

Geşalt Sosyolojisi Bakımından

ESKİ ROMA'DAKİ AHLÂKÎ VE HUKUKÎ FİKİRLERİN
TAHLİLİ

Prof. Fındıkoğlu

GİRİŞ

İlkçağın ahlâkî ve hukukî fikirler tarihinin yarısını ihtiva eden eski Roma'yı ele almadan evvle, düşüncelerine temas edeceğimiz mütefekkirlerin içinde bulunduğu medeniyetin tarihine modern bir sosyoloji tâbiriyle «Gestalt - şekil» olarak umumî bir nazar atfetmek lâzımdır.

Roma medeniyeti, bilindiği veçhile bir sitenin yavaş yavaş inkişafından doğan büyük bir imparatorluk medeniyetidir. Roma tarihi bu sitenin takribî olarak Milâttan evvel 700-750 tarihlerinde kurulduğunu gösteriyor ve bize bildiğimiz *Romulus* efsanesini naklediyor. Roma Cumhuriyeti 500 sıralarında kurulmuştur. Merkezi Roma olan bu Cumhuriyet, çok karışık bir halka sahiptir. Sosyal muhit *Sabin, Lâtin, Etrüsk...* gibi ırkların halitasıdır. Biraz sonra sitenin çoğalan halkı arasında biri hâkim zümre, diğerı sonradan gelenler olmak üzere iki ayrı tabaka vücuda geldi. Bu tabakalardan evvelkisine «Patrisiyen», ikincisine «Pleb» dendiğini biliyoruz. Sosyalizm tarihinde sınıf mücadelelerine misal getirilirken ekseriya Roma'nın Patrisiyen ve Plebleri zikredilir. Şüphesiz, ortaçağdaki derebeyi ve köylü mücadeleleriyle, ondokuzuncu asırdaki patron ve amele mücadeleleri bu Patrisyen ve Pleb ikiliğiyle birlikte zikredildiği zaman her bakımdan bir ayniyet mevcut değildir. Bununla beraber umumî bir kadro içinde beraberce zikredilmelerine hiçbir mâni yoktur. Nitekim «Sınıfların Mücadelesi» isimindeki eserin sahibi *Max Beer*, eserinin birinci faslını, Roma'daki bu sınıf ve tabaka mücadelelerine hasrettiği gibi, daha evvel *Karl Marx* da «Beyanname» sinde buna temsa etmiştir.

Roma'da başlayan bu sınıf mücadelelerinin, neticede gittikçe mu-

azzam bir kütle teşkil eden *Plebler*'in zaferiyle neticelendiği malûmdur. Bu zaferler, hukukî, içtimai sahada şu neticeleri doğurdu:

1. *Toprak ıslahatı yapıldı ve Pleblere toprak verildi* (M.E. 486),
2. *Patrisynlerle Plebler arasındaki ayrı endogami kalktı* (M.E. 445),
3. *İdare ediciler arasına kısmen Plebler de karıştı* (M.E. 400),
4. *İdare ediciler arasına Plebler tamamen karıştı* (M.E. 300).

Sitede bu kaynaşma ameliyesinin tahakkukundan sonra cumhuriyetin genişlemesi hareketi başladı. İlk, İtalya elde edildi ve bu iş Milâttan evvel 270 te ikmal olundu. Sonra Kartaca harpleri başladı. Bu harplerin sonu Milâttan evvel 146 da alındı, Sicilya ve bütün Kartaca ele geçirildi, bu suretle *Roma*, Afrika'ya geçmiş oldu. Milâttan evvel 146 da, Yunanistanın kendiliğinden Roma'ya tâbiyeti hâdisesi vukua geldi. Milâttan evvel 31 e kadar dâhilî mücadelelerden sarsılan Roma Cumhuriyeti, mücadelenin kahramanlarından biri olan *Octav*'ın zaferiyle imparatorluğa inkılâbetti, İsa'dan 14 sene evvel *Auguste* ismiyle imparator oldu.

Merkezi Roma olan bu imparatorluğun hayatı bizi alâkadar etmez. Yalnız tahta geçen sülâlelerin muhtelif milletlerden ve ırklardan olduğuna şimdiden işaret etmek lâzımdır. Yine işaret edilmesi icabeden birkaç nokta da şudur: Kudüs'teki dinî hareket ve İsa menkıbesi, 300 sene sonra Roma İmparatorluğuna nüfuz ediyor ve bir müddet sonra resmî Devlet dini oluyor.

İmparator *Teodos* zamanında imparatorluk ikiye bölünecektir: *Şarkî Roma*, *Garbî Roma*. Keza imparator *Constantin* zamanında, ismi *Byzance* olan *İstanbul*'un adı «*Costantinopolis - Kostantin şehri*» ne inkılâbetti. 338 de imparatorluk merkezlerinden biri oldu. Şarkî Roma'nın 1453 te Türklerin *İstanbulu* fethiyle nihayet bulduğu malûmdur. Garbî Roma İmparatorluğu da meşhur istilâlar karşısında tarihe karışacaktır.

İşte şimdi doğuşuna ve tarihine sadece temas eylediğimiz bu medeniyetin ahlâk felsefesi tarihini tetkik edeceğiz.

Her medeniyetin bir seciyesi bulunduğu, fikrî ve edebî faaliyetlerin bu seciyeyi ifade ettiği birçok tarih feylesoflarınca ileri sürülmüştür. Meselâ *Spengler* bunlardan biridir. Keza felsefe ve ahlâk tarihçileri de bu neviden mütalâalar ileri sürerler. Gerek tarih feylesoflarının, gerekse felsefe müverrihlerinin serdettikleri bu neviden mülâhazalar arasında Roma medeniyetini alâkadar edenleri göz önüne almak çok faydalı olur. Hattâ tarih felsefelerini bu bakımdan

ele almak çok faydalı olur. Böyle bir tatbikat, muhtelif tarih felsefeleri için istifadeli bir fikir idmanı teşkil edecektir.

Umumiyetle kabul edildiğine göre felsefi faaliyet, Roma'da, Yunanistan'daki inkişafı elde edememiştir. Niçin? Mâni iklim mi? Irki hususiyetler mi? Bu noktaları bir tarafa bırakarak vâkıaları takibetmek lâzımdır.

Roma'nın kendiliğinden bir felsefi faaliyet vücuda getirmediği muhakkaktır. Fazla olarak, enkazına konduğu Yunan medeniyetinin felsefi hayatını idame ettiremediği de yine muhakkaktır. İdame meselesi bir tarafa dursun, Roma, ilk zamanlarda Yunan felsefesiyle istihza da etmiştir. Tarihi bir vak'a'ya bakınız: Atina henüz Roma'ya tâbi olmadan önce, Roma ile siyasi münasebetlerde bulunuyor, elçiler gönderiyordu. Meşhur *Caton*, siyasi vazifeleri haricinde arasıra Yunan felsefelerinden de bahseden bu elçilerin düşüncelerini, «boş kelime oyunları», «gevezelikler» addetmiş, Cumhuriyet bunların Roma'dan ihracını istemişti (1). Genç cumhuriyetin bu menfi alâkasına rağmen, Yunan tefekkürü muhtelif kanallarla Roma'ya nüfuz etmekten geri kalmadı. Zira Roma, tarihi teşekkülü icabı, meselâ *Sokrat* zamanının Atina'sı olmaktan uzaktır: burada muhtelif halklar ve ırkların bir halitası yaşamaktadır. Ayrıca içtimai sınıflar, bir kısım Yunan ahlâk telâkkilerine iştihak da besliyebilirdi. Bu yüzden ister istemez, Yunan tefekkürü, Roma'da âdeta şubeler açtı. Hemen her Yunan felsefe çıkırını temsil eden mütefekkilere rastlandı. Bu mütefekkilere çoğunun Roma'lı olmadığını da söylemek icabeder. İmparatorluk içtimai şeklinin icap ve zaruretleri neticesi olarak imparatorluğun dört bucağından gelen muhtelif ırk mensuplarının Roma'nın felsefe tarihinde hissesi vardır. Buna rağmen evvelce işaret ettiğimiz gibi Roma felsefe tarihi gibi ona dâhil olan Roma ahlâk tarihi de Yunan medeniyetindeki zenginliği ve bereketi arz etmekten uzaktır. Vâkıa budur. Biri Alman, diğeri Türk iki mütefekkilin mütalâaları, bu vâkıayı şöylece tespit ediyor. Filhakika Alman felsefe tarihçisi *K. Vorlaender*'e göre: «Şiir, güzel san'atlar ve felsefe... gibi mefkûrevî olan mânevî meseleler, Romada, Yunanistanda erişmiş

(1) Bununla beraber *Caton* hakkında bu yüzden menfi bir hükme düşmek doğru değildir. Sert ve haşin ahlâklı olan genç Roma siyasisi ve hatibi *Caton*, bu elçi feylesofların Romayı ifsadedeceklerini iddia ediyordu. Bu iddiada, belki de İbni Haldun bakımından haklı bulunacak cihetler vardır. *Cicero*, bu hatibin kıymetlerini, bir eserinde uzun uzadıya anlatmıştır. *Caton*'un Roma edebiyatında adı geçtiği, biri Roma teşekkülüne, diğeri ziraate dair iki eseri bulunduğunu, evvelkisinin kaybolduğunu da bu vesile ile kaydetmek isteriz.

olduğu kemale yetişemedi... Bilhassa felsefe, Roma'da hiçbir zaman bihakkın vatanında imiş gibi yerleşemedi... Feylesofların kısmı âzamı aslen Roma'lı değildir ve Roma'lı olanlar da bu sahada ilmi bir terakki husule getirmek şöyle dursun, yeni ve kendilerine hâs bir cihet bile ibraz edememişler, umumiyetle evvelce Yunanlılar tarafından meydana konulmuş olan fikirleri tekrarladılar veya diğer bir tarzda kaleme aldılar» (2). Bundan on iki sene evvel Üniversitemizde ahlâk profesörlüğü yapan aziz hocam *Mehmet İzzet* de, aynı neviden mütalâaları serdederken, ayrıca Roma ve Osmanlı İmparatorluklarının fikir hayatı arasında bir mukayese yapmakta ve her iki medeniyeti birleştiren bu seciyeye işaret eylemektedir (3). Kendi medeniyet tarihimizi de alâkadar eden bu işarete dikkati celbetmek, kanaatimca, pek faydalı olacaktır.

Şimdi Roma ahlâk tarihini, daha doğrusu Roma'da yetişen ahlâk mütefekkirlerinin fikirlerini hangi plâna göre tetkik edeceğimizi söylemek ve işe girişmek zamanı gelmiştir. Yaptığımız tarihi girişin lüzumu şüphesizdir. Diğer taraftan bu girişin kifayetsiz olduğu, okuyucuların Roma kültür ve medeniyet tarihi hakkındaki bilgilerini artırmaları icabettiği de aynı derecede muhakkaktır. Tarihi malûmat kuvvetli olduğu nispette, ahlâk mütefekkirleri ve onların fikirleri reel muhitin ve hâdisatın kadrosu içinde daha iyi anlaşılacaktır. Takibe-deceğimiz plân, Yunan inhitat devrinin dört doktriniyle alâkardır. Binaenaleyh sırasıyla Cynisme - Kelbiye'nin, Hedonizm ve Epikürizm'in, Revakiye - Stoicisme'in ve şüpheciliğin Roma'daki muakkip ve mümessillerini göreceğiz.

Birinci kısım

SİNİZM ve HEDONİZM

Roma'da sinizm

Hemen peşinden söyliyelim ki Roma ahlâk tarihinde başlıbaşına hiçbir kelbi mütefekkir mevcut değildir. Milâdın ilk asrında bir nevi seyyah vâızların bulunduğu, bunlar arasında fikirleri sinizmden mülhem olanlar görüldüğü bazı felsefe müverrihlerince kaydedilmektedir (4). Meselâ bunların içinde ilmi bize kadar gelebilmiş kelbi mütefekkirlerinden biri *Demonax*'tır.

(2) Bk. K. Vorländer, *Felsefe Tarihi*, Türkçe tercümesi, c. I, s. 204.

(3) Bk. M. İzzet, *Hayat Mecmuası*, sayı 52.

(4) Bk. Windelband, *Gesch. d. Phil.*, s. 177.

Demonax

Roma'nın ilk devirlerinden ziyade imparatorluk devrinde sinizmin ortaya çıktığı anlaşılıyor. *Demonax*'ın da Roma'da değil, Atina'da tedrisatta bulunduğunu söylemek, vaziyeti daha iyi aydınlatacaktır.

Demonax'ın hayatı Milâttan evvel 160 ile 70 arasında geçti. Kendisinden kalmış hiçbir eser ve yazı yoktur. Yalnız talebelerinden *Lucianus*, onun fikirleri hakkında bir risale vücuda getirmiştir. Alman şairlerinden *Vieland*'ın büyük bir alâka göstererek Almancaya çevirdiği bu risale vasıtasıyla üçüncü bir kelbi Roma'lıya rastlıyoruz: *Peregrinus*. Keza Bursa'lı olduğu anlaşılan *Chrysastomos* da bu devrin kelbileri arasında zikredilmektedir.

İki nokta

Bu vesile ile iki noktaya işaret edelim: Roma sinizmi, Yunan sinizminin devamı ve taklididir. Sonra bu sinizm Yunanda olduğu gibi Roma'da da medeniyet ifratı, incelme, kültürel yükselme neticesi olarak bir reaksiyon tarzında ortaya çıkmıştır. Milâdın üçüncü asrında yeni-plâtonizm (Nev-Eflâtuniye) ismi altında ortaya çıkacak cereyanlar bir taraftan, dördüncü asırdan sonra Hıristiyanlık diğer taraftan olmak üzere bu kelbiye cereyanını yenmeğe çalışacaklardır.

Hedonizm

Epikürizmi de muhtevi olmak şartıyla göz önüne alınacak Yunan hedonizmi, Roma'da Milâttan evvelki son asırda bir aksisada bulmuştur. Bu aksisadayı ifade eden mütefekkir *Lucretius*'tur. Onun arkası sıra *Horatius*, *Virgilius*, *Ovidius* şahsi renklerle birbirlerinden ayrılan hedonist telâkkilere sahibolmuşlardır (5).

Lucretius

Roma'da Milâttan evvel 95 te doğdu. Kendisi şövalye idi. *Epikür*'ün fikirlerini yakından benimsedi ve düşüncelerini «Eşyanın mahiyetine dair - De la Nature des choses» isimli kaside içinde topladı. Milâttan evvel 51 de intihar etmiştir.

Roma edebiyatının kıymetli vesikalarından biri olan bu kasidenin ana düşüncesine işaret edelim.

(5) Roma ahlâkçılarında bahsederken ismi hâsları Yunan isimlerindeki usulümüz aksine olarak mümkün mertebe asıllarına göre kullanacağız ve memleketimizde taammüm etmiş olan Fransızca tarzlarını bir tarafa bırakacağız. Bu suretle ismi hâsların yazılış anarşisine belki bir istikamet vermek imkânı hâsıl olacaktır.

Kaside, altı kısımdan ibarettir. Her kısmın ayrı bir mevzuu vardır:

1. Şair, atomizmi izah ediyor ve mekanik bir kâinat tasarlıyor. Bu kâinat içinde hiçbir dinî felsefeye yer verilmemiştir.

2. Şair, atomizme müstenit bir ruhiyat taslağı çiziyor: ihsaslar, atomların bize nüfuzunun mahsulüdür.

3. Şair, ruhun ölmezliği fikrine hücum ediyor ve ölümden korkanları tenkide çalışıyor: ruh, bir soluk halinde bedene girmekte, ölüm ile çıkmaktadır. Bu basit hâdiseyi büyütüp ruhun bekasına ait bir metafizik kurmağa lüzum yoktur.

4. Şair, hissî hayatımızı en maddî destekleriyle gösteriyor. Hattâ en ince aşk duyguları bile, beden ve maddenin çerçevesi içinde, onun şartlarına bağlı olarak tezahür etmektedir.

5. Şair, içtimai müesseselerin tekâmülüne işaret ediyor. Lisan, san'at, siyasi teşkilât... durmadan gai bir plân dâhilinde tekâmül halindedir.

6. Şair, bazı tabiat hâdiselerini, insana musallat olan hastalıkları tasvir ediyor.

İşte epikürizmi Roma felsefesine sokmuş olan şahsiyetin eserindeki plân. Bu plân hakkında hiçbir mütalâa yürütmiyeceğiz. Yalnız bir noktayı kaydedelim: acaba bu şair, ahlâk felsefesi tarihine ne sıfatla mal edilebilir? Maamafih, Roma kültür çevresini, henüz tefekkürde iş bölümüne erişmemiş bir çevre addettiğimiz takdirde, *Lucretius*'u, ahlâk tarihine mal etmemek için bir mâni kalmıyacaktır. Bu itibarla Roma edebiyat tarihiyle, Roma felsefe ve ahlâk tarihi birbiriyle tedahül etmektedir. Şairle feylesof, manzum fikirle kaziye ve mantiki ifadeler birbiriyle mütesanittir: fikir şiir içindedir ve şiirler fikirlerin beyanına vasıta olmaktadır (6). Nitekim Yunan felsefesinde de *Eflâton*'a kadar bu tedahül vâkidir. Hattâ *Eflâton*'un muhavere tarzı bile evvelce söylediğimiz gibi henüz edebî ifade vasıtalarından kurtulamadığına alâmet değil midir?

Ahlâki düşünceleri

Lucretius'un serdettiği felsefi ve ahlâki mülâhazalar, epikürizm kadrosuna giriyor, dedik. Maamafih bir ayrılık var: *Epikür*'de Ataraksi, tebessüm telkin ediyor ve Türk şairinin ifadesiyle «safa-yi derun» veriyor. *Lucretius* ise bu bakımdan daha ziyade *Hegesias*'ı

(6) *Lucretius Carus*'un «*De reum natura*» isimli ve altı heceli mısralardan terekübeden manzum eseri, edebiyat tarihinde estetik bakımdan bir şaheser addedilir.

hatırlatmaktadır. Bu hedonist Yunan feylesofu *Ataraksi* saadetine erişememiş olmaktan ıstırap duyuyor ve intihar haleti ruhiyesini taşıyordu. Esasen felsefesini İskenderiye'de neşretmesi, onun Roma kültür çevresiyle yakın alâkasını da göstermektedir. Nihayet *Lucretius*'un da intihar etmesi, aralarındaki fikir bağılılığının bir alâkası olsa gerektir.

Lucretius'un manzumesinde, beşeriyeti muztarip eden hastalıklardan şikâyete nihayet vermesi de, tebessüm ve sükûnet dolu bir «yan gelme, huzur - quiétude» den mahrum olduğunu gösteriyor. Halbuki böyle bir huzur hali, hedonizmin ve epikürizmin ahlâk felsefesini seciyelendirmektedir. Diyebiliriz ki bilgi nazariyesi ve kâinat görüşü itibaryle gerçekten epiküriyen olan, yani materyalist ve sanusüalist görünen *Lucretius*, hayat ve ahlâk felsefesi bakımından onlardan ayrılmaktadır. Fakat bizzat hedonistler içinde de muztarip olanların bulunduğu iddia edildiği takdirde böyle bir ayırma amelîyesine lüzum kalmıyacaktır.

Horatius

Yunan epikürizminin Roma'daki ikinci mümessili, tıpkı *Lucretius* gibi şair olan *Horatius*'tur. M.E. 64 te doğmuş ve İsa'dan sekiz sene evvel ölmüştür. Edebî eserleri arasında ahlâkî fikirlerini ihtiva eden «Epitres - Manzum mektuplar» ile «Hicviyeler - Satires» meşhurdur.

Ahlâkî fikirleri

Roma İmparatoru *Auguste*'ün dostu olan *Horatius*, sakin ve ihtirassız bir mizaca sahipti. Hayatın hazlarını mümkün olduğu kadar mutedil ve iyi şekilde tatmayı tavsiye eden şiirleri, hedonizm kadar stoisizm unsurlarını da muhtevidir. Maamafih kendisi «Epitres» de *Epikür*'e hayranlığı ifade eder ve hattâ kendisini «Epikür kafilesine mensup minimini bir domuz!» gibi göstermek suretiyle iftihar eyler. Buna rağmen, felâketler karşısında tahammül ve teessürsüzlük tavsiye eden şiirleri, onu aynı zamanda stoisyen addetmekliğimizi icabet-tirmektedir.

Roma medeniyetindeki isim verme ve isim takma müessesesinde *Horatius* adının kıymeti göz önüne alınırsa, *Horatius* adının Roma antroponomisindeki yeri belirir. Filhakika bu isim, Roma'da çok kullanılmıştır. «Üç Kardeşler Hikâyesi» meşhurdur. Bu hikâyeye göre *Horatius* kardeşler, Milâttan evvel 670 te hükümdar olan *Tulus Hostilius* zamanında Roma namına çarpışmışlardır. Sonradan *Corneille*'in yazdığı *Horace* piyesi de bu menkıbeye müstenittir.

Ovidius ve Virgilius

Nihayet *Virgilius* (M.E. 19-70) ile *Ovidius* (M.E. 43, M.S. 16) un da Roma hedonizmi kadrosuna girecek şiiirlere sahip olduklarını kaydedelim. *Virgilius*'un epiküristler muhitine mensup bulunması, *Ovidius* un da *Horatius*'un dostu olması şiiirlerinde görülen epiküryen ruhu teyidedecek delillerdir.

Netice

Bütün bu şairlerin şiiirlerinde huzur arzusu ve hayatın safasını sürme hasreti yaşamaktadır. Diğer taraftan hemen hepsi, hükümdar muhitlerinde bulunmaktadır. *Virgilius*'un hayatındaki bir noktaya işaret etmek mümkündür: tamamlamadığı «Eneides» ini ölmeden evvel imha etmek istemiş! *Ovidius* ise tarihçe meçhul kalan bir sebepten dolayı sürgüne uğramış ve sürgünde ölmüştür. Bu işaretlerle anlatmak istediğim şu ki, herhalde bu şair-feylesoflar, huzur ve lâkaydî felsefesinden başka bir telâkki gütmüş olsalar gerektir. Zira sathî surette anlaşılan ve «gelene pašam, gidene ağam» demesi lâzımgelen epiküriyen ve aksiyon kaçkını ruhla bu âkıbetler arasında doğru bir münasebetin tesisi imkânsızdır. Esasen Roma epikürizminin, neticede stoisizme kaydığı da bazı felsefe müverrihlerince kabul edilmektedir.

İkinci kısım

STOİSİZM

Roma stoisizmi ve devreleri

Yunan ahlâk tarihinde stoisizmden bahsederken diğer ahlâk doktrinlerinden ziyade bu çığırın Roma'da devam edeceğini zikretmiştik. Şimdi bu devamı takibedeceğiz.

Roma stoisizmi iki devreye ayrılabilir:

1. Eklektik (iktıtafçı, parçacı) devre;
2. Dinî devre.

Şimdi bunları kısaca gözden geçirebiliriz:

I. EKLEKTİK DEVRE

Evvelâ bu devreye niçin *eklektik* dendiğini izah etmek lâzımdır. Milâttan hemen evvelki asrın Roma'lı mütefekrirlerinde görülen stoi-

sizm, biraz *Aristo* felsefesi, daha ziyade siyasi endişe ve hitabetle karışmıştır. *Eflâton*'dan gelme unsurlar da yok değildir. Üstelik epikürizmle uzaktan olsun alâkadarlardır. Revakiyenin derin metafizik mütalâalarından ziyade, amelî ahlâka ve siyasete ilişkin prensiplerini benimsemişlerdir.

Yunan stoisizminden bahsedilirken isimlerine ve hayatlarına işaret olunan iki Revakî feylesoftan burada da bahsetmek icabediyor: *Panaetius* ve *Posidonius*. Evvelkisi, (hayatı: M.E. 180-110) Roma'ya gelmiş, meşhur Roma'lı müvererih *Polybius* (hayatı: M.E. 210-125) ile görüşmüştü. Yunanistanla Roma arasında âdetâ bir köprü kuran bu Revakinin hiçbir eser ve yazı bırakmadığı söyleniyor. Fakat onun ölümünden dört sene sonra doğacak olan meşhur Roma siyasi ve hatibi *Cicero*, bize onun düşüncelerinden mebzulen bahsedecektir. Bu hal, Yunan Revakisinin Roma'da kuvvetli bir iz bıraktığını, muallâkta kalan fikirlerinin sonradan toplandığını gösterir. Keza *Posidonius* (hayatı: M.E. 130-50) da, eklektik ve senkretik olan felsefesini Rodos'ta talim ederken talebeleri arasında bir Roma'lı genç bulunmaktadır: *Cicero*. Alman müverrihi *Mommsen*, bu devirde daha birçok Roma mütefekkirlerinin hararetle Revakiyeye iltihak ettiğini, *Panaetius*'un çok tesir icra eylediğini zikreder.

Yunan stoisizminin nüfuzu meselesi

Bu noktada felsefe ve ahlâk tarihlerinin, evvelce de temas ettiğimiz bir meselesiyle karşılaşırız: bu tesir neden ileri gelmektedir?

1. Roma sitesi, Yunan felsefesinin muhtelif cereyanlarıyla karşılaşınca bundan hem hayır gördü, hem de zarar. Zarar, bilhassa epikürist telâkkilerden geldi. Yunan tiyatrosunun tesiri bu felsefi fikirleri medineye yaydı. Roma'lı bir siyasi, *Caton*, beyhude yere fer-yadetmektedir. Sert, haşin birtakım örf ve âdetlere malik olan Roma'da, mağlûp ve çözülmüş Yunanistan'ın çok ince ve ferdiyetçi medeniyetinin tesiri altında kalma neticesinde, bir ahlâk gevşekliği belirdi. Roma'da pedersahî aile nizamı, her şeydi. Birdenbire epikürizm gelince, bu sert ve kaba âdetleri yumuşattı. İhtimal epiküryen Yunanlının epikürizmi o kadar zararlı değildi, zira Yunanlı zengin bir şahsiyete malikti. Halbuki Roma'lı, aynı vaziyette bulunmuyordu. Saf örf ve âdetli insanlar, birdenbire epiküryen olunca, cemiyet için hayırlı olmıyan neticeler hâsıl olacaktı. Roma'nın anladığı epikürizm, bugünkü Avrupa'da epikürizmden bahseden iptidai, hattâ yarı münevver tabakanın epikürizmiydi. Site, cumhuriyete inkılâbet-

tikten sonra bu neviden epikürizm, her türlü muzır neticelerini göstermekte gecikmedi.

Cicero, bir müddet sonra bundan acı acı şikâyet edecektir. Kendisine mahsus kuvvetli dini telâkkileri bulunan Roma, bir gün *Ennius*'un Lâtinçeye çevirdiği *Evhénère*'le, dini itikatlarla istihza eden temsillerle karşılaşınca, birdenbire değişti. Örf ve âdetleri gevşeyen Roma sitesini sertleştirecek, başı boş hürriyet yerine, nizamlı hürriyet telâkkisini ikame edecek bir telâkkiye muhtaçtı. İşte Yunan Revakıyesi bu vazifeyi görecekti. Atina'daki *Kemeraltı*'nda esaslarını vaz'ettiği sert, âdeta askerî bir nizamla seciyelenmiş bir ahlâk felsefesi, Roma'da itibar bulacaktır.

2. Yunan medeniyeti, *Sokrat*'ta, *Eflâtun*'da taslakları bulunan insanlık için elzem olan her türlü nazariyeleri, prensipleri ortaya atmıştı. *Zeno*'nun «Âlemşümül Cumhuriyet» i bu taslağı, tam bir sistem haline soktu. *Eflâtun*'daki sınıf ve tabaka farklarını, *Aristo*'daki esaret müessesesini tamamiyle bertaraf etti. Fikirlerin aksiyona inkılâbedecek kuvvetler olduğu doğru ise bu doğruluğun Yunanda da görülmesi lâzımdı. Yunan Revakıyesi, Yunan medeniyetini böyle bir istikbale götürmek için beliren bir hamle idi. *Zeno*, *İskender*'in imparatorluğuna zemin hazırladı. Fakat tarihi mukadderat, Yunanistanın bu vazifeyi görmesini güçleştirdi. O sırada Roma'da teşekkül etmiş olan kuvvetli bir site, âdeta tarihçe bu vazifeyi ifaya davet edilmekte idi. Nitekim davet de edildi: Yunan ahlâk felsefesindeki nazariyelere bir lâboratuvar oldu. Muhtelif ırk ve halkları ihtiva eden Roma Cumhuriyeti, şimalî Afrika'yı, İspanya'yı, İtalya'yı, Galiçya'yı ele geçirmiş, sulh ve huzuru tesis etmiş, âdeta amelî ahlâk ve hukuk, inkişafa yüz tutmuştu. Bu vaziyette, vaktiyle «Âlemşümül Cumhuriyet» faraziyesini ortaya atmış olan bir feylesofun, yani *Zeno*'nun, Roma'da mânevî talebelerinin bulunması çok tabiidir. Kaldı ki *Panaetius*, demin dediğimiz gibi, Atina ile Roma arasında zaten köprüyü kurmuştu. Birçok Roma'lı gençler, Atina'da, Rodos'ta Revakîlerin derslerine devam etmişlerdi.

Şimdi eklektik devrenin üç mümessilinden bahsedeceğiz.

Cicero ve hayatı

Bugün İtalya'da *Arpino* denen eski *Arpinum* şehrinde M.E. 106 da doğdu. Genç yaşta siyasî hayata atıldı. Fırkalara intisabetti. *Césare*'in taraftarlığını yaptı. Onun ölümünden sonra yeğeni *Antoine*'a muhalefet etti, ve *Octave* tarafını müdafaa eyledi. Bu sırada *Antoine*'in hafiyeleri tarafından M.E. 43 te öldürüldü.

Cicero'nun eseri

Politika hayatına atılmadan önce birçok Roma'lı gençler gibi mağlup ve Roma'ya tâbi Yunanistanın hâlâ devam eden felsefi tedrisatının yayıldığı Atina, Rodos gibi şehirlerde Revakileri, epikürcüleri, hattâ yeni akademiyi dinledi. Roma'ya avdetinde bir taraftan siyasi mücadelelerde bulunurken diğer taraftan felsefi tefekküratını bize kadar nakledecek eserlerini de vücuda getirmekten geri kalmıyordu. Hitabete, siyasete ait birçok eserlerini bir tarafa bırakarak yalnız ahlâka ait eserlerinden mühimlerini zikrederim: *Academica*, *De Officiis*, *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*.

Cicero'nun felsefesi

Cicero'nun ahlâk felsefesinde orijinal bir nokta aranmaması lâzımdır. Kendisi de şöyle diyor: «Eserlerim, diğer eserlerden alınma parçalardan ibarettir. Oldukça cüz'î bir zahmetle meydana gelmişlerdir. Ben sadece mebzul olarak malik olduğum kelimeleri ilâve ediyorum.» Bu itiraf büyüklüğünü, onun lehine bir meziyet addetmek mümkündür.

Ahlâk müverrihleri de gerçekten Cicero'da dikkate değer bir fikir bulmuş değillerdir. Hattâ Yunan felsefesine temas ederken de pek sathî bir anlayış gösterdiği zannolunmaktadır. Meselelerin derinlerine gitmekten ziyade satırlarında kalıyor.

Eğer mutlaka Cicero'nun felsefi telâkkileri hakkında bir şey söylemek icabederse şunları söyleyebiliriz: bilgi nazariyesinde «Yeni Akademi» nin ihtimaliyeciliğini benimsiyor. Fakat ahlâk meselesinde de aynı mı? Hayır! Yunan feylesofu *Karneades*'in ihtimaliyeciliğini kabul eden Cicero, ahlâk felsefesinde ondan ayrılmaktadır. Esasen bizim de Cicero'yu stoisizyen addetmekliğimiz bundandır: ahlâki hakikatler, ihtimali hakikatler değildirler. Burada Roma'lı mütefekkir, stois-yendir. Ona göre ahlâki hakikatlerin hakikatlik seciyesi fitridir. Bundan başka tarihi ve sosyolojik bir delil de ileri sürmektedir. Türk ahlâk mütefekkirlerinden *M. İzzet*'in bir kaydına göre bu tarihi delil milletlerin ve halkların iştirakinden ibarettir. «Meselâ Cicero bütün milletlerin bir ulûhiyetin mevcudiyetine itikadeylediklerin söylüyor. Bir Allahın varlığına inanmıyacak kadar aşağı derecede hiçbir kavim yoktur. Bu da ilâhî varlığın delili addolunur» (7). Keza ruhun bekası meselesinde de aynı kat'iliği gütmüştür.

(7) *M. İzzet*, Vorlaender tercümesinin c. I in 210 uncu sahifesindeki haşiye.

Ahlâk felsefesi

Ahlâki hakikatleri her türlü ihtimaliyecilikten, şüphecilikten uzak bir surette nasıl kavradığını göstermek için, «Vazifeler» ismini taşıyan eserinin tezini göz önüne almak kâfidir. Bu eserde evvelâ «adalet» in, sonra «hayırperverlik» in nasıl «tabiat» ta mündemiç iki prensip olduğunu ispata çalışıyor. Şu cümlesine bakınız: «Hakiki kanun, hakiki akıldır. Bu kanun da bizi vazifeye çağırıyor. Bu kanun, Atina'da başka, Roma'da başka, dün başka, bugün başka değildir. Ebedî ve değişmez olan bu aynı kanun, bütün zamanları ve bütün halkları ihtiva ediyor.»

Tabiat kanunu

Adalet ve hayırperverlik işte bu büyük kanunun iki veçhesini teşkil etmektedir. Adalet bizde, bizim tabiatımızda meknuz, gizli bir prensiptir. Sosyal olan insanın seciyesi, bu prensibi kuvveden fiile çıkarmaktır: bizdeki fitrî fikirleri inkişaf ettirelim. İyi adam muktedir olduğu her hayrı ifa eden, şerre yalnız gayriâdil bir hücumu taretmek için müracaat eden kimsedir. Hayırperverlik ise adaletin mütemmimidir. İnsanın, başkaları için doğmuş olması, tabiatı icabıdır: âdil ve hayırperver olan kimse tabiatın kanununa tâbi olmaktan başka bir şey yapmıyor. Felâket insanların bu kanunu anlamamasından ileri geliyor. Epikürizme hücum eden *Cicero*, «dostluk» un insanın kendi kendisine değil, başkalarına bağlanmasından ibaret olduğunu düşünmektedir. Kâşki bütün insanlar bu «tabiat» kanununu anlasalar! Çok kuvvetli bir üslûpla yazan, bu itibarla Greko-Romen kültüründe edebî bir kıymet sahibi olan *Cicero* şöyle düşünüyor: «Bakınız, sevişenler arasında her şey müşterek değil midir? Demek ki insanlar da sevişirse ayrılık, gayrılık kalmıyacaktır.» Dostluk, her şeye müsavi iştiraki icabettirir. Eğer insanlar, birbirlerine karşı âdil ve hayırperver değilseler, demek ki dost değildirler. Şu fıkraya bakınız: «İhtiyar rençpere ihtiyar yaşta kim için ektiğini sorsanız şu cevabı verecektir: Ölmez Allah için! O Allah ki benden evvel gelenlerin elinden bu nimetlere nail olmamı, benim de onları benden sonra geleceklere bırakmamı arzu etmiştir!»

Böylece «tabiat - natura», *Cicero* ahlâkının esasını teşkil ediyor. Bu esasın, nasıl Revaki bir ruh taşıdığı herhalde anlaşılmıştır. İnsanın yalnız kendi kendisi için doğup yaşadığını, asıl saadetin «safa-yi derun» olduğunu, kütlelden, insanlardan uzaklaşmak ve kaygısızlıkta aramak lâzımgeldiğini iddia eden epikürizm ile mücadele eden kuv-

vetli bir şahsiyet karşısında olduğumuz muhakkaktır. *Cicero*'dan evvelki Roma mütefekkirlerinden bazılarının hedonizme meyletmeleri, Roma'daki dâhili harblerden hâsıl olan usanç neticesidir. Bu usanç devam etse ve epikürizm hâkim olsaydı çok muhtemel ki cumhuriyetten bir imparatorluk çıkmazdı. Bu itibarla Roma stoisizmi, *Cicero* ile başlarken, aynı zamanda tarihî bir vazife de ifa etti. Bu vazife, Yunanda natamam kalmış, mukadderat, bu vazifeyi Roma'ya devretmiştir.

Cicero'nun siyasi felsefesi.

Böylece ahlâk felsefesine kısaca işaret ettiğimiz *Cicero*'da ahlâk, siyaset için bir vasıta olarak kullanılmaktadır. Adaletten, hayırperverlikten bahseden mütefekkir, bunları siyasi mülâhazalar için vasıta yapıyor: âdil olmalı, çünkü ancak bu suretle iyi bir Devlet kurulabilecektir. Hayırperverlik bile münhasıran ahlâkî bir mütalâa değildir.

Sosyal adamın seciyesi başkasına zarar vermemek ve iyilik yapmaktır. Bu seciye, sulh zamanlarında olduğu kadar harb zamanlarında da göz önüne alınmalıdır. Eğer harb yapmak zarureti hâsıl olursa evvelâ bunun önüne geçmelidir. Nihayet sözle, fikirle geçilemezse harb mecburiyeti hâsıl olacaktır. Zira âdil adam icabında, gelecek bir hayır için, şerre müracaat edebilir. Harb de bu neviden bir şeydir. Fakat herhalde gaye olmamalıdır. Harbin devamı müddetince hayırperverliği, her fırsatta —meselâ esirlere muamelede— göstermelidir. Zira hayırperverlik, adaletin mütemmimidir. Keza zarurî olarak müracaat edilen harb, muayyen kaidelere göre ilân ve idame edilmelidir. Kaidesiz harb olamaz. *Cicero* ilânsız harbi doğru bulmaktadır. Keza her ilân, hayır için bu şer vasıtasına müracaat edildiğini izah etmelidir.

Cicero, Greko-Romen kültür çevresinde *Eflâtun*, *Aristo*, *Zenon* dan sonra hükümet şekillerinden bahseden dördüncü mütefekkir olarak görülüyor. *Cicero*'ya göre her hükümet «cumhuriyet» tir. Ne demek? Mütefekkir burada kelimenin lûgat mânasını alıyor. Bugünkü Fransızca «république» in aslı Lâtince «res populi - halk hâkimiyeti» dir. Bu halk hâkimiyeti üç şekilde tezahür eder:

1. Demokrasi,
2. Aristokrasi,
3. Monarşi.

Demokraside hürriyet, aristokraside hikmet, monarşide aşk var-

dır. *Cicero*'nun tercihi, üçüncüye gidiyor. Niçin? Çünkü evvelâ tabiata bir Allah hükmediyor, cemiyete de aynı şekilde bir *kral*'ın hükmetmesi lâzım değil midir? Nitekim ailede de *baba*'nın hâkim olduğunu görmüyor muyuz? (8). Diğer iki hükümet şekli, kendi kendilerinin inkırazı tohumlarını havidir. Demokrasi, daima anarşiye, avamı aldaticılığa müncer olur. Aristokraside, bir zümre, kendi «hikmet» iyle idare ettiği halkı cahil göstermektedir.

Böylece üçüncü şeklin rüçhaniyetine temas eden *Cicero* diğer iki hükümet şekline karşı beslenen sempatiyi göz önüne alıyor. Demokrasiyi niçin seviyoruz? Çünkü halkın hürriyeti mevzuası vardır. Aristokrasiye niçin meylediyoruz? Çünkü mümtaz bir zümrenin «hikmet - sagesse» i mevzuubahistir. Fakat monarşide de «nizam» vardır. O halde? *Cicero*, neticede her üçünün iyi olan unsurlarını ihtiva eden bir halitaya vâsıl oluyor: hür bir halk içinde mümtaz bir sınıfın nizamı temin ettiği bir hükümet.

Cicero üzerinde Yunan tesiri

Cicero'nun bu halitası, hakikatte Roma tarihinin siyasi ve içtimai vukuatından müteessirdir. Evvelâ *Cicero* zamanında, muahhar imparatorluktan, monarşiden eser yoktu. Demokrasiye ancak harb zamanlarında müracaat edilirdi. Keza demokrasi olduğu zamanlarda neticenin daima istibdada vardığı görüldü. Nitekim *Cicero* eserinde Roma'nın siyasi tarihinin tablosunu da çizmiştir. Bu itibarla fikirleri, realitenin bir ifadesi olmaktan başka bir şey değildir.

Cicero'nun ahlâk felsefesi nasıl, stoisizmin tekrarı ise, aynı şekilde siyaset felsefesi' de kısmen *Aristo*'nun, kısmen *Eflâtun*'un, nihayet Romalı müverrih *Polybius*'un fikirlerinden mülhemdir.

Filhakika galip bir memleketin mütefekkeri olan *Cicero*, mağlûp memleketin (*Atina*'nın) felsefi cereyanlarına yakından vâkıftır. *Atina*'da birçok mekteplerin tedrisatını dinlemiş, Yunan felsefesine ait eserleri yakından yoklamıştır. Siyasi felsefesi, *Eflâtun* ile *Aristo*'dan nasıl müteessir olduğunu gösteriyor: evvelâ realizm var ki bu *Aristo*'nun «Siyaset» eserindeki realizmdir. Fakat aynı zamanda idealizm de vardır. Zira her üç hükümetin ideal taraflarını bir araya toplamağa çalışmaktadır.

Cicero ve Polybius

Cicero üzerinde en mühim tesir, Roma müverrihlerinden olup

(8) Bk. Paul Janet, c. I, s. 257.

takriben M.E. 125 te ölen *Polybius*'tan gelmektedir. *Eflâton* ile *Aristo*'nun siyasi fikirleri evvelce anlatılmıştı. Şimdi yalnız *Polybius*'un fikirlerine temas edilecek, bu suretle *Cicero*'nun kaynakları belirtilmiş olacaktır.

Polybius, «Umumi Tarih» iyle tarih ilminin ilk üstatları arasında sayılır. Kendisi her ne kadar Roma kültür çevresine mensupsa da Yunanlıdır. Roma'da politika hayatına girmiş, Kartaca harblerinin tarihini yazmış, *Aristo*'dan sonra hükümet şekilleriyle meşgul olmuş, bir Romalı-Yunanlı mütefekkindir.

Polybius da, tıpkı *Aristo* gibi, altı hükümet şekli ayırıyor:

1. *Mensede koyu ve müstebit bir otorite vardır: monarşi,*
2. *Sonra bu otorite «adalet» fikirlerinin tesiri altında kalmıştır: krallık,*
3. *Krallık, tabii bir seyirle istibdada münkalip oluyor: tirani,*
4. *İstibdat, tedricen istihale ediyor: aristokrasi,*
5. *Aristokrasi servet erbabının eline geçiyor: oligarşi,*
6. *Nihayet halk hâkimiyeti çıkıyor: demokrasi.*

Demokrasi, tıpkı *Eflâton* ve *Aristo*'da görüldüğü gibi, tabii bir seyirle istibdada müncer olunca çevre tamamlanmıştır. Her hükümet şekli, nasıl kendisini yıkan unsur ve tohumu ihtiva ediyorsa demokrasi de aynı suretle nihayete eriyor.

Polybius böylece siyasi realitede görülen şekilleri sıraladıktan sonra kodifikatörlerin hedefine işaret ediyor: kanun vaz'ediciler, daima teşkilât kanunlarını vücuda getirirken birinci, dördüncü ve altıncı şekillerin bir halitasını yapmağa çalışmışlardır. Nitekim *Likiürg* böyle hareket etmiştir. Roma'da da bu hal görülüyor: Roma konsüller bakımından monarşi, senatosu itibariyle aristokrasi, halkı itibariyle de demokrasi değil midir? Halk muahedeleri tasdik ettiği gibi, konsüller de intihapla olduğu için Roma'da demokrasinin mevcudiyeti aşikârdır.

Netice

Görülüyor ki *Cicero*, siyasi felsefesinde de hususi bir cihet arzetmiyor. Üç hükümet şeklinin halitasını izah ederken bile bir hususiyet göstermemiştir. Nitekim siyasi felsefe ile meşgul olan *Bodin* de böyle bir hususiyet gösterecek, meselâ asıl meselenin hükümet şekillerinin halitasını vücuda getirmekten ibaret olmadığını, daha ziyade siyasi prensiplerin mezcedilmesi icabettiğini söyleyecektir. İcabında hükümet şekli bunlardan biri olabilir. Fakat bu tek şekil için

de prensipler kaynaşır. Bilfarz monarşinin aksiyon birliği, aristokrasinin hikmet ve liyakati, demokrasinin hürriyet prensipleri bir vahdet haline sokulamaz mı? (9). Fakat Roma'lı mütefekkinden böyle bir terkipçi hususiyetini beklemeğe hakkımız yoktur. *Cicero*'nun yaptığı şey prensipleri ve nazariyeleri Yunanda hazırlamış olan bir ahlâk ve siyaset felsefesini, güzel bir üslûp ve canlı bir ifade ile tekrarlamak, hattâ bu nazariyelerin mevzuubahis kanunlara geçmesini, gerçekleşmesini teshil eylemektedir. Roma hukukunun teşekkülünde stoisizmin bir hissesi varsa bu hisseyi *Cicero*'ya borçluyuz. Bu mütefekkir Yunanistanda hazırlanmış olan «Yazısız Hukuk» un —ki bu yazısız hukuk tâbirinden, hukukçuların anladığı mânada, taamüli hukuku kastetmemeli, *Sokrat*'ın ve *Zeno*'nun fikirlerini göz önüne almalıdır— yazılı ve müdevven hukuka geçmesinde âmil olacaktır. Sonradan yetişen ve «içtihatçı - jurisconsulte» denen hukuk nazariyecileri *Cicero*'nun bu tesirine vasıta olacaklardır.

Varro

Eklektik devrenin ikinci stoisyen mütefekkiri *Varro*'dur. M.E. 116 da doğmuş, 27 de ölmüştür.

Bu mütefekkirin ahlâk tarihi ile alâkası pek zayıftır. Buna mukabil Roma edebiyatında büyük bir mevki vardır. *Cicero*'nun Yunan felsefesine karşı hayranlığı ve bağlılığı *Varro*'da yoktur. Bilâkis Yunan felsefesinin cereyanlarıyla istihza eden fikirlere maliktir. Bu bakımdan tam Roma'lıdır denebilir. *Cato* ile onu hemfikir görüyoruz. Zira *Varro* da *Cato* gibi, felsefi nazariyelerle uğraşmayı abes bulmaktadır (10).

Maamafih Roma'ya nüfuz eden Yunan felsefi cereyanlarının tesiri altında istemiyerek de olsa, bazı cereyanlara karşı alâka göstermekten kendini alıkoyamamıştır.

Evvelâ *Varro* bu creyanlara karşı müstehzi bir vaziyet alıyor. Zira bu cereyanların sayısı, ona göre 288 e kadar çıkmaktadır! Pek sathî olan bu tasniften sonra Revakiyeden, *Eflütun*'un akademisinden, hattâ Pythagorizmden müteessir oluyor, septik *Antiucus*'u bile göz önüne alıyor. Fakat hangi tarafa temayül ettiği kat'iyetle söylenemez.

(9) *Cicero* ile *Bodin* arasında bu mukayeseyi ikincinin lehine yapan Fransız ahlâk tarihçisi *Paul Janet*'dir. Bk. c. I, s. 258.

(10) Roma *preteur*'lerinden *Aquilius*, bütün Yunan feylesoflarını Korint adasına hapsedmiş. Bundan maksadı, hepsini birleştirmek, aralarındaki fikir ihtilâflarını önlemektir! Bu hâdise, Roma'lı seciyesinin felsefe ile alâkasını göstermek itibariyle dikkate şayandır.

Tam mânasıyla eklektik bir mütefekkindir. Yunan'dan gelen felsefi cereyanlara aleyhtar olduğu, bunlarla istihza ettiği muhakkaktır. Hattâ bir felsefe müverrihi, *Vorlaender*, onu hem Revakî göstermekte, hem de lisanını, fikirlerini «kelbilere hâs şiddet» le mücehhez bulmaktadır. Hakikati söylemek lâzımgelirse *Varro*, Roma'lı bir siniktir. Eski sert örf ve âdetli Roma'nın mümessillliğini yaparak, zamanının Yunan felsefesi tesiriyle incelen medenî hayatını istihkar etmektedir (11).

Sextius mektebi

Nihayet aynı isimle yâdedilen bir baba ve oğulun kurdukalrı bir mektep de bu devrin eklektizmine mal edilebilir: *Sextius*. Bu baba oğula İskenderiyeli bir mütefekkir, *Stoion*, da iltihak etmişti. İleri sürdükleri ahlâkî mülâhazalarda stoisizmin sertliği ve ciddiyeti görülmektedir. Ayrıca Pythagorizm tarikından geldiği anlaşılan yarı dinî yarı ahlâkî kaideleri de telkin ederlerdi (hayvan eti yememek, akşamları nefsin kontrolü... gibi). Bu mektebin telâkkileri, rivayete göre Romayı Hıristiyanlık itikatlarına hazırlamıştır.

II. DİNİ DEVRE

Bu devrenin stoisizmini iyice anlamak için iki nokta üzerinde durmak lâzımdır.

İki noktanın izahı

Bunlardan birincisi stoisizm de dâhil olduğu halde ahlâkiyet kaynağının artık «mündemiç - immanent» olacağı fikri kuvvetten düşüyor. Yani fazilet prensibi kendimizdedir, yahut ahlâkiyet, bizzat tabiatımızda mündemiçtir, tabiate göre yaşamak, ahlâklılığın esasıdır gibi mülâhazalarda bir değişme olacak, başka bir ifade ile açık veya kapalı olmak üzere ahlâk felsefesinde plâtonizme, «müteal - transcendant» a teveccüh edilecektir. Ahlâkiyetle tabiat, idealle reel, mütaallikle mündemiçlik birbirinden artık ayrılmağa başlıyor. Roma imparatorluğunun muhtevi olduğu milyonlarca insan, onlarca halk elde edemedikleri «bu dünyanın nimeti» nden artık vazgeçerek «daha iyi bir dünyaya hasret beslemeğe başlamışlar» dır (12). Başka bir ifade

(11) Romanın en ansiklopedik muharrirlerinden olan *Varro*'dan yalnız «*De re rustica*» isimli ziraate ait bir eser kalmıştır.

(12) Bk. *Windelband, Geschichte der Philosophie*, s. 175.

ile ihsas âleminin ötesinde, bir kurtuluş menbaı, bir şefaât ve iltica kaynağı aranmaktadır. *Eflâtun* felsefesindeki ikilik yeniden ortaya çıkacaktır: insiyakları, iştihaları, hayvanlarla müşterek olduğumuz anasırı ihtiva eden tabiatla, alelâde ham tabiatla, stoisizmin ahlâkî vecizelerinde adı geçen «tabiat» arasındaki tezat karşısındayız. Dilthey'in «anlayıcı ruhiyat»ına müstenit bir lisan kullandığımız takdirde şöyle diyeceğiz: Roma'nın içtimai vaziyeti, bedbinlik ve ümitsizlik yaratmıştır. Bu vaziyet içinde, öteki dünya nimetleri hayalinin kuvvetlenmesi tabii değil midir? Onun içindir ki Yunan stoisizmindeki panteizm (Pnöma nazariyesi - Pneumalehre) yeni bir tecezziye uğruyor: «vücut» tan «Allah» ayrılacak ve «vahdet-i vücut» bozulacaktır.

İkinci noktaya gelince: Yunan Revakîyesi Roma'da talimî, terbiyevî bir mahiyet alıyor. Yunan stoisyenleri feylesofturlar. Bize «tabiat» tan bahsederken Yunanda beşerileşmiş olan tefekkürü, ahlâk meselelerine tatbik etmektedirler. Felsefî endişe, onlara tamamiyle hâkimdir. Ahlâk sahasında bir hakikate erişmek, Yunan Revakîlerinin ana kaygısını teşkil ediyor. Halbuki bu kaygı, Roma'da «vaizcilik» e inkılâbetmiştir. Hattâ evvelce bahsettiğimiz *Cicero* da dâhil olduğu halde şimdi anlatacağımız Roma'lı Revakîlerde stoisizm, bir gaye değil, bir vasıta. Şüphesiz bununla Yunan stoisyenlerinde herhangi bir tesir ve ahlâkî mücadele fikrinin bulunmadığını söylemek istemiyoruz. Fakat herhalde *Zeno*'nun stoisizmindeki muhakeme kudreti, mantıkî işleyiş, metafizik endişe, meselâ *Cicero*'da, yahut *Seneca*'da görülemezdir.

Bir mukayese

Bir mukayese yapmağımıza müsaade edilsin: Yunan sitesinde sofizmin ailelere nasıl hülûl ettiğini, «mat etme» zanaatına ehemmiyet verildiğini, hususî hocalar tutulduğunu, güzel konuşma ve münakaşa etmenin bir meslek halinde öğretildiğini söylemiştik. Burada mantık tekniği, hitabet gayesi için kullanılıyor. İşte Milâdın ilk asrında da Roma bu vaziyettedir. Fakat ailelere nüfuz eden, yüksek tabakaların alâkasını celbeden şey, burada sofizm değil, stoisizmdir. Bir ahlâk tarihçisi, zamanımızda katolik cemiyetlerde her mutaassıp ailenin günah çıkartan bir papazı bulunmasına benzer bir hâdisenin Roma'nın bu devresinde mevcut olduğunu söylüyor: her münevver ailenin bir revakîsi vardır, bu revakî muallim, aile ferdine stoisyen ahlâkın amelî kaidelerini talim etmektedir. Roma'lı müverrih *Taci-*

tius o devrin Roma'sı için uzun malûmat verirken bu nokta üzerinde durmuştur.

Bu mukayeseyi tamamlamak için şunu da söyliyelim ki Yunan sofistlerinin Atina'da yaptıklarının aksine olarak Roma revakileri Roma'da yapıcı, yaratıcı, iman isteyen bir ahlâk doktrini yaymaktadırlar. Bu arada hayatlarını feda eden stoisyenler de yok değildir. *Nero*, meselâ revakî *Thraséas*'ı öldürtmüştür! Keza *Caligula* da *Canus*'u öldürtüyor! Bu son hâdiseden bahseden ve bu dinî devrenin şahsiyetlerinden olan *Seneca* şöyle diyor: «*Canus*, kendisini öldürme işine nezaret edecek müfrezenin önünde yürüken dostlarının teessürünü görünce: "Bu teessür neden? Neden göz yaşı döküyorsunuz?" diye hayretle sormuştu. Ölüm yerinde kendisine sordum: "Seni işgal eden düşünce nedir?" O bana şu cevabı verdi: "Acaba bu anda ruhum, bedenimi terk edişin duygusuna sahip mi, diye düşünüyorum". Sonra *Canus*, öteki dünyada göreceği şeyleri geri dönüp hikâyeye edeceğini vâdetti...»

Bu iki noktaya böylece işaret ettikten sonra Roma'nın dinî karakter taşıyan stoisyenlerine geçebiliriz. Bu hususta vereceğimiz malûmat, I. Hal tercümelerini, II. Bütün Roma revakilerine şâmil toplu düşünceler olmak üzere iki bölüme ayrılacaktır.

I. BİYOGRAFİK MALÛMAT

Dinî devrenin üç mühim mümessilinin düşüncelerinden çıkarılacak ahlâkî felsefe mülâhazalarına geçmeden, gerek *Seneca* ve *Epicetetus*, gerek *Marcus-Aurelius* hakkında elde mevcut biyografik malûmatın hulâsasını görelim:

Seneca

Bu feylesof, Kurtuba'da M.S. 3'te doğdu. Babasının da Roma edebiyat tarihinde mühim bir mevki sahibi olduğunu söylemek, ailevi bir fikir an'anesi içinde yetiştiğini gösterecektir.

Roma'ya geldikten bir müddet sonra imparator *Claudius* tarafından sürgün edildi. Bir müddet sonra *Nero*'nun mürebbiliğini yaptı. Fakat tarihçe tenvir edilemiyen bir sebepten dolayı feylesof ile imparator arasında çıkan bir münazaa üzerine M.S. 66'da kendi kendisinin damarlarını kesmek suretiyle intihar etti.

Eserlerinden bir kısmı tiyatro eserleridir: *Truvalılar*, *Agamem-*

non... gibi. Mevzuların Yunani hüviyeti *Seneca*'nın nasıl Yunan kültür çevresiyle alâkadar olduğunu göstermektedir (13).

Bir kısım eserleri kosmos meselesine aittir. Bunlar yedi kitap (veya fasıl) teşkil ediyor. Hepsi birden «Tabiat Meseleleri - Questionun Naturalium» adı altında bulunmaktadır.

Fakat *Seneca*'nın asıl eserlerinden bizi alâkadar edenler, ahlâk felsefesine taallûk eyliyenlerdir. Bunların edebî şekli «Mektup» olup bir kısmı arkadaşlarından *Lucilius*'a hitaben yazılmıştır.

M u s o n i u s

Bu müellif bizde bazı kimselerin Türk ile aralarında münasebet bulmağı düşündükleri Etrüsklerin memleketi olan Etrüsyâ (bugünkü Toskana) da *Volsini*'de doğdu. İmparatorluk devrinde Roma'da stoisyen ahlâkı neşretmek hususunda büyük hizmetler ifa etmiştir. Kendisinin ehemmiyeti daha ziyade şimdi zikredeceğimiz *Epicte-tos*'un üstadı olmak itibariyledir.

E p i c t e t o s

Bu devrenin meşhur stoisyeni olan *Epicte-tos*, Konya mıntakasında (eski Frijya'da) bir kasabâ olan *Hiérapolis*'ten Roma'ya esir olarak getirilmiş olanlar arasında bulunmaktadır. Bir müddet sonra efendisi ona hürriyetini verdiği zaman *Musonius*'a talebelik etmeğe başlamıştır.

Epicte-tos'un hususi hayatında işarete değer iki nokta vardır. Bu noktalarдан biri menkıbevidir. Rivayete göre efendisi, esirine çok fena muamele ediyor. Hattâ bir gün eğlence olsun diye bacağına bir âlete kaptırıyor. Esir, efendisine gayet halim ve mütevekkil bir eda ile: «Ama bacağım kırılacak!» diyor. Kırılan bacak üzerine yine aynı sükûnet ve mülâyemetle efendisine: «Ben sana demedim mi?» hitabında bulunuyor. Bu menkıbe, feylesofun topallığını gösterdiği kadar stoisyen ruha ne derece şiddetle tasarruf ettiğini, aynı zamanda efendilik ve esirlik meselesinde ne kadar gergin bir ruh taşıyacağını izah ediyor. Filhakika esaret müessesesi hakkında şimdiye kadar ah-

(13) Hattâ bir kısım Roma edebiyat tarihçileri, bu trajedilerin feylesof *Seneca*'ya değil, ayrı bir *Seneca*'ya ait olduğunu bile iddia etmişler ve bu *Seneca*'yı «trajedi müellifi» diye ondan ayırmağa çalışmışlardır. Fakat bu kanaatin yanlış olduğu, salâhiyettar müelliflerce kat'i surette beyan edilmiştir. *Seneca*'nın babası olan *Seneca* da umumiyetle «*Sénéque le Rhéteur*» yahut «*Sénéque le père*» diye yâdedilir.

lâk tarihinin kaydettiği isyan vesikalarından en şiddetlisi *Epictetos* tarafından yazılmıştır.

Topal *Epictetos*, hocası *Musonius*'tan sonra stoisizmi neşir ve talime devam ediyor. Bu arada bilâhare imparator olacak *Marcus-Aurelius*'a hocalık ettiği anlaşılmaktadır. Fakat hocalık ettiği devrin kayser'i *Domitianus*, feylesofu Epir'e sürgün ediyor. Feylesof, tedrisatına orada Nicopolis şehrinde devam etmiş, etraftan birçok talebe ve hayranlar celbeylemiş, orada M.S. 120 de ölmüştür.

Feylesofun bu eski Yunan şehrindeki hocalık faaliyeti iki bakımdan mühimdir: eski Yunan felsefe an'anesini devam ettirmiş, sonra Friyyalı esir sıfatıyla, eski Yunan'ın esareti tabii addeden bir şehirde esareti tel'in eden doktrinini neşrederken etraftan muhabbet ve hürmet görmüştür. Ölümünden sonra âdeta dinî bir şahsiyet kazandığı rivayet ediliyor. Dağınık eserleri bizzat kendisi tarafından değil, talebelerinden *Arrien* tarafından bir araya getirilmiştir. Bunlar «*Entretiens - Mülâkatlar, Sohbetler*» ismi altında toplanmıştır. Aynı talebesi, ayrıca bu uzun kitaptan —ki dört kısımdan ve 95 fasıldan ibarettir— bir hulâsa çıkarıp «*Manuel - Elkitabı*» vücuda getirmiştir. Son zamanlarda Türkçeye «*Sohbetler ve Düşünceler*» adıyla tercüme edilen eser işte bu hulâsadan ibarettir.

Marcus-Aurelius

Bu dinî stoisizm devrinin son mümessili, meşhur Roma İmparatorlarından *Marcus-Aurelius*'tur. Bu isim bundan evvelki stoisyenin ismiyle beraber garip bir tezat teşkil etmektedir. Esasen bu tezat, asıl stoisizm bakımından da mânalıdır.

Marcus-Aurelius M.E. 121 de doğdu, zamanının Roma'sındaki stoisyen telâkkilerden daha ilk gençliğinde müteessir oldu. Kayser oğlu, Konya mıntakasından gelmiş ve bir müddet evvel azadedilmiş esir *Epictetos*'a talebelik etti. İşaret ettiğim mânalı tezat da buradadır. *Marcus-Aurelius* 161 de kırk yaşında tahta geçti ve 19 sene hükümdarlık yaptı. Bu müddet içinde idaresi, siyasi fazilet nümunesidir. Bu hali felsefi kültürüne ve bu kültürü ciddiyetle benimseten mizaç ve temayüllerine bağlamak lüzumu aşikârdır. Zamanının kültür müesseselerinde ahlâk felsefesi tedrisatı için Devlet tarafından tediye edilen ders kürsüleri ihdas etmesi, felsefeye bağlılığının işareti olsa gerektir. Bu itibarla *Eflâ-tun*'un *Sokrat* ağzından *Glocon*'a söylettiği sözlerin, yani feylesof-hükümdar prensibinin gerçekleşmesi karşısındayız.

İmparator feylesofun ahlâk felsefesine zamanımıza kadar kendisinin vecizemsi fikirlerini bir araya toplıyan eseriyle vâkıfız. Bu eserin şekli dikkati celbediyor. Asıl ismi «Kendi kendine hitap - A soi-méme» olan bu eser Yunanca yazılmıştır (14). Yunancaya bu kadar hâkim olan Roma İmparatoru, Acemceye hâkim Osmanlı İmparatorlarını ne kadar hatırlatıyor! Bu hal, aynı zamanda iki imparatorluk arasında mukayese yapacakları da düşündürtebilir. Eser nasihatler, öğütler, hattı hareket kaideleri halinde yazılmıştır. Bu da, Yunan stoisizmini seciyelendiren felsefi vasıflardan, mantıkî muhakeme ve münakaşa karakterinden uzak kaldığını göstermektedir.

Demin işaret ettiğimiz gibi esir bir feylesofun talebesi olan Romalı imparator, biyografisi itibariyle, ahlâk tarhının ayrıca dikkate şayan bir tipidir. Ondokuzuncu asrın sonunda felsefe ve ahlâk tarihinin bu mütefekire verdiği ehemmiyet bu yüzdendir. İngiliz *Watson*'un «Marcus-Aurelius'un hayatı - The lif of M. A.» isimli eseri (1884), Fransız *E. Renan*'ın «La fin du monde antique - Kadim çağın sonu» (1885), keza Alman *E. Zeller*'in feylesof imparatora ait meşhur eseri burada akla gelen ilk kitaplardır. Milâdi ikinci asrın sonuna doğru, 180 de ölen imparatoru, aynı zamanda Greko-Romen kültür çevresinin son ahlâk feylesofu da addetmek mümkündür.

Diğer Revakiler

Bu devrenin revakileri bunlardan ibaret değildir. Fakat zikrettiklerimiz, eserleri bize kadar gelmiş olanlar olduğu gibi, aynı zamanda birinci derecede haizi ehemmiyet görünenlerdir. Maamafih aksiyon itibariyle hayatlarını kanaatları uğruna feda etmiş başka Roma stoisyenlerinin bulunduğu göz önüne alınırsa bu birinci derecede sözü doğru olmayacaktır. Bununla beraber saydığımız stoisyenler içinde hayatını içtihadı uğruna feda etmiş *Seneca*'lar, veya bacağına hayvanî iştihası şahlanan bir efendinin keyfi uğruna güle güle kaptırmış olanlar da var. Hulâsa diğer stoisyenlerden bahsetmemekliğimizin sebebi, ortada eserlerinin bulunmamasıdır. Şüphesir mufassal bir ahlâk tarihi mümkün olan kaynaklara başvurarak bu şahsiyetleri de göz önüne almalıdır.

(14) Bu eser Almancaya «Selbstbtrachtungen - Nefse ait mülâhazalar» ismiyle, Fransızcaya «Les pensées - Düşünceler» adıyla, Türkçeye de «Kendi kendime» başlığıyla çevrilmiştir.

II. SİSTEMATİK MALÜMAT

Şimdi Roma stoisizminin, ahlâk felsefesini alâkalandıran fikirlerini toplu bir görüşle ayrı bir bahis içinde göz önüne alacağız.

Kosmos meselesi

Roma stoisizminin bu devrini temsil eden mütefekkirlerinde tabiat felsefesini, kozmik âlemi alâkadar edecek hiçbir fikir yoktur denebilir. Esasen Roma medeniyetinin seciyelerinden biri de evvelce dediğimiz pibi metafizik mütalâalara, asıl felsefeye yabancı olmasıydı. Hattâ Roma, ahlâk felsefesiyle nazari tecessüsü dolayısıyla değil, ameli ve terbiyevî maksatlarla alâkadar olmuştur.

Yalnız *Seneca*'nın eserleri arasında «Tabiat Meseleleri» adını taşıyan bir kitap vardır. Filhakika Roma stoisyeni bu eserde kosmos meselelerine temas etmiştir. Felsefe müverrihleri bu temasın yalnız meteoroloji hâdiseleri hakkında vâki olduğunu kaydetmektedirler. Tabiat felsefesi itibariyle de bu mülâhazalar pek ehemmiyetli görünmüyorlar. Maamafih ortaçağ mütefekkirleri arasında meteorolojik meseleler mevzuubahsolurken *Seneca*'nın bu eserinden istifade edildiğini ilim tarihinden öğreniyoruz.

Hulâsa Roma stoisizmde ne tabiat meselesi, ne de bu meseleyi mülâhaza eden kuvvetin yani bilginin menşei meselesi... nev'inden meseleler mevcut değildir. Bu nokta, şu veya bu feylesofla değil, asıl medeniyetin «Şekil - Gestalt» iyle alâkadardır. Yunan kültür çevresinin mümessilleri nasıl ister istemez tabiat felsefesi ve bilgi nazariyesiyle derinden meşgul oldularsa, bugün aynı meseleleri düşünen Garp kültürüne nasıl ipuçları verdilerse, Roma kültür çevresinin mensupları da bu mesele ve nazariyelere aynı derecede alâkasızlık gösterdiler. Yunanlıların alâkası gibi Roma'lıların alâkasızlığı da her iki medeniyetin «Şekil - Gestalt» iyle mütenasiptir. Bu bakımdan mesele geştalt sosyolojisi için faydalı bir tatbikat zemini olabilir.

Ethos meselesi

Birkaç vesile ile tekrar ettiğimiz gibi Roma medeniyeti, Yunan felsefesinin ahlâka taallük eden unsurlarını idameye gayret etmiştir. Hemen ilâve edelim ki bu idame, sadece idame olmuştur, üzerine bir şey ilâve edilmiş değildir. Hattâ belki de noksan ve kusurlu bir idamedir. Niçin? Çünkü Yunan ahlâk felsefesi, bilhassa Yunan stoi-

sizmi, insanî seciyesini, akliyecî evsafını kaybediyor. İşin çine tekrar «sırrî, tasavvufî - mystique» unsurlar, «tabitüstü - surnaturel» fikirler, dinî tasavvurlar giriyor. Böylece İngiliz felsefe müverrihi Burnet'in «Aurore - Şafak» ve E. Renan'ın «Miracle - Mucize» dediği hal ortadan kayboluyor. Bu mucizenin neden ibaret olduğu, Yunan ahlâk felsefesine ait olan bir «Giriş» te uzun uzadıya anlatılmış, hattâ Şark ile, kendi tefekkür tarihimize mukayeseler yapılmıştır.

Yunanî seciyeleri bozulmuş olmasına rağmen, Yunan stoisizminin Roma'da bu devre esnasında filiyata inkılâp bakımından, bu inkılâbı çabuklaştıran mümessiller yetiştirmesi bakımından bir zafer elde etme suretiyle devam ettiği muhakkaktır.

Roma'da bütün felsefî tefekkürün merkezini amelî ahlâk meseleleri işgal etmektedir. Yunan stoisizminin *faraziye*, Roma stoisizminin de *tahkik ve tecrübe* merhalelerine tekabül ettiği iddiası bu itibarla çok doğru ve yerindedir. Yunan ahlâk felsefesinde stoisizm, beş on mütefekkirin malı ise Romada bütün bir zümrenin, hattâ bütün imparatorluğun benimesdiği bir doktrin olmuştur denebilir. Aileye nüfuz etmiş, saraya girmiş, hukuka müessir olmuş, terbiye ve tedrisat sistemini idare eylemiştir. Ahlâk felsefesi, bir kelime ile, Roma'da bir organizasyona kavuşmuştur.

Stoisyen zihniyet

İmparatorluk devrinin Revakîleri, Yunan stoisyenlerinde görülen nefse itimat, stoik ruh ve zihniyet bakımından ne derecede kuvvetlidirler? Tabiate göre yaşamayı tavsiye eden Yunan revakîleri, *Hegesias* müstesna olmak üzere, hep itimadı nefis sahibi mütefekkirlerdi. Tabiatta «mündemiç, meknuz - immanent» olan ahlâkiyeti hem fertte, hem de cemiyette gerçekleştirmek azmine maliktiler.

Hemen söyliyelim ki bu kuvvet ve şiddet, Roma revakîlerinde mevcut değildir. Faziletin bu dünyada tahakkuk edebileceğinden şüphe ediyorlar. *Seneca*, bu şüpheden muztarıptır. Âdeta *immanence* prensibi zayıflamıştır. Onun içindir ki tabiat mefhumu yerine *Allah*'ın geçtiği görülüyor. *Epictetos*'ta bu cihet çok aşikârdır: bir düziye ilâhî tedbire müracaat edilmektedir. Gerçi Yunan revakîleri de «Tabiat kanunu» ile «İlâhî tedbir» den aynı mânada bahsetmekte idiler. Fakat Roma revakîlerinde bu beraberlik, dinî bir mânâ almakta ve daha ziyade *Allah* tarafına meyletmektedir.

Ölüm meselesinde Yunan ve Roma revakîlerini mukayese etmek bu ciheti daha iyi belirtir.

Yunan stoisizmi, ölümden endişe etmemektedir. Ölüm korkusu ölümden değil, ölüm fikrinden gelmektedir. Bu fikir ise tabiate uygun değildir. Ölümü stoikçe karşılamak lâzımdır.

Bu neviden mülâhazalar aynen Roma stoisizminde de görülüyor. Fakat ifade salâbeti aynı değildir. Meselâ *Epictetos*, hariçten gelen tesirlerde fenalık olmadığını, yalnız bu tesirlerden edindiğimiz fikirlerin bizi korkuttuğunu söylüyor: iyi ve ahlâklı yaşamak için hâdiselerin başka türlü olmasını istememek, vâki oldukları gibi karşılamak kâfidir. Kendisinin meşhur bir misaliyle «hayatta sahile inen, kabuk toplıyan taife gibi olmalı, hemen gemiye binmeye hazır bulunmalı»dır. Çocuğunuz ölünce «kaybettim» yerine «verdim», karınız ölünce «elden kaçırdım» yerine «verdim», tarlanız gidince keza «verdim» demelidir. Dikkat ederseniz bu misallerde pek zayıf bir stoisizm var. Şekilce stoisyen, fakat ruhça daha ziyade dinî bir ahlâka kaçan bir renk görülmüyor mu? Şu söz, *Epictetos*'un stoisizmini pek iyi gösteriyor: «Hayatta, tıpkı bir ziyafette imişsin gibi kal! Yemek gelince alırsın, sana verilmeyen, yanından geçirilen şeye ses çıkarma!»

Görülüyor ki, *Paul Janet*'nin pek güzel söylediği gibi Roma revakiyesi biraz fazla «halim» davranıyor: ahlâk bize bir taraftan «hilm» i, fakat öte taraftan «kuvvet» i aşılmalıdır. Aksi takdirde Yunan stoisizmindeki «içtimailik - sociabilité» Roma'da çok pasif bir karakter alacaktır. Nitekim almıştır da. *Epictetos*'un tahammül ve tevekkülü bir dereceye kadar kabul etmesi, icabında intiharı caiz görmesi ancak bu suretle izah edilebilir.

Bu bakımdan birçok ahlâk tarihçilerinin de işaret ettiği veçhile, Roma stoisizmi bu devrede bir taraftan *kelbiye*'ye, bir taraftan *nev-eplâtuniye*'ye, bir taraftan da, biraz sonra tesir edecek olan *Hıristiyanlığa* zemin hazırlamaktadır. *Epictetos*'un meşhur «Manuel» i aynı zamanda bir sinizm mukaddemesi de sayılabilir. Keza *Seneca*'da ve *Marcus-Aurelius*'ta, yeni bir «Mütaallik - Transcendance» felsefesinin fecri beliriyor. Sosyolojik bakımdan zeminin *Hıristiyanlığa* hazırlandığını iddia etmek mümkündür.

Fazilet meselesi

Umumiyetle stoisizmde fazilet, tabiat kanunlarına mütavaattan ibarettir. Roma stoisizminde de bu telâkkiyi görüyoruz. Ancak Yunan revakilerinde fazilet prensibi, herkesin tabiatında mündemiçken, feylesofun vazifesi, herkesin «tabiat» inde mevcut olan bu prensibi

harekete getirmekten ibaretken, Roma revakilerinde fazilet, âdeta tabiatten çıkarılıyor, tabiatüstü bir zemine konuluyor. Meselâ *Marcus-Aurelius*, «Kendi kendime» de feylesofu «Allah» ın elçisi gibi düşünmektedir.

Bir de asıl stoisizmde fazilet, metafizik bir mülâhazanın neticesinde elde edilir. Zeno fazilet üzerinde felsefi bir faaliyet sarf etmiştir. Aksiyonu ihmal etmemekle beraber tefekkürü, felsefelerinin sıklet merkezi yapmışlardır. Halbuki Roma'da stoisizm, çok amelleşmiştir. Stoisizm burada içtimaî ve siyasî bir ahlâk haline geliyor. *Musonius*'a göre fazilet, hemen işle, hareketle ortaya çıkar. *Epictetos*, feylesofu «vâız» saymaktadır. Stoisyen, onlara göre, felsefi münazaralarla değil, vaızlarla kendi ahlâklılığını gerçekleştirmelidir.

Fakat faziletin hareket unsuruna verilen bu ehemmiyet, Yunan stoisizmde yok mudur? Böyle bir meselenin üzerinde durulabilir. Bununla beraber iki medeniyet arasındaki karakter ve manzara farkları, herhalde her iki stoisizmi de bu bakımdan ayıracaktır: Yunan stoisizmi daha ziyade felsefi ve mantıki, Roma stoisizmi daha ziyade terbiyevî ve siyasidir.

Bu vaziyet, belki de Roma stoisizminin lehine bir hüküm verebilir ve meselâ *Seneca*, *Epictetos* ile *Sokrat* arasında bir mukayese yaptırabilir. Gerçekten Roma stoisyenlerinde, aynı zamanda sokratik bir şahsiyet yaşamaktadır. *Epictetos*, *Sokrat*'a hayrandır, ölümüyle *Sokrat*'ın beşeriyete daha ziyade hizmet ettiğine kanidir. Diğer taraftan basit ve sade bir hayat, insanlar arasında farksızlığı tavsiye eden vâız tipini tasarlamaları, kelbiyeyi de hatıra getirebilir. *Epictetos*'un aynı suretle *Diyojen*'e de hayran olması herhalde sebepsiz olmasa gerektir. *Seneca*'ya şu sözleri söyleten düşünce revakiye ile kelbiyenin halitası olan bir felsefeyi ne kadar iyi ifade ediyor: «Artık cetvel oyunlariyle oynamak zamanı değildir. Feylesof! Boğulanlara, esirlere, hastalara, kafaları balta altına götürülenlere yardım etmelisin. Vereceğin bütün güzel nutuklara bu felâketzedelerin verdiği cevap şudur: bize yardım et.»

Ruhun ölmezliği meselesi

Her ahlâk felsefesini menfi veya müspet bakımdan işgal eden bu meselenin Yunan stoisizmdeki tarzı halli malûmdur: bu fikir, ahlâki hayat için bir müeyyide tarzında düşünülmemek üzere kabul edilebilir. Roma revakilerinde ise «Ruhun ölmezliği» fikri kuvvetlenecektir.

Seneca'da ruhun ölmezliği, fiillerimiz ve hareketlerimizde müessirdir: dünya bir imtihandır, neticeleri öteki dünyada elde edilecektir. Bu telâkki, ruhun ölmezliği temeline dayanmaktadır. Yalnız *Epictetos*'ta bu nokta sarîh değildir. Bilmukabele *Marcus-Aurelius*'ta «bu dünyanın bir misafirhane olduğu, ruhun hasretle öteki dünyayı beklediği» düşüncesi çok aşikârdır. *K. Worlaender*, bu imparator feylesofun bu fikrini, biraz sonra İskenderiye'de parlıyacak bir felsefî tefekkür hayatının, Neo-Plâtonizmin, başlangıcı saymaktadır: İdée âleminden kopan ruhumuz, hasretle tekrar o âleme kavuşmayı bekliyor fikri İskenderiye'deki Nev-Eflâtuniyede tekrar belirecektir.

Dikkat ederseniz bu mesele, bundan evvelkisiyle beraber göz önüne alınmak zaruretindedir. Zira bu dünyanın «misafirhane» oluşu, başka bir dünyaya «hasret» duymak, Yunan stoisizmini seciyelelendiren seciyenin tam aksidir. Hattâ asıl Yunanlılıkla çarpışır. Yunanla Şark arasındaki esaslı fark bu noktadadır.

Thales ile başlayan ve *Sokrat* ile ethos âlemini fetheden tefekkür, her türlü uhrevî, dinî ve surnatürel unsurlardan kurtulmuş, bu dünyada «hayr» ı, «hakikat» i ve «hüsn» ü yaratmak endişesini duymuştu. Şimdi vaziyet başkalaşıyor: Şark tesirleri altında kaldığı iddia edilen *Eflâtun* ve *Pythagoras* tekrar canlanacak, esasen üç asır evvel Filistinde beliren dinî bir itikat bu muhitte kök salmağa başlayacaktır. Hellenizm'in sukutu veya yükselmesi diye tarih feylesoflarını işgal eden mesele de bundan başka bir şey değildir. Eğer Romada Yunan felsefesi sukut ediyor deniyorsa, bu *kosmos* ve *ethos*'a müteveccih beşerî tefekkürün her türlü sırrı ve surnatürel, dinî unsurlardan azade bir surette sarf ettiği faaliyetin, sırrı ve fevkattabî menbalardan gelme engellere çarpması ve duraklaması demektir. Roma'da dördüncü asırdan sonra bu manzaraya şahit oluyoruz.

İnsaniyet meselesi

Roma ile Yunan arasındaki içtimai geştalt farkına muhtelif vesilelerle işaret etmiştik. Bu işaretler, Roma'nın daha ziyade Yunan felsefesinden gelen nazari unsurlar (yani Yunan stoisizmdeki insanlık sezgisi ve bu sezgiyi muhtevi telâkkiler) ve Roma medeniyetinin çatısı tesiri altında Roma stoisizyenlerinde insanlık telâkkisinin devam ederek aksiyon geçirilmesini izah etmektedir.

Filhakika daha eklektik devrede, *Cicero*'da insaniyet fikrinin güzel formüllerine şahit oluyorduk. *De Officiis*'de «ilmin, bilginin gü-

zelliği ne olursa olsun, adalet ve hayırperverlikle kalpleri beslenmiş olan kimseler zavallıdır. Hiç kimseye adalet ve iyilik yapmadan, zarar da vermeden yaşayan kimse kıymet sahibi değildir» diyor ve mutlak adaletin köklerini tabiati beşeriyede gösteriyordu. Her ne kadar bu esasa dayanan ameli ahlâkında esirlere «hüsnü muamele» den bahsediyor, hiçbir zaman radikal bir hukukî ıslahat istemiyordu. Bu, doğrudur. Fakat Roma'nının ve Roma sitesinin ehemmiyetini muhafaza ettiği bir zamanda bu «hüsnü muamele» fikrinin, icabında hukukî müsavat düşüncesini doğuracak olan adalet fikrinin ortaya atılmasının ehemmiyeti inkâr edilemez. Diğer taraftan galip ve mağlûpların birbiriyle karıştığı Roma'da, beşeriyetçilik bir efkârı umumiye meselesi olmuştu. İmparatorlar bile bu fikri güdüyorlardı. Roma hukuku Roma sitesine mahsus olan «medeni hukuk - jus civile» yanında bir de «jus centium - halklar hukuku» vücuda getirdi (15). İmparator *Vespasien*'in, *Trajan*'ın, bilhassa feylesof imparator *Marcus-Aurelius*'un nazarlarında herkes Romalı idi. *Caracalla*, bütün imparatorluk halkını vatandaş ilân ediyordu. *Vespasien*, Roma eyaletlerinden birçok kimseleri Roma statüsüne yerleştirmiş, eski Roma'nın tefessuh etmiş yerli aileleri yerine bunları geçirmişti. İmparator *Marcus-Aurelius* bir taraftan idarî icraatta insanlıktan mülhem hattı hareketlerini takibederken, öte taraftan *Epictetos*'un talebesi sıfatıyla «Kendi kendine» de şöyle düşünüyordu: «Bütün düşünen mahlûklar, birbirleri için yaratılmıştır... Hemşerilerini gurur ve istibdatla idare edenler, kendilerinin dúnunda bulunanlara tepeden bakanlar ne biçim insanlardır? Bunlar, hakikatte zavallı kimselerdir. Hakîm adam, yahut hakîm olmağa temayül eden adam, ekseriya gayriâdil ve yalancı insanlar arasında bizzat hakikatten ve adaletten ayrılmaksızın, gurursuzluk ve hilm içinde yaşamalıdır.

Seneca, insanlık sevgisini, âdeta biraz sonra Roma'yı istilâ edecek olan Hıristiyanlık gibi tasarlıyor, düşmanlara bile muhabbet gösterilmesini istiyor. Bu yüzden Hıristiyan ahlâkçılar, *Seneca*'nın, daha Roma'ye gelmeden evvel *İsa* ile alâkadar olduğunu, gizli din taşıdığını, binaenaleyh Hıristiyan olduğunu bile iddia etmişlerdi. Fakat bu iddia tarihi bakımdan yanlıştır. Bu gibi müelliflerin *Saint-Paul* ile *Seneca* arasında mektuplaşma tasavvurları, hattâ bazı mektupların bulunduğu fikri de aynı yanlış iddianın mahsulüdür. Asıl mesele,

(15) Buradaki «medeni - civil» tâbiri lûgat mânasiyle yani «medine mensubu» mânasınadır. Bugünkü çok geniş ve biraz başka mânada olan «medeni» sıfatı, sonradan vukua gelen bir mâna istihalesinin eseridir.

bu devredeki Roma stoisizminin kendiliğinden dini bir seciye kazanması, bu suretle Yunan stoisizmindeki felsefi değerin, beşerleşmiş olmak değerinin azalmasından ibarettir. Bununla beraber bütün bu Roma'lı revakilerde «insanların birbirleri için yaratılmış oldukları, insanlardaki hassasiyetin tabiat tarafından verildiğini, bu itibarla başkalarının ıstırabına yabancı kalmanın aynı zamanda tabiat kanunlarına muhalif olduğu» fikri mevcuttur. Bu fikrin ise asıl stoisizme ait olduğu malûmdur. Yalnız Roma'lı stoisyenler, bu fikirlere dini bir hassasiyet aşılamlıdır. İnsanın başkaları için ve cemiyet için doğmuş olduğunu, bunun tabiate göre hayatı teşkil ettiğini söylerken ruhun ölmezliği ve öteki dünya tasavvurlarına da kani oldular. Ahlâkî meselelerde bu iki problemin, yani ruhun ölmezliğiyle öteki dünya meselesinin Yunan stoisizmde temel bir rol oynamadığı şüphesizdir. İnsanlık fikrinin Yunanda nazari bir surette hazırlandığını, Roma'nın ise bu fikirlere lâboratuvarlık yaptığı muhakkaktır. Bu mesele, Roma tarihi itibarıyla çok mühimdir ve sosyolojik araştırmalar için çok güzel bir zemin teşkil etmektedir.

Roma medeniyetinin, hattâ daha evvel Roma sitesinin doğuşu itibarıyla Atina ve İsparta'yı andırmadığı, geniş ve insaniyetçi fikirlere müsait olduğu malûmdur. Bilhassa imparatorluk üzerinde vücuda gelen morfolojik tebeddüller, bu hali daha müsait kılmıştır.

Fransız ahlâk tarihçisi *J. Denis*, henüz sosyolojik zihniyetin inkişaf etmediği bir zamanda bu morfolojiyi çok güzel görmüştür. Ona göre: 1. Roma ordularının müstemlekelerde, eyaletlerde uzun zaman ikameti, 2. Askeri yollarla eyaletlerin birbirine bağlanması, 3. Netice olarak eyaletlerin karşılıklı iktisadî ve içtimai münasebetlere girmeleri, 4. Deniz nakliyatının inkişafı... gibi sebepler, Yunan stoisizminin bu medeniyette aksiyona geçmesini, yani insanlık fikrinin ahlâka, hukuka tesir etmesini intacediyor. Milâdın ilk üç asrı zarfında bu tesir derece derece artmıştır. Buna bir başka sebep de, Milâttan dört asır evvel Yunandaki seyyah ve konferansçı sofistlere benzer seyyah ve revakilikten mülhem vâızların şehir şehir dolaşmasıdır. Bu yeni tipteki sofistler, fesahat ve belâgatle ahlâkî vâızlar vermeyi mezceden mütefekkirler, Roma stoisizmini yaymak hususunda büyük hizmetler ifa etmişlerdir. Bunlardan en meşhuru *Lucien*'dir. Bugün İskenderiye, Antakya'da, yarın Tunus'ta, bir müddet sonra Golva'lıların memleketlerinde görülüyorlardı. Muhtelif halk ve ırklara mensup olan bu vâızların revakiye ile kelbiye telâkkisini mezceden birtakım fikirlere sahip oldukları yukarıda gösterilmişti. Hattâ bu vâızlarda, kelbiyeci telâkkilerin hâkim olacağı da tahmin edilebilir. Zira im-

paratorluk devrinin sonlarında, yani tarihçilerin Bas-Empire dedikleri devirde Roma'da lüksün, fuhşun, içtimai sınıf ve tabaka farklarının çoğaldığı, bunlara karşı sinik bir haleti ruhiyenin hâsıl olduğu, nihayet öteki dünyayı ve ölmez ruhun oradaki selâmetini vait ve tebşir edecek yeni bir dine intizar duygunun vücuda geldiği malumdur. İhsas âleminin ötesinde bir şefaât kaynağı, bir sığınak aramak, Milâdın dördüncü asrı başlarından itibaren umumî bir ihtiyaç haline gelecektir (16).

Yeni bir şefaât ve merhamet kaynağına karşı duyulan bu ihtiyaç vesilesiyle şunu da söylemek lâzımdır: bu ihtiyaç, bizi medeniyetlerin çöküş sebeplerini ele alan tarih felsefesi sistemleri için en başta gelen bir mevzu karşısında bulunduruyor. Stoisizmin bütün gayretine rağmen, hattâ stoisyen bir imparatorun iş başına geçmesine rağmen, Roma'nın içtimai realitesi sanki bozulmaz ve mukadder bir alın yazısının esiridir. Büyük Türk şairi Yahya Kemal, artık felsefe sistemlerinin kâr etmediği eski Roma'nın sosyal, ailevi ve siyasi sukutu karşısında İsa efsanesinin nasıl bir zafer zemini bulunduğunu şöyle anlatıyor: «Eski Roma'nın inkıraz günlerindeki halkı, bütün acılarına, sefaletlerine ve yaralarına rağmen eğlenceyi seviyordu. Son kayserlerin bu halkı kullanmak için basit bir siyaseti vardı: ekmek ve oyun. Halkın ağırları bir isyan kopartacak dereceye çıkınca, Roma'nın sapor semtine derhal ertesi günü ekmek dağıtılır ve münadiler haber verirdi ki sirkte geceli gündüzlü büyük eğlenceler başlayacak. O sefil halk o saat bütün acılarını unuttur, ertesi gün akın akın sirke dolar, günler ve gecelerce oyunlara dalar, coşar, mestolur, sirkte basamaklarından ayrılmazdı. Müverrihler Roma'nın bu son halkını kalbi kurumuş, yalnız nefesi kalmış, bir beşer cefesi gibi görürler. Lâkin Suriye'nin Celil köyünde *Hazreti İsa'nın* ellerinden ve ayaklarından haça çivilenerek asıldığını gören havariler Roma'ya geldiği zaman bu sefil, kalbsiz, hissiz behimeyi andıran halka gördüklerini naklettiler. Bu halk sirkte böyle maceraların neticelerini görmüştü. Fakat halledilmez bir sihir ve füsünla nakledilen bu basit macerayı dinlerken merhamete geldi ve birdenbire ağırların lezzetini aldı. Bütün sefahetini, reziletini, heva ve hevesini unuttu. İlk defa hissetti ki muztarıptır, esirdir, sefildir. Tattığı bu yeni şarap, yani ıstırap tadı onu bütün nefsanî zevklerden daha ziyade kuvvetle sarhoş etti. İlk Hıristiyanlar o eğlencelerle kendini avutan hissiz halktı» (17). Bu

(16) Bk. Windelband, a. g. e., s. 175.

(17) Bk. Dergâh Mecmuası, Acıların tadı, 1921, sayı 4, s. 49.

hissiz halkı, içtimai bağları çözülen ve bağlarının çözüldüğünü fark edemiyen ve kendisini başıboş tabiate bırakan bu cemiyeti, Tarsus yolu ile gelecek olan çarmıh menkıbesi ıslah edecek, artık «Immanence - Mündemiçlik» âleminin tesir etmiyen ahlâki kuvvetleri yerine dinî bir «Transcendance - Müteâllik» in emirleri geçecektir.

Esaret meselesi

Yunan stoisizminin, insaniyetçiliğine rağmen, Yunanistandaki esaret müessesesine taallük eden ve bunlara isyan edildiğini gösteren aşıkâr ifadeler yoktur. Ahlâk tarihçileri yalnız *Zeno*'da meseleye işaret eden cümleler bulmuşlardır. Fakat bu, Yunan stoisizminin esaret meselesine yabancı olduğunu söylemek demek değildir. Yunan revakileri daha geniş bir meseleyi, insaniyet sevgisini, telkin ediyorlardı. Takdir edilebilir ki esaret, hakikî bir mesele olarak bu geniş meseleye dâhildir. Bir defa insanlık sevgisi intişar etsin, esaretin kendiliğinden kalktığı görülecektir.

Roma stoisizmi bu hususta çok zengindir. Roma, revakilerinde çok şiddetli bir esaret aleyhtarlığı vardır. *Seneca*'da, *Epictetos*'ta ve *Marcus-Aurelius*'ta görülen düşünceler bir araya toplandığı zaman âdeta bir nevi esaret sosyolojisiyle karşılaşırız.

Hürler ve esirler

Filhakika Roma revakilerine göre:

1. Efendi de, esir de tabiat kanunlarına göre aynı şekilde doğup yaşamakta ve ölmektedirler. Hastalık, her ikisine aynı şekilde gelmektedir. O halde fizyoloji ve biyoloji itibariyle bir fark yok demektir.

2. Buna mukabil içtimai bakımdan bir fark vardır. Zira efendi servete ve mevkie, imtiyazlara sahiptir. Esir, bunlardan mahrumdur: yemek ve içmek tarzlarında, evlenmesinde efendilerden ayrılır. Fakat burada hakikî esirin daha ziyade efendi olduğu aşıkâr değil midir? Keza hakikî hür olan da esir değil midir? Hattâ efendi, daha çok esir sayılmaz mı?

3. Tarihi araştırmalar, bugün efendi sayılan kimselerin kök ve asıllarını esir gösteriyor. Bu vaziyete göre bugünün esirlerinin yarın efendi olmayacaklarını, bilmukabele bugünkü efendilerin esir vaziyetine düşmeyeceklerini kim kestirebilir?

4. Tabiat içinde herkes, «yıldızları idare eden Allah'tan kiralara ve en aşağı esirlere kadar herkes» bir fonksiyon sahibidir. Fonk-

siyonlar zinciri içinde her halkanın bir yeri vardır. Şu halka, bu halkadan daha mümtazdır, hiçbiri diğerinden mühimdir denemez. Esirler de, içtimaî hayatta bir fonksiyon ifa etmiyorlar mı? Kendi ifadeleriyle «esir de Allah gibi bir fonksiyon başında değil midir?»

5. Roma'nın mevzu ve müspet kanunları esirleri mal ve mülk sayıyor, alınıp satılmasını tanzim eyliyor. Bu kanunlar, ilâhî kanunlara mugayirdir. Bunların müeyyidesi kuvvettir. Kuvvet ise hukuk kaynağı olamıyacaktır.

Bu mülâhazaların muhakemesi

Dikkat edilirse, bu gibi delillerden herbirinin ayrı bir ehemmiyete malik olduğu görülür. Birinci delil, kuvvetini Yunan stoisizmindeki tabiat kanunu formülünden alıyor. İkinci delilde kısmen kelbiyenin mülâhazaları da vardır: *Antisthenes* ile *Diyojen*'in düşünceleri karşısınsa imişiz gibi geliyor. Meselâ *Epictetos*'un şu hitaplarını dinliyelim: «Feylesoflar! Kıralları istihkar etmeyi mi talim ediyorsunuz? Allah göstermesin. Kıralların istifade ettikleri nimetleri arzu etmeyi talim etmek hangi feylesofun aklından geçer!.. Kırallar! Bütün endişeleriniz saraylarda oturmak, esirler ve kıyanlarla çevrilmek, hizmet olunmak, muhteşem elbiseler taşımak, esirler taşımak, avcılara, kitarcılara ve komedyenlere malik olmaktır. Benim hayır dediğim şeyler bunlar değildir. Ben senin muhakemene hâkim olmak istiyorum. Kim sana bu hakkı verdi diye mi soruyorsunuz? Dehşet ve korkutma! O halde sen kendi kendinin esirisin demektir.»

Üçüncü delil çok mühimdir ve hakikate de uygundur. Bu delilin, modern sosyolojinin içtimaî sınıflar nazariyesi itibariyle de mühim olduğunu söylemek lâzımdır: sınıf ve tabakalar tarih karşısında bugünkü kıymetlerine her zaman malik olmamışlardır. Dördüncü delil, ahlâkî ve hukukî müsavat istiyor. Maamafih bu hususta *Seneca* ile *Epictetos* arasında bir fark var: *Seneca*, esirler için yalnız ahlâkî müsavat istiyor, medenî, yani kanunlardaki müsavatsızlığın kalkmasına pek lüzum göstermiyor. *Epictetos* bu noksanı tamamlamış, hukukî müsavat da talebetmiştir. Şu şiddetli sözler onundur: «Efendi! Kardeşin olan esire tahammül etmiyor musun? Onun da aslı senin gibi *Jupiter*'dedir. O da senin gibi, *Jupiter*'in oğludur. Aynı ilâhî tohumlardan çıkmışsınız... Servet, seni biraz yükseltir yükseltmez müstebit kesilip duruyorsun. Artık vaktiyle ne olmuş olduğunu, kime kumanda ettiğini hatırlamıyorsun. Kardeşlerinin üzerinde saltanat kuruyorsun!..»

Anlaşıldığına göre Roma'da hukukî müsavatın tesisi çok güç olmuş, hattâ teessüs edememiştir. Meselâ bir aralık senatoda (bir esir, efendisine karşı cürüm işlerse, esirin bulunduğu evin bütün esirleri öldürülür) kaidesine karşı isyan edildi. Âzalardan bazıları bu neviden cezaî bir tedbirin kaldırılmasını istediler. Stoisizmden çok mülhem olan bir âza —ki stoisyen bir mütefekkir de addedilecek olan *Cassius*'tur— bu hususta çok çalıştıysa da senatonun stoisyen düşünen uzuvları neticede mağlûp oldular. Bu hâdise, Roma'da bile, içtimai morfolojinin bütün yardımlarına rağmen esaretin nasıl devam ettiğini göstermeğe, hukukî ve ahlâkî aksiyonun güçlüğüne anlatmağa kâfidir.

Nihayet dördüncü delil «emek» in kudsiliği fikrini muhtevidir. Belki esir cemiyet için daha mühim bir unsurdur. Onun temsil ettiği fonksiyon halkası diğer halkalardan mühimdir. Bu delil, Roma stoisyenlerinin, hukukî müsavat talebinde bulunurken iktisadî bir esastan da mülhem olduklarını göstermektedir. Yani hak isterken vazife düşünmektedirler: esir de vazifesine mukabil hak istiyor. Buna rağmen bu pek tabii mantığın, imparatorluk realitesinde, hattâ stoisizmin de mümessili sayılan birinin imparator olduğu bir cemiyette bile sökmediği görülmektedir.

Son delile gelince: bu delil kuvvet-hak felsefesinin ahlâk tarihini dolduran münakaşalarını hatırlatıyor. Roma revakileri içinde bu «kuvvete müstenit hak» aleyhatrlığını yapan feylesof *Hristostomos*'tur. Ona göre kuvvet, hak kaynağı olamaz. Her devirde olduğu gibi Roma'da da feylesof istediği kadar bu fikirleri serdededursun, hukukî realitede kuvvet hakkın kaynağı olmuş, yani esaret her pahaya devam etmiştir. Filhakika bütün imparatorluk devrinde esaret devam etmiştir. Öte taraftan muazzam imparatorluğun dört köşesinden Roma'ya gelen ve getirilen esirler, imparatorluk için bir tehlike bile teşkil ediyordu. Spartacus isyanı, cumhuriyet devrinin esaret müessesesinde esirlerin isyanını ifade eder. Bu gibi isyanlara, felsefî mülahazaların her sınıf halka nüfuzuna, hattâ uzaktan Hristiyanlık tesirlerinin gelmesine rağmen elde edilen neticeler pek nisbî oldu. Hattâ esaret hukukiyatı inkişaf bile etti. Nihayet imparatorluğun yıkılmasına sebep oldu. Çünkü «esaret, esir kullanan insanların başkasının sây ve amelinden tufeyli olarak istifadeye alıştırdığından bunlarda çalışmak hevesini âdeta imha etmiştir. Fazla zengin, binaenaleyh her çeşit hazlarla iştigale imkân bulan insanları istibdadı idareyi bilâitiraz kabule sevk etmiş, âkıbet Barbar istilâsı gelince de evvelce dünyaları fetheden Roma'lıların ahfadı zilletle boyunduruk altına gir-

miştir» (18). O haldé eğer Roma stoisizmi, Roma'da esaret meselesinde tahakkuk etmediyse bundan zarar gören stoisizm değil, yine Roma'dır. Ahlâki ve hukukî fikirler mahiyetlerinden kaybetmeden, esaretin kalkmasını icabettiren mantikî ve sosyolojik deliller kuvvetten düşmeden muzaffer oluncıya kadar devam edeceklerdir.

Roma ailesi

Aile sosyolojisinin ehemmiyetli bir bahsini teşkil eden Roma ailesi ahlâk ve hukuk tarihinin üzerinde durulmağa değer fikir ve cereyanlarına zemin teşkil etmektedir.

Roma ailesinin sosyolojik ehemmiyeti malûmdur. Aile tiplerinin tipolojisini yapan içtimaiyat, Roma ailesini muayyen bir tipin nümunesi saymaktadır: *Pederşahilik*. Bu tip başka milletlerde yok mu? Yunanlılarda pederşahilik mevcut değil miydi? Bu meseleler, şüphesiz mühimdir. Fakat hukukî mevcudiyet olarak Roma ailesi, en ziyade tetkiki mümkün tarihî bir realite halindedir. İçtimai müesseseler içinde en ziyade hukukî müesseselerin, kanun metinlerine istinadetmesi itibariyle objektif surette tetkiki mümkün olduğu fikri doğruysa bu doğruluk, Roma ailesinde ortaya çıkıyor: mevcut bir kanun vardır, bu kanun Roma'daki pederşahi aile münasebetlerini tanzim etmiştir. Bu imkân başka medeniyetlerin aile hayatı için mevcut değildir. Meselâ eski Türklerde aile hayatını aksettiren müspet bir kanun metninin mevcut olmaması bu kabîldendir.

Biz burada Roma ailesini değil, bu ailenin meydan verdiği ahlâki ve içtimai meseleler münasebetiyle Roma revakîlerinin fikirlerini göreceğiz. Bunun için Roma ailesinin tarihî safhalarına işaret etmek lâzımdır.

Roma ailesinin tarihi, bütün Roma içtimai müesseselerinin tarihi gibi üç devrede yoklanır:

1. *Roma'nın kuruluşundan cumhuriyet sonuna kadar;*
2. *Yüksek İmparatorluk (Haut-Empire) devri;*
3. *Son İmparatorluk (Bas-Empire) devri.*

Asıl Roma ailesi, yani pederşahi denen aile, birinci devrenin esridir. Bu devrenin aile hukuku meşhur 12 Levha Kanununda tedvin edilmiş bulunmaktadır. Diğer iki devrede, Roma ailesi her ne kadar aynı salâbeti muhafaza etmemişse de hukukî bakımdan aynı mahiyeti muhafazada devam etmektedir. Biz yine *Pater Familias*, yani «mutlak

(18) Bk. Tevfik Kâmil, *Roma Hukuku*, 1928, Ankara, s. 57.

hâkimiyete malik bir *baba*'nın, yahut bir erkeğin idaresine tâbi aile» karşısındayız.

Bir defa sosyolojik bir mevzua icabı olarak site ailesinin, cumhuriyet ve mütaakıp iki İmparatorluk devrinde aynı karakteri taşımayacağı muhakkaktır. Bilhassa İmparatorluk zamanında Roma'nın iktisadî vaziyeti çok müsaîit bir vaziyet almıştır. Şehirlerde lüks hayat, servet farkı başgöstermekte, esaretin mevcudiyeti, fuhşun her şekline zemin hazırlamakta, hattâ cariyeye sistemi şeklinde bir nevi poligamiye de meydan vermektedir. Poligami ise menşede Roma pederşahisine tamamen yabancıdır. Roma'lı müverrih *Tacitus*, bu devrede kadınların kültürel hayata iştirak ettiklerini, felsefeye merak eylediklerini yazıyor, boş vaktin, refahın arttığını hikâye ediyor. Bu hal, aile hayatı üzerinde tesirini göstermekte gecikmedi. «Concubinat - Odalık usulü» arttıkça talâk hâdiseleri de çoğaldı. Revakî *Mursonius*, izdivaç müessesesinin mukaddesliği fikrini kuvvetlendirmeğe çalışırken, Devlet de şehirlerin nüfusunda hâsıl olan azalma ile yakından alâkadar oldu.

Roma'nın site devrinde asla görmediği boşanma hâdisesi, İmparatorluk için bir dert teşkil etti. *Seneca* boşanma ile mücadeleye başladı. Site devrinin edebiyatında «mezara ilk göz ağrısının aşkını götüren koca» tipi, ideal bir tipti ve vâkıada da başka türlü görülmüyordu. Şimdi ise kadın ve erkeğin her iki tarafı, boşanmayı pek tabii karşılamakta, site devrinin sağlam bünyeli ve çok incelmemiş ailesi bir çocukluk hâtırası gibi yâdedilmektedir. O kadar ki müverrihler, o sırada Cermen kabilelerinde görülen kadın ve erkek münasebetlerine, sağlam aile hayatına gıpta etmektedirler. *Tacitus* Cermen ailesinde «rezilet» lere raslanmadığını, izdivacın bozulmaz bir akit olduğunu ilâve ediyor. Cumhuriyet devrinde bile Roma eski site ailesinin sağlamlığını yaşıtıyordu. Müstebit bir erkek tipi, cumhuriyet devrinin hatip siyasisi olan *Cato* tarafından şu hitabe ile teşvik ediliyordu: «Karın seni meşhut cürüm halinde yakalarsa parmağını bile dokunduramaz. Fakat sen onu yakalarsan hemen öldür!» Gerçekten hukukî kaide de bunu emretmekte idi.

Fakat İmparatorluk devri, bütün örf ve âdetleri tarihe mal etti. Çocuğunu mirastan iskat eden, reddeden, istediği zaman öldüren «pederşah» tan artık eser yoktur. Daha İmparator *Auguste* zamanında çocuğunu öldüren babalara karşı isyan başlamıştır. Bu vaziyet karşısında Roma stoisizmi acaba nasıl bir tavır takınmıştır?

Roma ailesi ve stoisizm.

Bir defa Roma revakileri, eski devrin pederşahisini ve bu pederşahinin kadında yarattığı haleti ruhiyeyi tenkidetmektedirler. *Seneca*, kadın iffet ve namusunun korku ve kanun ile değil, kendiliğinden ve tabiati icabı tezahür etmesini istiyor. Kadının tabiati, tabiatine hâkimiyeti emretmektedir. Buradaki birinci tabiat da nefse hâkimiyeti ifade ediyor. İffet ve ismet kendiliğinden olmalıdır. Bu hususta Roma revakilerinin erkeği değil, kadını göz önüne aldıklarını görüyoruz. Bir aileyi bozan erkeğin mes'uliyeti yok mudur? Böyle bir mesele üzerinde düşünmeyen bir kısım stoisyenler, nefse hâkimiyetin kadına ait olduğunu söylüyorlar.

Dion, kadına yüklenen bu vazifeyi, ancak zühdî aile ahlâklarında görülecek bir tarzda sertleştiriyor: «Asık çehre, kadın için daha elverişlidir. Hele kadın hiç gülmemelidir. Zira her tebessüm, bir iffetsizliğin habercisidir. Hüzünlü bir çehre ne olursa olsun, davetkâr olamaz!»

Maamafih *Seneca*'da aile ahlâkı, her iki tarafa ait hürmet vazifesini yüklemektedir. Bu feylesof erkeklere şöyle hitabediyor: «Sen başkasının zevcesine yan gözle bakıp ele geçirmeye çalıştıktan sonra nasıl olur da zevcenden sadakat istemeğe hak iddia edersin? Nasıl sen cariyeler peşinde dolaşıyorsan karın da erkek cariyeler arayacak! Sen mantikî hareket ediyor musun?»

İmparatorluk devrinde Roma'nın büyük şehirlerinde ve bilhassa Roma'da kadınların ailede başka bir vaziyet takındıkları, içtimai hayatın inkişaf ettiğini gösteren bir hürriyete kavuştukları görülüyor. Stoisizm, eski pederşahilikte «peder» in hâkimiyetine nasıl taraftar değildiyse, şimdi de kadınların el üstünde dolaştırılmalarını, erkekler tarafından fazla hürmet görmelerini doğru bulmamaktadır. *Seneca*'ya göre «ailede fazla hürmet gören ve bundan mağrur olan kadınlar, fazlaca şımarmakta, aile nizamına hürmetsizlik göstermektedirler. Onlara, afif ve mütevazi kaldıkları müddetçe ahlâklı ve iyi olacaklarını hissettirmelidir.» Bu müsavat endişesi *Epictetos*'ta kadın aleyhine bir şekil almıştır: «Zengin bir kadınla evlenmeyi istemem. Zira karımın karısı olmak ister miyim? Kadın, kocasının dünde olmalıdır. Aksi takdirde ikisi arasında müsavat teessüs etmeyecektir.» Dikkat edilsin: müsavat endişesi güdülmektedir. Fakat bu müsavat, ailede zevç ile zevce arasındaki erkeğin lehine olan bir servet müsavatsızlığı neticesinde teessüs edecektir.

İmparatorluk devrinde bilhassa cariyeye ve odalık sistemi yayıldı.

Çocuksuzluk bir moda oldu. Bu devrin tarihi, sitede hiç hatır ve hayale gelmiyen çocuk düşürme hâdiseleri kaydetmektedir. Keza sitede, hattâ cumhuriyet devrinde Roma ailesinin görüp bilmediği bir hâdise, bekârlık ve dulluk şimdi çoğalmaktadır. Umumiyetle muazzam İmparatorluğun iktisadî ve ticarî inkişafı, bu hâdiselerin illet ve sebebi olarak gösterilmektedir.

Ailevi ve siyasi müesseseler

Roma'nın azamet ve inhitatı, siyasi içtimaiyatın mühim meselelerinden birini teşkil eder. Bütün bu ailevi hâdiselerin, siyasi inhitat ile alâkadar olduğu şüphesizdir. Stoisyenler, bununla mücadele etmektedirler. Fakat fikirler realitelerin, yahut bazı sosyologların (meselâ *İbni Haldun*'un, *Spengler*'in) ileri sürdükleri tarihî muayyeniyetin yürüyüşünü durdurabilir mi? Esaret müessesesinde, felsefi tefekkürün (hattâ bu tefekkürü temsil edenlerden birinin iş başına geçmesine rağmen) esareti ilga edemediğini gördük. Aile müessesesinde de aynı vaziyet. Revakilerin mütalâaları ne kadar bereketli ve mühim olursa olsun vâkıa şu ki Roma ailesi, sitedeki salâbetini kaybettikten sonra, siyasi inhitatla birlikte gevşemiş, Roma ailesindeki zâhirî hürriyete rağmen bu hürriyet, Roma'nın hayatına mal olmuştur. Ailenin cemiyetin minyatürü olduğu vecizesinde bir doğruluk varsa, bu halin en ziyade Roma'da görüldüğünü ilâve etmek lâzımdır. Bununla beraber cemiyetin, siyasi bünyesinin de bu minyatürü bozmakta, gevşetmekteki tesiri nasıl inkâr edilebilir? Herhalde aile ile cemiyet arasında ehemmiyetçe birbirine müsavi bir tesir ve aksi tesir münasebeti bulunduğu şüphesizdir.

Roma revakiyesinin dinî devresindeki fikirlerine toptan bakma ameliyesini bu suretle bitirmiş oluyoruz.

Üçüncü kısım

SEPTİSİZM

Roma septisizmi

Yunan ahlâk tarihindeki plânı Roma'ya tatbik ettiğimiz takdirde Yunan şüphecilüğünün Roma'da da devam ettiği görülecektir. Yalnız bu devam, tam mânasiyle Yunan'ın devamıdır. Yoksa Roma'lı taraftan benimsenmiş felsefî bir cereyan olmaktan uzaktır.

Felsefe tarihi Roma devrinde başlıca iki septik feylesof tanıyor: *Aenesidemus*, *Sextus*.

Aenesidemus

Bu mütefekkir Girit'lidir. Milâttan hemen önceki asrın ikinci yarısında yaşadığı tahmin ediliyor. İskenderiye'de tedrisatta bulunmuş ve *Pyrron*'u devam ettirmiştir. Yunan şüpheciliğine atfedilen ve bilgi imkânsızlığını ispat eden meşhur on delilin, *Aenesidemus* tarafından sistem haline sokulduğu rivayet edilir. Ne vasıtalı, ne de vasıtasız hiçbir bilginin elde edilemeyeceğini ispata yarayan bu deliller, nihayet dumandan alevin idraki gibi çok izafi bir illiyet imkânına yer vermektedir.

Sextus

İskenderiye'deki doktorlar çevresine mensuptur. Milâdın ikinci asrında tedrisatta bulunduğu anlaşılıyor. Doktor olan *Sextus*, *Aenesidemus*'un şüpheciliğindeki izafi illiyet fikrini biraz daha kuvvetlendirmiş, ilim tarihçilerinin fikrine göre pozitivist bir zihniyet takibeylemiştir. *Sextus*, tecrübelerin telkin edebileceği kanaatlere yer vermiyor ve ancak metafizik meselelerde bilginin imkânını reddediyor. Tecrübeye taraftarlığı, kendisine «Tecrübeci - Empricus» lâkabının takılmasına bile vesile olmuştur.

Aenesidemus'tan elimize doğrudan doğruya geçen bir eser bulunmadığı halde *Sextus*'ten üç eser intikal etmiştir.

Ahlâka ait fikirleri

Her iki septik feylesofun ahlâk tarihini alâkadar eden bir fikri yoktur. Yalnız *Sextus*, «Allah» ı bilemeyeceğimizi düşünmektedir. Bununla beraber Yunan septikleri gibi, Roma zamanının septikleri de ahlâki faaliyet hususunda yalnız örf ve âdetlerin göz önüne alınmasını, ahlâki hayır hakkında şu veya bu fikrin aynı derecede yanlış veya doğru olacağını ileri sürüyor. Hayır, ona göre ahlâkta bir yakîn aramayı düşünmeksizin ruhun sukûnunu temin etmekten ibaret olacaktır.

Sextus, tecrübeci zihniyeti ahlâk ve hukuk meselelerinde de tatbik ediyor. Mutlak ahlâk ve mutlak hak yoktur. Ancak nisbi bir adalet ve hayırdan bahsedebiliriz. Nasıl müşahedelere müstenit illiyet fikri kabul ediliyorsa, yine içtimai müşahedelere müstenit bir adalet ve nizam kabul olunabilir. Kanunlar, örf ve âdetler, içtimai hayatı

nizama sokuyorlar. O kadar! Bunların adalet ve ahlâkiyet derecelerini düşünmeğe lüzum görmeksizin sadece itaat etmelidir. *Sextus* bir misal getiriyor: İran'da halk, her kıralın ölümünden sonra beş gün hür addedilirmiş. Fakat bu beş gün bile, nizamsız ve kanunsuzluğun kötü neticelerini göstermeğe kâfi gelmiştir. Bundan çıkan netice kanunlara ve örflere, mahiyetlerini düşünmeden, boyun eğmek lüzumudur. Bu boyun eğiş, onlardaki hak ve ahlâkiyet umdesine itaatten ileri gelmiyor. Zira böyle bir umdenin mevcudiyetini kat'i surette iddia edecek mevkide değiliz. Yalnız bu itaat bize sükûn ve *ataraksi* vermektedir. Bu bakımdan başka yollardan yürüyen hedonizm ve epikürizm ile, Roma devrinin septisizmi «ataraksiye varış» meselesinde birleşiyor demektir.

NETİCE:

Greko-Lâtin kültürünün Lâtin unsurunu ahlâk ve hukuk felsefesi bakımından ele alıp yoklamak işini bu suretle bitirmiş oluyoruz. Fakat Roma ahlâk tarihi, Hıristiyanlığın hulûl etmesiyle sona ermiş addedilmeli midir?

Filhakika Roma tedricî surette Hıristiyanlaşarak devam edecektir. Bu itibarla ahlâk tarihini de devam ettirmek lâzımgelse gerektir. Yakından araştırılacak olursa Roma ahlâk tarihinin ne zaman kapandığı meselesinde ya:

1. *Siyasî inhîtat göz önüne alınmalı, ve Roma'nın ortadan kaybolduğu ana kadar ahlâk meselesi etrafındaki fikriyatın da devamı düşünülmeli, yahut:*

2. *İmparatorluğun yaşamasına rağmen hakiki tefekkür hayatının sönüp sönmediği esasından hareket eylemelidir.*

Bunlardan birinci noktai nazar sosyolojik bakımdan doğrudur. Zira siyasî ve felsefi müesseseler arasında ahenk ve tesanüt bulunması mevzuası karşısındayız. Fakat vâkıalar ikinci noktai nazarı doğru gösteriyor. Zira imparatorluğun Şarkta ve Garpta devam etmesine, siyasî otoritenin bütün azametiyle hâkim bulunmasına rağmen felsefi faaliyet duraklamıştır.

Filhakika Roma zamanında da eski an'anevi tefekkür hayatını, yaratıcı bir halde değilse bile eskileri tekrarlayıcı ve tefsir edici surette idame eden Atina'daki felsefe meşguliyetlerine, 529 da İmparator *Justinian*'ın emriyle nihayet verilmiştir. Bunun sebebi, tedrisatın Hıristiyanlık esaslarıyla anlaşamamasıydı. *Eflâtun* ve *Aristo*'nun müfessirliğini yapmakla meşgul olan birçok feylesoflar zulme uğradılar.

Bunlardan bazıları İran'a gittilerse de orada da yüz bulamadılar. Hakikatte bu hal, tefekkür tarihindeki «Doğuş - Naissance» devrinin nihayet bulması demektir. Gerçi hıristiyanî bir şekil altında devam edecek bir Roma ahlâkı vardır. Fakat ümanizmin kaynağı olan Greko-Lâtin kültür çevresi artık kapanmış, onun yerine yeni bir dinî kültür çevresinin ilk halkaları teşekküle başlamıştır. Bu ise, umumî ahlâk tarihinin yeni bir safhasını teşkil etmektedir. Tarihçiye, felsefe tarihçisine ve bir kısım tarih felsefecilerine göre bu safha âdeta bir «Ölüm - Mevt» devrine tekabül eder. Yunan'da doğan felsefe, şöyle böyle on asırlık bir ölmü devri geçirdikten sonra yeniden dirilecek, yeniden doğacak «bâsübâdelmevt, intibah, uyanış, yeniden doğuş - Renaissance» devri başlayacaktır.

O halde bir sorgu: Roma stoisizmini ve septisizmini takibeden asırdan, Türklerin İstanbul'u fethettikleri devreye kadar devam eden uzun dinî kültür çağı, niçin ölüm ve mevt sayılıyor? Keza niçin bu çağın sona ermesi «uyanış, yeniden doğuş, intibah, bâsübâdelmevt - Renaissance» telâkki ediliyor? Bu neviden sualler, ahlâk tarihine başlamadan evvel yaptığımız giriş derslerinde temas ettiğimiz tefekkürün beşerileşmesi, aklılaşması hâdisesiyle, İngiliz felsefe tarihçisi *Burnet*'nin «şafak» ve Fransız mütefekkeri *Renan*'ın «mucize» dediği hâdise ile alâkalı bulunduğu için sadece hatırlatmakla iktifa ediyorum: Renaissance'ta bu şafak ve tan aydınlığı tekrar belirecek, bu mucize tekrar kendisini gösterecektir.

UMUMÎ NETİCE

Bu suretle Hıristiyanlığın zuhuruna ve Roma'ya hulûl anına kadarki Roma'nın ahlâkî ve hukukî fikirler tarihini küçük bir netice ile kaparken ayrıca hem Yunan, hem Roma ahlâk tarihlerini şâmil umumî bir netice üzerinde durmak lüzumu hâsıl olmaktadır.

Şimdi geriye dönerek ilkçağ, devri kadim adıyla yâdedilen bu kültür halkası içinde ahlâk ve hukuk felsefesinin topuna birden bakacağız, Greko-Lâtin kültür çevresinin halletmeğe çalıştığı ve kendisini takibeden çağa bıraktığı ahlâk problemlerine temas edeceğiz.

— I —

Geştalt usulü ve ilkçağ

Gerek Yunan ahlâk doktrinlerine, gerek bu doktrinlerin Roma'daki devamına sırası düştükçe bir sosyoloji mektebinin metodo-

lojisini tatbik eylediğimiz malûmdur: *Geşalt sosyolojisi*. Yunan ve Roma kültürleri içinde yetişmiş ahlâkçıları ve düşüncelerini ele almadan önce içinde buldukları içtimai muhiti bütün şartlarıyla göz önüne almak, böylece terkipçi bir görüşün arkasına tahlile girişmek, kanaatimca çok bereketli ve faydalı olmuştur. Terkipçi görüşün verdiği hükümleri, analitik incelemeler de tasdik eyledi. Böylece «insanlığı insanla değil, insanı insanlıkla anlamak» formülünü ortaya atan *Comte*'a yabancı olmıyan geşalt sosyolojisinin tahkiki için, Yunan-Roma tarihi bir lâboratuvarlık vazifesini gördü. Atina «şekl» i veya «kalıb» ı içinde *Sokrat*, Roma «şekl» i içinde *Epictetos* pek iyi anlaşılıyor değil mi? Keza aynı şekiller içinde evvelkisinin öldürülmesi, ikincisinin topal bırakılması da izah ediliyor. Stoisizmin felsefi esasları, Yunan medeniyetinin son devrinde hazırlanırken, Roma, bu nazariyelere ameliye zemini oldu, olması da icabediyordu. Böylece ilkçağın her iki devrinde yetişmiş ahlâkçılar Yunan ve Roma «kalıp» ları, «geşalt» ları içinde daha iyi aydınlanabileceklerdir.

— II —

Behaviorist görüş ve ilkçağ

İlkçağ ahlâk tarihinin her devrinde içtimai ve tarihi «geşalt», münferit ve tek bir ahlâk felsefesini değil, birkaç tip felsefeyi meydana koyuyor. *R. Maunier*'nin ifadesiyle ahlâk meselesi karşısında fikri «davranış - Comportement, Behavior» başka başkadır. Bu başlıkları, ahlâk mütefekkirlerinin hangi tarafı tâyin eder? Niçin *Diyojen*, «kelbi - sinik», *Zeno* ise «revakî - stoisyen» tarzda *davranıyor*? Burada o mütefekkirlerin ferdiyetleri, mizaçları kadar mensup oldukları içtimai sınıf ve tabakaların da tesiri vardır. Yunanın son devrinde ve Roma'da stoisyenlerin ekseriyetle müstemleke halklarına mensup olmalarıyla felsefi doktrinleri ve ahlâk telâkkileri arasında, münasebet yok değildir.

En son ahlâk metodolojisinin bir «tipoloji» ye bağlandığı evvelce izah edilmişti. Klâsik devirden sonraki devirdeki ahlâkçılarla Roma ahlâkçıları, içtimai ve ahlâki meseleler karşısındaki behaviyorları bakımından dört tipe irca olunmuştu: *sinik*, *stoisyen*, *hedonist*, *septik*. Bu dört tipin mümessilleri hakkında terkipçi ve tahlili araştırmalar hususunda yalnız bu sahifelerle iktifa etmemelidir. Gösterilen Türkçe ve ecnebi kaynaklardan bütün Yunan ve Roma ahlâkçıları, metinleriyle takibetmek lâzımdır.

— III —

Stoisizmin inkişafı

Yunan ahlâk tarihinin takibettiği çizgiyi, yeniden zihnimizde canlandıralım. Bu çizginin ucu nerede? *Sokrat*'ta mı? *Sokrat*'tan evvelki sofizmde mi? Yoksa daha evvelki *Milet*, *Iyona* mektepleriyle heraklizm içinde de ahlâk meseleleri var mı? İhtirazî ve ihtiyatî kayıtlarla Yunan ahlâkına *Sokrat*'ı başlangıç yapmak mümkündür. Ondan sonraki doktrinler iki tipe irca edilebilir: *idealizm*, *realizm*. Evvelkisini *Eflâtun*, ikincisini *Aristo* takibetti. Evvelkisi ahlâkiyetin kaynağını «misal, fikir - idée» de, ikincisi «faaliyet» te, «iş» te aradı.

Aristo kendinden sonrakilere iki sosyal mesele bıraktı: fert-devlet münasebeti, esaret. Bu iki mesele, sonraları, bir nevi sol cereyanlara meydan verdi. Aynı cereyanlar Roma'da da devam eyledi. Yunan'ın «geştalt» indan ziyade Roma'nınki bu cereyanların serpilmesine müsaitti. Nihayet müstemleke halkından birinin torunu İmparatorluğa çıkarken Roma, stoisyenin elde edebildiği zaferlerine en müşahhas nümunesidir. Halbuki Atina, *Aristo*'yu Makedonya'lıdır diye Atina'da mülkiyet hakkından mahrum eylemişti. Aradaki fark ne büyük! Görülüyor ki, revakiye, bir fikir uzviyeti gibi Yunanda doğmuş, Roma'da inkişaf etmiş, verebileceği bütün semereleri vermiştir.

Stoisizmin Roma'da doğurduğu en mühim netice, Yunan ahlâk felsefesinin bir mânada insanî (humain), tabii olan seciyesinin bozulmasıdır. Felsefi tâbirleriyle ifade edelim: gerek *Eflâtun*'daki metafizik ahlâk transandansı, gerek *Aristo*'daki ve diğer doktrinlerdeki ahlâk immanansı, gerek Yunan stoisizmindeki panteist transandans (yani tabiatın tanrılaştırılması, müteâlleştirilmesi), artık tarihe mal oluyor. Diyebiliriz ki, Yunan ahlâk tarihinin şahsiyetleri gözlerini «gök» ten «yer» e çevirmişlerdi. Tabiatüst menbalardan gelen bir hayır düşüncesi yoktur. Halbuki, Roma'da «gök» bir kıymet kazanıyor: gözler göklere, Tanrılara dönüyor ve ahlâkiyet, dinî transandansta aranıyor. *Seneca*, *Epictetos* ve *Marcus-Aurelius*'ta bu dinî müteâllik hazırlanmıştır. Muhtelif Roma stoisyenlerinden seçerek okunacak metinlerle bu nokta kâfi derecede anlaşılacaktır.

— IV —

Hıristiyanlığın zuhuru meselesi

Bu vesile ile bir tarih felsefesi meselesine de temas ettik. Roma stoisizminin Milâdın ikinci ve üçüncü asırlarında iktisabettiği bu man-

zara kendiliğinden mi hâsıl oldu? Yoksa iddia edildiği gibi Kudüs-ten Adana yolu ile Roma'ya nüfuz etmiş, fakat açığa vurulmamış Hıristiyanlık tesirleriyle mi ortaya çıktı? Hıristiyanlık hakkındaki kıymet hükümlerimize göre hüküm değişir. Asıl doğru hükmü sosyoloji veriyor. Şöyle ki: Roma ahlâkında artık aklıbeşer yorgun düşmüş, acz içindedir. Felsefe, içtimai sınıf ve tabakaları istediği gibi kurtaramadı. Zenon'un «âlemşümül cumhuriyet» i gerçekleştemedi. Bir revakî İmparator bile buna tamamiyle cevap veremedi. Esaret hakkındaki ıslahat, yapılması düşünülen ıslahata nispetle hiçti. Aile nizamı altüst oldu. Kadın, ahlâkın istediği düzene uygun bir hayattan uzaktı. Her senesine bir koca düşen Roma'lı kadın tipi yerine yeni bir aile düzeni kurmak lâzımdı. Halbuki *âlem-i şühud*'da ahlâkiyetin ve hukukun kaynağını aramak, yahut felsefî bir transandanstan medet ummak hususunda Roma tefeekkürü, kâfi derecede kuvvetli değildi. Tabiatı beşeriye ve içtimai aksiyon hususlarında hâsıl olan bedbinlik, ilâhî tabiat fikrini, Tanrıyı, Tanrıdan medet ummayı doğurdu. Hulâsa içtimai şerait bu cereyanı kuvvetlendirdi. Yunani tefekkürün seciyelerini taşıyan stoisizm dinileşti. Bu hâdise, tarihidir. Hâdiseyi Hıristiyanlık hazırlamış olmayıp, bilâkis Hıristiyanlığı ve Hıristiyanlığın Roma'ya gelişi bu hâdise yüzündendir. Aynı dinî prensiplere iman edenleri bir ümmet sayan, esarete nihayet vermeğe çalışan, boşanmayı ilga eden, evlenmeyi «Tanrı namına yapılmış, bozulması imkânsız bir akît» haline sokan, otoriteyi ruhanî kuvvetlerle destekleyen bir içtimai cereyana müsait bir zemin vardır. İşte Hıristiyanlık ve İsa efsanesi bu ihtiyaca cevap verdi. Esası Musevî'lik olan Hıristiyanlığın, Müsevilikten ayrıldığı prensiplerin küllî olması da ancak bu suretle izah olunabilir.

— V —

İlkçağ ahlâkında tabiat mefhumu

İlkçağ ahlâk tarihinde mühim bir nokta: bize «tabiat» tan «imanans» tan bahseden her ahlâkçı, hakikatte vâkıa olan bir tabiat değil, mefkûre olan, olması lâzımgelen bir tabiatten bahsediyor. *Epi-kür*'ün ilâhî huzura bizi kavuşturacak tabiatten bahsetmesi ne kadar mânalıdır! «Tabiate göre yaşamak!» formülünde, müteâlcî ile ampirist hep aynı şeyi düşünüyorlar. Hepsinin maksadı birdir, fakat yollar, ifadeler, hattâ kelime ve formüller başkadır. Bu hâdise, bütün ahlâk tarihinde böylece devam edecektir. Ahlâk tarihinin problemlerini vaz'ederken bu noktaya dikkat etmek, her feylesofun «tabiat» ten

neyi kastettiğini sezme gerektir. Tabiatı bahseden ahlâkçılara: «Mademki, ahlâklılık, tabiatte mündemiçtir, o halde insandan niçin şu veya bu davranışı istiyorsunuz?» diye sorabiliriz. Alacağımız cevaplar, hep: «Ben mevcut, ham tabiatı kastetmiyorum, benim anladığım tabiat, başka tabiattir!» hükmü olacaktır. Keza aynı suali, cemiyetten bahseden sosyolog ahlâkçılara da soralım, cevap aynıdır. O halde her çeşit ahlâk realizminde şu veya bu tarzda anlaşılan bir ahlâk idealizmi gizli bulunmaktadır.

— VI —

Yunanda felsefe, Roma'da hukuk ve ahlâk

Memleketimizde bulunmuş ecnebi hukuk profesörlerinden biri, Honig, yazdığı bir ders kitabında diyor ki: «İnsanın tabiat ve cemiyet hakkındaki düşüncesi nasıl bugün bile Yunan felsefesine dayanmakta ise, böylece Roma hukuku da hukukun esasını teşkil etmektedir» (19). İngiliz felsefe tarihçisi *Burnet*'nin «felsefenin şafağı», *Renan*'ın «mucize» dediği hâdise, gerçekten, eski Yunanda vukua geldiği gibi, ahlâkçı ve hukukçuların «yazılı akıl - *Raison écrite*» dedikleri hâdisede eski Roma'da görülüyor. Her iki hâdise, yirmi beş asır geçmesine rağmen, azamet ve mânalarını hâlâ muhafaza etmektedirler. Tabiat, kültür, ahlâk ve hukuk felsefeleri sahasında «insani-humain» yi elde etmeğe çalışma cereyanı demek olan ümanizmi, bu bakımdan anlamak, onu beslemek lâzımdır. Bu anlayış, her halkı, kendi millî kıymetlerini, insanlığın felsefe ve kültür senfonisine katacağı sesleri yaratmasına hizmet edecektir.

— VII —

İlkçağın sonu

Greko-Lâtin kültür çevresi ne zaman kapandı? Bu çevrenin Yunan'a ait kısmı, Milâdın 146 sında Yunanistanın bir Roma eyaleti haline gelmesiyle kapanmıştı. Üçüncü asırda Roma'ya nüfuz eden Hıristiyanlık da, esasen kuvvetten çekilmiş, ve gözlerini göklere çevirmiş bulunan felsefi tefekküre nihayet verdi. Maamafih altıncı asra kadar, eski Yunanistanın muhtelif site ve şehirlerindeki «Akademos» lar, «Epikür bahçeleri», «Kemeraltı» ları faaliyetlerine devam ediyorlardı. 529 da İmparator Justinian, evvelce de işaret ettiğimiz gibi, bütün bu derslere nihayet verdi. Emri dinlemiyen felsefeciler

(19) Bk. Honig, Roma Hukuku, 1938, s. 30.

zulme uğradılar. Tarihçi bunlardan bazılarının İran'a kaçtığını anlatıyor. Bu suretle yeni bir çağın şafağı karşısındayız: *Ortaçağ*. Seciyesi hıristiyanı olan, tamamiyle dini trandansana dayanan bu kültür çevresi, nazari olarak, XVI ncı asra kadar devam etti. Filyatta ise hâlâ devam etmektedir. Zira bugünkü Avrupa E. *Boutroux*'nun dediği gibi, Hıristiyanlıkla yoğurulmuş bir Greko-Lâtin kültürüdür. Avrupanın Hıristiyanlıktan kurtulduğunu düşünenler, ancak Avrupayı XVIII inci asrın kitaplarından tanıyanlardır.

Bununla beraber mevzuumuz tarih ve sosyoloji değil, ahlâk ve hukuk felsefesi olduğuna göre XV ve XVI ncı asırları, yeni bir başka çağın mukaddemesi olarak sayacağız. Şu halde ortaçağ, 12 asır kadar devam etmiştir. Bu müddet zarfındaki ahlâk ve hukuk telâkisini izahla bir başka zaman meşgul olacağız. Dolayısıyla Müslüman ortaçağ da bu kültür çevresi içine dâhil bulunacaktır.

— VIII —

Biz ve ümanizm

Bir mesele daha: Hıristiyan ortaçağ, XV ve XVI ncı asırla kapandı. Müslüman ortaçağ ne zaman kapanmıştır? Başka bir ifade ile ümanizm, Müslüman Şarkta ne zaman başladı? Ne zaman Greko-Lâtin kültürüne karşı alâka uyandı? Yani ne zaman *yeniden doğuldu*? Kendimizi yakından alâkalandıran bir mesele ile karşılaştığımız görülmektedir.

Bu meselenin bir defa şe'niyet hükümleriyle alâkalı tarafı vardır ki, bizden ziyade tarihçiyi alâkadar ediyor. Türk tefekkür tarihinde Yunan-Roma kültürüyle temas meselesi, çok giriftir. İleri sürülen rivayetleri ve düşünceleri sıralıyalım:

Uygur medeniyeti zamanında Yunan kültürüyle temasımız vardır diyorlar. Hattâ *Kudatgubilik*'te bu temas izlerinin bulunduğunu ecnebi ve yerli âlimler ileri sürmektedirler. Osmanlı İmparatorluğunun teşekkülü boyunca, hiç değilse hukukî ve idarî sahada Yunan'ın değilse bile, Roma'nın tesirine maruz kaldık. Bizde bunu ilk defa ortaya atan *Ahmet Şuayp*, meseleyi inceliyen de *Köprülüoğlu M. Fuat*tır. Acaba, Fatih'in İtalyan ressamlarıyla alâkası, bir ümanizm başlangıcı mıydı? *Molla Lûtfi*'nin *Eflâtun* felsefesiyle alâkası bu başlangıç içine konabilir mi? Esasen *Eflâtun* ve *Aristo* ile İslâm kültürünün yakın alâkası yok mudur? Görülüyor ki, hâdise gerçekten giriftir. Fakat bunlara rağmen, tesiri ve eseri görülen, XV inci asır Avrupasındaki hâdiseye benziyen bir hâdiseden bahsedilemez. Bu vaziyet-

te XIX uncu asra kadarki temaslara büyük bir ehemmiyet vermemek icabeder.

XIX uncu asırda Greko-Lâtin kültür çevresiyle temasımız malûmdur. Fakat bilhassa Fransızca kanaliyle. Bu teması, bir ümanizm sayabilir miyiz? Tanzimat neşriyatında *Xenophon*'dan, *Sokrat*'tan tercümelemler vardır. Daha sonraları Yunan edebiyatı (benim malûmatıma göre Halit Ziya vasıtasıyla) ve Roma hukuku tedrisatımıza girdi. Bunlar, bir Türk ümanizmi doğurdu mu? Nihayet milli inkılâptan sonra vakit vakit ümanistlerle alâkadarlık lüzumu ileri sürüldü. Hattâ bu gaye için büyük çapta tecrümelere girişildi ve hâlâ girişiliyor. Meselâ, ahlâk felsefesi sahasında Maarif Vekâletinin şükranla zikredilmesi lâzım ve işimize yarayan güzel tercümeleri vardır. Keza, edebî sahada da aynı tercüme bereketi... Hattâ şimdiden bu ümanizmin tesirini gösterdiği, yeni bir Türk kültürünün doğmasına mukaddeme teşkil eylediği bazı muharrirlerce iddia edilmektedir.

Hâdisenin se'neyit tarafı bu. Kıymet hükümleriyle alâkasına gelince: bir Türk ümanizme lüzum var mı? Varsa asıl menbalara mı gidelim, yoksa bu menbaları içmiş olan bugünkü Garp dillerine mi başvuralım? Birkaç lisede ve Üniversitede Yunanca ve Lâtinceye verilen ehemmiyet malûmdur. Hulâsa «nasıl olması lâzım?» tarzında suallere meydan veren geniş bir kültür meselesi karşısındayız. Bu meselenin ahlâk ve hukuk felsefesiyle alâkası şüphesizdir. Bu alâkanın üzerinde düşünmek lâzımdır. Bilhassa dinî bir ahlâk ve hukuk transandansına istinadeden bir kültür çevresinden çıkıyor ve Avrupalılaşmak, Garp medeniyetiyle hemhal olmak istiyoruz. Ahlâk ve hukuk felsefesi mensubunun, cemiyetin bu isteğini kanallaştırmak ameliyesinde gerek düşünce bakımından, gerek iş ve aksiyon bakımından, büyük endişeleri, mukaddes kayguları bulunmalıdır. Bu meseleler karşısında şimdiden kültür hazinemizi zenginleştirmemiz icabetmektedir.

İşte ilkçağ ahlâk tarihi vesilesiyle belirtmek istediğim birkaç nokta. Bundan sonra, ilkçağı takibeden ortaçağın ahlâk ve hukuk tarihini araştırmağa başlayacağız ve şüphesiz ortaçağda ve sonraları mensup olduğumuz İslâm medeniyeti çevresindeki ahlâkî ve hukukî telâkkiler tarihini de araştırmak vesilesini elde edeceğiz.