. Hücrelerine kapanan felsefeci tipi, ahlâkçı tipi onu tatmin etmiyor. Hattâ ilk çağdan sonra ilk defa ahlâkî realizmin onunla başlaması sebepsiz değildir. Gerçekten ahlâk meselesinin «ferdî» den «içtimaî»ye çevrilmesini, her hangi bir teolojik kanaatten uzak kalarak, ilk defa onda görüyoruz. İlimde «bilmek, muktedir olmaktır» formülünü güden mütefekkir, anlâkta da «pasif» diye vasıflandırdığı «ferdî ahlâk» tan «aktif» diye tavsif eylediği «cemaat ahlâkı» na geçiyor.

Bacon, ehemmiyet verdiği ahlâk meselesini, sosyoloji tarihinde ilk defa objektif bir usulle ele alan bir mütefekkir. İngiliz ütilitarizminin Bacon ile başladığını düşünenler aldanmamaktadırlar. «Ahlâk» ı pasif ve aktif diye iki bakımdan tetkik etmesi, sosyal gayelere giden aktif ahlâka çok ehemmiyet vermesi de bu düşünüşün tabii bir neticesidir. Hattâ bütün bilgiler ve usulleri, en sonunda «İnsan hâkimiyeti - De regno hominis» nin bir vasıtasıdır: «Tarih insanı akıllandırır, şiir nükteci, matematik ustalaştırır. Ahlâk ta ağır başlı yapar. Bir lâtince sözün dediği gibi «İnsanın okuduğu şey benliğine işler... Hattâ

insan zekâsına ke  vuran her türlü engel, iyi seçilmiş eserler okumakla ortadan kaldırabilir.» Bu yüzden «bir kimsenin zihni dağınık ise matematik ile meşgul olsun.       bir d vayı ispat ederken biraz dalıyorsa d vaya ta ba ından başlaması lâzımdır. Eğer zek sı, farkları görüp ayırmaktan acizse iskolastikleri tetkik etsin.       onlar **kılı kırk yararlar**. Bu mevzu ile bir diğeri arasında, bir münasebet kurmakta ve bir meseleyi ispat delillerini hazırlamakta g      çekiyorsa hukuk dâvalarını tetkik eylesin. Böylece her zekâ hastalığına il c olacak bir reçete bulunabilir. B t   bunlar için **okumak**, kitablardan s s olsun diye fazla faydalanmak g steri tir... Okumak tabiatı tamamlar... Okumak, tecrübe ile sınırlanmaz ise dağınık taraflara yayılmış bir bilgi verir. Tecrübe ile yeti enler, okumayı hoş g r rl r⁶.» Tabiat h diselerinde bu **tecrübeleri** bize **tabiat** veriyor. Cemiyet h diselerinde de **seyahat** i imize yarar: «Bir seyahatte görünecek şeyler şunlardır: Elçilerin kabul  sırasında saraylar dâvalar cereyan ederken mahkemeler, i  başında iken kiliseler, manastırlar, kütüphaneler, mektepler, eğer varsa dersler; eğlence yerleri... ilh... Gencin kısa dola masını az zamanda çok bilgi toplamasını istiyorsanız yapacağınız şudur: İlk in genç oola çıkmadan gideceği yerin dilini biraz olsun öğrenmeli, yanında memleketi tanıyan birisi bukin genç yola çıkmadan gideceği yerin dilini biraz olmalı, muhtıra tutmalı... Bir şehirde iken oturduğu evi deği tirmeli; k h  ehrin bir ucunda, k h öbür ucunda, oturmalı. Bir tedbir tanıdık toplamakta mıkna is gibi i e yarar.» Bu gibi c v zems , güzel m telealar Bacon'daki içtimaî ilimler metodolojisinin esas-

6) Bk. F. Bacon: Denemeler, Sh. 203.

larını eşip çıkaracak olan metodoloji tarihçilerine faydalı olabilir. Tabiatte «her taşın altını yoklama»ya kadar giden dikkatli ve sabırlı müşahedecilik, cemiyette «şehrin kâh bir ucunda, kâh öbür ucunda oturup görme» ye kadar giden dikkatli ve sabırlı müşahedeciliğin hazırlayıcısıdır. İkinci müşahede sahası (yani cemiyet), birincinin (yani tabiatın) devamıdır. Bu suretle aynı «metodolojik sezgi - intuition méthodologique», Bacon'da her iki realite sahasına hükmetmektedir.

9 — Asalet meselesi :

İçtimaî sınıflar sosyolojisinin bugün de ana tarihi meselelerinden olan «asalet - aristocratie» problemi, Bacon'u çok meşgul ediyor. Yaşadığı devir, bu içtimaî sınıfın en buhranlı zamanıdır. Zira orta sınıf teşekkül ediyor ve bu teşekkül asaletin imtiyazları aleyhine oluyor. Bacon yukarıda gösterdiğim tarih, okuma ve seyahat kaynaklarından edindiği malzemeyi zihninde yoğurduktan sonra bu gün de ilmi değerini muhafaza eden neticelere varmaktadır; «Asilliğin yenisi sadece kuvvetin ortaya koyduğu bir şeydir. Eskisi ise zamanın ilk asalet ünvanını alanlar, torunlarından daha yüksek vasıfları olan, fakat daha kurnaz kimselerdir... Ataların gösterdikleri büyüklüğün nesiller boyunca anılması, yaptıkları hataların ise onlarla beraber gömülüp gitmesi, kaybolması isabetlidir...»

Fakat bu isabet, asalet hesabıdır. Yoksa asalet, asalet olarak ahlâkî bir değere malik değildir. Çünkü «babadan gelen asillik insanın gayretini kırmakta»dır. Bilhassa bütün cemiyette gözlerin bu «gayret kıran asiller» e dikilmesi, asıl cemiyet işleri-

nin ihmhalini mucip olabilir: Nitekim «demokrasilerde asiller olmadığı için rahat iş görülür. Çünkü orada halk şahısları değil, işe ehemmiyet verir. Şahısları mühimsemesi bile arma veya soy adları var diye değil, işe en elverişli kimseler diyedir⁷⁾»

Bununla beraber Bacon bu noktada çok realisttir. Sosyalizm tarihinde «Yeni Atlantis» müellifi olmak sıfatı ile adı geçen Bacon'un sosyalistçe bir düşünce ile zamanının asaletine karşı ateş püskürceğini düşünmemelidir. Bilâkis asâletin, alt tabakalar karşısında bir fonksiyon ifa eylediğini bile düşünüyor: Asillerin, Hükümdarın hükûmet etmesine, adaletin yer bulmasına engel olacak kadar yükselmesi doğru değildir. Ama yine bir derecede büyüklükleri tanınmalı ki aşağı sınıfların taşkınlığı, haşmetli Hükümdara pek yaklaşımadan onlarda ilk hızını alabilsin. Asiller sayısının çok olması yoksulluk ve uygunsuzluk doğurur. Çünkü masrafı artırır. Bundan başka asilzadelerin çoğu zamanla zarurî olarak servetlerini kaybedeceklerinden ünvanları ile gelirleri arasında bir nisbetsizlik hasıl olur.» Keza papazlar sınıfı için de aynı mesele mevcut: «Rahipler sınıfının fazla büyümesi de böyle bir netice doğurur. Bunlar memleket gelirlerine bir şey katmazlar».

Bazan asalet meselesi Bacon'u diğer sınıfları da düşünmeye sevk ediyor. Başta kendisinin «halk sınıfı» adını verdiği tabakalar var ki diğerlerinin bunun ile ölçülmesi lâzımdır: «Bir ülkede nüfusun — bilhas- sa harblerle kırılmamış ise — onu besliyecek memleket verimini aşmaması için tetik davranmak lâzım-

7) Bk. F. Bacon: Denemeler, Sf. 72, 51, 52.

dır. Nüfus miktarı da yalnız rakamla sayılmamalı. Zira az kazanıp çok sarfeden az nüfus, az geçinip çok biriktiren fazla nüfustan daha çabuk devleti yıpratır. Bu yüzden asiller ile yüksek memurlar sayısını halk sınıfına göre nisbetsizce arttırmak bir devleti tez elden darda bırakır». Bacon, kendi zamanında bir s i n i f olmaya başlayan burjuvazi karşısında memnun görünüyor, «aşağı sınıfların taşkınlığını tadil eden asalet» i de bu «orta sınıf» ın «tadil» eylediğini düşünüyor: «Orta sınıf, yüksek asillerin fazla yükselmesini önlemek için Kral elinde kuvvetleri denkleştirici bir vasıttır. Nüfus sahibi insanlar arasında bunlar, halka en yakın oldukları için halk kargaşalıklarını daha iyi yatıştırabilirler». Bununla yeni yeni inkişafa başlayan müstemlekecilik te asillerin, burjuvalar (daha doğrusu tüccar burjuvazisine) üstün bir rolü bulunacaktır: Müstemlekenin idaresi hakkında anavatanda fikri alınacak kimselerle müteahhitlerin sayısı ne çok ne az olmalı, orta olmalı. Bunlar da asillerle eşraf arasından seçilmeli. Tüccarlar işe karıştırılmamalı. Çünkü bunlar hep ellerine geçiverecek kâra bakarlar⁸.

10. — İmparatorluk meselesi :

Bacon'un zamanında Garpte İ s p a n y a , Şarkta O s m a n l ı İmparatorlukları vardı. Bunların ve geçmişteki emsalinin «büyük toprakların ana vatanı ilhakı» suretile kurulduğunu söyleyen feylesof, «ilhak» ın da s e b e b i olan istilâları demografik bir izaha bağlıyor: «Büyük halk kümeleri bir yerde

8) Bk. Kz. Sf. 59, 79, 139.

toplanır, yiyecek ve geçim vasıtalarını temin etmeden üremekte devam ederse bir kısım nüfusun her devirde bir iki kere başka ülkelere akın etmesi bir zarurettir.» Fakat şimdi (yani kendi zamanında) «ne ile yaşayacağını önceden tâyin etmeden evlenip çocuk doğuran milletler» in arttığını söylüyor ve yalnız bir «millet» i istisna ediyor: T a t a r l a r . Hangi devrin ve nerenin Tatarlarının kastedildiği, bunlarla Avrupayı istilâyâ hazırlanan O s m a n l ı T ü r k l e r i arasında bir münasebet gözetip gözetmediği, yahut daha uzaklara giderek Hunlar'ı gözönüne alıp almadığı vazıh değildir.

Lâkin demografik ve ekonomik sebeplerle teşekküle başlayan İmparatorluk, çöküşünün tohumlarını yine kendinde gizler. İlkin bu teşekkül kolay olmaz. İstilâ edilen ülkeler, kolay bir av değildir: «Büyük toprakların ana vatana katılması büyük harplerin çıkmasına sebep olur. Bir devletin kudreti fazla arttı mı, seddini aşacak bir sel halini alır. Roma ve Osmanlı İmparatorluklari İspanya'da ve daha başka İmparatorluklarda görüldüğü gibi⁹⁾. Fakat bir taraftan İmparatorlukları vücuda getiren sebebler (yânî harpler), öte yandan aynı bünyenin yıkılmasını da hazırlıyacaklardır. Bacon, bilâhare İngiltere İmparatorluğunun teşekkülüne zemin hazırlıyacak bir başka İmparatorluğun yıkılışı hususunda dikkate şayan bir «önceden görme - Prévision» bile yapıyor: «Büyük bir devlet veya İmparatorluğun yıkılması veya sarsılmasında harplerin muhakkak tesiri olur. Zira büyük İmparatorluklar daha ayakta iken boyunduruklarına aldıkları yerli halkı kuvvetten düşürüp yok ederler ve yalnız kendi koruyucu kuvvetlerine daya-

9) Bk. Kz. Sf. 231.

nırlar. Sonra bu kuvvetler tükendi mi bütün İmparatorluk çöker ve başkalarına bir av olur. Roma İmparatorluğu yıkılmaya yüz tuttuğu zaman herkes kendine yontmaya başladı. Belki İspanya da yıkılacak olursa bu akibete uğriyacaktır.» Sonradan İspanyanın nasıl yıkıldığı, yerini İngiltere İmparatorluğunun tuttuğu malûmdur¹⁰.

11. — Ayaklanmalar meselesi :

Gerek İmparatorluklarla, gerek umumiyetle kavmi ve millî bünyeler içinde iç isyanların tesirini Bacon, pek dikkatli müşahedelere tâbi tutuyor. Bu müşahedelerine tabiate ait müşahedelerdeki i l l e t a r a m a endişesi hâkimdir. Sosyal ilimler metodolojisi itibariyle mühim olan nokta da budur: «Ayaklandırıcı hareketlere sebep olan şeyler, üzerinde durulmağa değer bir meseledir. Ayaklanmayı önliyecek en mühim çare — eğer zaman müsait ise — bu sebep olan şeyleri ortadan kaldırmaktır. Zira yatanak şey hazırlanmış ise ateşleyecek kıvılcımın nereden geleceğini kestirmek güçtür. Ayaklanmayı iki şey doğurur: 1) fazla yoksulluk, 2) fazla hoşnutsuzluk. Şüphesiz memleketinde ne kadar sönmüş ocak var ise kargaşalığa da o kadar çok taraftar var demektir.» Lucianus'un, Romadaki iç savaşlardan önceki hali (bundan sonra her şeyi sömürüp bitiren murabahacılık, çabucak biriken faizler, bir hiç oluveren itibarlar, birçok kimseye bir nimet gibi gelen harpler çıktı) diye izah edişini nakleden Bacon devam ediyor: «Harbin birçok kimseye bir nimet olu-

10) Bu yıkılma ve çöküşler, İbni Haldûn'un «Tavırları nazariyesi» ile çok faydalı surette mukayese edilebilir.

şu, bir Devlette ayaklanma ve kargaşalığa doğru bir temayül olduğunun kat'î ve yanılmaz belirtisidir. Yüksek sınıflarda yolsuzluk ya ocak sönmesi aşağı halk tabakalarında da sefalet ve yokluk ile birlikte olursa tehlike yakın ve büyük demektir. Çünkü en kötü isyanları sefiller, aç kalan karınlar doğurur¹¹. Müsbet ilimler metodolojisini «**tabiate hâkimiyet**» parolası ile kurmağa çalışan Bacon, nazariyesini yapmadan tatbikatına giriştiği içtimaî ilimler metodolojisinde de aynı parolayı takip ettiği için siyaset ilmine ve Devlet adamlığı zanaatine yarayacak bir takım amelî düşüncelerile karşılaşırız. Bunlar belki Devlet adamlarına her zaman verilmiş olan nasihatlar cümlesindendir, bu itibarla zikre değmezler. Fakat sosyal ilimlerin bugünkü metodolojisine yerleşmiş olan **s e b e p v e i l l e t f i k r i**'nin ehemmiyetini ortaçağdan kurtulmuş Avrupada ilk defa tatbikatı ile belirtmesi bakımından tarihî kıymeti haizdirler. Bu öğütlerden birkaçını nakledelim.

Bir yerde isyanların illetlerini sayıyor: «Ayaklanmaların sebep ve saikleri, dinde yenilikler, yeni vergiler, kanun ve âdetlerde değişiklikler, verilen imtiyazların geri alınması, umumun baskı altına alınması, değersiz kimselerin ilerlemesi memlekette yabancılara dolması, terhis olunmuş askerler, ümitsizliğe düşmüş partiler, nihayet halkı küstüren, bir dâva etrafında toplayıp birleştiren her şeydir.» Küçük, tez yatıştırılmış isyanları düşünen Devlet adamları bunlara pişkin bir nazarla ve dudak bükerek bakmamalı ve «hoşnutsuzlukları olağan şeyler olsalar, bir tehlike doğurmamış bulunsalar bile mühimse-

1

11) Bk. Kz. Sf. 57.

memelik, aldırmamazlık etmemelidir. Zira her kalkan toz bir fırtınaya dönmez. Birkaç defa geçirilebilir ama sonunda bir fırtına kopabilir.» Hele, isyanlar karşısında «baş kaldıranların haklı olup olmamasına» bakmak hiç doğru değildir: «İsyanı, doğuran mahrumiyetlerin aslında az veya çok olduğuna göre ölçmelidir. Zira hangi isyanda korku, çekilen acıdan fazla ise en tehlikeli isyan odur.» Hakikatte Devlet adamı, isyanları vukuundan sonra değil, evelden görmeye, sonra da bunların önliyecek illetleri tatbik etmeye dikkat etmelidir: «Ayaklanmalara mânî olmak için ilk çare ayaklanmanın yukarıda sözü geçen elle tutulabilir sebeplerini, Devletteki yokluk ve sefaleti ortadan kaldırmaktır. Bundan 1) ticareti geliştirip denek getirmek, 2) sanayii teşvik etmek, 3) tasarruf kanunları ile israfın ve lüksün önünü almak, 4) toprağı işletmek, 5) satışa çıkarılan eşyanın fiyatlarına narh koymak, 6) vergileri hafifletmek v.s. gibi tedbirler işe yarayacaktır». Hülâsa hakikî Devlet adamı, şikâyetlerin durmasından, isyanların yatıştırılmasından memnun olmamalıdır. Bu şikâyet ve isyanlar, bugün vukua gelmiyebilir. Bacon, sık sık müracaat edilen uzviyetçi düşüncelerden birine başvuruyor: «Derdini içine atan ve yarasının kanını içine akıtan kimse vücudünde unutulmaz çibanların toplayıp baş vermesi tehlikesini göze almış demektir. Şikâyet ve hoşnutsuzlukları, pek taşkınca olmamak şartıyla dışarıya vurmak ta halkı serbest bırakmak emin çarelerden biridir¹²⁾».

12) Bk. F. Bacon: Kz. Sf. 58, 60.

Bu düşüncenin sahibinde her zamanın ebedî İngiliz tipini görmemek imkânsızdır.

12. — Mülkiyet meselesi :

Nihayet Bacon'un içtimaî meseleler arasında servet ve sermayenin temerküzü, faiz, rekabet, mülkiyet gibi ekonomik problemleri de aynı sosyolojik ve realist görüş ile ele aldığı görülüyor. Gerçi o, bunları başlı başına birer mesele olarak düşünmüş değildir. Fakat metodoloji, tarihinin yeni çağdaki bu ilk üstadı esasen hangi meseleyi müstakil olarak ele almıştır? Bacon bir yerde hâdiselere herkesin dikkatini çevirmek için bir t r a m p e t c i olduğunu söylüyor. Bunun içindir ki XVI - VXII. asırlar arasındaki devrede c a n o n i q u e hukukun menettiği faiz müessesesine artık müsaade edilmesi, ticaretin her türlü kayıtlardan kurtulması... ilh... gibi meseleleri sadece ve dağınık düşünceler şeklinde ortaya atan bu feylesofun değerini kendi zamanını düşünerek ölçmeliyiz. İleri sürdüğü fikirlerin ihtiva ettiği «şekil» ler, yâni şu veya bu zaman mekân kayıtlarından sıyrılmış umumî ve kanunî tarafları da az mühim değildir. Meselâ XIX. asırda S i s m o n d i 'nin, daha sonra M a r x 'ın¹³ bir nazariye halinde ve

13) Bk. Fındıkoğlu: XIX. asır Fransız sosyalistleri ve Sismondi, (Sosyalizm, Birinci Cilt içinde, 1960). Mukayese için Pecpueur'un sermaye terakümü nazariyesi de göz-önüne alınabilir: İŞ, Sayı 16. Mukayeseli metodoloji tarihi için bu iktisadi meselenin büyük bir ehemmiyeti vardır. Böylece ileride Marx'ın benimser görüneceği Birikme Nazariyesi'nin ilk unsurları da belirtilecektir.

şüphesiz yeni unsurların ilâvesiyle ortaya atacakları bir meseleyi, «servet ve sermayenin temerküzü» meselesini, bakınız Bacon nasıl görüyor: «Bir Devlette para ve servetin birkaç elde toplanmaması için iyi bir siyaset gütmek lâzımdır. Çünkü böyle olmazsa memlekette mal bol olduğu halde açlıktan ölünür. Zaten **para, gübre gibi etrafa yayılmazsa işe yaramaz.** Bu, başlıca murabahacılık, istifçilik, büyük ortakları bir elde toplamak gibi işleri ortadan kaldırmak veya hiç olmazsa baskı altında bulundurmak ile yapılır¹⁴. Bir aralık Üniversitemizde de iktisat Profesörlüğü yapmış olan W. Röpke'nin bazı fikirlerini, dört asır sonra Bacon'un «mülkiyet - gübre» teşbihine bağlanması sebepsiz değildir.¹⁵. Zira Bacon, dağınık düşünceler tarzında her içtimaî meselede şu veya bu şartlardan âzade olan, âdeta gayrinizamî mahiyeti haiz bulunan «şekil» lere temas etmiştir. Bizim için mühim olan tarafta Bacon'un iktisadî meselelere ilişkin düşüncelerinin gizlediği metod kaldelerinin belirtilmesidir. İçtimaî sınıflar, İmparatorluklar ve birkaç ekonomik mesele vesilesiyle bu kaideleri belirttiğimizi zannediyoruz: İçtimaî hâdiseler hakkında müşahede ve istikra yolu ile hükümlere vasıl olmak ve **i d o l a ' ları düşünce kadrosundan çıkarmak**, kendisinin tekrarladığı bir teşbih ve mecaz ile **karınca veya örümcek gibi değil, arı gibi davranmak** tabiat ilimleri kadar cemiyet ilimleri için de lâzımdır.

14) Bk. Denemeler, Sf. 59.

15) Bk. W. Röpke: Les tâchs sociolopues d'un plan d'aménagement national Gazette de Lausanne, 22 Decembre 1943 ve 2 Fevrier 1944. Bu tetkikin türkçe tercemesi için bakınız: İŞ, C. XVI.

13. — Netice :

Rönesans feylesofu olan, sosyoloji'nin, hatta bugün Lâtin memleketlerde Folklor - Etnografya, Anglo - Sakson çevrelerde Sosyal Anthropoloji denen araştırmaların, ve umumiyetle sosyoloji ile beraber içtimaî psikolojinin haber vericisi olarak selâmlanan Bacon'un Dersler'imizin konusu ile alakası üzerinde duralım ve şu süali soralım:— Bacon **İçti-maî Mesele, Sosyal Adalet** veya kısaca **Sosyalizm** tarihine sokulabilir mi?

Bu sorunun cevabı telakkiye göre değişir. Eğer Sombart'ın, Durkheim'in anladıkları mâna ile göz-önüne alınan bir **sosyalizm** güdülürse, hele buna Marxist bir renk verilirse şüphesiz hayır! Bacon, burjuvazinin, kapitalizmin fecri başlarken hayalini kurduğu cemiyetin meselesini veya meselelerini düşünmüştür. «Yeni Atlantis», yeni bir cemiyetin ütösisini tasvir eder. Bu tarafı ile diğer ütöplistlerden ayrılır. Sosyal hayatın dinamizmini durduran, sosyal adalet ve eşitlik adına **standartlaşmış** bir **cemiyet** hayalini takip eden, ekonomiyi gizli veya açık bir dinî ve uhrevî düşünce ile «bir lokma, bir hırka!» ya sıkıştırılan ütöplik sosyalizm'ler yanında XIX. asır sosyalist ekonomisinin psikolojisini **Yeni Atlantis**'de görmekteyiz. Tabiate hakim bir bilgi, bu tabiat içindeki ekonomik realiteye de gelişme ve hâkimiyet cihazları verecektir.

Eğer sosyalizm, sosyal sınıflara şu veya bu düzeni verme dâvası ise «Denemeler» de bu dâvanın sosyolojik hal tarzı gösterilmektedir. Yalnız IV. sınıfın değil, III. sınıfın, yani burjuvazinin doğuş ve gelişmesiyle meşgul bir Bacon görmekteyiz. Mesele bir

«İçtimaî ân - Moment social» işi olduğuna göre Sismondi'lerin, Marx'ların XIX. asırda da Bacon gibi düşüneceklerine şüphe yoktur. Bacon sosyal Sınıflar Sosyolojisine dikkatimizi çekmek ve «Üçüncü sınıf — Tiers - état» in doğuşunu düşündürmekle XIX. asrın doğuracağı IV. sınıfı, yani emek sahiblerini vakti, âni gelince düşünmemizle de yol açmış, **düşünme metodu** vermiş demektir.

Mülkiyet problemi bahsinde ferdiliği ve ferdi mülkiyet hakkını tanıması, gübre hikâyesinde ifadesini bulan felsefeyi benimsemesi ise «Sosyalizm yok, sosyalizmler var!» parolasına sadık ilmî görüşün tâ kendisidir. İster istihkak eşyasının ferdi mülkiyetini yalnız kabul etmekle kalmıyan, onu alabildiğine genişleten sosyalist doktrini ele alalım, ister iktisadî sektörlere belli nisbetlerde ve muayyen dallarda hak, hürriyet ve nefes alma imkânları tanıyan demokrat ve hür sosyalizmi gözönünde bulunduralım: Bacon'un sosyalizmi âdeta her zaman ve her mekânın ebedî ekonomik hakikatlerinden birini yaşıtmaktadır. Açık bir Sosyalizm Forumu'nda Bacon'un liberal veya sosyalist olup olmadığı meselesi bereketli ve ufuk açıcı fikir savaşlarına konu olabilir.

14. — Heywood ve Barclay :

Bacon'un İngilteresinde görülen ütöpik neşriyatın yalnız bir kaçının ismine de işaret edelim: Heywood, 1611 de «Altın çağ - The golden age», keza John Barclay 1621 de «Argenis» i, 1652 de Winstanley «Programı olmak itibarile hürriyet kanunu» nu, 1956 da J. Harrington «Okyanus - Oceana» u neşrettirler. Bu son iki ütöpistin mülâhazalarının esası-

na işaret etmek ütopi ile içtimaî ân arasındaki alâkanın oldukça ehemmiyetli olduğunu gösterecektir.

J. Barclay, tanınmış bir İskoçyalı hicivci olup 1982 de doğmuş, Cizvitlerin terbiyesi altında yetiştirilmiş, fakat iskolastik öğretim ve terbiye tarzına daha 20 yaşlarında isyan etmiş ve 1603 de Avrupa halklarının psikolojisini aydınlatan «Satyricon» unu neşreylemiştir¹⁶. İngiltereyi sıkıcı bulan hicviyyeci, bir müddet sonra Fransa'da, bir Fransız şair kızla evleniyor. Rivayete göre karısı da mükemmel lâtince bilmekte ve İskoçyalı kocasına lâtince eserlerini yazma işinde yardım etmektedir. Cizvitlerle ihtilâf halinde bulunmasına rağmen, Roma'ya yaptığı bir ziyarette Papa'nın iltifatına nail olmuş, uzun müddet burada yaşamış, ütopizmle alâkalı «Argenis» ini Roma'da kaleme almıştır¹⁷. XVII. asır felsefî ve edebî hareketleri üzerinde bu ütopik eserin tesirli olduğu, **Leibnitz** ile **Fenelon**'un **Barclay**'ın tesiri altında kaldıkları anlaşılmaktadır.

15/ — Winstanley Ütopisi :

Bütün ütopistlerin aile ve mülkiyet müesseselerine nasıl alâka gösterdiklerini, bu iki müessesenin

16) Efk. J. Dukas: Etude bibliographique sur le Satyricon de J. Barcelay, 1856.

17) Argenis'in, şairin 1621 de Roma'da ölümünden kısa bir müddet sonra Paris'te lâtince aslı ile neşredildiği, sonra da İngilizceye çevrildiği görülüyor: Memoirs of a certain Island adjacent to the Kingdom of Utopia, written by

ilgası ile her şeyin halledildiğini zannettiklerini gösterdik. Gerard Winstanley, pek dikkate şayan bir surette bize meselenin bundan ibaret olmadığını söylüyor.

Asıl mesele, ona göre, iktisadî hürriyet dâvasında toplanır. İngiliz ihtilâli, iddia edildiği gibi, siyâsî müessesede bir değişiklik yapmıştır. Fakat eski Derebeği yerine Lord of the Manore, eski toprak sahibinin yerine bir Centry geçti. Bu neviden tenkitler Winstanley'in ütopisinin menfi tarafıdır. Müsbet tarafına gelince: Kendisi ticaret müessesesine isyan etmektedir. Arazi satıcılığı, fütuhât devirlerinin enkazıdır, önüne geçilmelidir. Yalnız arazi ticareti değil, her çeşit ticaret yasak edilmelidir. Cemiyette en büyük suç satmaktır. Hususile toprak satımı ne demektir? Böyle bir satıma cesaret ölüm cezasile cezalandırılmalıdır.

O halde ticaret her türlü şekillerile ferdî bir iş olmayacaktır. Bütün mahsul ve mamuller iki büyük mağazada (biri ham maddeler, diğeri işlenmiş maddeler için) toplanmalı, burada müstehliklere verilmelidir. Herkes eşit tarzda çalıştığı ve bu mahsûlat ve mamulâtı ortaya çıkardığı için, mağazalardan istediğini almakta da hak sahibidir. Ticaretin caiz görüldüğü hal, yalnız yabancı milletlerle İngiltere arasındaki ticarî münasebetlerdir. Fakat burada İngi-

a celebrated author of that contry, nov translated into English, London MDCCXXV., Sf. 1 - 280. Eserde «Argenis» bir **Metropolis** olarak tasvir edilirken şöyle deniyor: «Haz ve terakki peşinde dünyayı dolaşan genç, nihayet sanat ve ilmi ile şöhret bulan bir adaya geldi. Burada sükûn ve huzur! Metropolis'den herkes memnun!».

liz limanlarına gelip giden gemilerle ticaret yapan büyük tüccar yalnız bir tane olmalıdır: Devlet.

Winstanley, diğer içtimaî müesseselerin de istikbalini çiziyor: Aile hukuku yok ise izdivaca benzer bir müessese mevcuttur. Din, mülkiyetsizlerin teselli vasıtasıdır. Birgün toprak mülkiyeti, ticaret neticesindeki mülkiyet şekilleri ortadan kalkınca dinin de bir fonksiyonu kalmıyacaktır. Marx'ın ve Marxist sosyalistlerin din hakkındaki telâkkilerinin kaynağı olduğunu söyleyebileceğimiz bu düşüncüyü, Winstanley, sonradan değiştirmiş ve dinî «ruhun tatmini için gereken bir şey» olarak tasvir etmiştir.

16. — Harrington ve Eseri :

Harrington, yürüyen asırla birlikte ütöplerin de nasıl gittikçe realizme doğru gittiğini göstermek itibarıyla alâka verici bir müelliftir. Hemen bütün ütöplistelerde otoriter nizam görülürken belki ilk defa olarak Harrington ile temsili demokrasi hayali beliriyor. Bundan başka aynı derecede mühim bir fikri de ferdî mülkiyetin zarurî bir müessese olduğu, ancak bunun tahdit edilmesi icap ettiği yolundaki düşüncesidir. Şöyle ki, bir ferdin senevî toprak iradı 50.000 frangı geçmemelidir. Devlet, bu hususa nezaret ile mükelleftir. Bu suretle bir taraftan siyasî kuvvetin cemiyet içinde elden ele geçmesi ve temsili rejime doğru gidilmesi, diğer taraftan servet muvazenesini temin endişesi, Harrington ütöpisini seciyelendirmektedir¹⁸.

18) Muhtelif zamanlarda siyasî rejim farkı olmaksızın bir çok devletlerin tevessül eyledikleri **ziraî reform**

FRANSA

17. — Fransa'da Ütopizm :

Sosyalizm tarihine ait eserlere bakılırsa bundan sonra ütopizmin Fransaya geçtiğini görüyoruz. Niçin? İngiliz cemiyeti, artık ütopi tasarlamayı gerektiren şartlara ve ihtiyaçlara malik değil midir? Bu şartlar Fransada mı belirdi? Sinaî inkişafın İngilterede daha evvel başlaması, Fransada daha sonra vukua gelmesi bu ciheti izah edebilir. Bu noktanın İngiltere ve Fransa'nın iktisadî ve içtimaî tarihleriyle yakın alâkasına işaretle kalarak tarihçemize devam edelim.

18. — G. Foigny :

Filhakika 1679 da Fransada «Avustralya arazisinin keşfinde Jacques Sadeur'un maceraları - Aven-

fikrinin mürevviçlerinden biri olması itibariyle Harrington mühim bir şahsiyettir. 1611 - 1677 arasında yaşayan bu İngiliz ütopisti hakkında H. F. Russel-Smith'in 1914 te neşrettiği (Harrington and his Oceana - Harrington ve Oceana'sı) ismindeki eseri çok dikkati celbetmiştir. Bu hususta Bk. Encyc. Brit. C. 11, Sf. 217. Sosyalizm tarihinde siyasi kuvvet ile mülkiyet müessesesi arasında münasebet görmesi itibariyle Harrington'a ehemmiyet verildiğini de kaydetmek isteriz.

tures de Jacques Sadeur dans la découverte des terres Australes» isimli bir kitap intişar etti¹⁹. Eserin sahibi olan Gabriel Foigny o sırada Fransada hayli tesirler yapan seyahat romanlarından, Avustralya yerlilerine ait hikâyelerden ilham almıştır²⁰. Bilhassa yerlilerin müşterek mülkiyet müessesesi, o zamanın Avrupasında olduğu gibi Foigny'de sonradan kaybedilmiş saadet hissine yer vermektedir.

19. — Vairasse :

Bu eserin intişar ettiği aynı seneler zarfında «Sevaramb'ların tarihi-Histoire des Sevarambes» isimli bir kitap çıkaran Vairasse de tıpkı Foigny gibi Avustralyaya ait seyahat romanlarından ilham alıyor. Foigny'ye nisbetle, Vairasse daha az roman ihtiva ettiği ve daha çok alâka çekici fikirler beyan

19) Eser şu 14 fasıldan ibarettir: 1) Sadeur'ün doğuşu, terbiyesi; 2) Seyahati; 3) Sadeur'ün Avusturalya seyahatinin sebepleri; 4) Avusturalya'nın tasvisi; 5) Esas Teşkilâtı; 6) Dini Hayatı; 7) Hisleri; 8) Eksersisler; 9) Lisan; 10) Hayvanları; 11) Avrupalılara yarayacak tarafları; 12) Harbler; 13) Sadeur'un Madgaskar seyahati; 14) Orada ikâmeti, Sf. 1-341. Eser tarihi ve etnografik bir tahlil nümunesidir. Avrupa'ca taklide değer noktalara geçerayak işaret olunmaktadır.

20) Eserin İngilizce tercemesindeki bir nota göre G. Foigny, bu ilhamı 35 yılını geçirdiği Avustralyadan bizzat almış gibi görünüyor. Bk. A. new discovery of terro incognita Australis, by J. Sadeur, a French-Man 1963, Londra, Sf. 1-186. Mamafih müellifin kendisi mi, yoksa eserdeki Sadeur'ün mü 35 senesini burada geçirdiği pek vazıh değildir.

eylediği için düşüncelerine şöyle bir temas edeceğiz²¹.

20. — İktisadî Faaliyet :

Vairasse, tahayyül ettiği cemiyette 24 saatli âhenktar bir taksime tâbi tutmaktadır: Sevaramb'lılar sekiz saat çalışacaklar, sekiz saat eğlenecek ve istirahat edecekler, sekiz saat de zihnî faaliyetlerle meşgul olacaklardır. Şüphesiz mülkiyet müşterektir. Yalnız cemiyette istidat aristokrasisi vardır. Doğuştan hiç bir kimse irsî bir imtiyaz sahibi olmayacak, fakat kendi ferdî hayatında gösterdiği deha ve istidat aristokrasisinden istifade edecektir. Bu istifade ne şekilde olacaktır? Vairasse bu noktayı müphem bırakmaktadır.

21) Eserin ismi kısaca «Sevaramb'ların tarihi» ise de bu ismi çok uzun bir izah takip etmektedir: «Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé la terre australe contenant une relation du gouvernement des mœurs, de la religion et du langage de cette nation, inconnue jusqu'à présent aux peuples de l'Europe, 1877». Biz eserin İngilizcesinden faydalanıyoruz. Bk. Travels into several remote nations of the world, by L. Gulliver, London, MDCCXXVII. Bu kolleksiyonun ikinci kısmını Vairasse'ın eseri teşkil ediyor. Altı fasıldan ibaret, eserden bir kaç not: «Sevaramblılar, ecnebi-lerin kendi adalarına getirecekleri hastalık ve sefaletlerden endişede. Asılları hakkında şöyle diyorlar: Nuh'dan kalma bir çift. Ürüyorlar. 100 oğul, 100 kız. En büyüğünün adı; Sevarlas. İsmimiz buradan... Her yerde müzik, felsefe, matematik. Yalnız fizik yok. Zira ihtiyaç yok!...» Sf. 18-19. Bir yerinde eski Tatarlardan bahsolunuyor! (Sf. 39).

21. — Aile ve Çok - Karılılık :

Aile müessesesi muhafaza edilmekte ise de şimdiye kadar zikrettiğimiz ütöplastlerde görölmeyen şekiller almaktadır. Sevaramb'lılarda erkekler değıl, kadınlar erkeklere talip olacaktır! Kendi zamanında, hattâ bugün erkek ile kadın arasında evlenmeden evvelki münasebetlere hâkim olan her türlü ahlâk ve muaşeret kaideleri tersine dönmelidir. Yalnız bir kadın daima erkekler tarafından reddedilirse, sosyalist cemiyet buna lâkayit kalamaz. Bu gibi kadınlar Sevaramb'lılar devletinin memurlarından biri tarafından alınacaktır. Fakat bu memur, evvelce kendisine talip olan bir kadın ile şüphesiz evlenmiş bulunabilir. Bu takdirde «Çok karılılık - Polygamie» müessesesine müsaade edilmelidir. Hattâ bu gibi vaziyetlerde bir devlet adamının karılarının sayısı 12 ye kadar çıkabilir! Bununla kalsa idi! Vairasse'i her halde çirkinlikten dolayı evlenemiyen kadınlara karşı son derece merhametli sayacaktık. Halbuki bu muhayyel sosyalist cemiyette evli kadın ve erkeklerin karşılıklı arzularile karıların mübadelesi imkânı da vardır! Sevaramb'lılar cemiyetinde bu hususta kanunî müsaade mevcut olmalıdır.

22. — Ahlâk ve Hukuk Münasebeti :

Hattâ Vairasse, kendisine mahsus bir ahlâk felsefesi bile serdetmektedir. Ahlâk ve hukuk münasebeti üzerinde düşünen mütefekkirler umumiyetle ahlâkın hukukdan önce geldiğini ileri sürerler. İçtimai vakıalarda da her zaman bu öncelik görölmektedir. Hattâ bazı teessüs etmiş ahlâkî ve hukukî örflerin yazılı kanunların yerini tuttuğunu biliriz. Esasen ka-

nun, cemiyetlerin hayatında çok ilerdeki, sonraki bir tezahürdür. Meselâ modern cemiyetlerde tedvin hâdisesi XVIII. asır sonunda başlamış ve kodlar, tedvinden evvel cemiyetlerin yazısız hukukî ve ahlâkî müesseseleri tarafından zaten hazırlanmıştır. Vairasse ise, ahlâk ve hukuk tarihinde, bir başkan nümunesine tesadüf etmediğimiz yeni bir görüş ileri sürüyor. Ahlâkî olan hukukî değil, bilhassa hukukî olan ahlâkîdir. O halde poligamiye, hattâ karıların mübadelesine ait kanunî bir imkân, aynı zamanda ahlâklılık kaidesi de teşkil etmektedir. Bu hususta okuyucuda isyan tevhit eden ve hiç de sosyalistçe olmayan bir nokta da, poligami çevresinde bile işe yaramayan, evlenemiyen sakat kadınların sürgün edilmesidir. Nereye ve nasıl? Erkeklerde sakat olanlar bulunmaz mı? Vairasse bu hususları cevapsız bırakmaktadır.

23. -- Morelly :

Ütopist müelelifler vesilesile arasıra temas ettiğimiz bir mesele var. Sosyoloji gözlüğü ile herütopi sistemi, izahı mümkün bir hâdisedir. Nasıl ferdin teessür ve ızdırabını lisanında, çehresinde ve yazılarında belirmiş görürsek aynı suretle bir içtimaî çağın mâşerî haleti ruhiyesi de o çağın eserlerinde görülür. Bu izah, hemen her ütopiste ve eserine tatbik edilebilir. Fakat en elverişli bir tatbikatı, şimdi anlatacağımız bir müellifde göreceğiz.

Fransız iktisat tarihinin XVIII. asrı, hemen her devirden ziyade ütopi yaratacak şartlar arz ediyor. Colbert, Merkantilizm, paranın terakümü, sermayenin baş göstermesi, büyük sanayiın başlaması, bize âdeta bir asır önceki İngiltereyi hatırlatmaktadır.

İşte böyle bir devrede büyük bir Fransız ütopisti ile karşılaşyoruz: Morelly.

Mesleği muallimlik olan Morelly ilk eserini 1745 te neşretti. Adı «İnsan zihni hakkında bir deneme - Essai sur l'esprit humain» olan bu kitabının neşrini takip eden on sene içinde beş altı eser daha yazdı. Sadece eserlerin ismi, bize şimdiye kadar gördüğümüz ütopistlerden bambaşka bir şahsiyet karşısında kaldığımızı göstermeğe kâfidir. Bu şahsiyetin kuvvetli tarafı feylesof tarafıdır. Artık iptidai cemiyetlere ait seyyahatnamelerden mülhem romanvari cemiyet nümuneleri taraslıyan bir ütopist değil, fikirlerini bir çatı altında toplayan, ana bir görüşten hareket eden ütopist bir fikir adamı karşısındayız. Hatâ diyebiliriz ki Morelly, Eflâtundan sonra sistere sahibi olmak bakımından, sosyalizm tarihinin ikinci mühim şahsiyetini teşkil etmektedir.

24. — Basiliade ve Mevzuu :

Eserleri içinde bizi alâkadar eden başlıca ikisidir. Bunlardan biri «Basiliade» yahut «Yüzen adaların kazaya uğrayışı», ikincisi «Tabiat kanunu, yahut Hakikî ruh ve kanunları» dır²².

Birinci kitabın ismi, mevzuumuz itibarile çok mânâlıdır. Morelly «Yüzen adalar» dan, «Tabiat» tan kopmuş, binaenaleyh serserileşmiş «cemiyetler» i kastediyor. Bu cemiyetler, bilâkis «Tabiat» ın aksi olan bir hayat yaşamaktadır. İsterseniz buna «Tabi-

22) Bk. N. Morelly: Naufrage des Iles flottantes, ve Le Code de la nature ou le véritable esprit, et ses lois, 1753. Bunlardan evvelkisinin «Basiliade» ismini de taşıdığını söyleyelim. Eser, güya Hintçeden terceme edilmiş!

atsızlık» ve «Gayrı tabiat» deyiniz. Eserin muhteveyatına göre yüzen ada, Okyanus içinde çalkalanıp durmakta, bir selâmet sahili aramaktadır. Nihayet ada, karaya ulaşıyor. Buradaki «kara», «tabiate avdet» hayalini ifade etmektedir. Vaktile ada henüz «tabiat» ile bitişik iken ve kopmak üzere bulunduğu sırada her nasılsa iki cinse mensup bir çift insan sahilde kalmıştır. Gel zaman, git zaman, yüzen ada, Okyanus içinde bocalarken, bu çift üremiş ve bundan bir cemaat vücuda gelmiştir. Bu cemaat mesut bir hayat sürmekte, çünkü komünistçe yaşamaktadır. Aslında zaman mefhumu bakımından arada yüz-yıllar varsa da günümüzde de sosyalizmdeki hayal gücü fazla değişmemiştir. Hayli zaman Okyanus içinde çalkalandıktan sonra «asl» ına dönen adanın «tabiat»'a ulaşması şerefine altından ehram şeklinde bir âbide dikiliyor. Bu âbide üzerine «Tabiat kanunu - Code de la nature» yazılacaktır. Bundan maksat, bir daha yüzen ada hâdisesine meydan vermemektedir:

25. — «Tabiat Kanunu» nun Tahlili :

Fransız sosyalizm tarihçilerinden **Linctenberger**'e göre XVIII. asrın en büyük sosyalizm müjdecisi olan Morelly, ütopyizmi sosyalizme bağlayan köprünün kurucularından biridir²³. Mevcut müesseseleri tenkit, yenilerini inşa hususunda hareket rehberi olacak derin fikirlere sahiptir. Bunun için üzerinde biraz durmağı uygun buluyoruz²⁴.

23) Bk. A. Linchtenberg: Le socialisme XVIII. siècle, 1893 Sf. 114: «Tabiat kodu, onsekizinci asrın en büyük sosyalist eseridir.»

24) Fransız sosyoloğu Espinas, sosyalist sosyoloji iti-

Basilliade'da romanvari ifadesini gördüğümüz müstakbel cemiyetin kodifikatörleri için bir ilham kaynağı ve bir formül ocağı olan «Tabiaat Kanunu», şu dört bölümden ibarettir:

1 — Siyasat ve ahlâkın umumî prensiplerinin düştüğü hatalar (Sf. 1 - 21);

2 — Siyasete mahsus hatalar (Sf. 22 - 55);

3 — Avamî ahlâkın düştüğü hatâlar (Sf. 56 - 84);

4 — Tabiatın maksatlarına uygun bir tedvin modeli (Sf. 85 - 109)²⁵.

İlk üç bölüm bir nevi giriş, son bölüm ise asıl prensipler mahiyetindedir ve 120 kadar maddeden ibarettir. Bu maddelerin düzenlediği cemiyet müesseselerinden mühim olanları şunlardır: İktisadî faaliyet, belde plânı, aile, terbiye, ceza.

26. — İktisadî Faaliyetin Tanzimi :

On iki madde halinde sıralanan ekonomik düzen, önce cemaat merkezlerinin bir üç daire şeklinde tasarlanması ile ele alınıyor: «Her şeyin güzel bir nizam içinde münakaşasız karışıklık olmadan cereyan edebilmesi için bütün bir milletin aileler, kabileler, siteler, çok nüfuslu ise eyaletler olarak sayılıp bölünmesi lâzımdır»²⁶.

barile onu mühim sayar. Bk. La philosophie sociale du XVIII. siècle, 1898, Sf. 55.

25) Bk. Morelly: Code de la nature (ou Le véritable de ses loix)... 1755, E. Dolléans basımı. Biz 1910 tarihli olan bu basıma göre sahifelendiriyoruz.

26) Bölüm IV, madde: 1.

Morelly, inkisam işine tabii olarak son derece ehemmiyet verir. Tabiatla zanaatın hasıllarını tak- sim işinde malların muhafazası çok mühimdir. Mü- ellif iktisadî eşyanın çok ince bir fihristini yapıyor: Bazılarına halk tarafından her gün, bazılarına bazı günler ihtiyaç hissedilir. Her zanaat erbabı, bir baş- ka maddeye muhtaçtır. Muhafazası kısa veya uzun zamana bağlı eşya vardır. Hülâsa hepsi «Âmme ma- gâzaları» nda toplanacak, gerektiği zaman halka ar- zedilecektir²⁷. Her şey, «cemiyetin muztarî olduğu bütün fenalıkları ve kötülükleri kökünden kesecek mukaddes ve esaslı kanunlar» a göre cereyan etme- si için «vatandaşlar arasında herhangi bir «satma» ve «satılma» teşebbüsüne, yani ferdî ticarete ve mübadeleye girişilemeyecektir²⁸. Yalnız dış alâkalar- da ferdî münasebet kabul edilebilir. Şu şartla ki bu gibi nadir haller «Cumhuriyet içine en küçük bir mü- kiyeti bile sokmasın²⁹».

Sosyalizm ile alâkası yönünden yalnız ekonomik maddelerine «Tabiat kanunu» nun tahlili çerçevesi içinde işareten sonra diğer bölümlere ait terkiбі görüşlere işaret edeceğiz.

27. — «Tabiat Kanunu» na Toplu Bakış :

Basilliade'da gayesiz ve serseri olarak denizde dolaştırılan Ada, bir defa karaya, «Tabiat» a kavuş-

27) Hattâ «Tabiat Kanunu» nun iktisadî nizamla alâ- kalı bölümüne «İnkisamla alâkalı veya ekonomik kanun- lar» adını veriyor.

28) Bölüm: IV, Madde: 6 ve Madde: 11.

29) Bölüm: IV, Madde: 12.

tuktan sonra artık «Tabiat» bir defa için olmuş, bitmiş «kanun» ları ile önümüze dikiliyor ve itaat istiyor. Ona karşı geliş en büyük suç olacaktır. Eseri tahlil eden Alman mütefekkirlerinden Voigt, mukayeseli mütalâalar beyan ederken Campanella'daki «Büyük metafizikçi» veya «Papa» yerine, Morelly'nin «Tabiat» ı koyduğunu, her ikisinde de saltanat tah-tına oturtulan «Papa» ve «Tabiat» a verilen vasıfların aynı olduğunu söylemektedir. Fakat vasıfların aynı olmasına rağmen «İspanyol monarşisi» hayalini takip eden Hıristiyan bir ütopist ile, on sekizinci asır Fransanın bu rasyonalist feylesofunu mukayeseyle kalkışmak ne derece doğru olabilir?

Morelly'nin «Tabiat» a izafe ettiği vasıfların mutlak olduğu şüphesizdir. Bu vasıfları kabul etmiyen, bir defa için kurulmuş ve aslâ bozulamayacak olan «Kanunu tabiat» ı bozmağa kalkışacak kimse, yalnız «Tabiat» düşmanı değil, aynı zamanda insanlık düşmanıdır da. Böyle bir kimse hemen «hemşerilik» hukukundan mahrum edilecek, hattâ ailesinin soy adını kirlettiği için artık o aileye mensup olamayacak, şehri değiştirilecektir. Morelly'ye göre tabiata uygun olan müstakbel cemiyette hükûmete, nöbetleşe bütün hemşeriler geçebilir. Her halde müellifimiz burada Yunan demokrasilerinden mülhem olsa gerektir. Yalnız bu münavebe nasıl olacak? Bu hususta bir şey söyleyemiyen Morelly, fertleri pek ziyade olan modern demokrasilerde bu tasavvurun ne derece tatbiki kabili olacağını düşünmemiştir.

28. Morelly ve Rousseau :

Nasıl her ütopistin romanvari mütalâaları içinde, edebî formülleri arasında içtimaî realitenin man-

zarası gizlenmiş bulunuyorsa aynı ile Morelly'de de içtimâî meseleyi canlandıran kuvvetli bir görüş vardır. Hattâ felsefe müverrihleri bu bakımdan J. J. Rousseau'dan evvel Morelly'nin «Tabiat» fikrine bu derin ve mânalı ehemmiyeti verdiğini zikretmekte ve «Emile» müellifi ile onu mukayeseye çalışmaktadırlar. Bilindiği gibi Morelly'de, Rousseau'da da «Tabiata avdet» fikri, ilkin zannedileceği veçhile, iptidâî cemiyetlerin vahşî haline avdet mânâsını taşımayıp cemiyeti tabii şartlar içinde devam ettirmek sezgisini taşımaktadır.

29. Ütopizmden Sosyalizme Geçiş :

Böyle bir sezgi hemen bütün ütöapistlerde bulunmakla beraber, en ziyade Morelly'de tam bir ifade zirvesine yükselmiştir. Şu satırların, sosyalizm dâvasının ruhunu teşkil ettiği aşikârdır: «Yalnız bir kaç adam için refah, servet temin eden daimî bir huzur hali tesbit etmek, zahmeti, çalışmayı başkalarına bırakmak iddiasında bulunan keyfî ve geliş güzel müesseseler, bir kısım insanlara boş zaman ve gevşeklik, bir kısım insanlara ise zoraki vazifeler karşısında nefret ve tikslenme vermektedir. Hülâsa ateşli ihtiraslarımız gibi tenbellik denen rezilliğin de menşei, bu gibi bâtil telâkkiler (préjugés) de bulunuyor. Bu telâkkiler, bizim cemiyetimizin fena teşkilâtının gayri meşrû çocukları olup tabiat tarafından red ve nefret ile karşılanmaktadır. Bu bozulma ve fesadın temeli ise, ferdî mülkiyettir.» O halde terbiye bu illetin ortadan kalkmasına çalışmalıdır. Bir yerde de şöyle diyor: «Çocukların terbiyesi hakkındaki kanun ve nizamata her tarafta riayet edilmesi ve bilhassa şahsî mülkiyete temayül kusurunun

akılâne surette tashih olunmasına ve önü alınmasına hâkimler dikkat ve itina edeceklerdir.»

Mamafih bu hususta çok radikal bir ütopizme düşmekten kurtulan Morelly düşündüğü ideal cemiyette aileyi kabul ettiği gibi bir dereceye kadar belki zamanımızın bazı sosyalistlerince de kabul edilen ferdî mülkiyete de yer veriyor: «Evvelâ heyeti içtimayede hiç bir şey hususî surette yahut bir mülkiyet halinde hiç kimseye ait olmayacaktır. Yalnız ya ihtiyaç için, yahut her günkü mesai için elyevm kullanılmakta olan şeyler bundan müstesnadır. Saniyen her vatandaş hükûmet hazinesi tarafından iâşe ve idare olunacaktır. Salisen her vatandaş kendi kuvvetlerine, zekâ ve kabiliyetine, yaşına göre menfaati umumiyeye yardım edecektir. Vezaifi, bir takım tevzi kavaninine mutabık olmak üzere bu hîsseye göre tayin olunacaktır³⁰.

30. Mably ve Eseri:

Yine bu devir Fransasının ütopistleri arasında dikkate şayan bir şahsiyet de Gabriel Mably (1709 - 1884) dir. Evvelâ Cizvit olan Mably, sonradan papazlığı terk ediyor, protestan bir kızla izdivaçtan doğar, dirliksizlik neticesinde teselliye içtimaî meselelere eğilmekte buluyor. Richelieu'nün iltifatını ve Akademi âzalığı teklifini reddetmiştir. Siyasî, ahlâkî meseleler etrafındaki bir çok neşriyat içinde bizi alâkadar eden bilhassa 1765 te neşredilen «Hemşerilerin hak ve vazifeleri - Droits et devoris des citoyens» dir.

30) Bk. V. Pareto: Sosyalist Meslekleri, 1923, H. Cahit tercemesi, C. II. Sf. 48.

Bu eserde Morelly'den daha sarîh bir surette ütopizmi değil, hakikî sosyalizmi ve dâvasını gösteren düşünceler vardır. Hemen bütün eserinin ağırlık merkezidir. Müellif, kendisile konuşan Stanhope isimindeki muhatabına şöyle diyor: «İnsanlığı muztarip eden bütün felâketlerin başlıca kaynağı nedir, biliyor musunuz? — Emvalin mülkiyeti»³¹. Bu bakımdan Eflâtunun çiftçilere mülkiyet hakkı vermesini de tenkit etmektedir³². Hattâ terbiyedeki bütün mücadeleler, «hasislik» in illeti olan mülkiyet kalkmadıkça, netice vermiyecektir: Hasis için «vatan» in, «ebeveyn» in ve «dost» un değersiz kaldığı aşîkârdır. O halde «Hisset» in izalesi ve onun sebebi olan ferdi mülkiyetin kaldırılması lâzımdır³³.

Fransa'da 1789 a kadar dinî ve laik düşünceli daha birçok ütopi sistemleri devam edecektir. Meselâ Jacques Masse'nin «Seyahatler ve Maceralar — Voyages et aventures» i (1710), Berington'un «G. de

31) Bk. Maby: Droits et devoirs, ... Sf. 378: «Voulez-vous savoir quelle est la source principale de tous les malheurs qui affligent l'humanité? - C'est la propriete des biens.»

32) Mably, Eflâtun hakkındaki bu tenkidi (Législation) isimli eserinde yapmaktadır.

33) «Les passions sont toujours disposées à marcher sous les enseignes de l'avarice... Il n'est plus pour l'avare de patrie, de parent ou d'ami.» Bu satırlardaki «vatan», «ebeveyn», kelimeleri Mably'nin, ferdi mülkiyeti muasır sosyalizmin gözlüğü ile değil, terbiye ve ahlâk bakımından düşündüğünü göstermektedir. Diğer taraftan Jaurès'in, onun ferdi mülkiyete hücum ederken için için eski rejimi istediğine de işaret ettiğini kaydedelim.

Lucques'ün hatıraları — Les mèmores de G. de Lucques» (1746), Fontenelle'in «Feylesoflar Cumhuriyeti — La République des Philosophes'i (1768), R. de la Brétonne'un «Galligès'lerin tabîî ve medenî tarihi — Histoire naturelle et c'vile des Galligès» (1770) aynı ütöplast ananeyi devam ettirdiler. Bu zikrettiklerimizden sonuncusu, evlenme müessesesi yerine serbest birleşmeyi, ferdî mülkiyet yerine kollektif mülkiyeti tasarlamıştır.

Bütün bu ütöplastlar, 1789 un kopmasında çalışmış birer işçi gibi tasarlanabilirler. Yalnız 1789 la elde edilecek netice bize ütöplastların çoğunda mevcut sınıfsız, mülkiyetsiz sosyalist veya komünist cemiyeti değil, liberalist ve kapitalist cemiyeti verecektir. Bundan doğan sosyolojik problemler ve tefsirler için ileride Marx ile ilgili Dersler'imizi beklemeniz lâzımdır.

— III —

ALMANYA

31. Alman Ütöplastları.

Almanya'da ütöplizm, çok daha geç, XVIII. asrın ortalarından sonra beliriyor. Niçin? Zira 30 sene savaşlarının tahribatı, kapitalizmin ve burjuvazinin zuhurunu geciktirmiş, ancak 1770 den sonra Fransa ve İngiltere'den gelen iktisadî ve millî kalkınma temayülleri tesirini göstermeğe başlamıştır. İlk endüstriyel gelişme keten, zeytinyağı gibi ziraî maddeleri ele alacak, arkası sıra kömür ve demir sanayii kurulacaktır. O zaman İctimaî Mesele, Sosyal Adalet cere-

yanlarına önce Alman muharrir ve şairlerinin klavuzluk ettiğini görüyoruz. Bunlardan bazıları şunlardır:

32. Ch. M. Wieland :

Bu ütöplast (1773-1813) «Altın ayna» ve «Sinop'lu Diyojen'in ölümünden sonraki eseri» adlı eserlerinde sosyalist bir hayat sürmenin zaruretinden bahsederken ancak 500 ailelik küçük cemaatlerde komünist bir hayatın mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu nüfus çoğalırsa yeni yeni ayrı kolonlar teşkil etmelidir.

33. J. W. Heinse :

Wieland'ın talebesi olan bu ütöplast (1749-1803) Eflâtun'un ütöpizmini tamamlamak istemektedir. Mülkiyet meselesinde ileride doktrinini göreceğimiz Saint-Simon tarzında mirassız bir ferdî mülkiyete imkân verir gibi davranmaktadır. **Ardinghelles** adını taşıyan eserinde Eflâtun diyaloglarının bir taklidi görülüyor.

34. A. Weishaupt :

Orijinal bir tarih felsefesine sahip olan, Ingolstadt Hukuk Fakültesinde Profesörlük yapmış bulunan Weishaupt (1748-1830), rönesans ve hümanizmin çığırından teolojik sahaya atlamış. Şeyh Bedreddin'lerin, More ve Campanella'ların mistik yolunda yürümüştür. Ona göre İnsanlık ibtidaî devirlerde hür ve müsavattı bir safha geçiriyor. Lâkin ilâhî irade «İnsan» ın bu basamakta donmuş bir hayat yaşamasına müsaade etmez. O zaman değişen beşer hayatı, müsavatsızlıklar ve hürriyetsizlikler içine düşer. Artık

insan muhayyilesi **cennet** hayalleri kurmağa başlıycaktır. İsa, hürriyetli ve müsavatlı bir cemiyetin rehberi olarak zuhur etmiştir. Bu düşüncenin neticesi aynı nevi'den bir **zuhur**'u beklemekten ibarettir. Tarih katlaşan ütopinin bir aralık resmî takibata da uğradığı anlaşılmaktadır.

35. G. E. Lessing :

Weishaupt ile dinileşen Alman ütopizmi meşhur Alman ütopizmi meşhur Alman şairi Lessing (1729 - 1781) le daha da dinileşecektir. Ona göre Yeni İncil safhası, yakın bir gelecekte insanlığı terbiye edecektir. İlâhî irade, gayesine doğru yürürken arasıra aksar gibi görünüyor. Fakat «düz yolun en kısa yol olduğu» nu zannetmemelidir.

36. J. G. Fichte :

XVIII. asrın sonlarına doğru, Alman ütopizmi laik bir yönde gelişti: «Reden an die deutsche Nation — Alman Milletine Nutukları» ile «Kapalı Ticarî Devlet» adlı iki eserinde ütopisinin ana çizgileri görülmektedir. Fichte (1762-1814) nin ütopi sayılabilecek sisteminin bazı çizgileri görülmektedir.

Önce Türkçemize de çevrilmiş olan birinci eserdeki kısmî insaniyet olarak düşündüğü **millet** üzerinde durulabilir. Fichte'ye göre sınırsız, mücerret ve belirsiz bir **insaniyet**'in yerine sınırlı, müşahhas ve belirli **millet** konmalıdır. Fransız ihtilâli karşısında hemşerisi şair **Goethe** gibi hayranlık duymakla beraber ihtilâlin istila ettiği Almanyada «Volk-Halk»ı da özlemekte, bu ideali kitabının adında da kullanmaktadır³⁴.

34) Fk. J. G. Fichte : Reden an die deutsche Nation,

Bizi ilgilendirecek fikirleri daha ziyade ikinci eserinde bulunuyor. Bunlara kısaca işaret etmekle kalıyoruz :

a — Millî ekonomî otarşik olmalı, kendi kendisine yetmelidir. Eğer her millet kapalı bir iktisadî çevre olur, istihsal ve istihlakile kendi kendisine yeterse milletleri birbirine katan harbler de ortadan kalkacak, insanlık huzura kavuşacaktır.

b — Her cemiyet ziraî, sınaî (küçük sanatlar, ar-tizana mânâsında) ve ticarî sınıflardan kuruludur. Burada Fichte sınıf mefhumu yerine «Standar-Ştand»i kullanır ve adeta Hindistan kastlarına benzer sert, birbirine geçilmez kadrolar düşünür³⁵. Ona göre sosyal ahenk ve müvazene ancak bu suretle mümkün olacak ve millî Devlet bu nizamın muhafazasına çalışacaktır. Bundan başka sınıfların ve mesleklerin kemnî tarafı, yani her üç kadroya ve içindeki mesleklere giren nüfus cesameti muayyen olmalı, daimî Devlet kontrolü bu cesametinin dengeli olmasını takip eylemelidir.

c — Ziraî, sınaî ve ticarî maddelerin millet ihti-

(Reclam Basımı), Sf. 199. Fichte «millet» i kısmî insanlık sayarken Alman Milletine diğer milletlere göre üstünlük tanımaktan geri kalmıyor ve hatta Almanlığı «bütün insanlığın ümidi — Die Hoffnung des gesamten Menschengeschlechts» olarak selamlıyor. Bunun gerektirici sebeplerinden biri de «Alman dilinin spritüel değeri»nde aranmalıdır. Bütün diğer diller «Kapanmış ve ölmüş, temel — Grundlage»e dayanırken Almanca «Anlaşılan, kendine mahsus düşünce yaratan bir dil» olarak geliyor. Fichte burada daha çok Latineden üreme dilleri kastetmiş olsa gerekir. Sf. 288, 183.

35) Ştand ve sınıf farkı hakkında Bk. G. Kessler: İçti-maiyata başlangıç, Fındıkoğlu tercemesi.

yacından fazla olanının dış ticaret konusu olması, Devlet tarafından idare edilecektir.

d — Cemiyette bir de kısır sınıf vardır. Fichte bununla memur zümresini, bazı serbest meslek erbabını kasdeder görünüyor. Bunların geliri, ancak ihtiyacdan fazla olan ziraî istihsal mikdarı ile karşılanır. Devlet, kısır sınıfın hacmini bu fazla ile ahenkli bulundurmalıdır.

e — Bir millet içindeki Otarşi, sadece ekonomik mahiyettedir. İlim, edebiyat ve güzel sanatlar sahasında harbleri gerektirmiyen kültürel milletlerarası münasebetlere çok ehemmiyet vermeli, Devlet bu münasebetlerin artmasını her vesile ile düşünmelidir.

f — Fichte'de XIX. asır ekonomistleri tarafından ele alınacak bir kıymet teorisi dikkati çekiyor. Şöyleki mübadele konusu olan eşyanın kıymeti, onlarda mündemic, gizli emek miktarı ile ölçülür. Yalnız sınaî mamullere tatbik edilebilecek bir ölçü ziraî mahsuller için düşünülemez. Zira ziraî mahsullerin mübadelesinde Fichte, pek aydın olmıyan buğday ölçüsünün tatbikini istiyor.

İşte XVIII. asır arifesinde Alman ütopizminin birkaç temsilcisi. Görülüyor ki ütopizmin dinî, rasyonel çeşitleri insanî ve millî nevi'leri gibi geçmişe bağlı ve geleceğe dönük olanları da temsil edilmektedir. Fichte'nin ütopizmi bir taraftan şandlı, korporatif cemiyet düzeni ile Ortaçağ hasretini ifade ederken sosyalist kıymet düşüncesine hazırlık mahiyetinde yeni bir ekonomik kıymet teorisinin iç örgüsünü örmekte, **Adam Smith** ile **Karl Marx**'ın birleştikleri **Emeğe dayanan kıymet** nazariyesine âdeta öncülük yapmaktadır³⁶.

36) Alman ütopizmine ait kaynaklar için dilimize çev-

37. XVII. Asrın Ehemmiyeti:

XVIII. asırdaki üç memleketin ütopistlerine, kısmen kısaca, kısmen etraflı surette temas eden bu tarihçeyi artık kısaltmak icap ediyor ve ütopizmin olduğu kadar asıl sosyalizmin de dâvasını teşkil eden «mülkiyet» müessesesinin sosyalizm nazariyelerinin beşiği addedilebilecek, daha sonra Marx'a tesir edecek XVIII. asır Fransasını aydınlatmak gerekiyor. Esasen Morelly'den sonra gelen Fransız ütopistlerinin —ki bunlara artık ütopist diyip diyemeyeceğimizi şimdiden bir mesele teşkil etmeğe başlıyor— etraflı surette anlaşılması için ütopist şahsiyetlere temas eden izahlarımıza nihayet vererek XVIII. asrı tepeden bakma suretile umumî bir müşahedeye tâbi tutmak icap etmektedir.

Görülüyor ki ütopizm XIX. asır arifesinde her üç memlekette ütopist, hayalci olmaktan yavaş yavaş çıkıyor ve tabir caizse iktisadileşiyor. Başka bir ifade ile edebî ve ahlâkî ütopizm artık modern sosyalizme istihale etmekte, meselâ İngiliz **Winstanley**, Fransız **Morelly**, Alman **Fichte** bu istihaleyi temsil eylemektedir. Bununla beraber ütopist düşüncenin fikir tarihine mal olacağı, bundan böyle artık ütopistin yetişmeyeceği zannedilmemelidir. Ana, analığını yine ifaya

rilmiş «Felsefe Tarihi» kitaplarına, Prof. Hilmi Ziya'nın «İçtimai doktrinler» ine, Z. Uray'ın Max Beer'den çevirdiği «Sosyalizmin ve sosyal mücadelenin umumî tarihi» ne (Sf. 309-318) bakılabilir. Alman edebiyatı ile ilgili toplu ve tek eserleri gözden geçirmek de faydalı olur.

devam edecek, yani yeni bir biçim altında gerçek sosyalist doktrinler doğadururken ütopyizm de yeni bir biçim içinde sürecektir. Zira ütopyizmin sînesinden doğan sosyalizm, başka ihtiyaçlara cevap verecek, onu meydan veren ütopyizm ise insan ruhunun başka temayülleri tatmin edecektir³⁷.

37) Bu düşünce —yani ütopyacılığın hiç bir zaman bizden uzaklaşmıyacağı, meselâ mitik tefekkür gibi tarihe mal olmıyacağı düşüncesi— burada bizi XIX. ve XX. asırların ütopyistlerini düşünmeğe sevk ediyor. Arzu edenler İngiliz - Amerikan, Fransız, Alman kültür eserleri arasında yeni ütopyist cereyanlarla ilgili olan muharrir ve mütefekkirler hakkında bilgi edinebilirler. Böyle bir merak ve tecessüse sahip olanlara biz, ileride bir Ders konusu yapacağımız şu eseri tavsiye etmek isteriz. Bk. M. L. Ernst: Utopia 1976 (1976 da gerçekleşecek bir Amerika ütopyisi) Toronto, 1955, Sf. 1-306.

Yedinci Fasıl

ÜTOPİZM'İN VASIF VE MESELELERİ

1. Ütopizmin Beş Vasfı :

Sosyalizm tarihini Eflâtuna kadar gerilere götür-
renlerin kanaatini benimsemek suretile bu tarihin
başlıca mümessillerini göstermek işini kısmen bitir-
miş oluyoruz. İsmi geçen her mütefekkirin asıl sos-
yalizm ile ne derece alâkadar olduğu meselesini va-
zih surette şimdiye kadar yoklamadık ise de sosya-
lizmin tarifine ait Dersler'imizde gerektikçe bu cihete
işaret ettik ve sosyalizm tariflerini, daha sonraları
anlattığımız ütopist doktrinlerle karşılaştırmak işini
okuyucuya bıraktık. Şimdi ütopist sistemlerin karş.-
sına geçerek belli başlı vasıflarını toplu bir halde
görmeğe çalışacağız¹.

1) Bu hususta rehberliğinden faydalandığımız müel-
liflerden başlıca Alman mütefekkirlerinden George Quabbe
olup eski ve yeni ütopilerin hususiyetlerini bir ressam fır-
çası mehareti ile «Das letzte Reich, 1933, Leipzig» isimli
eserinde çizmiştir: Bk. Sf. 1 - 124.

Bundan evvel «İçtimaî mesele» karşısındaki davranışların çeşitlerini anlattığımız zaman ütöplast davranışı, diğerlerinden ayıran vasıflara temas ettiğimiz malûmdur. Ütopist, içtimaî mesele karşısında isyan duyan ve hemen tesire, aksiyona ve bir iş görmeğe geçmek istiyen bir mütefekkir tipidir. Bununla beraber ütöplastları bir lâhzada ütöplasttır, ham hayalcidir, mevhumecidir diye kenara bırakmak da doğru değildir. O halde ütöplastı olduğı kadar ütöplastını de yakından yoklamak, içtimaî meselenin tarihçesi hakkında umumî bir hüküm vermek için çok zarurîdir. Bu suretle içtimaî mesele karşısında ütöplast davranışın ibtidaî, sâdedil, konformist, dinî davranışlardan, hattâ ileride izah edeceğimiz sosyalizm doktrinlerinden hangi noktalarda ayrıldığı daha iyi anlaşılacaktır.

Bu seciyeleri sıralayalım :

I — Ütopiler, kendilerine göre realisttirler, mutlak, semavi ve ilahî bir saadet değil, içtimaî adaletsizliğin sadece hafifleşmesini isterler.

II — Ütopilerin ruhunda içtimaî endişe, kolektif ve eşitlikçi bir hayat arzusu vardır. İstedikleri şey, sosyal adaletsizliğin sebep ve illetlerini ortadan kaldırmaktır;

III — Ütopiler, peygamberlikle alâkalı değildir. Hattâ gelecek hakkında kehanet yapan nazariyatçılara ütöplast sıfatını takmak doğru görülmemektedir;

IV — Ütopiler, kendilerine has bir realizm sahibi oldukları için insan tabiatı hakkında olmayacak şeyler düşünmezler. Bir defa bunlarda beşer tabiatının radikal değişikliği fikri yoktur. Tabiat kabul edilmekte, ancak mümkün mertebe içtimaî münasebetlerin anormal olan taraflarından gelme «şer» leri ve fenalıkları izale olunmaktadır. «İnsan = Yarı Hayvan + Yarı Melek» formülünü kabul ederler.

İçtimai adalet adına ne elde edersek kârdır diye cemiyetin hemen ıslâhına girişmek isterler;

V — Ütopiler zaruret, belirlilik, gelişme, zamandan bekleme gibi mefhumlara yabancdırlar ve hürriyetin geniş imkân âleminde dolaşırlar.

Bu vasıfları, şimdiye kadar gördüğümüz ütopi sistemlerine tatbik etmek mümkün olduğu gibi, bundan sonra anlatacağımız ve bazı müelliflerin «ilmî», «proleter», «realist» dedikleri sosyalist sistemlere de tatbik etmemek için hiç bir sebep yoktur. Bu suretle Eflâtun'dan bu güne kadarki içtimai mesele tarihçesinde görülen şahsiyetlerin belki birbirine çok âşinâ olan çehreleriyle karşılaşmak da mümkün olacaktır. Şimdi bu seciyeleri ele alacağız.

2. Birinci Vasıf : Realizm.

Görüldüğü gibi içtimai fenalıkların hafifletilmesi endişesi bütün ütopistlerde mevcuttur. Eflâtun, gençlik devresinde içtimai adaletsizliğin kaynağını mülkiyet ve aile müesseselerinin ferdiyetçi cephesinde bulmuştu. Fakat bu müesseselerin âdeta zaruretime de kânidir. Ancak «benim», «senin» endişesinde bulunan bir muharibin, bir hâkimin tam adalet icra edemeyeceğine de, Yunan sitelerinin idaresi karşısında, kanaat getirdiği için, hiç değilse bu iki zümrede mülkiyetin ve ailenin komünist bir biçime sokulmasını istemektedir. Thomas More'da da aynı ruh hali vardır: Ferdî mülkiyetin bulunduğu yerde âdil ve mesut bir cemiyet hayatı mevcut olamayacaktır. Fakat ferâî mülkiyet endişesi olmaksızın da çalışılmıyacaktır. Otorite, bu yüzden kollektif çalışmaya nezaret etmelidir. Ailelere dağıtılan evler, her on senede bir değiştiril-

meli, mübadele olunmalıdır. Niçin? Tabii olarak doğacak şahsî mülkiyet hissi tamamiyle kök salmasın diye. Campanella'da, Andreae'de, Cizvitler'de, nihayet Morelly'de hep aynı içtimaî «sezgi, hads-Intuition» görülmektedir. Bunların içinde bazıları mülkiyet ve aile müesseselerinden her ikisinin, bazıları yalnız mülkiyetin kollektivize edilmesini, içtimaî adaleti temin edecek sebep diye göstermektedirler. Bir Fransız müellifi, ütopilerin bu vasfının bir gün realite haline gelebileceğini ileri sürüyor. Aynı müellife göre «Tabiat-ı beşeriye» nin mahiyetini kabul eden, ancak cemiyet münasebetlerine tesir etmek isteyen ütopistlerin fikirleriyle —ki bu fikirlerin gerçekleşmesinde imkânsızlık yoktur— mâzi ve istikbalin vâkıaları üzerinde tesadüfün ve gelişigüzellerin tesirini düşünenlerin telâkkilerini ayırmak lâzımdır. Bu sonuncuların yaptığına Ütopi değil, Ühromi-Uchromie demek daha doğrudur¹.

1) Bu müellif, Fransız felsefe müverrihlerinden Emile Boirac'dır. Yazmış olduğu eserler arasında Felsefe tarihi'ne ilişkin bir eseri Türkçeye Prof. M. Emin tarafından terceme edilmiş olan Boirac, Fransız neo-Kantist'lerinden Ch. Renouvier'ye işaret etmektedir. Filhakika Renouvier'ye göre İstanbul Türkler tarafından zaptedilmiyebilir, birinci François protestan olabilir. Avrupaya muhaceretler vâki olmayabilirdi, o zaman tarihi vukuat büsbütün başka şekilde tecelli ederdi. Keza gelecek vukuat için de vaziyet aynıdır: Tam bir hürriyet ve tesadüfilik tarihi ve içtimai hâdiselerin yegâne hâkimidir. İşte Uchromie bu telâkkiye verilen isimdir. Bk. Grande Encyclopedie, C. XXXI, Ütopi maddesi: E. Boirac tarafından. Keza Bk. P. Barth: Philos. d. Gesch. als Soziologie 1915, Leipzig, Sf. 20-21.

3. İkinci Vasf : Kollektif Saadet Endişesi.

Ütopizmi endividüalizm ile mukayese etmeğe imkân yoktur. Bazı müellifler, meselâ Herman Öncken, bu imkânı iddia etmektedirler. İngiliz halk seciyesine istinat edenler ise meseîâ Th. More'un ümanizmi ingilizleştirdiği kanaatindedirler². More bir düziye «kannun yapınız, ekin işinin tekrar başlanmasına çalışınız, hırsızlığın önüne geçiniz» derken sadece fert endişesini yaşamıştır. Michel isminde bir müellif, «Utopia» daki devletin ferdî hürriyeti temine çalıştığını iddia eylemektedir³.

İçtimaî saadeti ferdiyetçilikle elde etmek veya edememek ayrı bir mesele teşkil eder. Fakat ferdi mülkiyet esasını yıkmak isteyen bir ütopiyi, nasıl olur da fertçi doktrinlerle mukayeseye kalkışabiliriz? Hiç değilse İngiliz cemaatinin içtimaî saadet endişesinin Thomas More'u düşündürttüğü inkâr edilemez. Vairasse'in, Morelley'nin, Vinstanley... in hep içtimaî saadet kaygusu ile hareket ettikleri, bu kaygunun en keskin şeklinin Eflâtun'da bulunduğu şüphesizdir. Sosyalizm tarihini yazanların bu ütopistleri sosyalist olarak benimsemeleri pek de haksız değildir. Hemen hepsinde müşterek olan mülkiyet sosyalizmi, bizzat metinlerin sarahatine dayanan âşikâr bir hakikattir. Muhtelif derecelerle mal ve kadın iştirakini isteyen ve her iki müessesenin mevcut şekillerini içtimaî saadete erigel gören ütopist doktrinlerdeki içtimaîlik vasfı kat'îdir. Bu sebeptendir ki ütopistlerin ferdî terbiye-

2) Bk. G. Maier, Sf. 51.

3) Bk. Dietzel, Sf. 78.

ye, şahsiyet fikrine hiç bir yer vermedikleri görülür. Hemen hepsinde şahsa değil, kolektiviteye yönelen bir ıslâhatçılık düşüncesi mevcuttur. Mevcut adaletsizlik, fert ile alâkadar değildir. Hattâ mutlak bir cemiyet fikri de ütopistlere yabancıdır. Düşündükleri şey yaşanan hayattaki içtimaî münasebetlerdir. Bu arada insan ile eşya, erkek ile kadın arasındaki münasebetler, yani mülkiyetle aile, ağırlık merkezini teşkil etmektedir. Fenalık, adaletsizlik, bahtsızlık ferdin tabiatından gelme sebeplere değil, içtimaî münasebetlerin tanzim tarzına bağlıdır. O halde bu münasebetler radikal bir ıslâha tâbi tutulmalıdır.

4. Üçüncü Vasıf : Kehânetten Uzaklık.

Ütopiler, tarih felsefelerinde görüldüğü şekilde istikbal hakkında haber vericilik yapmaktan uzaktırlar. Belki onlardan daha çok realisttirler. Bu yüzden bazı müellifler, ütopilere «Ütopist», kendi doktrinine «İlmî» diyen Karl Marx'ın ve sonraki Marxistlerin bu hükmünü tersine çevirmeğe kadar ileri gidiyorlar. İleride görüleceği gibi Marx doktrininin ikinci safhasında teferruata girmekten çekindiği yeni «cemiyet» hakkında bir nevi peygamberlik güdecek, kehanetlerde bulunacaktır.

5. Dördüncü Vasıf : İnsan Tabiatını Tanıma.

Bu seciye, birinci seciyeyi tamamlıyor. Gerçekten ütopiler, insan tabiatını kabul ederler. Hattâ yaptıkları ütopinin, ütopi olduğuna da vâkıftırlar. Thomas More'un Rafael'e verdiği isim (yani Hythlodeus - Boş söz) ne kadar mânalıdır! Keza «Ütopya» nın merkezi olan Amauratum şehrinin ilk ismi «Yalan-Mentira»

iken sonradan «Bulut Şehri-Amauratum» ne kalbedilmiş! «Ütopia - Hiç bir yerde bulunmıyan ada» ismi, More'un kendi fikirlerine sadece edebî bir vasıf tanıdığını. herhangi bir ilmîlik düşünmediğini göstermiyor mu? Keza Morelly, «Tabiat Kanunu» nda «günümüzde böyle bir Cumhuriyet tesis etmek imkânsızlığı maalesef aşikârdır» demiyor mu?

Nasıl çocuk kullandığı değneğin gerçekten cansız olduğunu biliyor, fakat bununla normal terbiyesini idare ediyorsa ütöhist de, hayallerinin reel ve olağan olmadığına vâkıftır. Fakat bu hayaller arasından, mevcut cemiyetin ıslâhını kolaylaştıracak yolları görmektedir. More ile Rafael arasında münakaşaların bir kısmı «acaba bu ada İngiltere'de olmaz mı?» suali etrafında cereyan eder. Morelly, bize «Tabiat Kanunu»ndan bahsederken aynı zamanda tabiî şartlar üzerine kurulacak cemiyet tasavvurunu vermeğe çalışır. Bu cihet kendisi ile muasır olan Rousseau'da da vardır. Yoksa bu gibi ütöhistlerin «Tabiatı avdet» formülü, gerçekten vahşet devrine dönüş ifade etmekten uzaktır. Voltaire'in «Rousseau'yu okuduğum zaman dört ayak üzerinde sürünme tecrübesini yapasım geliyor» tarzındaki alay ve istihzası, hakikatte bütün ütöhistlere şâmil olabilir. Lâkin istihzanın esası doğru değildir. Bu cihet bilhassa aile müessesesi etrafındaki ütöhist mütalâalarda görülür. Hemen hiç bir ütöhist, bize başı boş bir cinsî hayat tasavvuru vermemektedir. Aileyi kabul etmeyenlerde bile bir çiftleşme disiplini mevcuttur. Bu inzibat, fizyolojik mânada değil, beşerî ve insanî mânada anlaşılan «Tabiatı beşeriye» yi kabul etmek değil de nedir? Esasen Eflâtun, «Kanunlar» da, evlenme müessesesinin tabiîliğini kabul ettiği gibi More, Andreae ve daha bir çok ütöhistler de kendisini takip etmişlerdir..

İslâm Tarihinde «İştirâk-i Nisvân: Kadın Ortaklığı»ndan dem vuran bazı fikirler, bu yüzden bazı ta-kipler ve suçlamalar görülür. Fakat bundan İslâm doktrinine karşı İslâmın yayıldığı bazı memleketlerde yerli kültürlerin intikam psikolojisinden doğmuş dini - felsefî isyan belirtileri sayılmalıdır.

6. Beşinci Vasıf : İmkânlar Alemi.

Nihayet beşinci seciye, esasen ütopyizmin ana seciyesidir. İctimaî mesele karşısında realite hükmü bir şey ifade etmeyip, «İş-Action» için hareket için, cemiyete tesir için lâzım olan «Gaiyetçi-Finaliste» bir düşünce içinde ifade edilen kıymet hükmüdür. Mevcut hakkında fena, ileri için tasarlanan hakkında iyi hükmünü ihtiva etmeyen bir doktrin ütopi olamaz. Bu yüzden ki, hemen bütün ütopyler, «evvel zaman içinde» ile başlayan halk masallarında, yahut bazı romantik tarih felsefelerinde, «Altın Çağ» efsanelerinde görülen maziye ait kıymet hükümlerinden uzak kalırlar. Olsa olsa mevcut bazı iptidaî cemiyetlerin saadet haline hasret vardır. Nitekim XVI. asırdan sonra ütopyelerin zuhuruna, yeni ve iptidaî memleketlerin keşfi sebep olmuştur. Thomas More, Foigny, Vairasse... üzerlerinde iptidaî memleketlere ait seyahatnâmelerin tesirlerinden bahsedilmektedir. Bu tesirlere isterseniz Pareto ile birlikte, o sıralarda Almanyada cereyan eden toprak ıslâhatının tesirlerini de ilâve edelim⁴. Fakat bunlar, nihayet ütopyistlerin yarınki cemiyet ve Devlet tasavvurlarını kuvvetlendirmeğe yara-

4) Bk. Parôto: Sosyalist Meslekleri, Türkçesi, C. II, Sf. 301.

mıştır. Gaiyetçi ve istikbale yönelmiş olmaları dolayısıyla «iradeci-volontariste» sıfatını da kendilerine atfedebiliriz. Düşündükleri şey, istedikleri şeyden ibaret olduğu gibi, yalnız istediklerini düşündükleri ve düşündüklerini yapmayı irade ettikleri de açık ve âşikârdır.

Onların nazarında istenmiyen, gerçekleşmesi arzu edilmeyen bir şeyi düşünmeğe zaten lüzum yoktur. Bir müellif, Voigt, ütopistlerin bu iradeciliği ile kadın psikolojisine hâkim olan iradecilik arasında pek vâzih olmayan mukayeselere bile girişmektedir. Esasen, gerek eski, gerek yeni ütopistleri, hususile sosyalizmin tarihine mal edilenleri, içtimaî mesele karşısında sadecilce bir realizm, yahut dinî bir idealizm davranışı ile kalanlardan ayıran da bu tarafları değil midir? İçlerinde bazıları, bizzat daha hayatlarında. ütopilerini gerçekleştirmek için çırpınmış, bu yüzden hayatlarını feda etmişlerdir. Bu bakımdan Sokrat'ı. Eflâtun'un hocası olmak itibariyle, kısmen bir ütopist addetmek yanlış olmayacaktır. Şeyh Bedrettin'i ve müridlerini Batı Anadolu'da ve Deliorman'da ayaklanmağa sevkeden de, doğru veya yanlış bu ütopist dilek ve istektir. Thomas More, idam akşamı kendisini fikirlerinden dönmeğe dâvete gelen karısını reddederken, aynen Criton'un firar teklifini reddeden Sokrat'ın ruh halini taşıdığı inkâr edilemez. Campanella için de belki bu neviden bir mukayese yapmak mümkün. Her halde siyâsî, fikrî ihtiras, ütopistler için sadece bir nazariye ve muhakeme ihtirası olmakla kalmıyor, aynı zamanda aksiyon ve iş sahasında gerçekleşmeğe yönelmiş irade kahramanlığı da doğuruyor. Bu bakımdan ütopistleri, nazarî ve temaşacı idealistlerden ayırmak zarureti vardır.

7. Ütopiler ve İçtimai Realite : Eflâtun.

Ütopistler istedikleri kadar iradeli ve iradeci olunsunlar, netice itibariyle akamete mahkûm hayalpe-restlikleriyle yalnız kalmamışlar mıdır? Nazarî, temaşacı idealizm ile ütopizm bir kadroya sokulamaz mı? XVIII. asır ortalarına kadar vücuda gelmiş bazı ütopileri yoklayan derslerimizi bir netice ile bağlarken bu ve bunun gibi itirazlar üzerinde durmak istemiyoruz. Lâkin derslerin tabîi sey'ri bizi buna ittiği için bir ân durabilir ve düşünebiliriz. Ütopilerin nazarî bir cemiyet idealizmi yapan doktrinler içine sokulması lüzumu hemen kabul edilemez. Önce her nevi içtimai idealizm sistemleri de dahil olduğu halde ütopilerin tesirsiz kaldığını ne hak ile iddia edelim? Bir defa bu ütopiler, teşekkül ettikleri muhit ile şu veya bu bağlantıdan mahrum değildirler. Eflâtun'u alınız: Eski halini muhafaza eden Isparta yanında Atina, Perikles meşhur devrinde fertçiliğin zirvesine ulaşmıştır. Yunan ticareti, cihan ticareti rolünü oynamaktadır⁵. Aristok-rasi ve demokrasinin her şeklini gören Atina bu her iki hükûmet şeklinden de şikâyetçidir. Perikles'in ölümünden iki sene sonra doğan Eflâtun, denizden uzak kalacak, bu suretle maddî ve iktisadî hayatın tesirleriyle bozulmıyacak bir şehir, bir medine hayatı tasarlamaktadır. Bu «Site, Medine-Cité» de ziraat, sanayi ve ticaret erbabının hükûmetle alâkası kesilecektir. Faiz ve kredi yasaktır; altın ve gümüş, yalnız haricî ticaret için kullanılabilir. Lüks eşya, medineye giremez. Hattâ daha sonra yazılmış ve «Devlet» deki ütopiyi tâdil etmiş olan «Kanunlar» da da evlenmenin para ve ticaret işi olmaması, izdivaçlara kadını

5) Bk. A. Voigt, Sf. 18.

idareciler tarafından nezaret edilmesi, on sene çocuksuz kalan ailelerde talâkın mümkün olması, bekârlığa vergi konması çocukların 10 yaşından sonra Devlet tarafından terbiye olunması⁶... ilh. isteniyorsa bütün bu talepler, realiteden gelen temennilerle âhenktar olmaktan uzak değildir. Phaleas'ın, Eflâtun'dan çok evvel «sanayiî devlete geçmesini, bütün esnafın birleştirilerek kollektif bir hale sokulmasını» istediği söylenmektedir⁷. Hattâ «Cumhuriyet» deki ütöpinin, kısmen Isparta örf ve âdetlerinden mühem olduğu, «Kadınlar Meclisi» ismindeki eserindeki tasavvurların yaşattığı içtimâî hayat tasavvurlarının tesiri altında kaldığı Eflâtun ütöpisinin orijinalitesini gidecek mahiyette değil midir⁸? Eflâtun'un, realiteden mülhem fikir ve hayallerinin, o zamanın Yunanistan'ı-

6) Bir müellif, zamanımızın mecburi tahsil esasını andıran bu fikrin Mısır'a ait olup Eflâtuna Mısır'da ikameti esnasında tesir ettiğini söylüyor: Bk. G. Maier, Sf. 35.

7) Bk. L. Stein: Die soziale Frage, 1897, Sf. 190. Bu bakımdan sofistler de akla gelebilir ve Eflâtuna nisbetle daha ileri, daha sosyalist kanaatlerin Sofizm içinde mevcut olduğu söylenebilir.

8) Gerçekten Ispartanın siyasi teşkilâtı, bilhassa muhariplerin tâbi olduğu komünist rejim Eflâtun üzerinde täsirsiz kalmıştır. Keza Sokrat ile istihza eden meşhur Aristofan'ın «Atina kadınlarının sabah erkenden kalktıkları, erkek kıyafetinde mecliste kanunu esasi ilân eyledikleri, şehirlilerin mallarını hazineye devreyledikleri...» yolundaki tasarlayışı da, Eflâtuna müessir bir içtimâî havanın mevcudiyetine, bu gibi sol ve sosyalistçe fikirlerin Atineye yabancı olmadığına delil teşkil eder. Devrin edibine bu havayı tahayyül ettiren, bilâhare Sokrata, Eflâtuna, hattâ Aristoya endişe veren içtimâî realitenin bir müellif tarafın-

na tesiri ise ayrı bir meseledir. Hiç bir şey olmasa talebesi Aristo, «İçtimaî mesele tarihçesi» nde mühim mevkii ile başlı başına bir şahit sayılabilir. Kaldı ki, bütün ütöapistlerde olduğu gibi Eflâtun'da da ütöapisinin toptan veya olduğu gibi realiteye geçişi aslâ bahis mevzuu olamaz. Tahakkuk eden şeyler, ütöapilerin bütününü değil, ütöapilerin parçalarıdır. Bu bakımdan Eflâtun'un, muhariplere ve hâkimlere mülkiyet hakkı vermemesi için ileri sürdüğu sebepler, sonradan ütöapist Harrington'un servet miktarı için serdettiği kayıtların ruhu ile, belki de bazı modern memur kanunlarında memurların gelirlerini kontrol mecburiyetini doğuran saik ile aynı mevkidedir. Altın, gümüş paralar fenalık menbalarıdır. Yalnız şehir dahilinde tedavül edilecek, hariçte kıymetten mahrum olarak istimaline müsaade ediyor. Zamanımızda mecburî olarak kâğıt pa-

dan çizilen şu tablosuna bakalım:

«Atınada zenginler vergiye mahsuben para vermek ve sonra onu istirdat etmek gibi bir vazife ile mükelleftirler... Verdikleri miktara nisbetle fazla tahsilâtta bulunarak zenginleşmek tariki bulunuyorsa da çoğu alacaklarını tahsil edemedikleri için mahvoluyorlardı... Ksenofon Atine-de işiyle, gücüyle rahatça iştigal etmek için hayatın pek müşğöl olduğunu, çünkü kendisinin elinden emval ve emlâkini almak için dâvalar ikame edildiğini söyler. Sokrat böylelerine kendileri bir sürüyü muhafaza eden bir köpek gibi sadıkane muhafaza edecek fakir bir adam bulmalarını tavsiye eder... Hülâsa sosyalistliğin vadisine dalan Atine, şahsi sermayeyi tahrip ettiği halde yerine müsterek sermaye ikame etmedi. Netice olarak çarçabuk inhitat baş gösterdi ve buna hiç çare bulunamadı.» Bk. V. Pareto, Kz. C. I., Sf. 184-188.

ra tedavülü, Eflâtun'un bu fikrini gerçekleştiriyor demektir. Keza Eflâtun'a göre «herkes kendi mülkü olarak bir miktar araziye sahip olacak, fakat bu araziye hükûmetle müşterek olarak tasarruf etmeğe kendisini iknâ eyliyecek» tir. Zamanımızda da müterakki vergi usuliyile, yahut sair tedbirler ile yapılmak istenen şey bu değil midir⁹?

8. Eflâtun ve Asrî Kıymeti.

Askerî hizmet mecburiyeti, mecburî tahsil meselesi, idare mekanizmasını teşkil eden müntehap heyetlerden bir kısmının her ay değişmesi gibi noktalar Eflâtun'a âdeta bir nevi «Asrîlik-Modernité» vasfı da vermektedir. Alman felsefe müverrihlerinden Zeller, Eflâtun'un devlet tarafından musikî ve jimnastik ile terbiye edilmiş memur tipi, mecburî tahsil sisteminin sonradan tahakkuk ettiğine dikkatimizi çekmektedir. 1914 harbinden sonra ortaya çıkan bazı devlet şekillerinde memur rejimine verilen ehemmiyet, Eflâtun'u kısmen aktüel bir hale sokuyor. Demokrasi ile oligarşiye aynı şekilde hücumu, zamanımızın Anayasacılarından bazılarının demokrasiye, bazılarının Faşizme ve otoritarizme hücum edişlerini hatırlatıyor. Eflâtun'a göre, edebiyat, şiir ve sporla devletin sıkı alâkası, XX. asrın kültür devletçiliğini akla getirmektedir¹⁰.

9) Bk. Pareto: Sosyalist Meslekler, Hüseyin Cahit tercemesi, İstanbul, 1923, C: 1, Sf. 16-18.

10) Malûm olduğu üzere Eflâtun ütösisinde çiftçilerle zenaatkârları mülkiyet ve aile rejimine tâbi tutuyor ve bunları, diğer iki sınıf için lâzım maişet esbabını istihsale memur ediyor. İki Dünya Harbi arasındaki nasyonal sosyalizm ile faşizmin, «siyasi idareci sınıf» telâkkisine içinde

Muhariplerle hâkimlerde kollektif mülkiyet şuurunun zamanla ikinci bir tabiat haline geleceği meselesi, zamanımızın sosyalist ve komünist ideologlarınca daha geniş bir surette ileri sürülen felsefî meselelerin ruhunu teşkil etmektedir.

Siyasî ve içtimaî felsefe tarihi sahasındaki derin tesirinden yalnız bir numûne olmak üzere Pareto'nun şu mukayesesini zikredelim. İtalyan Sosyoloğu Eflâtun ile Comte'u mukayese ederken ikisinde müşterek olan şu seciye ve birincinin ikinci üzerindeki şu tesirine işaret eder: «Comte, çok kere Eflâtun'un fikirlerini genişletmekten başka bir şey yapmamıştır. Eflâtun, feylesoflar ne vakit hükümdar olurlarsa «Cumhuriyet» in o vakit tatbik edileceğini söyler. Comte da feylesoflara bırakılan ruhanî bir nüfuz tesis eyler... Hattâ şu satırları yazıyor: **İcrayı hükmetmek iddiasına kalkan ülema, tedris ve tâlim vazifesini deruhte etmek isteyecek hükûmet, umumun mantığı nazarında emniyet ve asayiş ihlâl eden ve aynı zamanda pek mürteciane fikirler besleyen biri gibi telâkkî olunur.** Acaba bu iddiayı dermeyan ederken Eflâtun'un, herkesin kendi ihtisası dalresinde meşgul olup başkalarının işine karışmaması icap edeceğine dair vazeylenmiş olduğu esası sadece tatbik etmekten başka, bir şey yapmadığını farkediyor muydu?»¹¹

bir de «İstihsal ştıandı - Nahrstand» denen köylü tabakası telâkkisi bulunmakta ve «Classe Politic'a' tarafından idare olunmaktadır. Keza bariz surette ifade edilmemesine, itiraf olunmamasına rağmen Sovyet Rusyada da bu «İdare edici sınıf» ideolojisi hâkim bulunmaktadır.

11) Bk. V. Pareto: Sosyalist Meslekleri; H. Cahit tercemesi, 1923, C. I., Sf. 327. Comte'un bir talebesi diyor: «Her-

9. More ve Campanella.

Bütün bu noktalardan sarfınazar, Yunan'ın ve Roma'nın ölümünden yarî on asır kadar sonra, vücuda gelen ümanizm, bu arada yeniden doğan ütöpizm Eflâtun'u yaşatmaktadır, denebilir. Filhakika İngiltere'de Eflâtun'un hayranı olan More, İtalya'da Campanella âdetâ siyasî bir plâtonizmin ileri gelenleri sayılırlar. Her ikisi üzerinde Eflâtun'un müsbet ve geniş tesiri aşikârdır. Öte taraftan bu iki modern ütöpîstin evvelâ İngiltere ve İtalya'da, sonra XVI., XVII., XVIII. ve XIX. asır Avrupasında yaptıkları tesir unutulmamalıdır. Ondokuzuncu asrın sosyalizm cereyanının, ütöpistleri ne kadar benimsediği malumdur¹². Bu benimsenmiş yerinde midir? Eflâtun ile birlikte Şeyh Bedrettin, More ve Campanella, gerçekten sosyalist ve komünist mütefekkir addedilebilirler mi? Bu cihet ne kadar münakaşa edilirse edilsin, sosyalizm tarihçilerinin onları hiç değilse öncü olarak benimsedikleri inkâr edilmez bir vaki'dir¹³. Keza sosyalizm cereya-

kese tahsil etmeden mesahacılık edilemez. Yüksek riyaziyat bilmeden astronom olmak kabil değildir. Ancak siyasette ve terbiyededir ki bunların tâbi oldukları ulûmü mücerrededen bir kelimeye bile vâkıf olmadan yalan yanlış bir takım mübaheselere girişilebilir.»

12) Meselâ G. Maier Eflâtun için «Modern sosyalizmin yol açıcısı — Bahnner des modernen sozialismus...» diyor; Sf. 26.

13) Nitekim bu tarihçilerin en değerlisi olan Sombart, ütöpizmi «Sosyalizmin «Öntarih — Vorgeschichte» i sayıyor. Bk. Sozialismus und soziale Bewegung, 1910, Jena, Sf. 34.

nının genişlemesinde ve propagandasında bu benimseyişin müessir olduğu da yine aynı şekilde inkâr edilemeyen ikinci bir vakıa teşkil etmektedir. Meselâ More'un bazı mütefekkirler tarafından ilmî sosyalizm kadrosuna sokulması pek de sebepsiz sayılmasa gerektir¹⁴.

İngiltere'nin iktisadî tarihi, bu hususta aydınlatıcı bilgi veriyor. More'un kendisinin anlattığı yün işi, kapitalizm başlangıcını teşkil etmektedir. Sınıflara dayanan devlet telâkkisi, modern sosyalistlerden evvel More tarafından serdedilmiştir. Bir yerde İngiliz ütopisti «bugünün ileri devletleri, zenginler komitesinden başka bir şey değildir» diyor. Hattâ bir çok müellifler More'un muhitine yetesiye tesir ettiğine de kânidirler. Meselâ zamanının cemliyeti altun ile gümüşü kıymetli işlerde kullanıyor. More yaptığı reaksiyonu çok ileriye götürüyor: Ütopya sekenesi en âdî işlerde altun ve gümüş kullanmakta, oturakları altun veya gümüşten, bardakları ise camdan veya topraktan yapmaktadır! Keza süslü eşya demirden, mahsus zinciri ise altundan yapılacaktır. Aynı istihzalı re-

14) Bk. Pareto: Sosyalist Meslekleri, C. 2, Sf. 296: «Rehber olarak metafizik bir tasavvurdan ziyade vakıaların tetkikini kabul etmiş gibidir. Esasında mesele gayet basittir. Heyeti içtimaiyenin fenalıkları ne gibi itiyatlardan tevellüt ettiği iddia olunuyorsa o itiyatların zıddını iltizamdan ibarettir.» C. II, Sf. Keza G. Quabbe, Sf. 30: «Ne olursa olsun More, tam komünizme uzaksa da bugünkü istihsal sosyalizminin babasıdır.» Durkheim ise onu ütopist devreye mal ediyor. Sombart'ın da aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır. Mamafih Pareto da bazan onun ütopizminden bahseder. Bk. V. Pareto, Sf. 297.

aksiyonu cinsî terbiyede de görüyoruz: İngiliz cemiyyetinin aksine olarak Ütopya halkı güzelliği sevmekte, tabiat hazlarını yaşamakta, analar oğullarını ve babalar kızlarını, namuslu bildikleri nişanlılarına icabederse çıplak olarak göstermektedirler! Hattâ More'un «Ütopya» da kabul ettiği monogami bile, Pareto'ya göre İngiltere'de pek iyi olmayan cinsî ahlâka karşı bir reaksiyondur. Siyasî ve dinî hürriyet ideali de aynı şekilde zamanının taassubuna karşı geliş sayılmalıdır. Hattâ «Ütopya» nın çıkışını müteakip İngiliz Kralının, More'un eserinin karşısında müteessir olduğu, kendi sarayının masraflarını azalttığı bir müell.f tarafından ileri sürülmektedir. Rafael, ütöpik tasâvurları arasında «yumurtaları tavuklar vasıtasıyla değil, sınaî cihazlar vasıtasıyla ısıtıp yavrulatmaktan bahsetmektedir! Ancak üç asır sonraki bir imkânın bu hayali dikkate değer. Belki bütün diğer ütöpik fikirlerin, şimdiye kadarki asırlar esnasında bu neviden parça parça tahakkuk etmediği ne mâlûm! More'un toprağın ailelere mülkiyet tapusu ile, tasarruf kaydı ile verileceği, yani «mutlak mülkiyet hakkı» nın «tasarruf fonksiyonu» na inkilâp etmesi icap edeceği fikri, zamanımızın yalnız sosyalist hukukçuları tarafından değil, bizzat hiç de sosyalist ve komünist olmayan demokrasi ve solidarizm mümessillerince de serdedilmektedir. 1620 de Amerika'ya giden püriten-

15) «Les Pilgrim Fathers qui arrivèrent en 1620, en Amérique n'avaient pas le desir de retourner en Europe, Ils aspiraient à fonder une nouvelle république, où ils seraient libres de vivre comme ils le jugeaient juste...» *Ek.* E. H. Short: Esquisse de geopolitique, Debyser'in Fransızca tercemesinden, Paris 1936 Sf. 45.

ler, Pilgrim Fathers'ler ruhlarında ümanizmden mülhem ve şüphesiz More vasıtasıyla intikal etmiş siyasi ve içtimaî fikirler götürmemişler midir?

10. Hipotez Olarak Ütopizm.

Seciyelerini bu suretle göstermeğe çalıştığımız ütopizmin başlıca iki mümessilinde, Eflâtun ile More'da, bu vasıfları müşahhas surette belirtmeğe gayret ettik. Kısacası şu ki, Ütopi deyip geçmemelidir. İçtimaî hâdiselerin cereyanına ütopist sistemlerden damlaların olsun damlamadığı kat'î surette söylene-
mez. Öte yandan içtimaî hâdiseler tarihi, şu veya bu şekilde ütopizmin tesirini gösteriyor. «Ma'na, tam fikir - Esprit, Geist» ile, «Madde - Materie, Matière» münasebetleri etrafındaki felsefî düşüncelere kadar bizi sevkedeblecek olan bir mesele karşısında olduğumuzu hatırlamak yeter. Nihayet her ütopi, âdetâ kendisine vasıta olan mütefekkirin kalemi ile ortaya atılırken zaman ve mekân kayıtlarından, içtimaî şartlardan sıyrılamıyan ve doğduğu asrın malı olan bir fikir mahsulü değil midir?

İçtimaî realite karşısında takınılan «Behavior - Davranış, tavır» lar arasında ütopist olanı tahlil ettiğimiz zaman bu tavrın her şeyden önce sahibini tatmin ettiği görülür. Ütopist dışı kapalı bir fert olduğuna göre onun bu tatminine kendisine çağdaş olan fert ve zümrelerin iştirak etmediği söylenemez. Aksine münakale vasıtalarının sıklığına, sür'atine, şehirler arasındaki fikrî münasebetlerin derecesine göre bu iştirak zayıf veya kuvvetli olacaktır. Hususile hayata yeni atılmış veya atılmak üzere olan gençlik tabakaları, bu gibi ütopi sistemlerinden çok müteessirdirler. Onların mizaç ve temâyülleri yukarıda an-

lattığımız tavırlardan ütopist olanınkine benzetilir. Bu gibi ütopizmlerde âdeta kendi seciyelerinin, ihtiraslarının ve hayallerinin ifadesini bulacaklarına şüphe yoktur.

İlim tarihinde kanunların keşfine rastlayan faraziyenin, yahut matematik muhakemelerinde rol oynayan ««Mütearife, Axiom» lerin rolü malumdur. Bu faraziyeler bazan kanunların keşfi ânında mevcudiyetlerini kaybederler. Hattâ kendilerine büsbütün zıt neticeler karşısında menfi bir kıymet kazanabilirler. Fakat zararı yok. Onlar bir defa kanunu keşfettiren zihnî çalışmalara zemin hazırlamışlardır. «Mütearife ve mevzular-Axiome et Postulats» lar da yekden âşikâr olmadıkları halde sonradan mesele ve dâvaları çözmeğe yardım ederler. İçtimaî islâhatta da ütopilerin buna benzer rolleri inkâr edilemez. Her içtimaî ve siyasî islâhat proje ve tatbikatında ütopik unsurun bulunduğunu söyleyenleri bu şekilde anlamalıdır. Esasen içtimaî realite yeni cemiyette olup biten şeyler karşısında düşünülen, tasarlanan ihtimallerden hangisinin ele geçebilir, hangisinin ele geçemez, gerçekleşemez olduğunu tayin hakkı daha ziyade «zaman» ın elindedir. Ütopiler ilkin «aklı selim» e muhalif görülürler. Fakat Hegel'in de söylediği gibi «aklî-rationel» nin yanında bir «gayrı aklî-irrationel» vardır. Bu gayrı aklînin beyan ve ifadesi, hattâ kuvveden fiile çıkarılması esnasındaki tecrübeler, gayrı aklîleri kısmen aklî hale de sokabilir.

Nihayet akı selimin kendisi ve verdiği hükümler «izafî, nisbî, rölativist-relatif, relativiste» dir. Sosyoloji bu izâfilik seciyesini izah edebilir. Derebeylik devrinde derebeyinin hukukuna isyan, zamanımızın «aklîselim» ine, «sağ duyuyu» suna çarpabilir. Fransız İn-

kilâbından evvel papaz ve asılzâde sınıflarının hukukuna isyan, zamanının «aklıselim» ine muhalif görülebilirdi. Bu bakımdan bugünkü amele kitlelerinin bize söylediği şeyler de, hâkimiyet ve iktidarı elinde tutan zümreler nazarında «aklıselim» e muhalif addedilebilir; işçi çalışmasının günde 15 saatten 12, 10, 8 saat mesaiye inmesi hoşnutsuzlukla karşılanabilir. Fakat bu gibi aklıselim muhalefetleri zamanîdir, bir zaman içindir! ihtimal bize «aklıselim» in mahsulü gibi görünen fikirler, hakikî «aklıselim» e muhaliftir. Sonra ferdî alâkaların, sınıfî menfaatlerin verdirdiği hükümleri, beşeri değer taşıyan «aklıselim» e veya doğrudan doğruya «Akıl-Ratio» a atfetmek ahlâkî kemalsizlik işareti değil midir? İktisadî ve içtimaî nizamdan istifade edenler, bu nizamın «nizamsızlık» indan muztarip olanların çıkardığı sese hemen «aklıselime muhalif» damgasını basıyorlar, demek pek yanlış olmasa gerek. Mevcut nizamdan memnun olmayanların ütopilerden memnuniyeti ve onlara umut bağlamaları işte bu sebeptendir. Hattâ içtimaî muhitteki böyle bir memnuniyetin sezgisidir ki, ütopistler için âdeta muhayyile ve ihtiras kaynağı teşkil etmektedir.

11. Ütopizme Ait Meseleler.

Ütopizmden — XVIII. asırla başlayan ve XIX. asırla teşkilâtlanan — sosyalizme geçmeden önce, icabında sosyalizm meselelerini de aydınlatacak bir kaç noktaya işaret edeceğiz. Bu noktalar şunlardır:

‘İ — Ütopilerde İktisadi fonksiyonun mevkii ve ütopyizmin, iktisadi faaliyeti ağırlık merkezi sayan sosyalizm ile alâkası;

II — Ütopilerin modern sosyalizmden ziyade içtimai ve ahlâkî idealizm ile anlaşılan tarafı;

III — Bir ütopinin tatbikatından çıkan illiyet hatâsı;

IV — Ütopilerin, ferdin dinî, manevî hayatı ile Devlet müessesesi arasındaki münasebeti düşünme tarzı;

V — Ütopizm ve Devlet münasebeti.

Şimdi bu noktaları başlıca ütopilerde araştıracağız.

12. Birinci Mesele: Ütopizm ve İktisadiyat.

Bundan evvel izah ettiğimiz gibi menşeleri XVIII, inkişafı XIX. asra ait olan sosyalizm, bütün mânasiyle «iktisadî» olan bir cereyan ve bir temayüldür. Acaba şimdiye kadar gördüğümüz ütopiler ne nisbette «iktisadî» unsurlara yer veriyorlar?

Önce ütopist müelliflere bakalım. Eflâtun, iktisadî fonksiyonlarla en ziyade alâkalı sınıf ve tabakaların endizesini takip etmiş midir? Bu süle müsbet cevap verilemez. Belki Eflâtun'dan evvel mevcudiyeti gösterilebilecek bazı görüş ve kanaatlerde ekonomik taraf daha çok vardı... Meselâ Phaleas'ın «bütün zenaatleri kollektivize etmek arzusu» ndan, Kallikles'in «esirlik rejimini ilga eylemek fikri» nden bahsedilmektedir¹⁶. Halbuki Eflâtun istihsalin beşiği olan iki cemiyet tabakasına, çiftçilere ve zenaatkârlara, yüz çevirmemiş midir? Bir müellifin dediği gibi «bir çeşmeden nasıl su fışkırırsa, Eflâtun'un eserleri —

16) Bk. Thomissen: Le socialisme depuis l'Antiquité, Sf. 41 Müellif Aristofan'daki fikirleri anlatırken şöyle diyor: «Aristofan bir yerde (Ekklesiaz'da) Protagoras'a şöyle dedirtiyor: «Bugünkü içtimai vaziyette mükîyet sahiplerinin hırsız oldukları şüphesizdir. Fakat ilerideki komünist cemiyette artık hiç bir hırsız bulunmayacaktır. Çünkü mülkiyet ortadan kalkmış olacaktır.»

şüphesiz ki bu arada sosyalizm ve komünizm esas-lariyle dolu olduğu iddia edilen Devlet'de — Sok-rat'ın uğradığı âkimetten fıskırmaktadır¹⁷.

Sokrat'a gelince o Devlet ile sırf bir fazilet or-ganı olmak itibariyle meşgul olmuştur. Eflâtun, bu hususta hocasından geri kalmıyor: Fazilet, bilgi işi-dir. Böyle olduğu içindir ki Devlet de, feylesofların eline verilecek ve içtimaî, siyasî faziletin gerçekleş-mesine çalışacaktır. Eflâtun'un ütöpisinde feylesof-lar Devlete hâkim olmadıkça şer ve fenalık nihayet bulmıyacaktır. Devlet, bir terbiye ve ahlâk müesse-sesidir. Bu vazifesini bedîî vasıtalarla müracaat ile ifa edecektir. İktisadî fonksiyonları ifa eden sınıflar ve tabakaların bu Devlet ile alâkası yoktur. Onun içindir ki mülkiyet ve kadın sosyalizmi de onlar için değildir. Çiftçiler, zenaatkârlar, Devlet makinesini çeviren muhariplerle hâkimlerin geçim vasıtalarını te-darik edeceklerdir.

13. Eflâtun ve Sosyalizm.

Şu sülal daima karşımıza çıkıyor: Aristokrat dü-şünceli Eflâtun'u nasıl sosyalist addedebiliriz? O Eflâtun ki hocası Sokrat'ın ağzından «Adalet» i «herkesin kendi haddini bilmesi, kendi işini görmesi ve başkasının işine karışmaması» diye tarif etmiş, bununla cemiyette tabaka ve sınıfların bulunduğunu ve bu tabakaların kendilerine ait vazifelerle uğraş-maları, Devlet'in buna nezaret etmesi lâzım geldiğ-i ni söylemiştir! Sınıfların menşei hakkındaki mitolo-jik nazariyesine göre terkiplerinde altın bulunanlar, hâkimler ve idareciler, gümüş bulunanlar muharip-

17) Bk. A. Voigt, Kz. Sf. 28.

ler, tunc bulunanlar ise zenaatkârlar ve çiftçilerdir. Sosyal adaletin bu suretle anlaşılışı, sosyalizmin ana sezgisine aykırı, fakat sosyolojiye uygun gelmekte, yani sınıflara ait Eflâtun mitolojisi, yine sınıflara ait modern içtimâî piramit nazariyesiyle çok güzel anlaşılmaktadır. Bu nokta başka mesele. Burada bizi alâkadar eden cihet, modern sosyalizmin «iktisadî» olan hareket noktası ile, Eflâtun sosyalizminin «gayriiktisadî» olan hareket noktası arasındaki aykırılıktır.

Evvelce de işaret ettik: Eflâtun, ütopisi için ayırdığı yerin denizden hayli uzak olmasını istiyor. Niçin? Zira deniz, ticareti ve iktisadî faaliyeti kolaylaştırır. Ahlâk, din ve terbiye yuvası olan plâtonik Devlet ise, iktisadî ihtiraslardan uzak, adalet «ldée-Misal» sinin gerçekleşmesine gayret etmelidir. Kazanç fikri, muharipleri ve hâkimleri yanıltabilir. Hattâ kurulacak Devletin ihtiva ettiği aile sayısı da mahdud olmalıdır: 50 veya 400. Ne eksik, ne fazla. Eksiği tamamlamak, fazlayı azaltmak için Devlet bir düzüye nüfus işine nezaret edecektir. Bu hususlar, Eflâtun ütopisinin çağdaş sosyalizm doktrinlerinde tahlil edilen Devlete nisbetle ne kadar **gayri iktisadî** olduğunu göstermektedir.

Bu ayrılıklar karşısında Eflâtun ütopisinin anti-sosyalist, antikomünist olduğunu bile iddia edenler vardır¹⁸. Zira iki zümre için düşünülen mülkiyet ve kadın iştiraki, Eflâtun'un muhayyilesindeki cemaatin %5'inde, yani yalnız muhariplerle hâkimler için mev-

18) Mably'de çiftçilerin mülkiyet sahibi olmalarına müsaade ettiği için Eflâtunu tenkit edecektir. Bk. Mably: Législation, Sf. 108.

cuttur. Bu %5 için tatbik edilen komünizm ise, modern sosyalizmin iddialarına cevap verecek mucip sebeplere değil, büsbütün başka, ahlâkî sebeplere dayanmaktadır. Maksat, muhariplerle hâkimlerin egoizmine mâni olmak ve onlarda daima «Biz» şuurunu yani âmme endişesini canlı bulundurmaktır. Bunun için Devletin otoritesi kendilerine daima nezaret edecektir. Çünkü «tabiatı beşeriye» onları daima egoizme sevkeder. Buna mukabil, çiftçiler ve zenaatkârlarla, tüccar ecnebiler için bu neviden bir nezarete lüzum yoktur. Onlar **tabii** şartlar dahilinde çalışmakta ve her iki yukarı sınıfın yiyecek ve içeceğini temin eylemektedirler. O halde cemaatin %95 ine karşı tam bir alâkasızlık vardır. Nitekim talebesi Aristo, bilâhare kendisini bu alâkasızlıktan dolayı tenkit edecektir¹⁹.

14. Thomas More ve İktisadi Faaliyet.

Şimdi More'u ele alalım. Ütopistimiz, amprist ve ütilitarist olan İngiliz halk seciyesinin tesirlerine tabii olarak maruz kalmasına rağmen Eflâtun'un bir nevi devamıdır²⁰. Aynı gayrı iktisadî seciye, (vasıf) More'un «Hiç bir yerde bulunmayan adasında kurulacak Devleti seciyelendiriyor. Hattâ Yunan ütopisti,

19) Bir Türk müellifi (Bk. Halide Edib: İngiliz edebiyat tarihi, 1940, Sf. 221), More'u hususile aile müessesesine atfettiği ehemmiyet bakımından tam İngiliz sayarken, mülkiyet hakkını tanımak bakımından da «hiç İngiliz olmıyan» vasfına işaret etmektedir. Çünkü «İngilizin siyasi tekâmülünde göze çarpan nokta kesesine ve mülküne karşı taarruza, hattâ Kraldan dahi gelse, dişi ile, tırnağı ile mukavemet etmesidir.»

iktisadî fonksiyonları bir kısım tabakalar için ilk zamanlardan itibaren muhafaza etmiş, mülkiyet ve aile müesseselerini onlar için elzem sayarken, More, bu mülkiyetsizliği bütün «Ütopia» sekenesine teşmil etmektedir. Bu cihet, belki onu Eflâtun'a nisbetle daha komünist addetmemize bir sebep teşkil ederse de her halde XIX. asır kapitalizmini devren üzerine almak isteyen modern sosyalist Devlet görüşünden uzak kaldığımız aşikârdır. İktisadî fonksiyonlara merkezlik vazifesini ifa edecek bir kapitalist Devlet tasavvuruna More'un ütöpizmi tamamiyle yabancıdır.

Hülâsa Durkheim'in dediği gibi «Eflâtun idarecilere mülkiyet hakkını vermiyor ve onları iktisadî işler haricinde bırakıyor... More ise bu yasağı herkese teşmil ediyor... Zenginlik gayesi olmayacağını göre fazla istihsal onları alâkadar etmez.» Rafael, «Hiç bir yerde bulunmayan ada» ya giderken bütün mirasını terk ediyor, yalnız bir kitap götürüyor. Aynı zamanda Rafael, «Ütopia» hükümdarından, kasa-sında 1000 liradan fazla bulundurmaması için yemin istemektedir²⁰. Her ne kadar bazı müellifler, bu arada H. Dietzel, More'u bu bakımdan modern bir sosyalist gibi göstermeğe çalışıyorlarsa da yanıldıklarını zannediyoruz²¹. «Hiç bir yerde bulunmayan

20) Bk. H. Dietzel: *Gesch. des Sozialismus und Kommunismus*, 1920, Sf. 61, Bu 1000 lira da yalnız memleket dışında kullanılabilir!

21) Bk. Kz. Sf. 69. Bu müellif Eflâtun ve More'u izah ederken zamanlarının proletaryat'sından bahsetmekte ve kendisini haklı göstermeğe çalışmaktadır. Halbuki modern sosyalizmin anladığı Proleter tipi, on sekizinci asırdan sonra vücuda gelmiş içtimai bir sınıfa delâlet eder. Sf. 49. Keza Kautsky'de, More sosyalizminin «asrılık» ne inanı-

ada» eserinin ikinci kısmında müellifin felsefe ile meşguliyyete verdiği büyük ehemmiyet, onun Eflâtun'u nasıl devam ettirdiğine yeter bir işarettir²². Bu adada milâttan önce 4-5. asırlardaki Yunan cemiyeti ile kapitalizmin ilk günlerini yaşayan XVI. asır İngiltere'sinin içtimaî bünyeleri arasında, Eflâtun ile More'u ayıracak fikrî unsurların bulunacağı ise şüphesizdir. İkinci derecede ehemmiyeti olan bu un-

yor. Bu gibi kanaatlerin particilik zihniyetinden mülhem olması ve mâzide de sosyalizmin mevcut bulunduğunu neşretmek suretile sosyalizmin değerini yükseltmek temayülünden ileri gelmesi pek muhtemeldir. Hakikatte on beşinci ve on altıncı asırların ideolojik havası, bu gibi, kanaatlere imkân bırakmaz. Bizzat Dietzel, More zamanında «Proletariat» yığınının ehemmiyetinden bahsederken, bunu izale için aranan cemiyetin mefkûrevî mahiyetini tahlil esnasında tenakuza düştüğünü bilfiil gösteriyor. Gerçekte More için yarınki cemiyette mesut olmak tamamiyle ahlâkî bir gayedir. Dietzel şöyle diyor: «Glücklich sein heisst, die Möglichkeit geistiger Vervollkommnung uneingeschrenkt zu besitzen, die Vernunft frei entfalten zu dürfen.» Sf. 78.

22) Eflâtun ile More arasındaki münasebet ve mukayese, devamlılık meselesine ait ecnebî kaynaklardan birine Halide Edip H. ın eserinde rastlıyoruz. Filhakika H. B. Cotterill isminde bir İngiliz müellifine göre Eflâtun ile More arasında yapılan bir mukayese şu farkların bulunduğunu gösteriyor:

1 — Eflâtunun «Devlet» i askerî bir aristokrasidir. Devlet, terbiye ve tahsil gören kazanmak gibi hasis meşgaleleri olmıyan iki sınıf elinde bulunmaktadır. More'da ise Devlet, Eflâtunun kıymet vermediği üçüncü sınıfa, yani müstahsillere istinat etmektedir. Yalnız âlimlerle memur-

surlardan dolayı More'u ütöpizm kadrosundan çıkarmak doğru olamaz.

Bu neviden düşünceleri Campanella'ya, Andree'ya, Cizvit papazlarına, ismini zikrettiğimiz veya etmediğimiz bir çok ütöplastlere tatbik etmeğe Derslerimizin kadrosu müsait değildir. Bu hususta yapılacak tenkitlerin yapıış tarzını bir kaç tatbikatla gösterebildiğimi zannediyorum.

15. İkinci Mesele : Ütöpizm ve İdealizm.

Ütöplastlerin hemen hepsi, görüldüğü gibi, ferdi mülkiyet müessesesini tenkit etmektedirler. Acaba bu tenkit, modern sosyalistleri, aynı müesseseyi tenkide sevkeden saiklerle mi yapıılıyor? Hemen söyleyelim ki ütöplastler, mülkiyete hücum ederken, za-

lar zirai işlerle uğraşmıyacaklardır.

2 — Eflâtunda ilk iki sınıf için aile yoktur. Mode'da ise aile içtimai hayatın temelidir, yalnız devletin kontrol hakkı vardır. Çocuk terbiyesinde, More muhafazakâr iken Eflâtun, hemen doğan çocuğu devlete teslim etmekte ve çocuk ile ebeveynin tanışmalarına mâni olmaktadır.

3 — Eflâtunda felsefenin haiz olduğı itibar ve kıymette rağmen bugünkü mânasiyle ilim muteber değildir, tabiatı tetkik etmenin bir mânası yoktur. Halbuki More'da dimağın hür bir şekilde terbiyesi gaye ittihaz edilmiştir. Bk. H. B. Cotterill: (Halide Edip; İngiliz edebiyatı tarihi, Sf. 210 a göre). Halide Edip H., İngiliz müellifinin bu mukayesesine ikinci bir mukayese notu ilâve ve G. Young'un, Eflâtunun muhayyel «Devlet» i ile Osmanlı İmparatorluğundaki askeri ve sivil adamların yetişme tarzını birbirine yaklaştıran eserine sadece işaret ediyor. (Not, 2, Sf. 210).

manımızın sosyalistlerinin iktisadî felsefelerine değil, tıpkı dinî görüşlere, hattâ zühdî (sofuca) fikir-
lere, idealist ahlâk doktrinlerine uygun bir yol takip
etmektedirler.

Ferdî mülkiyet, ahlâkı ifsat ediyor, netice olarak
âmme endişesinin tam surette hükmünü icra etme-
sine engel oluyor. Keza aynı mülâhaza aileye de tat-
bik edilmektedir. Ütopizm, ahlâkî bir prensipten ha-
reket ediyor ve zaman ile sınırlı olmayan netice-
ler çıkarıyor. Çalışmak ve iktisadî faaliyette bulun-
mak, olsa olsa kötü, önüne geçilemeyen maddî bir
zaruret olduğu içindir. O halde hayatı idame edebi-
lecek bir asgarî istihsal zamanı kâfidir. Ütopistlerde-
ki çalışma müddeti fikri bu nokta ile alâkalıdır. Yok-
sa XIX. asrın muayyen Avrupa milletlerinde belli iç-
timaî sebep ve şartların tesiri altında vücuda gelen
iktisadî cihazın mahsulü olacak bir sosyalizm ve bu
sosyalizme has dâvalardan meselâ, on, veya sekiz
saatlik mesaî probleminden eser aramamalıdır. As-
rımızın münevver bir amele şefini düşününüz: Şuu-
ru, sosyalistce mulâhazalarla gergin bir vaziyette-
dir. Eğer kanaatinde samimi ise, günlük menfaat-
lerle fikir değiştirmiyorsa siyasî ihtirası, sistemli bir
fikir silsilesinin eseridir. Mülkiyet ve aile hakkındaki
kanaatleri bu sisteme bağlıdır. Halbuki meselâ Cam-
panella'nın sosyalizminin kuvveden fiile çıkardığı id-
dia olunan Cizvit papazlarının, tarikat istibdadının
zail olmasıyle ortadan kaybolan komünist cemiyeti-
ne bakınız. Yukarıda anlattığımız gibi Paraguay Ciz-
vitler Devleti yerlilere her ekin zamanı başlangıcın-
da tohumluk vermekte, hasat sonunda olduğu gibi
almaktadırlar. Keza çift hayvanatı da, faaliyet hari-
cinde, yerlilerin elinde bırakılmamaktadır. Neden?
Burada iptidâî cemiyetlerle ileri cemiyetlerin fertleri

bakımından dikkate değer bir psikoloji farkı vardır. Şöyle ki,: Paraguay yerlilerinde, bizim ihtiyat, uzağı görme, istikbal kaygusu dediğimiz temayüller pek yoktur. Günlük istihsal ve istihlâk iktisadiyatı, onu tatbik edenlere henüz ziraî iktisadiyatın an'anelerini vermemiştir. Bu sebeptendir ki, papazlar tohumluğu geri almadıkları, yahut çift hayvanlarına nezaret eyledikleri takdirde gelecek sene ve yarınki iş için tohumluk ve çift hayvanı muhafaza, ediliyor. İş bittikten sonra çift hayvanlarına bakmak, itina göstermek, beslemek şöyle dursun, hemen tabîi ve kendiliğinden doğan tesirlerle çift hayvanlarının bir tarafı papazlardan habersiz olarak kesilmekte ve yenmektedir! Bunun neden yapıldığını sormak, kendilerini, diri hayvanlardan parçalar kesildiğini gören Avrupalı papazların düştüğü hayrete benzer bir hayrete düşürüyor, karınlarını göstererek «boş!», «aç» işaretini yapıyorlarmış! Tecrübenin mahsulü olan bu gibi müşahedeler, beşeriyetin menşesinde bir saadet çağı, tam mânasiyle sosyalist bir devre bulunduğu ve o devreye dönüş lâzım geldiğini söyleyen müellifleri müşkil bir vaziyette bıraktığı gibi, yapılan tecrübenin güya nazariyesini yapmış olan Campanella ile onu tatbik ve takip eden Cizvit papazlarını ne hak ve selâhiyetle XIX. asrın sosyalistleri yanında zikredebiliriz? Hususiyle bilhassa ruhlarında henüz derebeyliği ve kapitalizm rejimlerinden doğan antagonizm, diyalektik (cedel, cidal) durumlar, çatışma, huzursuzluk hisleri, iptidaî fertleri, ilmî ve modern mânada sosyalist bir cemiyetin fertleri olarak görmekte derin bir psikoloji hatâsı gizli bulunduğu unutmamalıdır. Meselâ tıpkı ilk iptidaî, vahşî cemiyetlerde demokrasi bulunduğu dâvasına benzer. Eğer fikrî ve içtimâî sefaletten gelen bir ferdi-

yetsizliği, hususiyle totemik cemiyetlerde siyasî kudretin yaygın oluşu ve hiç bir siyasî şefin bulunmaması demokrasi ise o zaman hakikî demokrasinin, meselâ siyasî ve hukukî felsefesi «İçtimai Mukavele» de aydınlatılan demokrasi rejiminin mânası kalmıyacaktır. Aynı suretle sosyalizm ve komünizm Marx'ın teşrih eylediği iktisadî «Cedel, diyalektik-Dialectique» eseri olduğu için bu cedel'in tarihî vetiresinden geçmemiş, sosyalizmin ihtiva ettiği afakî ve enfüsî unsurlardan hiç birine sahne olmamış cemiyetler için bir mâna taşımaz²³. Her halde gerçek olan cihet şu ki ütopilerin içtimai mesele karşısında buldukları hal tarzı, daha ziyade ahlâk felsefelerindeki idealizm doktrini ile alâkalıdır. Unsurları XVIII. asırda hazırlanan ve bütünü bakımından da XIX. asırda, şuuru nu bulan sosyalizm ile ilişkisi doğrudan doğruya olmayıp dolayısıyledir. İçtimai mesele ütopizm için hakikatta kısmen ahlâkî, kısmen dinî bir mesele iken, sosyalizm için her şeyden evvel iktisadî meselenir

23) Eski ve yeni ütopizmi yoklayan bir müellif Paraguay Cizvitleri komünist devleti ile, bugünkü Rusya komünist devleti arasındaki dikkate şayan bir mukayese yapmaktadır: 1917 deki Rusya, iktisadi vaziyet itibariyle, Cizvit komünist Devletlerindeki yerlilerden farklı değildir. Nasıl papazlar, yeni yeni iktisadi şartlar hazırlamağa çalıştırlarsa Rusya devlet adamları da, sosyalizme meydan veren değil, aksine sosyalizmin doğması için elzem iktisadi şartları, yani kapitalist teşkilâtı ve sınaî amele tipini vücuda getirmeğe çalışmaktadırlar. Bk. G. Quabbe, Kz. Sf. 33. Bu hususta Joseph Vİlbois'nın Türkçeye terceme edilen bir makalesi de işe yarayacaktır. Bk. İçtimai dünyada illiyet, İŞ Mecmuası. N. 1, Ef. 15.

tâ kendisinden ibarettir. Fakat bununla ne ütopizmin iktisadî hayata müdahalelere tamamiyle yabancı olduğunu, ne de sosyalizmin ahlâkî meselelere kayıtsız kaldığını zannetmemelidir.

16. Üçüncü Mesele : Din ve Devlet Münasebeti.

Ütopizm hakkında varılan neticeleri hülâsa eden bu Dersimizde din ve Devlet münasebetlerini ütopistlerin nasıl tasavvur ettiklerine işaret etmeden geçilemez. Eski ve yeni ütopileri tedkik eden bir müellif Eflâtun'dan, Stirner'e kadar devam eden bütün ütopilerde din ve Devlet münasebetinin üç şekilde tecesselli ettiğini kaydetmektedir²⁴.

1 — Din Devlete tâbidir;

2 — Devlet dine tâbidir;

3 — Dinî ihtiyaç hissedilmiyecektir;

Bunlardan birincisinin numûnesini Eflâtun'da görüyoruz. En geniş mânasiyle anlaşılan mânevî hayat, devletin kontrolü altındadır. More, daha mü-

24) Bu noktanın terbiye felsefesi gözüyle ehemmiyeti büyüktür. Cizvitlerin idaresine nihayet verilmeseydi bu komünist teşkilât bugüne kadar devam eder miydi? Etseydi zamanla Paraguay yerlilerinde kollektif mülkiyet tabii bir temayül haline gelir miydi? Yoksa bu otoriter nizam, yerlilerin muayyen ahlâkî inkişafına kendiliklerinden kavuşmalarına engel mi olmuştur? gibi sūaller, Derslerimizi dolayısıyla alâkadar ettiği için sadece işaret edip geçiyoruz. Âmmе malını çalmak hususundaki imkân ve cazibenin, ferdi mülkiyete el uzatma imkân ve cazibesinden daha büyük olup olmadığı meselesi sosyalist felsefe sistemlerinin en özlü ve mühim problemlerinden biridir.

samakârdır. Fakat «ruhun ölmezliğine iman etmeyenler» i devlet mekanizmasına sokmadığına göre pratik bakımdan devleti dine tâbi tuttuğu söylenebilir. Yalnız fertler üzerinde müstebidçe bir tazyik yoktur. Campanella ikinci şeklin en mûtaassıp ve ortadaki nümunesidir. Onunla birlikte Andreae ve Cizvitlerde de bu şekil görülüyor. Yalnız Andreae de «büyük metafizikçi» nin yeri boşalmıştır. Bu farkın katoliklik ve protestanlık farkından doğduğunu söylediğimizi hatırlarsınız. Winstanley din hakkındaki fikrinden hayatının sonuna doğru dönmüştü. İlk zamanlarda edindiği fikir üçüncü şekle nümune olup sonraları Marx tarafından ele alınacaktır.

İncelediğimiz ütöpillerde din ve devlet münasebetinin derin bir surette Eflâtun'dan kuvvet aldığını iddia etmek mümkündür. Glocon'a Sokrat ağızından söylenen şu sözü bir daha zikrederim: «Azizim Glokon! Feylesoflar hükümdar olmadıkça, yahut bugün hükümdar tayin edilen adamlar hakikaten feylesof olmadıkça insan cemiyetlerini ümitsizliğe düşüren fenalıklara hiç bir çare bulunmayacaktır». Bu ana düşünce bir çok ütöplastlere tesir etti. More'da olduğu gibi Campanella da, hattâ daha sonraları Saint-Simon'da görülecektir. Campanella'nın «Başpa-paz» a büyük metafizikçi demesi, düşündüğü «dinî reis» in aynı zamanda «felsefî reis» olduğunu da göstermektedir. Hemen bütün ütöplastlerde bu «baş» a atfedilen vasıflar aynıdır, sanki hepsi bir adalet, bir hak «Misal-Fikir-Idée» inden hareket ediyor. Şeyh Bedrettin «vahdet-i vücud» felsefesinden hareket ederken, Morelly, «Tabiat» derken aynı «Idée» yi düşünmektedirler. Eflâtun'un «devleti idare edenler adalet Fikri, Misal'i içinde yaşayanlardır» sözü muhtelif misaller ve tâbirler altında ileri sürülen otoriter

nizamın ruhunu teşkil eder. Günümüzdeki sosyalizmin işçi diktatörlüğünde bile bu kanaatin gizli bulunduğunu daha sonraki Derslerde göstereceğiz. Hattâ ne dini devlete, ne devleti dine tâbi tutmayıp. doğrudan doğruya dinî ihtiyacı ve din müessesesini inkâr eden sosyalistler, bizzat sosyalizm ve komünizmi, yani dünyanın maddî ve ekonomik hayatını dinî iman haline getireceklerdir. Her halde modern sosyalizm sistemleri gibi, ütopist sosyalizm denen fikir manzûmelerinde de müşterek bir «hads, sezgi-Intution» mevcuttur: Devleti dine tâbi tutmak, bizzat ütopyi zayıflatacaktır. Niçin? Çünkü an'anevî dinî telâkkiye göre dünya ikiliği vardır: Bu dünya, öteki dünya. Türk şairi Bayburt'lu Zihni'nin formülü ile bu yan, o yan. Böyle bir ikilik karşısında «bu dünya»nın adaletsizliği ve bedbahtlığı «öteki dünya»da telâfi edilecektir. O zaman ütopizm ve sosyalizm kuvvetini kaybeder. İctimâî nizamsızlıktan, âhenksizlikten doğan endişe ve buhran uyutulur. Onun için sosyalist doktrinlerin ve sözde gerçekleşmiş sosyalist devletlerin din müessesesi karşısında bazan ve ekseriya aldıkları isyankâr ve menfi davranış, kendi görüşleri bakımından, mantıkîdir²⁵. Bu mantıkîliği Campanella ve mensupları müstesna olmak üzere hemen bütün ütopistlerde görüyoruz. İtalyan ütopistinin, diğer ütopistlere nisbetle, hattâ ümanizma ve rönesansa nisbetle geri düşünceli olduğunu söyleyenler işte bu mülâhazadan hareket etmektedirler²⁶.

25) Bk. A. Voigt, Kz. Sf.

26) Bu hususta 1917 den beri Rusyanın takip ettiği siyaset, Rus gençliğine telkin edilen doktrin göz önüne alınabilir. Rusyada 1917 - 1964 arasında Devlet ve din münâ-

17. Dördüncü Mesele : Ütopizm ve Devlet.

Ütopiler, tahayyül ettikleri cemiyet ve devletin münasebeti hakkında ne düşünüyorlar? Böyle bir sūale günümüze kadar devam eden sosyalizm doktrinlerini ve ütopileri tetkik ettikten sonra cevap vermek daha uygun olurdu. Şimdilik yalnız gördüğümüz ütopileri alâkadar eden bir mütalâa ile yetineceğiz.

Umumiyetle ütopiler: a) Ya ferdi devlete râm eden, b) yahut devleti tanımayan iki zümreye ayrılabilir. Şimdiye kadar yokladığımız ütopilerin hemen hepsi birinci zümreye dahildir. Çünkü bu ütopilerin sahipleri fert için «hürriyet» in değil, «emniyet» in mühim olduğunu düşünmektedirler: Fert, merkeziyetçi, otoriter bir devlet tarafından temin edilen emniyet ve rahat içinde yığın ve sürü hayatı yaşamaktadır. İkinci zümreye mensup olanlar için ise istenen şey ferdin «hürriyet» idir, iktisadî ve dinî hürriyet, emniyetin fevkinde bir mefkûredir. **Voigt** kendi tâbiriyle evvelkilerinin telâkkisine «Arşizm-Archismus», ikincilerinkine de «Anarşizm-Anarchismus» diyor²⁷. Fakat kanaatimize göre XVII. asra kadar olan ütopi sistemlerinin hemen hepsi, Voigt'un tâbiriyle Archist'tir. Zaten kendisi de yalnız Fourier'yi anarşist ütopistlerin başı olarak zikretmektedir. Fourier ise bizim şimdiye kadar tedkik ettiğimiz ütopistlere

sebeti, vakit vakit gerginlik ve din aleyhine mücadele münhanileri gösteren bir grafikte ifade olunmaktadır. «İş ve Düşünce» nin muhtelif sayılarında bu mesele etrafında aktüalite yazılarına rastlanabilir: Sayı 1-240.

27) Bk. L. Stein, Kz. Sf. 301.

dahil değildir²⁸. Diğer taraftan hemen bütün ütöpi-lerde mevcut devlet yerine ve kendi düşüncelerine uygun bir devlet ikame edilmesi arzusunun mevcudiyetini gördük. Ancak şunu da işaret etmeliyiz ki tesis etmek istedikleri devlet müessesesinde ferde «hürriyet» den ziyade «emniyet» verilmesi düşünölmektedir. Bu bakımdan anarşizm olan ütöpizm, bize göre ancak XVIII. asırdan sonra vücuda gelecek ütöpist sistemlerde görölecektir. Stirner bu tip ütöpizmin en birinci numunesidir.

18' Beşinci Mesele : Bir İlliyet Hatâsı.

Acaba ütöpilerin hemen tatbiki mümkün olsaydı, içtimaî realite bu tatbikattan ne kazanacaktı? Ütöpistlerin güzel düşünce ve ihtiraslarına ve derin samimiyetlerine rağmen «düşünce» lerinin hemen «iş» e ve «aksiyon» a inkilâp etmesi şüpheşiz imkânsızdır. Bu imkânsızlıktan sevinmek mi, yoksa müteessir mi olmak lâzım? Kıymet hükmü ile meşgul olmak sosyolojî değil, ahlâk ve siyaset meselesi olduğu için bu sülal üzerinde durmıyacağız. Fakat ütöpist Campanella'nın, Paraguay'da garip bir tatbikata mevzu olan Ütöpisi, keza, sonraki asırda yapılan bazı fantazill komünist cemaat denemeleri, «İç-

28) Mâmafih ilerideki Dersler'le anlaşılacaktır ki Fourier'nin anarşizmi, su götürür bir meseledir. Çünkü Falanj'lardan mürekkep Dünyanın ortasında kurduğu müstebit bir devlet, buradan bütün cihana hükmedecektir. Dünyanın ortası ise İstanbul! Bu hususta Voigt'ın fikrini değil (Sf. 20), daha ziyade Hausenstein'in kanaatini (Sf. 26) kabul ediyoruz.

timai mesele» etrafında hüküm vermek isteyen kimselere, bu arada günümüzdeki sosyalizm hakkında düşünmek arzu edenlere geniş bir düşünme ufku göstermektedir²⁹.

Bilindiği üzere sosyalistler gibi ütöplastlerde de şu neviden bir illiyet teorisi mülkiyet müessesesine tatbik edilmektedir: İçtimai adaletsizlik ve beşerî sefalet S olduğuna göre bunun illeti FM işareti ile gösterebileceğimiz ferdî mülkiyettir. Bu illetin yerine bir başka illet, kollektif mülkiyet, yani KM ikame edilirse S ortadan kalkacaktır. Bu mülâhazayı Paraguay yerlilerine tatbik eden papazlar ne netice elde ettiler? Mülkiyetin yerli lisan ile Tupambak'a devri, yerliler arasında kollektif malı çalma hâdisesine yer verdi. Kollektiviteye ait sapanın ağacını yakıp yine kollektiviteye ait öküzü pişmeden yiyen yerlilerden bahseden Sepp isminde bir Cizvit papazının anlattıkları çok düşündürücüdür. Her tarla başında mutlaka bir papazın nezareti icap etmekte, buna rağmen 25 değneği hak eden cürümlerin önüne geçilememektedir. Kollektif malı çalmak ve mülkü fena kullanmak, bir taraftan meşru da görülebilir. Yerliler bu suretle kendilerini muhtemel bir vicdan azabından da kurtarıyorlardı. Bununla beraber ferdin âmmе malına musallat olması hâdisesini müşahade için Cizvit papazlarının tecrübesine müracaata pek de lüzum yoktur. Komşusunun mülkiyet hukukuna riayet ettiğini iftiharla söyleyen bugünkü muasır insan da icabında vergisini azaltmak yollarını araştır-

29) Bu denemeler için Max Beer'de etraflı bilgiler vardır. Bk. Sosyalizmin ve sosyal mücadelelerin umumi tarihi, 1941, Türkçe tercemesi, Sf. 266-277.

makta hiç bir mahzur görmez. Belki şahsen ahlâklı hareket eden müteahhit, Devlete karşı taahhütlerini ifa ederken kötü ve elverişsiz, her halde kendisine, hattâ yakın tanıdıklarına bile lââyık görmediği malı verirken müteselli olabilir. «Devletin malı deniz, yemeyen domuz» tarzındaki ata sözü ile:

Çaldımsa da mîri malı çaldım!

tarzındaki şair sözü, modern ahlâklı ferdin Devlet ile olan münasebetlerindeki hırsızlığı nasıl meşru bulduğunu göstermek itibariyle pek canlı ve pek reel bir hakikatin ifadeleri sayılabilir. O halde? O halde ütöpizmin varmak istediği ahlâkî netice, ferdî mülkiyetin ilgasından beklenebilir mi? Bu noktada ütöpizmin, beklediği cennetvâri, âdil, müsavatlı ve müsavatçı, iyi cemiyeti sadece içtimâî münasebetlerin ve mâşerî müesseselerin — bu arada hususiyle mülkiyet ve aile münasebetlerinin — ıslâhından beklemek ne derece doğrudur? İşte ütöplast sistemlerin, aynı zamanda göreceğimiz diğer sosyalizm doktrinlerinin ihmal ettikleri, hattâ hiç ele almadıkları mühim içtimâî - ahlâkî mesele burada,. Gerek şimdiye kadar izahına çalıştığımız ütöpizm, gerek bundan sonra anlatacağımız sistemler, bu ahlâkî meselenin, dış cemiyet münasebetlerine şu veya bu hukukî şekli vermekle hallolunabileceğini, hattâ, iktisadî rejim şeklinin ve hukukî düsturların beklenen sosyalist ahlâkını yaratacağını zannetmektedirler. Fikrimizce bu cihetten ütöplast kuranlar kadar sosyalizm güdenler de aldanmışlardır ve aldanacaklardır. «İçtimâî mesele» karşısında âdeta endişesini çok yakından duyduklarına inanmakta hiç tereddüt etmiyeceğimiz bütün ütöplast mütefekkirler, biraz evvel anlattığımız S-M-K münasebetinin pek basit bir muadele olduğunu düşünmek, ferdi asıl kendi «nefsi emmâre» sinin manevî esare-

tinden kurtarmanın müşkilâtını gözönüne almamak. devletin başına feylesof, papaz, metafizikçi... ilh, gibi bir fert veya zümre — ki, Demirperde ötesindeki komünist rejimlerde görülen «siyasî sınıf» da bu arada göz önüne alınabilir — geçirmekle işin hallolunacağını sanmak, idare edenlerle — bunlar faraza ne kadar idealist olursa olsun — idare edilenler arasında bütün bir mânevî hayat uçurumu bulunduğunu düşünmemek hususunda hatâ ediyorlar. İçtimaî meseleyi radikal bir değişikliğe tâbi tutmak istemeleri, bütün hayat ve felsefelerini bu istihale uğruna hasretmeleri ne kadar övmeğe değerse, meseleyi o kadar basit ve çözülmesi kolay görmeleri de ilmi bir sosyoloji bakımından o nisbette tenkide şayandır³⁰.

19. Netice.

Ütopizmin ortaya attığı bir kısım felsefî ve sosyolojik meselelerden başlıca beşine böylece işaret ederken bu meselelerin, bundan sonraki Derslerimiz için de ehemmiyetlerini muhafaza ettiklerini gözönünde tutmak lâzımdır. Ütopist devreleri de ihtiva eden bir sosyalizm tarihini ve sosyolojisini bütün meseleleriyle bir vahdet halinde gören tarihçilerin hakkı vardır. Ütopizm, sosyalizmden ayrılamaz. Şüphesiz ihtiva ettikleri meselelerden bazıları, bu meseleler hakkındaki hükümler ve telâkki tarzları başka başkadır. Fakat bu başkalıklar ve ayrılıklar içinde «İçtimaî mesele» nin, «Sosyal Adalet» in arzettiği uzun tarihçe, tıpkı eski fizik ile yeni fizik astroloji ile astronomi arasındaki ayrılık ve birliği düşündürtecek ve mukayeseler yaptıracak unsurları ihtiva etmektedir. İsterseniz bu uzun tarihçenin anlattığı «İçtimaî mesele» yi, yani sosyalizmi bir ve aynı mesele adde-

diniz. Nitekim milâttan beş asır evvel Yunan feylesofu Demokrit'in ortaya attığı Atomizm ile, modern fiziğin atom nazariyesini ,birleştirmiyorlar mı? Hele bugünkü atom nazariyesinin mevcudiyetinin dünkü atomizm felsefesine borçlu olduğunu düşündüğümüz takdirde fizikî mesele tarihi daha iyi aydınlanacaktır. Aynı surette ütöpizm, yani Yunan feylesofu Eflâtun ile ortaya çıkan içtimaî mesele, döne dolaşa. Owen'-in ve Jaurès'in eserlerindeki modern içtimaî mesele ile felsefî bağılılıkların gösterilmesi suretiyle birleştirilebilir ve birleştirilmelidir de. Meseleleri düşünme ve çözme biçimleri ne kadar başka, hatta birbirleriyle çatışma halinde olursa olsun insan düşüncesinin uzvî bütünlüğünü ütöpizmi ihtiva eden sosyalizm dâvasında da görülüyor. Dersler'imizde güdülen hedeflerden biri de bu bütünlüğü göstermekten ibarettir.

Bu suretle XVIII. asrı kısmen içine alan bir devrenin tarihçe ve sosyolojisini bitirmiş ve bir bütün olarak gözönüne alınan XVIII. asra ayak basmış, 1789 un tahliline yaklaşmış bulunuyoruz.

BİRİNCİ CİLDİN SONU

15-11-1914