

Dr. HÂMİDE TOPÇUOĞLU

Hukuk Felsefesi ve Hukuk
Sosyolojisi Doçenti

XIX. Yüzyıl Sosyologlarında

Hukuk Anlayışı

(Henri de SAINT-SIMON - Auguste COMTE - M. P. Emile
LITTRE, - Roberto ARDIGO - Herbert SPENCER - Ludwig
GUMLOWICZ - Gustav RATZENHOFER - Michel Angelo
VACCARO - Jacques NOVICOW - Gabriel TARDE - Lester
WARD - William Graham SUMNER - Edward Als'worth ROSS)

G İ R İ Ő

Sosyoloji, XIX. Yüzyılın çocuğudur. Hukuk ise, sosyal düşün-
cenin en eski, en kıdemli konularından biri. İnsan zekâsı, toplum
meseleleriyle ilgilenir ilgilenmez, insan iradesini zincirleyen birta-
kım düsturların, «norm» ların, davranış kaidelerinin özünü deş-
meğe çalışmıştır.

Halbuki bir ilim dalı olarak Sosyoloji, geçen yüzyılın başında
doğduğu halde, hukuk normlarını çözmeğe ancak bu yüzyılın so-
nunda cesaret edebilmiştir: Değerler Sosyolojisi, Sosyolojinin en
geç teşekkül eden dallarından biridir.

O halde bu tezdı açıklamak gerekir: insan zekâsı, toplum
normlarıyla binlerce senedenberi uğraştığı halde, aynı zekânın son
mahsullerinden biri olan Sosyoloji İlmi, bu normlara, neden bu ka-
dar geç uzanabilmiştir?

Bu sorunun karşılığını bulmak için biz, Sosyolojinin bir asır-
lık ömrünü, ana hatlarıyla da olsa, gözden geçirmek ve Hukuku
bu kadar geç tanıyışının, yahut uzun müddet onu ancak hatalı bir
şekilde tanımış olmasının sebeblerini öğrenmek istedik. Bu eser,
böyle bir merakın sonucu oldu.

Hukuk, eski Yunan - Roma medeniyetinin sosyal düşüncesin-
de mihrak konulardan birini teşkil ediyordu. Yunan filozofları, hu-
kukta tecelli eden adalet idesinin türlü izah ve tahlillerini yapıyor-
lardı. Romalı düşünürler, hukukta, politik iradenin gelişigüzel ve-
ya dilediği şekilde tahakkuk ettireceği bir düzen vafını görmü-
yorlardı. Onda daha sağlam bir temel, insanlığın keyfi takdirine
mukavemet eden, kendini politik iradeye emyoze eden bir esas,
bir muhteva arıyorlardı. Bu esas, sadece ideal prensipler olarak ar-
zedilmiyordu. Bu öyle bir zaruret, öyle bir tabiat verisi idi ki, sü-

rüp giden pozitif hukuk nizamı, buna uygun olduğu nisbette yaşama şansı kazanıyordu. Hülâsa bu, mûsbet hukukta peyderpey tahakkuk eden bir tabii hukuktu.

Aristo'da bu tabii hukuk anlayışının, sosyolojik açıya en uygun şeklini buluyorduk. Filhakika, Aristo adaleti «insanları birbirine bağlayan bağ» olarak tarif ediyor, hukuk kaideleriyle insan topluluklarındaki birtakım gerçek münasebetler arasında bir alâka, bir muvazilik görüyordu. O, hukuk normlarını, zarurî ve barışçı karakterdeki bir iç düzenin tabii mahsulleri olarak tasvir ediyordu.

Aristo'ya göre adalet, ancak aralarında dostane münasebetler, barışçı münasebetler bulunan insanlar arasında zuhur etmiş bir bağdı. Bu, bir insan topluluğunun barışçı vasıfta olan iç düzeninin kaideleri idi. Meselâ iş veren ile işçi arasında bir adalet vardı. Fakat efendi ile köle arasında adâletten bahsedilemezdi. Zira bunlar, bu sıfatlarıyla, birbirlerine karşı dost ve şahıs durumunda değildiler. Şahıs, yalnız efendi idi, köle ise bir aletti. Halbuki adalet, birbiri için şahıs durumunda olanlar arasında cari idi. Keza, Kral ile teb'a arasında hiyerarşik karakterde de olsa, bir adalet bağı vardı. Zira Kral, teb'asına karşı dostça bir duygu ile, bir koruma hissi ile doluydu. Halbuki Tiran ile teba arasında adaletten bahsedilemezdi, zira Tiran, halkın dostu değildi, arada barışçı bir münasebet yoktu. Kral için, teb'a bir hür şahıslar toplumu idi, Tiran için se halk, sadece bir aletti. Arada barışçı bir münasebetler örgüsü yoktu ki bunların âdilane tanzimi bahis konusu olabilsin.

O halde hukukun gerçek temelini, gerçek kişiler arasında fiilen mevcut barışçı münasebetler teşkil ediyordu ve bu münasebetlerin evsafı hakkındaki ayırtlar, bunların doğurduğu hukuk ve adalet normlarının çeşitlerinde de kendini gösteriyordu: eşitçi münasebetler eşitçi normlara vücut veriyor, hiyerarşik münasebetler hiyerarşik normları yaratıyordu.

Böylece, adalet kaideleri, gelişigüzel ihdas edilmiş şeyler olmazdı. Onların sosyal gerçeklikte dayanacağı bir temel, bağlı kalacağı bir esas vardı.

Malûmdur ki bu temel, uzun müddet cemiyet realitesinden ziyade, insan tabiatı içinde aranmış ve insanın kâh sosyal tab'ı,

kâh aklî tab'ı üzerinde ısrar edilmıştır. Aristo ise, bu sosyal tab'ı ilk defa açıkça belirtmiş ve talebesi olan Theophraste «*dürüst insanların pek az kanuna ihtiyacı vardır, zira insanların fiilleri kanuna intibak edecek değil, belki kanunlar insanların fiillerine tabuk edecektir*» demekle, hukukun, zarurî olarak, bu sosyal tab'ın takipçisi olduğuna işaret etmişti. Dürüstlük normu, kanundan evvel mevcut bir etik norm olarak karşımıza çıkarılmış ve bunun kanun koyucunun eseri olarak değil, belki toplum hayatının zarurî kıldığı spontane bir mahsul olarak meydana geldiği, bu manada «tabîi» olduğu iddia edilmişti.

Hemen bütün ilk çağ tabîi hukukçuları, beşerî mevzuatın nüvesi, örneği veya tenkit kıstası olarak ileri sürdükleri «tabîi kanun» kavramında, daima birtakım gerçek fiilî münasebetler zemini üzerinde yürümüşler ve bu münasebetlerin ahlâkî tanzimini esas tutmuşlardır. Çiçero'nun altı prensibi şahıs ile vatani, şahıs ile Tanrı, şahıs ile büyükleri, şahıs ile hizmetkâr, şahıs ile karşı âkidi ve nihayet şahıs ile onun haklarına tecavüz eden hasmı arasındaki münasebetleri istihdaf etmekte ve bunların ahlâkî tanzimini ifade etmekteydi.

Ulpianus'un üç umdesi de aynı mahiyettedir: mevcut eşya durumunun devamı için zarurî olan asgarî ahlakî prensipler. Öyleki, bunlardan da inhiraf edildiği takdirde toplumun tabîi olarak teşekkül etmiş olan düzeni yıkılacaktır.

O halde mevzu hukukun nâzımı, veya hakemi olarak rekzedilen tabîi hukuk, hakikatte cemiyetin muvazene şartlarının asgarîsini temsil ediyordu. Kanun koyanın keyfiliğine karşı çekilen bu sed, klasik tabîi hukuka göre toplum hayatının devamı için zarurî olan asgarî temel taşlarından örülmüştü: Kimseye «zarar» vermemek, herkese «hakkı» nı vermek, «dürüst» yaşamak.

Hukuk nizamı bu esasları ihlâl etmeyecekti. Ulpianus'un bu prensiplerinin şekli karakteri aşikârdı. Ve belki de böyle olduğu için uzun müddet sıhhatından şüphe edilmedi: Her çeşit muhtevayı kabule müsait bulundu.

Bir yan konu olarak temas ettiğimiz klâsik tabîi hukuk teması, sosyal düşüncenin «hukuk» u daima, bütün kâinat ve cemiyet nizamı ile ahenktar olarak ele almak temayülünü belirtmek içindir. Sosyal düşünce, asırlar boyunca, «hukuk» u sırf irâdi ve düş-

turcu karakteriyle ele almaktan sakınmıştır. Bu, genel olarak, tedvin devirlerini takip eden şerhçilik, tefsircilik safhalarında hukukçulara arız olmuş bir halettir ki filozoflar ve hür düşünürler kendilerini daima bu çıkmazdan kurtarmasını bilmişlerdir.

İlkçağ filozofları da, beşerî mevzuattan haberdardılar. Halk meclislerinin kolay kolay kanun yapmalarına onlar da şahit oluyorlardı. Fakat bu kanunların hepsinin aynı isabette, aynı başarıda olmadıklarını görüyorlardı. Hukuk ise, bunlardan ibaret değildi. O halde yazılı kanunla, yazılı olmayan Kanun ayırdı. Müsbet hukukla Tabii Hukuk ayırdı, hep hukukun antinomik karakterinin bu Çağ hukukçularınca sezildiğine alâmetti. Bu sezgi Orta Çağda da devam etti. Saint - Thomas'ın dört çeşit kanundan bahsetmesi, bu karmaşık bünyenin daha da iyi farkedildiğine işareti: Ebedî kanunlar, Tabii Kanunlar, Beşerî Kanunlar, İflâhî Kanunlar. Bütün bunlar, şuurlu ve iradî olarak yaratılan Beşerî Kanunların, mevzuatın dış sınırlarını çizen gerçek ve fikrî unsurların unutulmadığını, mevzuatın, cemiyetleri düzenleyen ve idame eden yegâne «sosyal kontrol» nev'i olmadığını ve nihayet gelişigüzel yaratıldıkları takdirde yaşayamayacaklarını imâ ediyordu.

Bu anlayış, hukuk ile kanun arasındaki ayniyet iddiasının reddini temsil ediyordu ve kanun, hukukun ancak bir nev'i olarak ele alınıyordu. Yeni Çağ filozofları, kanunların gelişigüzelliği veya keyfilğine karşı, kökünü insanın ve cemiyetin özel tab'ından alan bir «Tabii Hukuk» un salâbetine sığınıyorlardı. Bu devrin tabii hukukçularından bir kısmı, hukukta tecellî eden ve kanun koyanın keyfilğine mukavemet eden cepheyi «insanın akli tabiatı» nda arıyor, bir kısmı ise onun «sosyal içgüdüleri» nde buluyordu. «Topluluk» halini, sosyal içgüdünün zarurî kıldığı bir durum olarak görenler, bu sosyal hayatın kendi kendini tanzim ettiğini ve her nevi teşrî faaliyetinden mukaddem, tabii haline terkedilmiş bir toplumda ister istemez birtakım hukuk normlarının türediğini kabul ediyorlardı. Sosyal - Tabii Hukuk tezini savunanların hareket noktaları, tamamen sosyolojikti.

Buna mukabil, tabii hukuku yalnız insanın «hür ve makul tab'ı» nda arayan ferdiyetçi temayüllüler, beşerî hukukun konsanviyonel kisvesini yırtmak, onun zarurî ve tabii köklerini meydana çıkarmak isterken, büsbütün ters bir istikamete yöneliyor ve bizzat «toplum» u

dahi insan akıl ve iradesinin «mukavelevî», «akdî» bir mahsulü olarak izaha kalkıyordu.

İçtimai mukavelecilerin tabîi hukuk görüşleri, netice itibariyle, hukuku, cemiyet hayatının zarurî sudurları olarak değil, ferdin makul tab'ının, hür yaradılışının icapları olarak takdim ediyordu. Diğer taraftan, XVIII. Yüzyılın sosyal tabîi hukuk nazariyecileri ile fiziokratlar, hukukî düzenin cemiyet hayatında meknuz kökleri hakkında pek dikkate değer görüşler ileri sürüyorlardı.

Bütün bu cereyanların dışında ve üstünde kalan Montesquieu ise kanunların hiç de keyfî bir surette yaratılmadıklarını, birçok noktalarda bugün dahi doğruluğunu muhafaza eden görüşleriyle ispat ediyordu : Kanun koyan, hakikatte, farkında olduğu ve olmadığı çeşit çeşit faktörlerle bağılı olarak hareket ediyordu.

XVIII. Yüzyıl sosyal düşüncesi, beğnilmiyen bir beşerî hukuku, özlenen bir tabîi hukuk adına reddetmekle meşguldü. Emirnamelerde, kanunnamelerde, fermanlarda, asırlık feodal müesseselerde, sınıfların imtiyazlarında, Kraliyetin ilâhî kaynaktan geldiği iddia edilen müktesep haklarında tecelli eden bu müsbet hukuk, kendisinin rehberi, kaynağı, özü olan tabîi hukuktan artık iyice inhıraf etmiş, bozulmuştu.

Matlup olan, yeni bir müsbet hukukun, tabîi hukuk modeline göre inşası idi. Daha doğrusu, tabîi hukukun gök yüzünden yer yüzüne indirilmesi, gönüllerden kalemlere intikal ettirilmesi idi. Bu, oldu : 1789 İhtilâli tabîi hukukun türlü tahakkuk ve tecellilerini ni davet eden, onu müsbetleştiren en büyük hamle oldu.

İnsanın «hür ve makul» tab'ının gerektirdiği hukuk prensipleri, artık, büyük fiolozofların spekülasyonlarında değil, hak beyannamelerinde, anayasalarda, bunlara dayanan çeşit çeşit kanunlarda teker teker tesbit ve ilân ediliyordu. Tabîi hukuk artık bir ruhtan ibaret değildi, bedene de sahip olmuş, canlanmıştı. Kelimelerde, düsturlarda, kanunnamelerde ifadesini bulmuş, arkasına Devletin cebrini katmış ve peyderpey müsbetleşmiş, günün mevzuatı haline gelmişti. Sadece üç sene bir ay süren C o n v e n t i o n zamanında 11.600 kanun çıkarılmıştı.

Bu zafer, her zafer gibi, hakikatte, davanın en fazla titizlikle korunmaya muhtaç olduğu bir safhayı temsil ediyordu : zira, tahakkuk safhası daima tartışma safhasını davet eder. İdeal olarak kalan tabii hukuk tasavvurları gibi gerçekliğin denemesinden masun değildir. Her tahakkuk eden hukuk, karşıladığı ihtiyaçlar nisbetinde beğenilir, karşılamadığı ihtiyaçlar nisbetinde de tenkid edilir. Halbuki İhtilâlin müdhiş bir süratle çıkardığı yığın yığın kanunların bütün cemiyet problemlerini kolayca hallediveceğini sanan bu devir hukukçuları artık, tabii hukukun tecelli ettiğine inanarak ve bilhassa güvenerek kendi fildişi kulelerine çekilmeye başladılar. Gene bir tefsirler, şerhler devri başladı ve Hukuk dünyası kendi içine kapandı, cemiyeti kendi meseleleriyle başa bıraktı.

İşte Sosyolojinin doğduğu devir, böyle bir atmosferi temsil ediyordu : İhtilâl olalı kırk sene geçmiş, çeşit çeşit buhranlar ortaya çıkmış, hiçbirisi sağlam bir hal suretine bağlanamamış, Restorasyon, eski kıymetlerin ihyası ile herşeyin düzeleceğini ummuş, düşünürlerse bütün problemlerin hâlâ olduğu gibi durmakta olduğunu farketmiş ve artık XVIII. Yüzyıl Tabii Hukuk teorilerinden daha elverişli ıslâh vasıtaları aramanın zaruriliğine hükmetmişlerdi. Bu, olsa olsa tabiatı ıslâh işinde doğruluğu ve elverişliliği denemiş olan «müsbet ilim, müsbet zihniyet» yolu olabilirdi. O halde şimdi, cemiyet, adalet, hukuk hakkındaki bütün peşin hükümlerimizi bir yana atıp, toplum'u, bir ilmî tetkik konusu olarak ele almamız ve ağır ağır onun tabiatını, kanunlarını, temayüllerini öğrenmemiz lâzımdı.

Fakat bu niyet, bu kadar basit bir şekilde tahakkuk sahasına geçemedi. Cemiyet, insan zekâsının sondajlarına, tabiat'dan çok daha fazla mukavemet ediyor ve her sosyolog, her düşünür karşısında, âdeta bir başka veçhe, bir başka manzara arz ediyordu. Cemiyet gerçeği, umulmadığı kadar karmaşık çıktı ve bütün bu yüz yıl bocalamalarla geçti. Filhakika, Sosyolojinin bağımsız bir ilim dalı olarak doğduğu ve ilk gelişme buhranlarını geçirdiği XIX. yüzyıl, sosyal düşünce tarihinde çeşitli fikir ve kanaatların kâh çarpışarak kâh uzlaşarak yanyana yaşadığı pek ilgi çekici bir devri temsil eder. İlk safhada toplum olaylarının, tabiat olayları gibi, renksiz ve tarafsız bir görüş açısına sahip müsbet bir «cemi-

yet ilmi» tarafından ele alınması fikri, sosyal düşüncenin artık kesin olarak keşmekeşten kurtulacağı, durulacağı, bütün cemiyet problemlerini gözecek sihirli formüllerin bulunacağı intibamı uyandırır.

Halbuki, aynı yüzyılın ikinci yarısında asıl fikir çatışmalarının yeni başladığı, daha doğrusu birbirine zıd sosyal felsefelerin, yeni doğan cemiyet ilminden, kendilerine, eskisinden daha kuvvetli destekler bulmaya çalıştıkları, sosyolojik hakikatleri kendi lehlerine tefsire çabaladıkları müşahade edilir. Cemiyet meselelerinin halli, içtimaiyatın yüzde yüz doğru çıkacağına inanılan ilmi sonuçlarına bağlanmaya çalışılır.

Bu devrin bütün sosyologları, inceleme ve araştırmalarında daima «tarafsız», «peşin hükümsüz» olmayı tavsiye eder, fakat sonunda, farkında olarak veya olmayarak kendi sübjektif temayüllerinin haklı çıkarılmasına müncer olan bir takım «nazariyeler» de karar kılarlar. Bu yüzyıl, tabir caizse, Sosyolojinin maceraperestlik devridir. Müsbet ilim dallarındaki her yeni keşif, sosyal felsefe alanındaki her yeni tez sosyologların dikkatini çeker ve yabancı fikir dallarından aldıkları bu yeni nüve etrafında bir yeni sosyoloji ekolünün kozasını sarmaya başlarlar. Mekanik, biolojik, psikolojik sosyoloji cereyanları hep aynı eğilimin sonuçlarıdır.

Sosyolojinin mektep farklılığından, ilim vahdetine yükselmesi; doktrinler, sistemler inşa edecek yerde elverişli metodlar bulmaya ve ıslaha çalışması; nihayet, inceden inceye metod münakaşaları içinde kendini habsedecek ve topyekûn cemiyet kavramının küllî bir izahına ulaşmak için çabalayacak yerde müşahhas ve müferrit sosyal olguları tanıyarak bunların tasnif, tahlil ve müşahade-leri ile meşgul olmaya başlaması ancak yirminci yüzyılın getirdiği yeniliklerdir. Şüphesiz ki bu yenilikler de köklerini geçen yüzyılda ortaya atılmış bazı ekollerden alırlar, fakat onlar ancak «öncü» lük etmiş sayılmalıdırlar. İlim olarak sosyolojinin kuruluşu herhalde geçen yüzyılın sonlarında başlamıştır. Geçen yüzyıl sosyolojisi kısmen yanlış vaz'edilmiş, kısmen ilmi bir hal suretine bağlanması zaten mümkün olmayan birtakım problemlerle uğraşmıştır.

Bundan başka, Etnografi, Mukayeseli Hukuk Tarihi, Kriminoloji, v. s. gibi insan ve toplumla ilgili yeni ilimlerin doğuşu sosyologların görüş açılarını genişletmeye yaramışsa da, onu bütün bu

sahalarla ilgili konuları kendi çatısı altına toplamaya sevk etmiş ve ilmi emperyalizmini teşvik etmiştir. Netice itibariyle Sosyoloji, kendi tetkik sahasını, sağlam ve ciddi metodlarla yürüdüğü takdirde ulaşamayacağı kadar geniş ufuklara yaymış ve sonunda bir hayli sathî ve tecanüsten mahrum sonuçlarla yetinmeye mahkûm olmuştur. Bu durum, ciddi ilim anlayışıyla bağdaşmayan birtakım iddiaların «ilmî hakikat» olarak sunulmaları sonucunu doğurmuştur ki, bu da Sosyoloji denen ve fikir dünyasında pek moda olan bu disiplinin ciddiyetinden birçoklarını şüphe ettirmiştir. Sosyoloji, bütün sosyal dertlere deva olan esrarlı formüllere sahip bir bilgi hazinesi olarak kendini tanıtmaya kalkınca, sosyal vetirenin kompleks karakterini bilen her düşünürün güvenini kaybetmeye başlamıştır. Zira Sosyoloji adına sunulan neticeler, ilmi veriler olmaktan ziyade, felsefi inşâlar manzarasını arz etmiş ve sosyolojik hakikatleri tanımak isteyen zekâlar, şu veya bu açıdan ele alınıp, şu veya bu gayeyi tahakkuk ettirmek için inşa edilmiş doktrin binaları ile karşılaşmışlardır.

Bütün bu mülâhazalara rağmen, geçen yüzyıl Sosyolojisinin «Hukuk» anlayışı bugün için arzettiği ehemmiyeti muhafaza eder. Bunun sebebi, geçen yüzyılda hukukun sosyal temellerinin lâyıki veçhile açıklanmış ve bu alanda son sözün söylenmiş olması değildir. Hattâ, bilâki, geçen yüzyıl sosyolojisi «hukuk» u arayacağı yeri dahi bulamamıştır! Teşbih caizse o, hukukun ip uçlarını ancak asrın sonuna doğru eline geçirebilmiştir. Bu itibarla, XIX uncu yüzyıl sosyologlarının çalışmaları, hukukun ilmi izahında verimsiz olan yolları belirtmeye ve belirli bir sosyal felsefenin «Sosyoloji» kisvesine bürünmesi halinde «hukuk» hakkında ileri süreceği her nevi iddianın şüphe ile karşılanması hususunda zihinleri ikaz etmeye yaramıştır. Netice itibariyle deyebiliriz ki geçen yıl sosyologları, «hukuk» un menfi tarifinin yapılmasına, hukukun «ne olduğu» nun değil, «ne olmadığı» nın belirtilmesine hizmet etmişlerdir! Bir COMTE, «hak» kavramını reddetmiş, bir GUMFLOWICZ hukuku yumruk hakkı ile karıştırmış, bir TARDE onu kanun koyanın icadı olarak tahlile kalkmış, hülâsa her biri kendi sosyal felsefeleri açısından makul gördükleri tahmin'lerde bulunmuşlardır. Hukukun gerçek sosyal karakterinin anlaşılması için bir DURKHEIM'in bir, SUMNER'in gelmesi beklenmiştir.

Bugün için, geçen yüzyıl teorilerinin bilinmesinin diğer bir faydası daha vardır ki, bu da ister politik ister ilmi alanda olsun, cemiyet düzeninin yeniden gözden geçirilmesi meselelerinin tekrar ele alınışında evvelce denenmiş bazı hatalı yolların tekrar tutulnamasına; «hukuk» ile «toplum» arasındaki münasebetlerin sırf bir «şekil» ve «muhteva», yahut «tanzim eden» ve «tanzim edilen» bağılılığına irca edilmekle hallediliverecek basit bir problem olmadığının farkedilmesine yardım etmesidir. Sosyolog olmayan, Sosyoloji tarihi ile yakından ilgilenmemiş olan profan aydınlar, birçok meseleler için elverişli gördükleri hal suretlerini takdim ederken, geçen yüzyılda kendilerinin bu fikirlerini temel prensip olarak kabul etmiş birçok sosyologların hangi sistemleri inşa ettiklerini ve bu sistemlerin hangi yönlerden hangi tenkitleri davet ettiklerini görürlerse, bu basit ve kolay reçetelerden şüphe etmesini öğrenirler.

Zira geçen yüzyıl, birçok sosyal nazariyelerin Sosyoloji adı altında tanındığı ve bunlardan hemen hiç birinin toplumlarda tahakkuk sahasına çıkmamış olduğu, tatbikatının yapılmamış olduğu bir asırdır. COMTE, bütün halkın bir mürşit Devletin ümmeti haline gelmesini ancak tahayyül edebilmiştir. Sosyal darvinistler Nasyonal Sosyalizmin gerçek sosyal âlemde tahakkuklarına şahit olmamışlardır. Hukuku Devletin kudret tezahürü olarak, baskı aleti olarak tavsif eden sağ veya sol eğilimli sosyologlar faşist ve sosyalist devletin tatbikatının nasıl olduğunu görememişlerdir. Yahut tabii seçilme ve gelişme kanunlarının cemiyetteki tezahürlerinin hiçbir surette önlenmemesi gerektiğini, fazla kanun yapmakla devletlerin daha fazla günaha gireceklerini iddia eden SPENCER, SUMNER gibi hem liberal hem darvinist sosyologlar, liberal devlet sistemindeki ifratların hangi bâdirelere sürükliyeceklerini tahmin etmemişlerdir. Hülâsa geçen yüzyıl, çeşitli sosyal ideallerin Sosyolojiyi nüfuzu altında tuttuğu bir devri temsil eder ve henüz tahakkuk safhalarına geçilmediği için bütün bu sistemlere karşı platonik bir sevgi olanca şiddetiyle hâkimdir. Yirminci yüzyıl ise, uyanmıştır. Sosyal ideallerle «Sosyal ilim» veya «Sosyoloji» arasındaki bağlantıyı yeni baştan ele almanın lüzumuna inanmıştır.

XIX. uncu yüzyıl başındaki sosyal nizam buhranı, XVIII inci yüzyıl tabii hukukunun eseri olarak görüldüğü gibi, XX. yüz-

yılda tahakkuk sahasına geçen çeşitli nizam neveleri de geçen asır fikriyatının mahsulleri olarak görülebilir. Ancak bu tıpkı geçen yüzyılda yapıldığı gibi bizi, teorilerin ittihamı yoluna sevketmemelidir. Sosyoloji, aşağıda görüleceği gibi, geçen asrın başındaki huzursuzluğu evvelki yüzyılın tabii huçukçularına atfetmekle hiçbir şey kazanmamıştır. Daha kötüsü, «hukuk» un nevî «spécifique» karakterini büsbütün gözünden kaçırmıştır. Bu gün de aynı tehlike karşısında kalınabilir: Sosyolojinin «hukuk» hakkındaki araştırmaları, geçen yüzyıldaki gayretlerin reddi veya tanınmaması suretiyle değil, belki geçen yüzyıl sosyologlarının bu çıkmaz yollara n e d e n saptıklarının araştırılması ile inkişaf edebilir. Eğer bu, biran evvel sosyal problemlere ilmî hal suretleri bulmak endişesinden ileri gelmişse, bizi bugün daha ihtiyatlı, daha sabırlı hareket etmenin lüzumuna hükmettirebilir. Yahut bu, behemahal bir sosyal idealin biran evvel tahakkuk ettirilmesi telâşından doğmuşsa, bugün bütün bir cemiyet nizamı hakkındaki bilgilerimizin hakikaten ilmî verilere dayanıp dayanmadığının araştırılmasına bizi sevk edebilir. Eğer boşluk çoksa, bunlar tamamlanmadan belirli bir sosyal idealin tahakkuku için henüz kâfi derecede mücehhez olmadığımızı bize öğretebilir. Nihayet hangi endişelerin hangi aceleci sonuçlara vardırıldığını ve bunların ilmî hakikatlerin ifadesi olmaktan ziyade, doğrulukları şüpheli bir takım temennilerden ibaret olduğunu bize anlatabilir.

Hülâsa, geçen yüzyıl sosyologlarının kanaatları, birer «kanaat» olarak ne kadar değerli olursa olsun, birer «ilmî sonuç» olarak o kadar şüphelidir. Yirminci yüzyıl bu «kanaatlar» ı yeniden tenkit süzgecinden geçirmeye mecburdur ve zaten artık o, «kanaat» lar peşinde değil, belki «hakikatler» peşindedir: sayısı sınırlı da olsa, ehemmiyetleri küçük de olsa, tâli ve mahdut konulara da taallûk etse; doğruluklarından şüphe edilmeyecek seviyede, belirli metodlara göre, sabırlı inceleme ve araştırma gayretleri sonunda elde edilmiş ilmî hakikatler. Yoksa bütün sosyal vakıaları, bütün sosyal gelişme kanunlarını aydınlatacak dört başı mâmur, fakat objektifliği daima şüpheli sistemler değil.

Böylece elimizdeki etüdün amacı, geçen yüzyılda ortaya atılmış, dışardan pek câzip pek makul, baştan aşağı hakikat gibi görünen, telkin kaabiliyeti yüksek, mantıkî bütünlüğü kusursuz bir

çok sosyoloji doktrinlerini, hakikatte taşımakta oldukları gizli bünye zaaflarıyla önümüze sermek ve bunların «hukuk» anlayışlarındaki hayal ve hakikat payını ayırd etmekten ibarettir. Ancak hemen işaret edelim ki bu, geçen yüzyılın ne bütün sosyoloji ekollerini ne de her ekolün bütün temsilcilerini içine almamaktadır. Sadece belli başlı bir kaç ekolün belirli temsilcilerini tahlil konusu yapmaktadır.

Biz, diğerleri hakkındaki çalışmalarımızı başka bir etüdde tamamlıyacağımızı ümit eder ve mümkün olduğu kadar ilk elden yapmaya çalıştığımız incelemelerde, okuyucuya, müellifleri bilhassa kendi ifadeleri ve sözleri ile tanıtmaya gayret ettiğimize işaret etmek isteriz. Zira tecrübe bize göstermiştir ki birçok sosyologlar kendi hakiki simâları ile değil, belki, kendilerini tetkik edenlerin temayüllerine göre, ya fazla güzelleştirilmiş portreleri, ya da karikatürleri ile tanıtılmaktadırlar. Halbuki, şahsî eğilimleri ne olursa olsun, sosyolojik vakıalar üzerine bu kadar dikkat ve samimiyetle eğilen, bunlarda gizlenen hakikati bulmak için bütün ömürlerini seve seve tahsis etmiş olan bu ciddî ilim adamları yalnız zaaf-ları veya hoşlanılan cepheleri ile tanıtılamıyacak kadar derindirler. Onların başarısızlıkları hem tetkik konularının karmaşıklığından, hem de sosyolojik hakikatler alanında ilmi gelişmenin, ancak sosyal huzur devirlerine erişilmesi halinde tahakkuk edebilmesindendir.

Sosyal ve fikrî buhran devirleri, bizzat bunların şahidi olanlarca gereği gibi izah ve tahlil edilememektedir. Hakikatte belirli bir nizam tipinden bir başka nizam tipine intikal etmekte olan cemiyet hayatı öyle bir düşünce ve değer kargaşalığı halindedir ki bu devrin insanı olan bir bilgin hatalı tahminlerde bulunursa kısmen mazur görülmelidir. Gerçi buhran devirleri COMTE'un dediği gibi Sosyolojinin lâboratuvar denemelerini teşkil ederler, fakat her halde aradan biraz zaman geçtikten sonra! Bu gibi safhaların izah ve tahlili ancak bunları takip eden durulma devirlerinde retrospektif bir görüşle yapılabilir. Bu bakımdan siyasî, fikrî ve sosyal buhranlarla kıvranan XIX uncu yüzyılın meseleleri bugün daha iyi anlaşılmakta, daha doğruya yakın bir şekilde değerlendirilmektedir.

Geçen yüzyıl sosyologlarının «hukuk» hakkında hep'ten hiç'e kadar değişen takdir ölçüleri, ondan ya herşeyi beklemek ya hiçbir şey beklememek şeklinde tecelli eden hatalı görüşleri bugün daha iyi anlaşılmaktadır. Hukuk dünyasına bu devirde hâkim olan «exégetique» görüşlerin, sosyologların bu hatalı durumlarına mü-essir olduğunu da unutmamak lâzımdır. Sosyologlar bu devirde, ne zaman hukuku hukukçulara sorsalar onun daima basit irade tasarrufları olarak takdim edilişine şahit olurlar: ya millî iradenin, ya maşerî iradenin yada resmî Devlet iradesinin tasarrufları. XIX uncu yüzyıldaki bu «tecerrüt hali» ne başka bir yerde (1) temas ettiğimiz için burada üzerinde durmuyoruz. Vakıa şudur ki, sosyologlar, sonunda, hukukun mahiyetini bizzat aramaya çalışmaktan başka çare bulamamışlar ve onu ancak, sosyal fonksiyonu ve tahakkuk ettirmeğe çalıştığı sosyal değer nevi bakımından izah edebilmişlerdir ki bu da esas itibariyle ancak yirminci yüzyılda başarılabilmiştir.

(1) «Hukuk Sosyolojisi : Sosyoloji Açısından Hukuk», cilt : I, sh. 12 - 13 (Ankara, 1960, Ank. Huk. Fak. yayınları : No. 147).

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

XIX. YÜZYILDA SOSYOLOJİNİN KURULUŞU VE HUKUK ALEYHTARLIĞI

§. 1 — Genel Mülâhazalar	1
--------------------------------	---

I — HENRİ DE SAINT - SIMON (1760 - 1825)

§. 2 — Şahsiyeti ve temayülleri	4
§. 3 — Sosyolojinin kuruluşuna hizmeti	5
§. 4 — «Devlet - İktisadi Cemiyet» tezadına dikkati çekışı	11
§. 5 — SAINT - SIMON'un rolü	18

II — AUGUSTE COMTE (1798 - 1857)

§. 6 — Şahsiyeti ve temayülleri	20
§. 7 — «Müsbet Felsefe» ve «Sistem» olarak Pozitivizm	22
§. 8 — Sosyolojide «müsbet metod»	27
A — <i>Müşahede Metodu</i>	29
1) Sosyal Statik müşahedelerinde esas prensip : S o s y a l C o n s e n s u s	30
2) Sosyal Dinamik müşahedelerinde esas prensip : Üç Hal Kanunu	32
B — <i>Deneyleme (Expérimentation)</i>	34
C — <i>Mukayese Metodu</i>	35
Ç — <i>Tarihî Karşılaştırma Metodu</i>	35
§. 9 — Sosyal Gerçeklik hakkında AUGUSTE COMTE'un vasıl olduğu sonuçlar	36

A — <i>Sosyal Statik hakkındaki sonuçlar</i>	38
1) Ferd	38
2) Aile	39
3) Cemiyet	40
4) Devlet	41
B — <i>Sosyal Dinamik hakkında vasıl olduğu sonuçlar</i> ...	43
§. 10 — <i>Sosyal Dinamiğin son safhası : Müsbet Siyaset</i>	47
§. 11 — <i>AUGUSTE COMTE'un Hukuk Anlayışı</i>	55
§. 12 — <i>AUGUSTE COMTE'un Hukuk aleyhtarlığı nasıl tefsir edilebilir ?</i>	60
§. 13 — <i>«Hukuk Sosyolojisi» bakımından AUGUSTE COMTE'un hangi fikirlerinden faydalanılabilir ?</i>	68

III — AUGUSTE COMTE'UN TAKİPÇİLERİNDE HUKUK FİKRİ.

§. 14 — <i>Hukuk anlayışında COMTE'dan ayrılan pozitivistler :</i>	74
A — <i>M. P. EMİLE LİTTRE (1801 - 1881)</i>	74
B — <i>ROBERTO ARDİGO (1828 - 1920)</i>	76

İKİNCİ BÖLÜM

XIX. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA ÇEŞİTLİ SOS- YOLOJİ EKOLLERİNİN DOĞUŞU VE BUNLARIN HUKUK ANLAYIŞI

§. 15 — <i>AUGUSTE COMTE'dan sonra Sosyoloji'nin aldığı istikametler</i>	79
--	----

I — BİOLOJİK SOSYOLOJİ CEREYANLARI VE BUNLARIN HUKUK ANLAYIŞI

§. 16 — <i>Genel olarak</i>	87
1. — <i>HERBERT SPENCER ve UZVİYETÇİ SOSYOLOJİ</i>	
§. 17 — <i>HERBERT SPENCER'in rolü</i>	91
§. 18 — <i>«Cemiyet» ve «Uzviyet» benzerliği</i>	92
§. 19 — <i>Tabiat âleminde «tekâmül kanunu» ve cemiyete tatbiki</i>	94

§. 20 — Devlet Nizamı (Siyasi teşkilât)	98
§. 21 — Spontane Cemiyet Nizamı	99
A — «İşbirliği» ve nevileri	99
B — Siyasi iktidarın teşekkülü ve farklılaşması	101
§. 22 — Cemiyetler Tipolojisi : Askerî Cemiyet - Sınai Cemiyet	103
§. 23 — HERBERT SPENCER'in «Hukuk» ve «Kanun» anlayışı (Hukukun kaynakları)	108
A — Ecdad ruhunun direktifleri	109
B — Şef ruhlarının direktifleri	109
C — Hayatta olan şeflerin emirleri	109
Ç — Cemiyetin umumî efkârı	110
§. 24 — HERBERT SPENCER'in görüşlerinin değeri	111

2. — UZVİYETÇİ SOSYOLOJİNİN MÜFRİT TEMSİLCİLERİNDE HUKUK ANLAYIŞI

§. 25 — LİLİENFELD, SCHAEFLE, WORMS	114
§. 26 — ESPİNAS	115

3. — SOSYAL DARVİNSİTLERDE HUKUK ANLAYIŞI

§. 27 — LUDWIG GUMFLOWİCZ'in «İrklar - arası Mücadele Teorisi»	119
§. 28 — Hukukun menşei	122
§. 29 — Kurtuluş mücadelesi ve Hukuk Fikri	123
§. 30 — GUMFLOWİCZ'in görüşlerinin tenkidi	126
§. 31 — GUSTAV RATZENHOFER ve «Menfaatler Teorisi»	127

4. — «SOSYAL İNTİBAK» TEZİNİ SAVUNANLARDA HUKUK ANLAYIŞI

§. 32 — MİCHEL ANGELO VACCARO ve «Mesleki sınıflar - ara- sı Mücadele Teorisi»	130
§. 33 — Siyasi iktidarın menşei ve ilkel fonksiyonu	135
§. 34 — İktidar fenomeninin izahı	137
§. 35 — Hukukun menşei, tekâmülü ve hukuk normlarının tecridi teşekkülü	138

§. 36 — Mürekkep Cemiyet'te yenenler ve yenilenler arasındaki mücadele ve intibak	143
§. 37 — Mürekkep Cemiyette yenenler (gaalipler) arasındaki iç mücadele ve intibak ve bu intibakın hudutları	148
§. 38 — Askeri sınıfların üstünlüğüne dayanan iktidar	150
§. 39 — Din adamları sınıfının üstünlüğüne dayanan iktidar (Classe Sacerdotale)	151
§. 40 — Asalet sınıflarının üstünlüğüne dayanan iktidar	153
§. 41 — Halk sınıflarının üstünlüğüne dayanan iktidar	154
§. 42 — İnsanın sosyal muhite intibakındaki güçlüğü'nün sebepleri	156
§. 43 — İnsanın intibakını kolaylaştıran şartlar	157
§. 44 — VACCARO'nun fikirlerinin tartışılması	158
§. 45 — Y. A. NOVİCOV (1849 - 1912) ve «Sosyal Darwinizm» in tenkidi	160
A — <i>Biolojik Mücadele ile Sosyal Mücadele'nin farkı</i>	160
B — <i>İnsan hayatının serbestçe gelişme şartları olarak «hukuk» ve «adalet»</i>	170
C — NOVİCOW'un rolü	173

II. PSİKOLOJİK SOSYOLOJİ CEREYANLARI VE BUNLARIN HUKUK ANLAYIŞI

§. 46 — Genel olarak	175
§. 47 — GABRIEL TARDE (1840 - 1904) ve Taklit Kanunları ...	176
§. 48 — Taklit vetiresinin Hukuk sahasında tezahürü	180
§. 49 — Hukukta «sistemleştirme» ihtiyacı, «yaratıcı tefsir», Kanun koyanın «mûcid» lik rolü	184
§. 50 — Hukukun tekâmülüne müessir olan âmilleri	185
§. 51 — Taklit kanunlarının «suç» vakiasında tezahürü ve «suç» un sosyolojik âmilleri	186
§. 52 — GABRIEL TARDE'in hizmeti	191
§. 53 — LESTER WARD (1841 - 1913) ve Sosyal Islahat fikri (Méliorisme)	192

A — Şahsiyeti ve temayülleri	192
B — «Cemiyet» ve «tabiat» münasebeti, «sosyal vakıa» nın uzvî ve ruhî kökleri	196
C — Sosyolojinin Konusu : İnsanın başarıları (human achievement)	199
Ç — «Sosyal başarı»nın faktörleri : «sosyal kuvvetler»	201
D — Devletin menşei; gayesi ve «hukuk» la olan mü- nasebeti	202
E — Cemiyetlerin tekâmül safhaları ve «Devlet şekil- leri» tipolojisi	204
F — Kanun koyarken nazara alınması gereken sosyolo- jik hakikat : enerjinin istenen mecralara sevkî : câazîp kanunlar (Attractive Legislation)	206
G — LESTER WARD'ın hizmeti	207
§. 54 — WILLIAM GRAHAM SUMNER (1840 - 1910) ve «Halk tarzları» kavramı (Folkways)	208
A — «Halk tarzları» (Folkways) ne demektir ?	211
B — «Halk tarzları»nın çeşitli neveleri :	212
1) Örfler (Mores)	214
2) Ahlâk ve adâp kaideleri (Morals)	217
3) Hukuk (Kanunlar)	218
C — W. G. SUMNER'in hizmetinin değeri	220
§. 55 — EDWARD ALS'WORTH ROSS (1866 - 1951) ve «Social Control» kavramı	221
A — Şahsiyeti ve temayülleri	221
B — Sosyolojinin Konusu : Sosyal vetire	223
C — Sosyal Kontrol ve çeşitleri	225
Ç — ROSS'un görüşlerinin tenkidi	228

BIBLIYOGRAFYA

- APCHIE**, Madeleine — Auguste Comte et Le Catholicisme Social (Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique, Paris 1934 n. 1 - 2)
- ARON**, Raymond — La Sociologie Allemande Contemporaine, Paris, 1935.
- BARNES**, Harry Elmer — An Introduction to the History of Sociology. Chicago - Illinois, 1948
- BECKER**, Howard and **BARNES**, Harry Elmer — Social Thought from Lore to Science, 2 Volumes. Washington 1952.
- BETTELHEIM**, Charles — Idéologie économique et Réalité sociale (Cahier Internationaux de Sociologie. 1948 Vol: IV. sh. 119 - 134). 1
- BOGARDUS**, Emory — The Development of Social Thought, New York 1955.
- BONNECASE**, Julien — Socience du Droit et Romantisme. Paris, 1928.
- CAIRNS**, Huntington — Law and the Social Science, London 1935.
- COMTE**, Auguste — Cours de Philosophie Positive. Paris 1830 I - VI tomes, (6^{ème} édition 1934).
- COMTE**, Auguste — Le Catéchisme Positiviste. Paris 1851 (Nouvelle éd. par PECAUT)
- COULANGES**, Fustel de — La Cité Antique, Paris 1864.
- CUVILLIER**, Armand — Manuel de Sociologie, Paris. Tomes I - II, 1950.
- CUVILLER**, Armand — Où va la Sociologie Française? Paris, 1953.
- DAVIE**, Maurice R. — Folkways (Encyclopaedia of the Social Sciences)
- DAVY**, Georges — Sociologues d'hier et d'aujourd' hui, Paris. 1931.

- DARWIN, Charles — The Origin of Species, London 1859 (L'Origine des Espèces au moyen de la Sélection Naturelle ou la Lutte pour l'Existence dans la Nature. tr. par : ÉD BARBIER, Paris, 1946).
- DEL VECCHIO, Giorgi — Hukuk Felsefesi Dersleri, İstanbul, 1951 (Çeviren : Dr. SAHİR ERMAN).
- DURANT, Will — Vies et Doctrines des Philosophes, Paris 1938 (Originali : The Story of Philosophy).
- DURKHEIM, Emile — Le Socialisme, Paris, 1928 éd. par. MAUSS.
- DWELSHAURS, Georges — Muasır Fransız Psikolojisi, İstanbul, 1940 (Çeviren : M. ŞEKİP TUNÇ).
- ENGELS, Frederich — L'Origine de la Famille, de Propriété privé et de l'Etat 1884. (tr. fr. BRACKE 1931).
- EVERETT, H. — Social Control (Encyclopedia of the Social Sciences)
- GREEF, Guillaume de — Introduction à la Sociologie T : I - II Paris, 1911.
- GUMPLOWICZ, Louis — Précis de Sociologie 1896.
- GUMPLOWICZ, Louis — Sociologie et Politique, 1898.
- GURVITCH, Georges — Idée du Droit Social, Paris 1931
- GURVITCH, Georges — Eléments de Sociologie Juridique, Paris 1940.
- GURVITCH, Georges — Le Contrôle Social (La Sociologie au XX^{ème} Siècle : Les Grands Problèmes de la Sociologie. T. I. sh. 271-301) Paris, 1947
- GURVITCH, Georges — La Vocation Actuelle de la Sociologie : Vers Une Sociologie Différencielle. Paris, 1950.
- GURVITCH, Georges — Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine: Vers l'Etude Sociologique des cheminements de la Liberté. Paris, 1955.
- GURVITCH, Georges —, Traité de Sociologie (Publié sous la direction de Georges Gurvitch. Paris, 1958) Tome : I (Sociologie Générale, Morphologie Sociale, Sociologie Economique, Sociologie Industrielle)
- GURVITCH, Georges — La Sociologie du Jeune Marx (Cahiers Internationaux de Sociologie. 1948, Vol : IV. sh. 3-47).
- GURVITCH, Georges — Sociology of Law, London, 1953.

- GURVITCH, Georges — Les Fondateurs français de la Sociologie Contemporaine : Saint - Simon et P. - J. Proudhon (I- Saint - Simon Sociologue 1955), Cours de Sorbonne).
- HIRSCH, Ernst — Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ankara 1949
- HOFSTADTER, Richard — Social Darwinism in American Thought, Boston 1955.
- KELSEN, Hans — The Communist Theory of Law. London 1955.
- KÖSEMİHAL, Nurettin Şâzi - Sosyoloji Tarihi, İstanbul, 1956.
- KRAL, J. — La Notion du Consensus chez Comte et la notion d'Equilibre chez Spencer (Revue Internationale de Sociologie, 47^{ème} année, 1939).
- LANGROD, Georges — La Conception du Pouvoir dans la Doctrine de l'Etat de Ludwik Gumplowicz («Le Pouvoir» Tome : I. Publication de l'Institut International de Philosophie Politique. Paris, 1956).
- LASSALLE, Ferdinand — Théorie Systématique des Droits Acquis. Tr. Fr. 1904).
- LEFEBVRE, Henri — Marxisme et Sociologie (Cahiers Internationaux de Sociologie Paris, 1948, Vol : IV, sh. 48 - 74).
- LEROY, Maxime — Histoires des Idées Sociales en France. Tome I - II, 1950 Paris.
- LEVY - BRUHL, Lucien — La Philosophie d'Auguste Comte. IV éd. Paris 1926.
- MACIVER — Sociology (Encyclopaedia of the Social Sciences).
- NIRCHIO, G. — La Sociologia giuridica in Italia (Actes de XVI^{ème} Congrès International de l'Institut Int. de Sociologie Fascicule : 1. Beaune, 1954).
- NOVİCOW, Jacques — La Guerre et ses prétendus bienfaits, 1894 (Türkçe Tercüme : «Harp ve Sözde iyilikleri» Çeviren : ABDULLAH CEVDET, İstanbul 1927, Kütüphane - i İçtihat, aded : 52. Arap harfleri ile).
- NOVİCOW, Jacques — La Justice et l'Expansion de la Vie : Essai sur le bonheur des Sociétés Humaines. Paris. 1905.
- NOVİCOW, Jacques — La Critique du Darwinisme Social. Paris 1910.

- NOVICOW, Jacques — La Morale et l'intérêt dans les Rapports individuels et Internationaux, Paris 1912.
- OUY, Achille — L'Avenir de la Sociologie, Paris 1940.
- PERTICONE, Giacomo — La Théorie du Droit (Tr. par PAQUES) (Encyclopédie Scientifique Italienne du XX^{im}ème Siècle. Exposés publiés sous la directio de ENRICO CASTELLI).
- POUND, Roscoe — The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence (Harvard Law Review, 1911 - 1912).
- POUND, Roscoe — Sociologie du Droit (La Sociologie au XX^{im}ème Siècle. Tome : I Les Grands Problème de la Sociologie. Paris, 1947).
- RICHARD, Gaston, — Le Positivisme Juridique et la Loi des Trois états. (Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique, 1931 no : 3 - 4).
- ROSS, Edward, Als'worth — Social Control (Sociological Theory, ed. by B. ROSENBERG and LEWIS COSER).
- SAINT-SIMON, Henri de - Selected Writings (ed. by F. M. H. MARKHAM, Oxford 1952).
- SOROKIN, Pitirim — Contemporary Sociological Theories (Tr. Fr. Les Théories Sociologiques Sontemporaines. 1938. par RENE VERRIER).
- SPENCER, Herbert — Principes de Sociologie (tr. par. M. E. CAZELLES, Paris 1879) I - IV
- SPENCER, Herbert - İlk Prensipler (Çeviren : SELMİN EVRİM) M. E. Yayınları, İstanbul 1947, cilt I - II.
- SPENCER, Herbert — Les Premiers Principes : L'inconnaissable (Librairie Félix Alcan, Paris 1935).
- SPENCER, Herbert — L'individu contre l'Etat. (Tr. par. J. GERSCHEL Paris, 1885).
- SPENCER, Herbert — L'Education Intellectuelle, Morale et Physique (Tr. par MARCEL GUYSOT. Schleicher Frères éd. Paris. 1908). (Türkçe terceme : «Fikrî, ahlakî ve bedenî Terbiye. Mütercimi : MEHMET MÜNİR, İstanbul, 1340. Arap harfleri ile).
- SPENCER, Herbert — Terakki Kanunu ve Sebebi. (Mütercimi : İBRAHİM AŞKÎ, Dersaadet (İstanbul) 1335. Arap harfleri ile.

SUMNER, William Graham — Folkways, 1904 (Sociological Theories. Ed. B. ROSENBERG and LEWIS COSER).

SUMNER, William Graham — The Science of Society (A Societal perspective on Institutions) (Readings in Sociology, ed. by LAFRED LEE, 1957).

«TANZİMAT» — (Tanzimat hareketinin 100 üncü Yıldömünü mü-nasebetiyle. İstanbul 1940.

TARDE, Gabriel — La Criminalité Comparée, Paris 1890.

TARDE, Gabriel — La Philosophie Pénale, Paris 1890.

TARDE, Gabriel — Les Transformations du Droit, Paris 1893.

TARDE, Gabriel — l'Opinion et la Foule. Paris, 1901.

TUNC, André et Susanne — Le Système Constitutionnelle des Etats - Unis d'Amérique. Tome I: Histoire Constitutionnelle. Pa-ris 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya — İçtimai Doktrinler Tarihi, İstanbul 1940.

ÜLKEN, Hilmi Ziya — Sosyolojinin Problemleri, İstanbul, 1955.

VACCARO, Michel Angelo — Les Bases Sociologiques du Droit et de l'Etat. (Tr. par M. G. GAURE 1898).

VENİAMIN, V. — La Philosophie du Droit d'Auguste Comte. (Archive de Philosophie du Droit. Nouvelle Série) (La Distinction du Droit Privé et du Droit Public et l'Entreprise Public.) Pa-ris, 1952.

WARD, Lester — Pure Sociology (Tr. française par: FERNAND WEIL, Paris 1906).

WORMS, Rene — La Philosophie des Sciences Sociales, Paris, 1903 - 1907.

BİRİNCİ BÖLÜM

XIX. ÜNCÜ YÜZYILDA SOSYOLOJİNİN KURULUŞU VE HUKUK ALEYHDARLIĞI

§ 1. Genel mülâhazalar :

1789 Fransız ihtilâlinin doğrudan doğruya ve dolayısıyla tesirleri batı cemiyetlerini yalnız siyasî bakımdan değil, içtimâî ve manevî kıymetler bakımından da büyük bir huzursuzluğa mahkûm etmişti. Eski siyasî nizamla beraber bazı içtimâî kıymetler de yıkılmış, yerine yeni ve sağlam bir nizamın temelleri, yeni manevî kıymetler yaratılmamış, fikir dünyası ise çeşit çeşit istikametlerdeki kaynaşmalarla parçalanmıştı.

Umumiyetle, içtimâî ve siyasî buhranlara bir çare bulmak, kökleri derin sosyal problemleri bir hal suretine bağlamak hususunda ne XVIII. inci yüzyıl tabii hukuk nazariyeleri ne de pratik siyaset tedbirlerinin bir faydası olmadığına inanılmıştı. Fikir adamları, cemiyetin siyasî ve hukukî şekilleri ile gerçek sosyal bünyesi arasındaki intibaksızlıkları seziyorlardı. Bunlardan bazıları, ihtilâlin, cemiyetin ahlâkî ve hukukî temellerini kökünden sarstığını söylüyor ve bunun düzelmesi için de eski dinî ve siyasî kıymetlerin ihya edilmesi gerektiğini iddia ediyorlardı : J. DE MAÎSTRE, BONNALD ve diğer Restorasyon müellifleri bu fikirde idi.

Diğer bazıları da birden bire gelişen sınaî inkilâbın doğurduğu yeni iktisadî ve sosyal durumlarla ihtilâl sonundaki siyasî ve hukukî kalıpların birbirleriyle bağdaşmadıklarını görüyor ve daha ileri giderek, ihtilâlin daha uzak neticelerinin de elde edilmesi gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Böylece iktisadî hayatın sınaî sektöründeki gelişme, devlet ve hukuk meselelerinin gene yeni baştan

ele alınmasını gerektiriyordu : SAINT-SIMON ve takipçileri bu kanaatta idi.

Hülâsa bu birbirinden pek farklı fikir cereyanlarındaki kargaşalık, manevî ve içtimâî değerlerdeki bu buhran; bazılarını da, herşeyden evvel cemiyette bir düşünce ve inanç birliğinin tesisi zaruretine inandırıyordu. İşte, AUGUSTE COMTE ve takipçileri bu görüşün temsilcisi oldular. Bunlara göre bütün sosyal huzursuzluk, fikrî anarşiden ileri geliyordu. Bu anarşinin sebebi ise sosyal ve politik meselelerde müsbet düşünme imkânına sahip olunamamasıydı. Çeşitli siyasî ve hukukî teoriler, objektif düşünme yollarını kapatmakta idi.

Bu devrin fikir adamlarına göre bütün bu sosyal huzursuzluğun sebebi, ihtilâlî hazırlayan Tabii Hukuk nazariyelerinde, ihtilâl neticesi teessüs eden siyasî ve hukukî rejimlerde, hattâ bizzat hukukçularda, kanun adamlarında aranmalıydı. Fikir dünyası yeniden hukukla, hukukun tanzim ettiği cemiyet realitesi arasındaki keskin tezadlara şahit olmaktaydı. Bu gibi buhran devirlerinin, bir manada, «cemiyet - hukuk» münasebetlerinin tahlil ve izahı demek olan Hukuk Sosyolojisi için ne kadar ilgi çekici olduğunu, ilmi tecessüsü kurcalayan ne enteresan ip uçlarını ihtiva ettiğini söylemeye lüzum yoktur.

Bu itibarla, bu safhada ortaya atılan ve ilk nazarda sahamızla ilgisiz gibi görünen birçok fikirlerin, daha sonraki safhalarda Hukuk Sosyolojisindeki esaslı çalışmalara mebde teşkil ettiğini dâima hatırlamamız gerekmektedir. Meselâ müfrit bir nizam âşığı olduğu halde «hak», «hukuk» mefhumlarından nefret eden bir AUGUSTE COMTE'ü tanımadan, DUGUIT gibi birçok müstakbel Hukuk Sosyolojisi kurucularını lâıykı ile anlamağa imkân yoktur. Ya da, hukukçuların, kanun adamlarının baş düşmanı olan SAINT-SIMON'u bilmeden günümüzün plüralist demokrasisini, sınaî demokrasiyi ve ya sosyal hukuk problemlerini kavramak; Devlet hukukunun, sınaî gelişmenin doğurduğu karmaşık sosyal ve ekonomik meseleleri hal hususunda gösterdiği zaafın sebeblerini açıklamak güç, hiç değilse temelsiz olur.

Sosyolojinin, SAINT-SIMON, ve COMTE'un gayretleri ile ilim dünyasında bir yer almasından sonraki gelişme safhası ise, bi-

zim için daha açık izler., daha değerli hizmetlerle doludur. Ancak bu konulara intikal edebilmek için, hukukun sosyal karakterinin, onun «iradî», ve bu mânâda «sun'î» karakterinden tecridi suretiyle ele alınması ihtiyacının nasıl doğduğunu görmemiz lâzımdır. Hukuk, masa başında, kanun koyanların dilediği gibi, hattâ en yüksek ideallerin ilhamlarına uyularak dahi olsa, *sunî şekilde yaratılan, istenildiği gibi tesis edilen birşey telâkki edildiği* müddetçe Sosyoloji'ye konu olamamıştır. Sosyoloji, «hukuk» ta, tetkik edene mukavemet edecek bir sosyal vakıa vasfını keşfettikten sonradır ki onu kendi inceleme konuları arasına sokabilmiştir. Bu ise, yukârda söylediğimiz gibi, çok daha sonraki gelişme safhalarına tekabül eder.

Şimdilik şuna işaret edelim ki Sosyolojinin kuruluşu, hukuka karşı, tabir caizse, tam bir husumet havası içinde vaki olmuştur. Bunun sebebi sadece büyük ihtilâlin sarsıntılarından tabii hukukçuların sorumlu tutulması değil, aynı zamanda XIX. asır başında hukukçulara hâkim olan kanuncu ve tefsirci zihniyetin mücerret, dar ve ruhsuz karakterleridir ki bunlara başka bir eserimizde daha etraflı bir şekilde temas fırsatını bulduğumuzdan, burada tekrarlamayı lüzumsuz bulmaktayız (*).

(*) Dr. HÂMİDE TOPÇUOĞLU - Hukuk Sosyolojisi : Sosyoloji açısından Hukuk, cilt : I (Konu, Problemler, Öncüler). sh.: 13 - 20. (Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi yayınları, No. 147. Ankara 1960).

I — HENRİ de SAINT - SIMON (1760 - 1825)

§ 2. Şahsiyeti ve temayülleri :

AUGUSTE COMTE'un hocası olan HENRİ de SAINT - SIMON, sosyalist ve ütöplast temayülleri, nâtemam cemiyet felsefesi ve hareketli siyasî hayatı ile tanınır. Fransız ihtilâlinin liderleri ile çağdaş olan, Amerikan bağımsızlık savaşlarına katılan, nihayet, etrafında birçok kıymetli genç elemanları toplayıp yetiştiren müteşebbis, heyecanlı ve hayalperest bir düşünür olan SAINT - SIMON'un bir ilim adamı olarak yaptığı hizmet daima unutulmuştur. Daha doğrusu talebesi olan AUGUSTE COMTE'un kazandığı şöhret ve sonradan hocası ile arasının açılması SAINT - SIMON'un hizmetlerini gölgede bırakmış ve COMTE'un takipçilerince takdir edilmesine psikolojik bir engel teşkil etmiştir.

Buna mukabil SAINT - SIMON'un Sosyal Felsefesini benimseyenler, onu ilmi hizmetleri bakımından mübalağalı bir şekilde takdir etmişlerdir (1). Bütün bunlara rağmen daha sonraki nesiller bu zatın sosyal ilme hizmetini daha objektif bir şekilde ölçmek imkânını bulmuşlar ve neticede AUGUSTE COMTE'un Sosyolojiyi kurmak yolundaki gayretlerinin menşeiini, ve birçok anafikirlerini bu zattan aldığına hükmetmişlerdir. Nitekim HOWARD BECKER, en kıymetli tenkitçilerin, COMTE'un asıl hizmetinin, SAINT - SIMON tarafından çizilmiş kadroların ve ana problemlerin genişletilip sistemleştirilmesinden ibaret olduğunda ittifak ettiklerine işaret eder (2).

-
- (1) GEORGES GURVITCH - Les Fondateurs français de la Sociologie Contemporaine : Saint-Simon et P. - J. Proudhon (I. Saint-Simon Sociologue. Cours de Sorbonne. 1955 sh. 12)
(2) HOWARD BECKER - Social Thought from Lore to Science, Volume I, sh.: 5 (Washington 1952)

Bundan başka SAİNT SİMON'un öncülüğü yalnız bu sahaya maksur kalmamıştır. O, sonradan COMTE'un inkişaf ettirdiklerinden farklı, hattâ bunlara zıd tamamen orijinal görüşlere de sahiptir (3). Hulâsa DURKHEİM'in dediği gibi «SAİNT SİMON'da devrimizin düşünce hayatını besleyen bütün fikirlerin gelişmiş tohumlarına rastlanmaktadır» (4). SAİNT SİMON'un bizim için enteresan olan tarafı ise bir taraftan sosyolojinin kuruluşuna hizmet etmiş olması diğer taraftan da sosyal felsefesinde «iktisadî cemiyet - devlet» tezadını, peşin hükümlerle değil «illet - netice» münasebetleri içinde kavramaya çalışmasıdır. Bugün, iktisadî zümrelerin muhtar sosyal hukukunu anlamak, sivil idarî sektörle sınaî sektör arasındaki tezadları izah edebilmek, iktisadî hayatı tanzim için alınan teşriî tedbirlerin muvaffakiyet veya hezimet sebeplerini görebilmek, hulâsa hukuk ile iktisadî faktörler arasındaki alâkayı hissedebilmek için SAİNT - SİMON'un PROUDHON ve MARX'dan bir hayli evvel yaptığı ikaz ve izahları hatırlamak yerinde olur.

Bundan başka bazı modern hukukçuların ısrarla üzerinde durdukları «idarî tasarruflar - hâkimiyet tasarrufları» probleminin sosyolojik temellerini de gene SAİNT - SİMON'da bulmak kabildir (5). Bunlara aşağıda temas edeceğiz. Bu itibarla biz bu mütefekkirin kıymetini iki noktada teksif ederek inceliyeceğiz : Sosyolojinin kuruluşuna hizmeti; iktisadî cemiyet ve hukukî nizam tezadını belirtmesi.

§ 3. Sosyolojinin kuruluşuna hizmeti :

SAİNT - SİMON'un ilmî tecessüsünü tahrik eden saik, içinde bulunduğu devrin hayat şartları ile hukukî ve siyasî nizamı arasın-

(3) GEORGES GURVITCH - a. g. e., sh. 11.

(4) EMILE DURKHEIM - Le Socialisme. Paris 1928 (éd. par MAUSS) sh.: 149

(5) SAİNT - SİMON, sivil idarenin insanlara hitap eden emir ve nehiyelerle idare edildiğini; endüstri teşekküllerinin ise insanlara hükmetmeyip sadece eşyayı ve işleri tedvir ettiğini iddia ediyordu. O müstakbel cemiyeti egemenlik kudretinin buyruklarının değil, endüstri elemanlarının ilim ve teknik icaplarını yerine getirmekten ibaret olan yönetim faaliyetlerinin idare edeceğini ümit ediyordu.

daki tezanın cemiyetin yeniden ve başka esaslar dairesinde teşkilâtlandırılması suretiyle halli arzusu idi. Fakat cemiyetin hangi esaslar dairesinde yenileştirileceğini ancak «müsbet bir ilim» tâyin edebilirdi. Zira müsbet ilimden gayrı vasıtaların meselâ tabii hukuk nazariyelerinin, metafizik veya dinî prensiplerin bu husustaki aczi sabit olmuştu.

SAİNT - SİMON der ki «şimdiye kadar müşahede ilimlerinin metodu siyasî meselelere sokulmadı. Bu sahaya herkes kendi görüş zaviyesini, kendi muhakeme ve takdir metodunu getirdi. Bu yüzden hâlâ siyasî meselelere verilen cevaplarda ne bir kat'iyet, ne bir evrensellik vardır. Bu ilmin çocukluk safhasının sona ermesi zamanı gelmiştir ve gelmesi de arzu edilmektedir. Zira sosyal nizamlardaki kargaşalıklar siyasî nazariyelerdeki müphemiyetten doğmaktadır.» (6). Keza : «siyaset artık bir müşahede ilmi olacaktır ve siyasî meseleler müsbet bir insan ilmini tetkik etmiş kimseler tarafından, bütün diğer olay nevileri ile ilgili ilimlerin kullandığı metodlar ve tarzlarda tetkik edilecektir» (7). «Siyaset artık farz ve tahminlerin müphemiyeti içinde kalmıyacaktır. Siyaset artık ahval ve şeraitin keyfine tabi değildir. Siyasetin kaderi bir iktidarın, bir hükûmet şeklinin, bir batıl inancın kaderine bağlı değildir. Artık onun sahası tanınmış, işleyişi kıymetlendirilmiştir. Cemiyetler ilminin artık bir prensibi vardır. O nihayet müsbet bir ilim olmaktadır» (8).

«Ekonomi, kanunlar, ahlâk ve cemiyetin umumî menfaatlarının idaresine taallûk eden bütün hususlar, mahiyeti medeniyet seviyesine göre değişecek olan Sağlık Koruma kaidelerinin koleksiyonundan ibarettir. Siyaset ilmi ise Sosyal Fiziyolojinin (Sosyolojiyi kastediyor) bir kolunu teşkil eder ve muayyen sosyal bir bünye-

(6) SAİNT - SİMON - Selected Writings, sh.: 39 (ed. by F. M. H. MARKHAM, Oxford 1952)

(7) SAİNT - SİMON - Mémoire sur la Science de l'Homme. 1813, XI, p. 187 (DURKHEİM nakleder : Le Socialisme, Paris 1928 sh. 141)

(8) SAİNT - SİMON - L'industrie, 1816, XVIII, p. 189 (MAXİME LEROY naklediyor.: Histoire des Idées Sociales en France. Tome: II, sh: 223. Paris 1950.

ye elverişli olan Sağlık Koruma tedbirlerinin bütününi ifade eder.» (9).

O halde SAINT-SIMON'un bu «İnsan İlmî,» «Sosyal Fizyoloji,» «Müsbet Siyaset» dediği şeyler nedir?

SAINT-SIMON, kendi zamanında, muhtelif tabiat ilimlerinin hızla geliştiğini, fakat bunların herbirinin ayrı ayrı kollar halinde tahlilci ve ihtisaslaştırıcı bir yönde inkişaf ettiklerini, bu parça parça ilmi gayretlerin cemiyetin en ciddî ve hayatî meselelerini halletmekten âciz olduğunu görüyor, ve bu muhtelif ilim dallarına, sosyal problemlere de müsbet hal suretleri bulacak yeni bir ilmin ilâvesini ve ayrıca bütün ilim dallarının vardığı sonuçların umumî bir sentezinin, umumî bir felesfesinin yapılmasını zarurî telâkkî ediyordu. Sırf tabiat ilimleri ile uğraşanların cemiyetin selâmeti ile ilgilenmeyişlerinden acı acı şikâyet ediyor ve onları itham ediyordu (10).

Cemiyet hâdiseleri esas itibariyle «insan» ile ilgili hâdiselerdir. Zira cemiyet kendi kendini yaratan, insanların kollektif gayretleri

(9) SAINT-SIMON - La Science de l'Homme. (G. GURVITCH nakleder: Cours de Sorbonne, sh: 20)

(10) SAINT-SIMON, fizikçilere, kimyacılar, astronomlara hitaben şöyle haykırıyordu: «Sizler, şu anda, ilmin öncülüğü mevkiini hangi hakla iddia ediyorsunuz? Beşeriyet, yaratıldığındanberi, başına gelen en müthiş buhranlardan birini yaşıyor. Sizler bu buhranı sona erdirmek için ne yaptınız, hangi gayreti sarfettiniz? Bütün Avrupa milletleri birbirini boğazlıyor (1813 yılı). Bu kasaplığı durdurmak için ne yapıyorsunuz? Hiç! Tahrip vasıtalarını mükemmelleştiren sizlersiniz, onların nasıl kullanılacağını gösteren sizlersiniz, her orduda topların başında sizleri görüyoruz. Hücum hazırlıklarını sizler idare ediyorsunuz. Fakat tekrar ediyorum, barışı getirmek için ne yaptınız? Hiç! Ne yapabilirsiniz? Hiç! Milletlerin menfaatlarını uzlaştırma vasıtalarının keşfine götürebilen yegâne bilgi İnsan Bilgisidir, ve sizler bu ilmi hiç tetkik etmezsiniz. O halde ilmi atölyenin idaresini elinizden bırakınız. Bu atölyenin, sizin başkanlığınız altında buz kesilmiş kalbini, bırakın da biz ısıtalım, ve onun bütün dikkatini cemiyeti yeniden teşkilâtlandırmak suretiyle umumî sulhe ulaştırmaya kadir çalışmalara yöneltilim.» (La Science de l'Homme. XI, sh: 40. GURVITCH'den naklen: Cours, sh: 135)

ile daimî bir dinamizme sahip olan bir bütün demektir. O halde münferit insanın maddî varlığını inceleyen Fizyoloji, insanların kitlevî faaliyetlerinin neticesi demek olan cemiyeti de inceleyebilirdi. Böylece fert olarak insanı ele alan ve onun organik cephesini inceleyen asıl Fizyolojiden başka bir de fertlerden mürekkep insan topluluğunu yani cemiyeti inceleyen bir «Sosyal Fizyoloji» teşekkül etmeli idi. Bu yeni ilim tıpkı diğer müsbet ilimler gibi aynı metodlarla çalışmalıdır (11).

Böylece SAINT-SIMON «cemiyet» i, uzuvlarını fertlerin teşkil ettiği hayatîyeti haiz bir bütün olarak kabul eder. Fakat bu, kendisinin uzviyetçi bir sosyoloji kurmak istediğine delâlet etmez (12). Kanaatımızca o, cemiyet meselelerini, mevcut müsbet ilimlerden en münasibinin tetkik sahasına sokmak için bu teşbihi yapmış gibidir. SAINT-SIMON'a göre asıl Fizyolojiden başka, muhtelif istikametlerdeki çeşitli araştırmalarla keşfedilmiş bütün bir vakıalar serisini de içine almak suretiyle zenginleşmiş başka bir Fizyoloji daha vardır ki bu daha üstün bir vakıalar sınıfının tetkikine taallük eder. SAINT-SIMON der ki .bu Sosyal Fizyoloji fertlerin üstünde cereyan eder. Artık fertler onun nazarında sosyal bedeninin uzuvlarından ibarettir ve işte o bu bedeninin uzvî fonksiyonlarını inceleyecektir. Tıpkı asıl Fizyolojinin fert bedeninin fonksiyonlarını incelemesi gibi». Bununla beraber kendisi hatalı bir «cemiyet = uzviyet» görüşüne saplanmaz: «Zira cemiyet asla basit bir canlı varlıklar kümesi demek değildir. Yani fiil ve hareketleri sırf ferdî iradelerin keyfiliginden doğan ve ehemmiyetsiz arızî neticelere müncer olan, her nevi gaye ve maksattan arı bir takım canlıların bütünü demek değildir, Cemiyet bilâkis teşkilâtlandırılmış

(11) «On beşinci yüzyıldanberi beşer zihninin temayülü, bütün muhakemelerini, müşahade ve münakaşa edilmiş vakıalara istinat ettirmek yolundadır. Şimdiye kadar Astronomi, Fizik ve Kimyayı bu temellere göre kurmuş ve geliştirmiştir. Bundan istidialen hükmedilebilir ki İnsan İlminin bir kısmını teşkil eden Fizyoloji de, diğer fizik ilimlerinin kabul ettikleri metoda göre tetkik edilecektir» (SAINT-SIMON - La Science de l'Homme XI. 17. DURKHEIM'den naklen: Le Socialisme, 139)

(12) Uzviyetçi Sosyoloji Cereyanları hakkında bak, aşağıda ş. 16 - § 45.

hakikî bir makinedir ki onun her parçası bütünü işleyişine farklı bir surette iştirak etmektedir.»

«Demekki insan topluluğu hakiki bir canlıdır ki bu beden varlığı uzuvlarının, kendilerine düşen fonksiyonları az veya çok muntazam bir şekilde yapmasına göre az veya çok sağlam veya sıhatsızdır.» (13).

Böylece SAINT-SIMON cemiyetteki işbölümünün neticesi olarak herhangi bir uzvun vazifesindeki aksaklığın «bütün» ün hayatı üzerinde tepkileri olacağını farketmiş ve sosyal olaylar arasındaki karşılıklı tâbiyete temas etmiştir ki buna ileride (COMTE'da) «sosyal consensus» tabiri altında rastlayacağız.

Filhakika SAINT-SIMON bu karşılıklı tâbiyet halini birçok yerlerde açıkça izah etmiştir: «Tarih gösteriyor ki ilmi inkılâplarla siyasî inkılâplar birbirini takip eder. Bunlar birbirlerine karşı «illet-netice» münasebeti içinde bulunurlar.» «Her zaman ve bütün milletlerde sosyal müesseselerle ahlâkî fikirler arasında sâbit bir tekabül vardır ki bu hal siyasetle ahlâk arasında belirli bir intibak bulunduğundan şüphe ettirmez. Filhakika siyaset ahlâkın neticesidir.» «Ahlâk ise cemiyetin zarurî bağıdır. Müsterek ahlâkî fikirler olmadan hiçbir cemiyet olmaz.» «Fakat ahlâkın menşei zarurî olarak cemiyetin menşei ile karışır ve bunlardan biri, bizim için, diğerinden daha fazla malûm değildir. Ancak görüyoruz ki ne kadar kaba ve iptidai olursa olsun içinde muayyen ahlâkî fikirler hâkim olmayan hiçbir insan topluluğu yoktur» (14).

Böylece SAINT-SIMON içtimaî olay sınıfları içinde «ahlâk», «siyaset» ve «kültür» arasındaki karşılıklılığı keşfetmiş, siyasetin ahlâka ve kültür seviyesine tâbi olarak, değiştiğine işaret etmiştir. Bundan başka «ahlâk» ı da dogmatik ve felsefî bir ide olarak değil, sosyal fenomenler âleminde tezahür eden müsbet ahlâk tecrübesi anlamına kullanmıştır. Nitekim diyor ki «ahlâk, içtimaî bünye tiplerine göre değişir. Feodal cemiyetin ahlâkı sınaî cemiyete

(13) SAINT-SIMON - Physiologie Sociale. X. 176 - 177 (DURKHEIM, a. g. e., s. : 140).

(14) SAINT-SIMON - L'Industrie Vol: III P: 33 (GURVITCH'den naklen: Cours de Sorbonne sh.: 23)

tin ahlâkına benzemez ve bugün ahlâk sadece ilâhî bir ahlâk olmaktan çıkıp dünyevî bir ahlâk haline geliyor. Hıristiyanlık iktisadî ve siyasî münasebetlere kendi ahlâkını tatbik etmedi. Fransız ihtilâli ise kendi ahlâkını siyasî sahaya tatbik etti ise de ekonomi sahasına tatbik etmedi. Şimdi ahlâk istihsale, işe, emeğe taallûk ediyor. Bir işçi ahlâkı, bir iş şevki, idare edenlerle edilenler arasında yeni münasebetlerin doğuşuna hattâ bu ikili tasnifin izalesine götürüyor. Zira artık herkesin birbiriyle ortak, hissedar veya iş arkadaşı olması gerekiyor.» (15).

Demekki insanların kollektif gayretleri ile tabiata hâkim olmak kabiliyetlerini artırma merhalelerine göre içtimaî münasebetlerin şekli ve bunlardan doğan ahlâkî fikirler değişiyor. Bu değişme de neticede siyasî müesseselerin değişmesine sebep oluyor. O halde insanlık tarihinde bir «değişme ve terakki» kanunu müşahade ediliyor.

Bütün XIX. asır sosyologlarına hâkim olan ve terakki ile müte-rafik olarak alınan bu tekâmül kanunu fikri sosyologları hukukun kâh iradîlik kâh zarurîlik vasfı üzerinde durmaya sevk etmiştir. Aşağıda temas edeceğimiz çeşitli sosyoloji ekollerinin hukuk anlayışlarını kıymetlendirmek bakımından bu tekâmül kanunu mefhumunu şimdiden belirtmemiz faydalı olur.

SAINT-SIMON, CONDORCET'den aldığı terakki kanunu fikrini Medeniyet Tarihi ile isbata açlır. İçtimaî beden (cemiyet), canlı bir mahlûk gibi ele alınırsa onun da çocukluk, olgunluk ve ihtiyarlık devreleri müşahade edilebilir. Fakat SAINT-SIMON iyimserdir ve cennetin öbür dünyada değil yeryüzü cemiyetinin müstakbel teşkilâtında, tahakkuk edeceğine inanır.

Demekki insan ve cemiyet ilmi demek olan «Sosyal Fizyoloji» de sırf müsbet ilim metodları ile hareket edilecek ve vakıaların toplanması ve aralarındaki illet netice münasebetlerinin araştırılmasında tarih arşivinden faydalanılacaktır. SAINT-SIMON' da İBNİ HALDUN gibi gayri ilmi tarihçiliği şiddetle tenkid eder ve tarih-

(15) SAINT-SIMON l'Industrie Vol. III, p.: 34 - 35 (GURVITCH'den naklen : Cours de Sorbonne sh.: 23)

te illî münasebetlerin ve tekâmül kanunun araştırılması lüzumunda ısrar eder (16).

SAİNT-SİMON'a göre bu kanun her şeye hâkimdir. «İnsan zekâsının ulvî terakki kanunu her şeyi sürükler, her şeye hükmeder. İnsanlar bu kanunun sadece aletleri mesabesinde. Biz nasıl seyyaremizi güneşin etrafında döndüren iptidai kuvveti keyfimize göre değiştiremezsek kendimizi de tekâmül kanunun tesirinden kurtaramayız ve onun seyrine hakim olamayız. Yapabileceğimiz yegâne şey onun tarafından bir kör gibi dürtülecek yerde gösterdiği yola dikkat ederek ona itaat etmekten ibarettir ve devrimize düşen büyük felsefî kemal safhası da bundan ibarettir.» (17).

Böylece şimdi SAİNT-SİMON'un kendi zamanındaki cemiyet-devlet tezdâdî ile ilgili fikirlerine, yani sosyal felsefesine geçebiliriz ki bizim için asıl enteresan olan fikirler esasen buradadır. Bununla beraber SAİNT-SİMON'un sosyolojisi ile felsefesi, DURKHEİM'in haklı olarak belirttiği gibi, birbirine o kadar sıkı bir şekilde bağlıdır ki, birini diğerinden müstakil olarak izah etmek müşkül, hattâ imkânsızdır (18).

§ 4. «Devlet - iktisadî cemiyet» tezdâdî :

SAİNT-SİMON içinde yaşadığı ihtilâl ve ihtilâl sonrası Avrupasının siyaset ve hukukî müesseselerini var kuvveti ile tenkid eder. O, bu müesseselerin cemiyetin yeni sosyal bünyesine göre değişmesi lüzumunu müsbet cemiyet ilmi adına ısrarla ilân eder. Demekki SAİNT-SİMON, keyfî bir şekilde seçtiği veya «insan aklının emri» zannettiği herhangi bir ideale doğru cemiyeti sürüklemek durumunda değildir. Bilâkis o, terakki kanununa göre ister istemez idrak edilecek bir safhanın icaplarına ayak uydurmayı tavsiye eder.

(16) SAİNT-SİMON - La Science de l'Homme, X, p. : 246 (DURKHEİM'den naklen, a. g. e., 146)

(17) SAİNT-SİMON - Organisateur. IV 119 (DURKHEİM a. g. sh. : 143)

(18) DURKHEİM - Le Socialisme, sh. : 128

Büyük içtimai yenilikleri hukukî ve siyâsî müesseselerdeki inkılâpları büyük adamların yaptıkları zannedilir. Halbuki SAINT-SIMON'a göre bizzat bu adamlar medeniyet tarihinde müşahede edilen terakki kanununun birer mahsulüdürler. Onlar, insan zekâsının tarihi seyrinin onlardan evvel ve onlarsız hazırladığı şeyleri sadece hulâsa ederler. Burada mühim olan nokta terakki mahsulü durumun gayri şahsî ve anonim oluşudur. Zira bunun meydana gelişi zarurîdir (19). Cemiyetin hukukî teşkilatı ve siyâsî bünyesi aynı zaruretin diğer bir tezahürüdür.

«Tabiat her devirde insanlara en uygun gelen hükümet şeklini ilham etmiştir... Eşyanın tabii cereyanı sosyal bedeninin her yaşında zarurî olan müesseseleri tevlid eder.» (20). Hulâsa «bir sosyal teşkilât sistemi asla yaratılacak bir şey değildir. Yapılacak şey yeni fikirler ve menfaatlar zincirini fark edip göstermekten ibarettir. Hepsi bu kadar. Bir sosyal sistem ya bir vakiadır, yahut hiçbir şey değildir» (21).

O halde medeniyet tarihinin hangi safhaları için, zarurî olarak, hangi sosyal teşkilât sistemi zuhur etmiştir? XIX. asır başındaki garp cemiyetleri için bu suretle mukadder ve muayyen olan sosyal teşkilât sistemi nedir ki mazi bakiyyesi hukukî ve siyâsî müesseseler buna aykırı düşmektedir?

SAINT-SIMON medeniyet tarihinin ilk safhasında fikrî sahada dinlerin ve din adamlarının, siyâsî sahada da muharip sınıfların yani askerlerin ve senyörlerin hakim olduğunu söyler. Halk hem cahil hem de fakir olduğu için bu bilgi üstünlüğünü, servet ve savaş kudretini haiz sınıflara mutidir. Ortaçağ feodal nizamı bu devrin son safhasıdır.

Bu çağın sonlarına doğru bir taraftan müsbet ilimlerin gelişmeye başlaması diğer taraftan ticaret ve zanaat erbabının gayreti

(19) SAINT-SIMON - Organisateur, IV sh.: 178 (DURKHEIM, a. g. sh.: 143)

(20) SAINT-SIMON - Physiologie Sociale, X, 190 DURKHEIM, a. g. sh.: 143)

(21) SAINT-SIMON - Organisateur IV sh.: 179 - 180 (DURKHEIM a. g. e., sh.: 155)

ile komünlerin serbestiye kavuşması, fikrî ve iktisadî sahada iki yeni otorite tipinin doğmaya başladığına işarettir : Serbest komünler ve müsbet ilim (22).

Daha sonraki asırlarda gelişen sınaî ve ticarî hayat, cemiyette bu yeni sınıf lehine bir otorite nev'i yaratır ve bu sınıfın sosyal hayattaki fiilî nüfuzu politik hayata da aksetmeye başlar. Artık parlamentolar feodal beylerden ziyade şehirlerin sınaî ve ticaret erbabı ile dolar ve halk şimdi askerî şeflere değil ticaret, sınaî ve ziraat sahasındaki şeflere tabi olmaya başlar (23). Fikrî sahada da dinî esaslardan müstakil bir bilgi nev'i gerek ihtisas okullarında gerek umumî eğitim sahasında halka yayılır ve bu hal neticede din adamlarının otoritesini sarsar (24).

Böylece aynı sosyal muhit içinde askerlik ve muhariplik kabiliyetine ve dinî konulardaki bilgi üstünlüğüne dayanan iki eski otorite ile, sanayiî gelişmesine ve müsbet ilimlerin yayılmasına dayanan iki yeni otorite nev'i birbirleriyle mücadeleye başladı. Bir intikal safhasının sıkıntıları ile dolu olan bu devre SAINT-SIMON buhranlı devir veya tenkît devri anlamına «*époque critique*» der.

İnsan cemiyetleri bir sosyal sistemden diğer bir sosyal sisteme bir anda atlayamazlar. Arada buhranlı bir devrin geçmesi zarurîdir. Bu devrin mahsulleri ise eski ve yeni sınıfların birbirini takip

(22) SAINT-SIMON, bilhassa komünlerin kendi ticaret mahkemelerini kurmaları üzerinde durur. Bu, hukukun, iktisadî faaliyet erbabının eline geçmesinin başlangıcıdır. Zira, her meslek erbabı, burada kendi hukukî ihtilâfını gene aynı meslek erbabından olan hâkimlere tetkik ettirmek fırsatını buluyor ve böylece iktisadî meselelerin özelliklerine intibak eden bir hukuk nev'i tatbik ediliyordu. (Industrie, III sh.: 135 DURKHEIM naklediyor. a. g. e., sh.: 166)

(23) SAINT-SIMON - Organisateur, IV, 149 (DURKHEIM, a. g. e., sh.: 168)

(24) SAINT-SIMON - Organisateur, IV, 137 (DURKHEIM a. g. e., sh.168)

etmesi sırasında türemiş olan *hukukçular* ve *metafizikçilerdir* (25). Bunlar yapıcı bir devirde yani yeniden uzuvlanmayı ve teşkilatlanmayı gerektiren bir devirde işe yaramazlar. SAINT - SIMON müsbet ve yapıcı faaliyetlerin hakim olduğu devirlere *organique* devir der ve bunu yukarıda işaret ettiğimiz *critique* devrin karşıtı olarak kullanır.

Hukukçular, esas itibariyle eski askerî şeflerin ve senyörlerin memurları, hizmetkârlarıdır. Fakat zamanla bunlar müstakil bir sınıf haline gelmişler ve kuvvetlenmişlerdir. Bunların meşgul oldukları hukuk ilmi ise «çıplak kuvvet istimaline karşı konmuş çeşitli takyitlerin, barikatların teşkilâtlandırılmış bir sisteminden ibaret» (26).

Böylece hukukçuların gayreti ile artık sadece feodal ve askerî iktidarların menfaatına hadım olmayan, sanayicilerin lehine konmuş bazı tahditleri ve kaideleri de ihtiva eden yeni bir hukuk doğmaya başlar.

Metafizikçilere gelince -ki hemen bütün XVIII. asır filozof ve politikacılarını buraya sokar- bunlar muhakeme tarzlarını dinî metotlardan kurtaramamakla beraber, ahlâk ve hukuk sahasında ferdi vicdanın murakabesine ehemmiyet vermekle yerleşmiş dinî otoriteyi zayıflatırlar.

1789 İhtilâli patladığı zaman Millet meclisleri hemen hemen tamamen kanun adamları ve metafizikçi ediplerle dolmuştu. Bunlar o zamana kadar daima hükümet kuvvetini tahdide çalıştıklarından ihtilâlde de bunu yaptılar ve neticede hükümet kuvvetlerini, devlet otoritesini tedrici şekilde azalta azalta hiçe indirdiler. Zira bunların fonksiyonu kritik devirde mevcut müesseseleri yıkmakta tecelli ediyordu. XIX. asır gibi organik bir devir zuhur edip de yeni bir sistem yaratmak gerekince bunlar tamamen aciz kaldılar.

(25) «aracı, soysuz ve geçici mahiyette bir dünyevî ve bir ruhanî kuvvet ki yegâne rolü, bir sosyal sistemden diğerine intikali tahakkuk ettirmekten ibarettir. «(Système Industriel, V, 80. (DURKHEIM nakleder: a. g. e., sh.: 176)

(26) «... La Jurisprudence... n'a été qu'un système organisé de barrières opposés à l'exercice de la force» (Système Industriel, 81, DURKHEIM, a. g. e., sh.: 176)

SAİNT - SİMON'a göre «bunların siyasî fikirleri, büyük mikyas-
ta Roma Hukukundan, kralların emirnamelerinden, feodal teamül
ve adetlerden, bir kelime ile tamamen ihtilâl öncesi mevzuattan çı-
kartılmıştı» (27). Bunlar yeni bir sosyal bünyeyi yeni bir felsefî
sisteme, yeni bir fikirler manzumesine göre tanzim edebilecek kim-
seler değildi.

Metafizikçiler de eski sistemi yıkmakta başarı gösterdikleri hal-
de yeni sistemin inşasında tıpkı hukukçular gibi aciz kalıyorlardı :
«Bunlar biraz ileri gitmek isteyince, hemen tahayyülü kabil en mü-
kemmel hükümet şeklinin ne olduğunu aramağa kalkıyorlar ve dai-
ma aynı itiyatların sevki ile bunu bir hukuk ilmi veya bir metafizik
meselesi gibi ele alıyorlardı. Zira insan hakları nazariyesi - ki umu-
mî siyasette onların bütün çalışmalarının temeli olmuştu - haddiza-
tında yüksek metafiziğin yüksek hukuk ilmine tatbikinden başka bir
şey değildi» (28).

SAİNT - SİMON'un hukuka ve hukukçulara gösterdiği itimatsız-
lık pek büyüktür : «Hukukçuların siyasî nüfuzlarını azaltmak hem
idare edenlerin hem de idare edilenlerin menfaatinadır. Zira bu
meslek erbabı haristir ve daima iktidarı devirmeğe veya ele geçir-
meğe müheyyadır. Sonra da iktidarı ele geçiremediği veya onu ter-
ke mecbur olduğu zaman iktidarı elinde tutanlara, milletin menfaat-
ları aleyhine olarak hizmet etmeğe daima hazırdır. Nihayet her iki
halde de bu meslek erbabı milletin hürriyetlerini azaltmaya, yükle-
rini arttırmaya çalışır... Âmmе işlerini metafizikçiler ve hukukçular
tedvir ettiği müddetçe ihtilâlin sonu gelmeyecektir.» (29).

(27) SAİNT - SİMON - Sur la querelle des abeilles et des Frelons,
III, sh.: 129 (DUKHEIM naklediyor : a. g. e., sh.: 178)

(28) SAİNT - SİMON - Système Industriel V, 83 (DURKHEIM, a. g.
e., 178) «La Théorie des droits de l'Homme... n'est autre chose
qu'une application de la haute métaphysique à la haute jurispru-
dence.»

(29) SAİNT - SİMON - «Hukukçular ve metafizikçiler, ihtilâlden
sonra da baki kalmıştır. İmparatorluk ve Restorasyon devirle-
rinde de iktidarda kaldılar. Zira endüstri adamlarını bertaraf
ettiller ve eski hükümet sistemini muhafaza ettiler. Bununla
beraber bunlar imha edilmedikçe ihtilâlin sonu gelmeyecek-
tir.», «Askerlerin yerine gevezelerin ikamesi, papazların yeri-

GURVITCH der ki «SAİNT - SİMON'un hukukçulara olan düşmanlığı, MARX'ın küçük burjuvaziye ve orta sınıflara karşı olan husumeti ile mukayese edilemeyecek kadar serttir.» (30).

Filhakika bu menfi tavrın asıl sebebi, SAİNT - SİMON'un sınaî bünyesi galip bir cemiyeti, sanayiî ilmi ve teknik icaplara göre teşkilâtlanmasından doğan davranış kaidelerinin, bu âleme yabancı kanun vazilerinin yarattıkları mücerret hukuk kaidelerinden daha iyi tanzim edeceklerine inanmış olmasıdır. SAİNT - SİMON cemiyet realitesi ile alâkasız, mücerret ve kapalı bir meslek çevresine mensup olup esaslı bir şekilde ferdiyetçi olan Roma hukukundan ders almış hukukçuların yeni sınaî cemiyetin hukukî ve siyâsî nizamını kurabileceklerine inanmaz. Sınaî cemiyetin icaplarını ancak

ne edebiyatçıların konması bozgun halini ancak uzatmaya yarar.» «Aslında askerlerin ajanlarından ibaret olan hukukçular, derhal yeni bir sınıf yarattılar.» «Aışmanız lâzımgelen can sıkıcı fakat söz götürmez hakikat şudur ki İhtilâlin başından beri sizler, siz sanayiciler, umumî işlerinizin idaresini ihtiyatsızca ve devamlı bir şekilde kendilerine tevdi etmiş olduğunuz hukukçular ve metafizikçiler tarafından devamlı bir şekilde aldatıldınız.»

Keza : «Hukukçulara göre idare etmek san'atı, hâkimiyet faaliyetinin idare faaliyetine üstünlüğünü muhafaza etmek kabiliyetinden ve asıl kökleri kesilmiş olmasına rağmen gene teolojik ve feodal rejimin varlığını uzatmaktan ibarettir.» (De l'Organisation Sociale, Vol X, p : 144.)

«Daima, hizip fikriyle, yani tahakküm fikriyle meşbu olan hukukçular, bizim büyük siyâsî buhranlarımızın hiçbirinde birbirlerini tekzip etmezler. Her ne bahasına olursa olsun onlara iktidar lâzımdır. Ve onun azamîsini elde etmek için, şeraite göre her şekle girmesini bilirler.» «İhtilâl, hukukçuların hangi zihniyetle hareket ettiklerini göstermek fırsatını verdi ; bu, doymak bilmez bir iktidar hırsıdır. O derecede ki, mutlak efendiler sıfatıyla ona sahip olamadıkları takdirde, madun sıfatıyla sahip olmak bile bütün arzu ve gayretlerinin hedefi olur. Eğer, hukukçular tarafından öğretilen ilmin ve tatbikine çalıştıkları prensiplerin mucitlerinin, gelip geçmiş müstebitlerin en büyükleri olan Roma İmparatorları olduğu düşünülürse bu duruma hayret etmemek lâzım gelir.» (GEORGES GURVITCH nakleder : Cours de Sorbonne sh.: 40)

(30) GEORGES GURVITCH - Cours de Sorbonne, sh.: 40

bilginler ve endüstri adamları anlar ve cemiyetin, terakki kanununa göre vasıl olması zarurî olan bu yeni «sınâî - ilmî» safhasının teşkilâtını, müesseselerini artık yalnız alimler ve sanayicilerin işbirliği tahakkuk ettirebilir.

Bunların kuracağı nizam, eski rejimlerdeki gibi insanlara değil belki eşyaya hükmedecektir. Cemiyetin kollektif gayretleri ile insanın tabiat üzerindeki hakimiyeti sağlanacaktır. Hulâsa hükmetme faaliyeti hemen hemen sıfıra münce olacak yeni sınâî cemiyete yalnız devlete, hükümete değil, hattâ hukuka dahi lüzum kalmıyacaktır. Zira yeni cemiyeti mütecanis bir müsbet felsefe sistemi ve bunun doğuracağı yeni bir ahlâk, hukukî zecre ihtiyaç kalmaksızın tedvir edecektir.

SAİNT - SİMON'un tasavvur ettiği ve müsbet cemiyet ilminin icaplarına göre behemehal zuhurunu beklediği cemiyetin yeni siması «hakimiyet» mefhumu etrafında değil belki «istihsal» vetiresi etrafında dönen «sınâî - ilmî» vasıfta bir yeni nizamdır. Zira «sosyal teşkilâtın yegâne ve daimî hedefi, insanların ihtiyaçlarını tatmin işinde, bütün ilimlerde, sanatlarda ve mesleklerde edinilmiş bilgileri en mükemmel şekilde tatbik etmek, neşretmek, tekemmül ettirmek ve azami derecede artırmak olmalıdır.» (31). «faydalı şeylerin istihsalı, siyasî cemiyetlerin kendileri için kabul edebilecekleri en makûl ve en müsbet gayedir.» (32)

SAİNT - SİMON burada, bilâhare asrın sonunda RATZENHOFER, L. WARD gibi sosyologların JHERİNG, PH HECK, R. POUND gibi hukukçuların yeniden ortaya atacakları menfaatlar nazariyesinin tohumlarını eker. Ancak sınâî cemiyetin kendi haline terk edilecek spontane teşkilâtının bu menfaat nizamını yaratacak yegâne vasita olduğunu sanmakla safiyane bir iyimserlik göstermiştir : «bütün insanlar tarafından hissedilen bir menfaat nizamı vardır : hayatı ve refahı idameye taallûk eden menfaatler. Bu,

(31) Oeuvres Choisis de Saint - Simon. II, sh.: 370 (MAXİME LEROY naklediyor : Histoire des Idées Sociales en France. Tom, II, sh.: 207/2, Paris 1950)

(32) MAXİME LEROY - a. g. e., sh.: 205, (Oeuvres de Saint - Simon, XVIII, 188, 186)

bütün insanların üzerinde birleştigi ve birbirleriyle anlaşmak ihtiyacını hissettiği, üzerinde birbirleriyle müzakere ettiği ve beraberce hareket etmek istediği yegâne nizamdır ki siyaset ancak bunun etrafında cereyan edebilir ve bütün sosyal müessese ve meselelerin tenkidinde bu yegâne ölçü olarak kabul edilebilir.» (33).

Bu menfaatlar nizamını en iyi şekilde teşkilâtlandırarak olanlar âlimlerin ve sanatkârların irşatlarıyla hareket edecek sanayi erbabıdır. Bu sayede cemiyet spontane bir şekilde doğmuş sınaî nizam ile idare olan büyük bir atölye, insanlar da aynı teşebbüsün hissedarları veya birbirlerinin iş arkadaşları haline gelecektir. Hülâsa cemiyet artık gerek siyasî gerek hukukî nizamdan müstağni olarak yaşayacaktır.

SAİNT - SİMON bu fikirlerini «Catéchisme des Industriels» ve «Nouveau Christianisme» adlı eserlerinde uzun boylu izah eder ki esas itibariyle sosyalist bir nizam şeklinin tasvirine taallük eden bu izahlar hukukla ilgisiz bulunmaktadır.

§ 5. SAİNT - SİMON'un rolü :

Hukukçuların tanınmış bir düşmanı olan ve hukukun artık hikmeti vücudünü kaybettiğine inanan SAİNT - SİMON, bizi modern sınaî ve iktisadî nizamın mudil bünyesinin kısmen Roma hukukundan kısmen XVIII. asrın ferdiyetçi hak taleplerinden mülhem bir hukuk nizamı ile idare edilemeyeceği hususunda pek erken ikaz etmiştir ki XIX. asrın keskin sosyal meseleleri, kendisinin bütün mübalâğalarına rağmen haddizatında ne kadar haklı olduğunu göstermiştir. SAİNT - SİMON'un tarihin sadece bir safhası hem de sırf tahrip ve tenkit safhasına has zanettiği «hukuk» anlayışındaki darlık ve hata aşikâr ise de güvendiği spontane sınaî nizamın nasıl bir tahakküm vasıtası haline gelebileceğini tahmin etmemesi, kendi zamanında, henüz büyük sanayiın hakikî yüzünü ifşa edecek kadar gelişmemiş olmasıyla izah edilmektedir. Filhakika SAİNT - SİMON sanayi erbabını daima bir kül olarak alıyor ve bunlar arasındaki sınıflaşma-

(33) MAXİME, LEROY - a. g. e., sh.: 206/1, (Oeuvres de Saint-Simon, XVIII, 188)

nın menfi ve korkunç neticelerini göremiyordu. Zira M. LEROY'nın dediği gibi o zamanki müteşebbisler; işçi, usta ve mühendislerden pek de farklı şartlar içinde bulunmuyorlardı (34).

(34) «O, eserlerini verdiği zaman, iş verenler açıkça işçilerden ayırd edilecek bir durumda değillerdi. Onlar da zanaat erbabı ve mütevazı insanlardı. Onlar da elleriyle çalışıyorlardı ve işçiler müsait şerait bulunca patron haline gelebiliyorlardı ki anonim teşebbüslerin bugünkü şekilleri ve büyük sanayiın kapitalist kudreti artık meselenin bu şekilde tasavvuruna imkân bırakmaz.» (MAXİME LEROY - a. g. e., sh.: 231)

II — AUGUSTE COMTE (1798 - 1857)

§ 6. Şahsiyeti ve temayülleri :

Sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Fransız filozofu A. COMTE'un bu yeni ilmin kuruluşundaki rolünü mübalâğa edenler olduğu gibi, bilâkis küçümseyenler ve onun kendisinden evvel ileri sürülmüş fikirleri benimseyip terkip etmekten başka bir şey yapmadığını ve neticede bir Sosyoloji ilmi değil sadece bir sosyal felsefe yarattığını iddia edenler de vardır.

Hakikat şudur ki COMTE kendi zamanına kadar türlü şekillerde işlenmiş olan cemiyet problemlerini evvelâ her türlü peşin hükümden ve yakın pratik gayeden mücerret olarak tıpkı tabiat olayları gibi incelemek ve daha sonra bu suretle bulunmuş neticelerden sosyal hayatın bozukluklarını gidermek hususunda faydalanmak gerektiğine kanidir.

COMTE'un fikirlerinin orijinal olmaktan ziyade terkiбі olduğu hakkındaki görüşler kısmen doğrudur. Meselâ EFLATUN ve ARISTO'dan içtimâî teşkilâtın temelleri ve vazifelerin bölüşülmesi gayretlerin birleştirilmesi fikrini, HUME'dan, KANT'dan ve GALL'den metodta pozitivizm ve cemiyeti tetkikte fizyolojik psikolojiden faydalanma esaslarını, keza KANT, HUME ve TURGOT'dan bir nev'i tarihî determinizmi, BOSSUET, VİCO ve DE MAİSTRE'den tarihte muayyeniyet ve bir nev'i mukadder tahavvüller görme temayüllünü; TURGOT, BURDİN ve SAIN - SİMON'dan beşeriyetin fikrî gelişme yolunda üç merhaleden geçtiği hakkındaki tekamül kanunu; nihayet MONTESQUIEU, CONDORSET ve SAINT - SİMON'dan sosyolojiyi siyaset sanatına ve sınaî teşkilâtlanmaya rehberlik edecek bir mürşit ilim saymak fikrini aldığı ve bütün bu fikirleri, takdire hattâ hayrete değer bir sistemleştirme kabiliyeti ile

terkip ederek yeni bir ilmin temelleri haline getirdiği ileri sürülür (1).

Ancak A. COMTE'un bütün rolü hattâ en ehemmiyetli hizmeti bu terkip ameliyesi değil, belki kendisinin de sonradan ihanet edeceği bir takım isabetli metodolojik prensipleri vaz'ı keyfiyetidir. İlerde göreceğimiz gibi COMTE sosyolojinin diğer müsbet ilimler derecesinde bir yakine, bir *précision*'a vasil olmasının, ancak onlardaki kadar güvenilir metodlarla çalışması halinde mümkün olacağını belirtmekle bu sahaya en büyük yardımı yapmıştır.

Gerek kendisinin gerek kendinden sonra gelenlerin bu tavsiyeleri lâıyık ile tahakkuk ettirememiş olmaları bir şey ifade etmez ve herhalde sosyoloji sahasında çalışanları bu tavsiyeleri tutmak vazifesinden muaf kılmaz.

Felsefî temayülleri itibariyle A. COMTE sosyal anarşinin ancak fikir aleminde teessüs edecek bir nizamla düzeltilebileceği görüşüne mütemayildir. İhtilâl sonrası Fransasını hattâ Avrupanın çeşit çeşit buhranlarla dolu sosyal atmosferini ancak fikir ve kıymet buhranına bir son verecek ve bütün insanların zihinlerini müşterek ilmî ve ahlâkî prensipler etrafında birleştirecek bir felsefî sistemin kurtarabileceğine kanidir. Ona göre yapılacak şey bazı restorasyon müelliflerinin zannettiği gibi maziye dönmek değildir ancak öyle bir reform yapılmalı idi ki hem sağlam sosyal bir nizam kurulsun hem de bu netice, metafizik veya dinî bir takım ispatı imkânsız prensiplere (ilâhî hukuk, tabîî haklar, uhrevî hayat, transandantal tasavvurlar ilâhî) bağlanılarak zihinlerin körletilmesi pahasına elde edilmesin.

İşte COMTE'un bir sosyal vakıalar ilmi kurmaya çalışması başlangıçta tamamen böyle bir ilimden bir sosyal reform için istifade edilebileceğine inanmasından dolayı idi. Esâsen bu temayül asrımıza gelinceye kadar hemen bütün sosyolog ve sosyal felsefecilerde müşterektir. Ancak ilmî sahada bu tarz maksatlı davranışın, varılan neticelerin objektifliğini bozma derecesi müelliften müellife değişir.

(1) HOWARD BECKER and HARRY ELMER BARNES - Social Thought from Lore to Science Washington. 1952, I. sh.: 571

§ 7. Müsbet felsefe ve sistem olarak pozitivizm nedir ?

COMTE arzu ettiği sosyal reformun temelini bir «müsbet felsefe» nin kurulmasında görüyordu. (2). Fakat bununla vakıa âleminin ötesinde veya üstünde bir takım temel prensiplere dayanan bir tefekkür şeklini veya hareket mebdei yahut gayesi sübjektif bir tercihe dayanan herhangi bir dünya görüşünü değil, belki muhtelif vakıa ilimlerinin vasıl oldukları ve bu vakıaların birer koordinas-

- (2) A. COMTE bu konu üzerindeki araştırmalarını 1830 - 1842 yılları arasında yayınladığı altı ciltlik «Müsbet Felsefe Dersleri» (Cours de Philosophie Positive) adlı eserinde izah eder.

«Müsbet Felsefe» tabiri, bazı okurlarca tefsire muhtaç görülmektedir. COMTE'dan bunun açıklanması istenir. COMTE pek çeşitli anlamlarda kullanılarak suiistimal edilen «felsefe» kelimesini üzülmekle kullandığını kaydettikten sonra bunu kadim filozofların hususiyle ARİSTO'nun anladığı manada kabul ettiğini söyler: felsefe beşerî bilgilerin umumî sistemidir. (Le Système Général des Conceptions Humaines) «müsbet» olarak tavsif edilen «felsefe» ise hangi fikir nizamına taallük ederse etsin bütün nazariyelerin, müşahade edilmiş vakıaların koordinasyonundan ibarettir. Bu tarz tefelsüf, evvelâ teolojik, sonra metafizik safhalardan geçen umumî felsefenin üçüncü ve sonuncu mertebesidir. COMTE'un buna «Tabiat felsefesi» veya «ilimler felsefesi» dememesinin sebebi, bunlara yalnız o zaman kadar bilinen müşahade ilimlerinin sokulmasıdır. Halbuki COMTE «müsbet felsefe» ye sosyal vakıaların tetkikine taallük eden Sosyolojinin neticelerini de ithal etmekte, böylece «müsbet felsefe»; insan zekâsının, üzerinde çalışabileceği bütün konulara tatbiki kabil yeknesak bir muhakeme tarzını ifade etmektedir: «Une manière uniforme, de raisonner applicable à tous les sujets sur lesquels l'esprit humain peut s'exercer» Görülüyor ki «müsbet» denen «felsefe» sadece, vakıaların müşahadesini ve varılan sonuçların bir koordinasyonunu ifade etmektedir. Vakıa mutasıl olmayan, daha doğrusu müşahadesi kabil olmayan bir hususu felsefenin meşrû şekilde tetkike hakkı yoktur. O halde vakıaların oluş sebeplerini ararken bulacağımız yegâne âmîl onların husullerini intaç eden diğer birtakım vakıalardan ibaret olacaktır. Bu aramada hiçbir zaman «hikmeti vücud» (varlık sebepleri) ile, «gaf sebepleri», bir kelime ile «illetler» le (causes) karşılaşmıyacağımızı şimdiden bilmeliyiz. (A. COMTE - Cours de Philosophie Positive. Paris, 1830, 6 éd. 1934. T. I. Avertissement de L'auteur sh. : XIII, XIV.

yonundan ibaret olan ilmî nazariyelerin mütecanis bir sistemini murad ediyordu. Öyle ki, ilmî neticelerin doğruluğuna inanan bütün insan zihinleri bu neticelerin bir koordinasyonundan ibaret olan «müsbet felsefe»nin doğruluğundan da şüphe etmiyecek ve fikir ve fiillerini bu müşterek kanaata göre tevhit ve tensik edeceklerdi. İşte sosyal reformun her şeyden evvel böyle bir zihniyet reformuna bağlı olmasının sebebi bu idi.

Filhakika insan zekâsı kâinat olaylarının bir kısmını muayyen bir tarzda diğer kısmını ise bundan daha başka bir tarzda idrak edemez. İnsan zekâsı muayyen bir olaylar grubunu tetkik ederken hangi tarzda işliyor ve hangi tarzda muhakeme yürütülerek hakikatlere ulaşıyorsa diğer nevi olay gruplarını da aynı tarzda muhakeme edecek ve anlıyacaktı. Halbuki COMTE kendi devrinde insan aklının tabiat ilimleri sahasında tatbik ettiği ve doğruluğunu tecrübe ile tesbit ettiği bu müsbet düşünce tarzını sosyal ve siyasî olaylara tatbik edemediğini esfle kaydediyordu. İnsan zekâsı cemiyet ve siyaset meselelerinde asırlardanberi semeresizliği sabit olmuş geleneksel, dinî ve metafizik saplantılarla düşünüyordu (3). Onun için bu sahada bir adım ileri gidemiyor, tek bir meseleyi olsun halledemiyordu.

COMTE şöyle diyordu: «... fikirler dünyayı idare eder ve altüst eder. Başka bir tâbirle bütün sosyal mekanizma en nihayet fikirlere ve kanaatlara dayanır. Okurlar bugünkü cemiyetlerin büyük siyasî ve ahlâkî buhranının son tahlilde fikrî anarşiden ileri geldiğini bilirler.

Bizim en vahim derdimiz bütün zekâların temel düsturlara taallûk eden derin farklılığındadır ki, bu düsturların sabitliği haki-ki bir içtimaî nizamın ilk şartıdır. Ferdî zekâlar elbirliği ile müşterek bir sosyal doktrin teşkiline müsait birkaç umumî fikre ilti-

(3) A. COMTE, a.g.e., T. I. Sh. 12 «diğer nevi olaylar hakkında, ister tetkik ister ispat metodu olarak artık hiç kimsenin kullanmadığı teolojik ve metafizik metodlar, ilâhî hukukla halk hakimiyeti arasındaki bitmez tükenmez beyhude münakaşalardan yorulmuş olan bütün aklı selim sahiplerince kifayetsizlikleri teslim edildiği halde, sosyal olaylara taallûk eden bütün hususlarda inhisarî bir şekilde kullanılmaktadır».

hak etmedikçe, milletlerin durumu, zarurî olarak kabul edilebilecek bütün siyasî palyatiflere rağmen esaslı bir şekilde ihtilâlcî kalacak gerçekte ancak arızî müesseseleri ihtiva edecektir. Buna mukabil aynı prensipler sistemi üzerinde zekâların böyle bir iltihakı bir ke-re temin edilince, en mühim bozukluk bizzat bu iltihak vakasıyle zail olacağından, en münasip müesseseler hiçbir vahim isyana meydan vermeden, buradan zarurî olarak doğacaklardır. Bu itibarla hakikaten normal bir eşya durumunun ehemmiyetini hissedenlerin ekseriyeti, dikkatlerini bu noktaya çevirmelidirler» (4).

Böylece COMTE bütün zekâların üzerinde ittifak edebileceği, her akıl için isbatı kabıl doğrulukta birtakım umumî prensipler bulmak ve bu prensiplerin ışığı altında cemiyet için matlûp nizamı tahakkuk ettirmek emelinde idi.

Bu yoldaki araştırmalarını biri tamamen nazarî, diğeri ise bunun tatbikatı demek olan amelî vasıfta iki istikamette geliştirdi. 1830-1842 yılları içinde hazırladığı «Müsbet Felsefe Dersleri = Cours de Philosophie Positive» adlı eserinde nazarî temelleri tesbit etti. Bunların sosyal hayata ve siyasî düzene tatbik şeklini ise 1851-1854 yılları arasında yayınladığı «Müsbet Siyaset = Systême de Politique Positive» adlı eserinde ve bunun bir nev'i vülgarizasyonunu teşkil eden «Le Catéchisme Positiviste» adlı küçük kitabında tasvir etti (5).

COMTE nazarî araştırmalarda her türlü pratik fayda mülâhazasından tecerrüt edilmesi ve dikkatin sırf hakikatin bulunmasına yöneltilmesi lüzumunda ısrar etti (6). Bu fikrine ne dereceye kadar sadık kaldığı sözgötürür. Ancak bu fikir tabiat ilimlerinde olduğu gibi cemiyet ilminde de araştırmacıların hiçbir zaman unutmamaları lâzım gelen bir esası ifade eder ki, bilâhare DURKHEİM bu meseleyi «Sosyolojik Metodun Kaideleri = Les Régles le la Methode Sociologique» adlı klâsik eserinde derinleştirir ve sistemleştirir.

A. COMTE «Müsbet Felsefe Dersleri» nde bütün kâinat olay-

(4) A. COMTE, a. g. e., T. I, Sh. 26-27.

(5) Bu kitap dilimize «Pozitivist İlmi-hali» adı ile Peyami Erman tarafından çevrilmiştir. (Fransız Klâsikleri: No. 184, Ankara, 1952).

ları hakkında hakikate götüren yegâne metod müsbet metod olmakla beraber bunun tabii ilimler sahasında dahi pek geç tatbik edildiğini, zira insan zekâsının tabii bir tekâmül kanununa uyarak ancak her ilmin son gelişme safhasında bu metodu kullanabildiğini söylüyordu. Bütün olayların tetkikinde (ister tabii, ister içtimai olaylar olsun) evvelâ dinî bir görüş tarzına uyularak bu olaylarda tecellî ettiği sanılan Tanrı iradelerinin araştırıldığı, daha sonra bunların yerine metafizik düşünüş tarzının tesiri altında kalınarak bir takım illetler (causes) ikame edildiği, eşyada bir takım mahiyetler (nature) araştırıldığı (7) ancak en mütekâmil düşünme merhalesi olan müsbet safhadadır ki, olaylar arasında cari tabii kanunların bulunmasına teşebbüs edildiği bir hakikatti.

Sosyal vakıalar hakkında bilgilerin de bu safhalardan geçmesi tabii bir kanunun icabıdır (8). Ancak mevzularının karmaşıklığı dolayısıyla sosyal olaylara taallük eden bilgi dalı, konuları daha basit olan diğer ilimlerin teşekkülünü ve gelişmesini beklemeğe mecburdu. Çünkü her ilim basitlik ve mürekeklilik derecesine göre, kendisinden evvelki ilim dallarının neticesine dayanır ve kendisinden sonra teşekkül edeceklerine de zemin hazırlar (9).

Böylece sosyal vakılara taallük eden ilim, dinî ve metafizik safhalardan geçmiş ve müsbet safhaya henüz intikal etmişti. Daha doğrusu A. COMTE'un yolu takip edildiği takdirde bu kemal mertebesine ulaşacaktı. Bu itibarla siyasi, hukukî, ahlâkî, iktisadî ve ilh...

(6) A. COMTE, a.g.e., T. I, Sh. 36 : «Tabiat tetkikinin, onun rasyonel bir şekilde işlenmesine hizmet ettiği hususu umumî bir şekilde kabul edildikten sonra; insan zihni kendi teorik araştırmalarına her nev'i pratik maksattan tamamen temizlenmiş olarak başlamalıdır. Zira bizim hakikati keşif vasıtalarımız o kadar zayıftır ki, eğer onları münhasıran bu gaye etrafında teksif etmezsek ve eğer hakikati ararken bunda yakın bir ameli fayda elde etmek gibi meseleye yabancı bir şartı tahakkuk ettirmeyi de üzerimize alırsak, hakikate vasıl olmak bizim için hemen hemen imkânsız bir hale gelir».

(7) «Müsbet Felsefe» herhangi bir şeyin zâtî mahiyetinin (nature intime) ne olduğunu kat'iyyen bilmediğini ilân eder» (COMTE, Cours, T : I, Sh. 49).

(8) A. COMTE, a.g.e., T. I, Sh. 2.

(9) A. COMTE, a.g.e., T. I, Sh. 48.

bütün sosyal vakıalar sahasında COMTE'a kadar ileri sürülmüş, kabul edilmiş fikirlerin hemen hepsi dinî ve metafizik düşünce tarzının mahsulü idi. Ne zaman ilimler sistemi altıncı mertebeyi teşkil eden «Sosyal Fizik» (10) veya «Sosyoloji» (11) ilmi ile tamamlanırsa artık müsbet felsefenin kurulması için gerekli olan bütün vakıa bilgileri hazırlanmış olur ve bu felsefî sistemin prensipleri, doğruluğu her akılcı kabul edilebilecek hakikatler sıfatıyla, bütün insanlara telkin edilerek, öğretilerek «Müsbet Felsefe»ye uygun bir «Müsbet siyaset» tahakkuk ettirilebilir.

COMTE gerek ferdi zekânın aydınlatılması, gerek cemiyet nizamının düzenlenmesi hususlarında bütün ümitlerini bağladığı bu Müsbet Felsefenin esasını şöyle izah eder : «... Müsbet Felsefenin temel karakteri ister birinci illet, ister nihai illet olsun, alelîtlak illet denen şeylerin araştırılmasının bizim için mutlak surette imkânsız ve mânasız olduğunu kabul ederek, bütün olayları değişmez tabii kanunlara tâbi görmektedir ki, bütün gayretlerimizin hedefi de bu kanunları sarîh bir şekilde keşfetmek ve mümkün olduğu kadar az sayıya irca etmektir.. Herkes bilir ki biz müsbet izahlarımızda, hat-

(10) A. COMTE, a.g.e., T. I., Sh. 52 «... Sonuncu olay nev'i (insana taallûk eden olayları kastediyor) aşıkârdır ki, evvelkilerden daha karmaşık ve daha hususidir. Onlara müessir olmaksızın, tâbi kalır. «Uzvi Fizik»in iki büyük bölümü buradan çıkar : a) Asıl mânası ile Fizyoloji, b) Sosyal Fizik. Bütün içtimai olaylarda evvelâ ferdi fizyolojik kanunlarının tesiri müşahede edilir. Bundan başka bu kanunların tesirlerini tâdil eden hususî bir hal daha müşahede edilir ki, bu da, insan nev'inde her neslin müteakip nesil üzerindeki tesirleri yüzünden büsbütün karmaşık bir hal arzeden fertler - arası tesirleşmeden doğar. Demek ki sosyal olayları münasip bir şekilde tetkik için evvelâ ferdi hayata taallûk eden kanunların derin bir bilgisine sahip olmak lâzımdır. Fakat bu... bazılarının zannettiği gibi, «Sosyal Fizik»in, Fizyolojinin basit bir eki olması demek değildir... Böylece Sosyal Fizik kendine mahsus bir vasıtalı müşahede konusuna sahiptir».

(11) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 132 «... içtimai olaylara mahsus temel kanunların heyeti umumiyesinin müsbet bir tetkikini tek kelime ile ifade için evvelce teklif ettiğim sosyal fizik teriminin tamamen muadili olarak bu yeni terimi... kullanıyorum».

tâ en mükemmellerinde dahi hiçbir zaman hadiselerin onları tev-
lit edici, yaratıcı illetlerini izah etmek iddiasında bulunmadık...
Biz sadece bu olayların husule gelme şartlarını dakik bir şekilde
tahlil ettik ve bunları normal teakup ve benzerlik (ardısıra gelme
ve benzeşme) münasebetleri dairesinde birbirlerine raptettik» (12).

§. 8 — Sosyolojide müsbet metod :

Böylece olaylar hakkında müsbet zihniyetin icaplarına uygun
olarak yapılacak her araştırma Sosyolojiden evvel teessüs etmiş bü-
tün diğer müsbet ilimlerin neticelerini nazara alacak ve işe sadece
ve behemehal sosyal vakıaların tetkikinden başlayacaktı. İncelemeler
sonunda da sosyal vakıalar âleminin aslı ve tâlî mahiyette hangi ka-
nunlara göre cereyan ettiği keşfedilecekti. Filhakika COMTE diyor-
du ki : «Ben insan nevinin inkişafında tıpkı bir taşın düşüşündeki
kadar muayyen kanunlar bulunduğunu vakıa ile isbat edece-
ğim.» (13).

Müsbet metodun sosyal hayatın tetkikinde nasıl kullanılacağı
hususunda ise COMTE fazla mücerret ve nazari düşünmekten ka-
çınır. O, metodun, mevzuun fiilen incelenmesi sırasında ve bu in-
celeme sayesinde gelişeceğine daha baştan işaret eder. Mevzuıdan
mücerret olarak metodun teferruatı ve incelikleri üzerinde ısrar
etmenin doğru olmadığını bu inceliklerin mevzuun fiilen tetkiki
sırasında inkişaf edeceğini söyler (14). Bununla beraber COMTE
«Müsbet Felsefe Dersleri»nin Sosyal Fizîğe (Sosyolojiye) tahsis

(12) A. COMTE, a.g.e., T. I, Sh. 8.

(13) A. COMTE, Lettre à Valat. P. 138 - 139, 8 Septembre 1824 (LU-
CIEN LEVY - BRUHL'den naklen : «La Philosophie d'AUGUSTE
COMTE IV. éd., Paris, 1926, Sh. 270, not 1).

(14) A. COMTE, a.g.e., T. I, Sh. 21 : «Filhakika müsbet metodun ne
olduğunu sadece bilmek değil, belki hakkında onu fiilen kul-
lanabilecek kadar sarîh ve derin bir bilgiye sahip olmak ge-
rekince onu aksiyon halinde ele almak lâzımdır. Tetkiki gere-
ken şey, insan zekâsının başardığı ve doğruluğu denenmiş
muhtelif büyük tatbikat şekilleridir. Bir kelime ile, sadece ilim-
lerin felsefi tetkiki ile bu mertebeye vasil olunamaz.
Metod, tatbik edildiği araştırmalardan müstakil olarak tetkik
edilmeğe elverişli değildir. Hiç değilse bu, ölü bir tetkik; ken-
disini okuyacak zihne feyiz vermeyen bir tetkik olur. Bir gerçek-

ettiği IV. cildinde içtimâî olayların tetkikinde kullanılacak metod kaidelerini daha tafsilâtlı bir şekilde izah eder (15).

Bu metodlar esas itibariyle, diğer müşahede ilmilerinde kullanılanların aynıdır : Müşahede, deney ve mukayese. Ancak şunu da unutmamak lâzımdır ki, «müsbet metod, esas itibariyle bütün ilimlerde aynı kalmakla beraber her ilim bu metodun bazı nevilerini daha fazla kullanır veya kendi konusuna uygun şekilde inkişaf ettirir. Meselâ Felsefenin bazı dallarında müşahede, bazılarında ise tecrübe yahut şu veya bu mahiyetteki tecrübeler en esaslı araştırma metodunu teşkil edebilirler. Keza metodun mütemmim cüzü olan falan umumî kaide, esasında falan ilim tarafından bulunmuş ve bilâhare diğer bir ilme nakledilmiş olabilir.» (16). Bu itibarla sosyal vakıalar âleminin özelliği burada kullanılacak müsbet metod nevelerinden bir kısmını daha fazla tercih ettirebilir veya bir kısmını tâdil edilmiş veya vasıtalı bir şekilde istimal ettirebilir.

Filhakika içtimâî vakıaların bir hususiyeti vardır : Bunlar, kendilerini tetkik eden müşahidin bizzat içine katıldığı olaylardır. Müşahidin bunların cereyan şeklini objektif bir tarzda tesbit edebilmesi için, muvakkaten kendisini bunların tesirlerinden tecrit etmesi lâzım gelir ki, bu da hayli güçtür. COMTE bu güçlüğü bilhassa dikkati çeker (17). Fakat Sosyolojinin ilmîleşmesi ümidi de ancak buna bağlıdır. Bazı kimselerin, sosyal vakıaların tetkik ve müşahedeye karşı fazla mukavemet göstermeleri, karmaşık bir karakter taşımaları v.s. sebebiyle bunların bir ilim konusu olamayacağı hakkındaki fikirleri fazla septik ve hatalıdır (18).

lik mücerret olarak ele alınırsa o kadar müphem ve umumî fikirlere irca edilir ki bunun zihni faaliyetin tanzimi üzerinde hiçbir tesiri olmaz.

Bu esaslı vakıayı bilmedikleri içindir ki ruhiyatçılarımız BACON'ın usul kaidelerini yeya DESCARTES'in nutkunu okuduklarından dolayı kendilerini müsbet metodu anlamış sanıyor ve kendi rüyalarını ilim addediyorlar.

(15) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 150 - 248 «Caractères Fondamentaux de la méthode positive dans l'étude rationnelle des phénomènes sociaux.

(16) A. COMTE, a.g.e., T. I Sh. 59, keza T. IV. Sh. 216 - 217.

(17) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 221 not : 1.

(18) A. COMTE, a.g.e., T. IV. Sh. 217 - 218.

Gerçi çeşitli müsbet metodların sosyal olaylara tatbikinde diğer tabiat ilimlerine tatbik ediliş şekillerine nazaran bazı inhıraflar olacak, daha doğrusu, mevzu bu metodların inceliklerini bizzat tâyin edecektir. Bununla beraber metodların aslî mahiyeti aynı kalacak ve bütün esas da müşahedenin muhayyileye galibiyeti noktasında toplanacaktır.

A — Müşahede metodu :

COMTE'a göre sosyal olayları müşahede eden kimsenin, bu işe başlamadan evvel bu olaylar hakkında umumî bazı bilgilere sahip olması lâzımdır ki, baktığını görebilsin. Bu ise sosyal olayların tâbi oldukları *ana kanunların* bilinmesi ile kaabil olur. Bu kanunları bilmeyen bir müşahit, ne neyi müşahede edeceğini, ne de müşahede neticelerinin ne mânaya geldiğini kestirebilir.

Esasen bu hal yalnız sosyolojiye has da değildir. COMTE der ki «hangi nev'i vakıalar bahis konusu olursa olsun, hattâ en basitleri için bile, müşahedeler başlangıçta herhangi bir nazariye tarafından sevk ve idare edilmedikçe ve sonunda aynı nazariye tarafından tefsir edilmedikçe, hiçbir hakikî müşahede elde edilemez». «... cidden ilmi olan bir görüş açısından bakılınca, mücerret ve sırf ampirik mahiyetteki müşahedelerin tamamıyla boşuna ve adamakılı müphem olduğu fark edilir. İlim, ancak, herhangi bir kanuna — hiç değilse farazî olarak — rabtedebileceği müşahedeleri kullanabilir. Netekim bir bilgin'in müşahadesi ile lâletlayın bir insanın müşahedeleri arasındaki esaslı fark da işte burada mündemiştir: her ikisi de aynı şeyleri görürler, fakat farklı görüş açılarından.» (19).

O halde sosyolojide yapılacak müşahedeler acaba hangi umumî kanunlar veya temel prensipler dairesinde cereyan edecektir?

COMTE, Sosyal Fizik dediği sosyolojinin iki esaslı bölümüne işaret eder: «Sosyal Statik» ve «Sosyal Dinamik». Zira uzvî varlıklar ister ferdî (insan), ister kolektif uzviyetler (cemiyetler) olsun daima iki bakımdan tetkik edilmelidirler: 1) Hayatlarını mümkün kılan varlık şartları bakımından (Statik). 2) Ferdî veya

(19) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 219 - 220.

nev'i hayatın zaman süresi içinde geçirdiği gelişme safahatı bakımından (Dinamik).

İnsan cemiyetleri için de durum aynıdır (20). Ancak COMTE ayrı ayrı insan cemiyetlerinden ziyade, sosyolojinin konusu olarak, daima zaman ve mekân tahavvülleri içinde sürüp giden bütün beşeriyeti ele alır ve buna «Büyük Varlık = Le grand être» der. Beşer cemiyeti yeryüzünde ilk zuhurundanberi daima büyümekte gelişmekte, öğrenmekte olan tek bir varlık gibi telâkki edilebilir ki böylece «Sosyal Statik» bunun varlık şartlarını, «Sosyal Dinamik» de gelişme safahatını inceler. Her iki kısma ait müşahedelerde ayrı ayrı muayyen ana prensipler daima gözönünde tutulur. Şimdiye kadar siyasî ve içtimâî nazariyelerin müphemliği ve mantıksızlığı her nev'i müsbet nazariyeden mahrum oluşlarından ileri gelmiştir. İlmî nazariyeden mahrum zekâlar, etraflarında pek mebzul bir şekilde cereyan eden sosyal vakıaların farkına dahi varmamış, onları müşahede etmesini bilememişlerdir (21).

1) *Sosyal Statik müşahedelerinde esas prensip :*

Sosyal consensus.

Uzvi hayatta nasıl muhtelif organların işleyişi birbiriyle ilgili ve uzviyet — bütün iç organ farklılıklarına rağmen — müttehit bir bütün, tek bir canlı ise, cemiyet de içindeki birbirinden farklı sosyal vetirelere, müesseselere, olaylara rağmen, bütün bunların karşılıklı tesirleşmesine tâbi bulunan ve bu yüzden muayeyn bir nizamı temsil eden bir bütündür. Hiçbir sosyal olay grubu, sosyolojik tetkikte, diğer nevi sosyal olay gruplarından ayrı, onlarla alâkasız olarak ele alınamaz. Her sosyal vakıa, daima hem kendi vukuundan evvelki öncel vakıalar, hem de kendisi ile hemzaman olan ve fakat nevileri farklı bulunan diğer sosyal vakıalar gözönünde bulundurulmak suretiyle tetkik ve müşahade edilebilir (22).

(20) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 167.

(21) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 221.

(22) COMTE'un bu fikri ekonomi, hukuk vesaire gibi münferit sosyal ilimlerin müstakil inkişafı aleyhinedir. COMTE'a göre içtimâî olaylar arasındaki bu zarurî «birbirine tâbi olma durumu» bunların hepsinin tek bir ilim dalı tarafından tetkikini

Meselâ kültür seviyesi ile medeniyet derecesi ve medeniyet derecesi ile devlet müessesesi arasında bir karşılıklı münasebet şekli vardır ki, biri diğerini tazammun eder veya biri olmadıkça diğeri olamaz. Halbuki XVIII. asrın metafizikçi politikacıları bunun farkına varmamışlar ve en iptidai cemiyet seviyesinde en mükemmel siyasî müesseseyi tasavvur ederek hayallerinde icat ettikleri bir ma-ziye hasret çekmişlerdir (23). Bu itibarla bütün bu metafizik siyaset nazariyelerine, Sosyal Statik müşahedelerine hizmet etmek bakımından hiç ortaya atılmamış tezler nazarı ile bakılabilir (24).

Böylece metafizik karakteri galip siyaset nazariyeleri Kanun vazı'larına hakikatte haiz olmadıkları bir tesir kudreti tanır ve onların cemiyete istedikleri düzeni verebileceklerini zannederler. Halbuki sosyal consensus prensibi, hakikatte hem kanun vazının dirayetini sınırlandıran sosyolojik tesirlerin baskısını, hem de kanun vazının siyasî kudretinin hakikî kaynağını izah eder.

Şimdiye kadar daima siyasî nizamın, cemiyet hayatının muhtelif cephelerindeki tesirleri belirtilmiş, hattâ izam edilmiştir. Fakat bizzat bu siyasî otoritenin kendilerinden müteessir bulunduğu sosyal âmillere temas edilmemiştir (25). COMTE der ki «her devlet adamı, siyasî otoriteyi kâfi bir müddet kullandıktan sonra, sosyal tesirlerin bütünü tarafından siyasî faaliyete tahmil edilmiş olan bu zarurî hudutların gerçekliğini kendi şahsî tecrübesi ile bizzat tahkik etmiş olur (26).

zarurî kılar. Vakıa bu ilim dalının, ilerde, inkişafının muayyen bir merhalesinde, tâli ilim dallarına ayrılması mümkündür. Fakta bu ayrılmanın hangi esaslara tâbi olarak tahakkuk edeceği başlangıçta kestirilemez. Hulâsa, COMTE, kendi zamanındaki bilgi seviyesi için bu münferit sosyal ilimlerin istiklâl iddialarını mânasız bulur. (a.g.e., T. IV, Sh. 170, 183, 185). Consensus kavramının münakaşası ve SPENCER'in muvazene fikri ile mukayese için bak : J. KRAL — La Notion de Consensus Social Chez COMTE et la Notion d'Equilibre Chez SPENCER (Revue Internationale de Sociologie 47. année 1939, Sh. 5.

(23) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 173 - 174.

(24) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 175.

(25) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 177 - 178.

(26) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 206.

Bu sosyal consensus prensibi cemiyet idesi ile hükümet idesi arasındaki karşılıklı münasebeti belirtmekle asıl mânasıyla siyasi nizamın temel nazariyesini tabii bir şekilde ortaya koymuş olur. Bu nazariye «beşer cemiyetlerinde müşahade edilen sun'î ve iradî nizamın, hakikatte cemiyetin kendiliğinden temayül ettiği zarurî ve gayri-iradî bir nizamın umumî ve basit bir temâdisi olduğunun kabulünden ibarettir.

Öyle ki hakikaten rasyonel olan her siyasi müessese gerçek ve devamlı bir içtimai müessiriyet kazanabilmek için daima kendisine tekabül eden spontane temayüllerin doğru bir tahliline istinat etmelidir. Zira bir siyasi müessesenin otoritesinin sağlam temellerini ancak bu spontane sosyal temayüller temin edebilir. Bir kelime ile bahis konusu olan şey esaslı bir şekilde nizamın müşahadesidir. Yoksa yaratılması değil. Zira bu zaten imkânsızdır» (27).

Bundan başka sosyal consensus prensibi yalnız bir zaman maktar içindeki olay grupları hakkında değil, ayrıca zaman seyri içindeki çeşitli dinamik safhalar arasında da caridir. Bu itibarla sosyal statığın sahasına giren mevzuların müşahadesinde de teakup kanunu ve cemiyetin umumî tekâmül istikameti daima gözönünde bulundurulacaktır (28).

Böylece bir taraftan siyasi müesseselerle örf ve âdetler ve örf-lerle fikir ve inançlar arasındaki müteakıl tesir münasebeti, diğer taraftan da bütün sosyal olayların heyeti umumiyesinin, medeniyetin umumî tekâmül istikametindeki gelişme derecesi nazara alınacaktır. Böylece tâbir caizse hem ufkî, hem de şakulî bir tesirleşme hali, her sosyal vakıanın tetkikinde behemehal gözönünde bulundurulacaktır.

2) Sosyal dinamik müşahadesinde esas prensip :

Üç hal kanunu.

Esas itibariyle COMTE Sosyal Dinamiğe daha büyük bir ehemmiyet atfeder. Zira insan cemiyetlerinin daimî tekâmülüne taallük etmekle cemiyet âleminin sırf biolojik âlemde olan esaslı farkını asıl

(27) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 183.

(28) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 176.

Sosyal Dinamik tebarüz ettirmekte ve sosyolojinin biolojiden müstakil ilmi hüviyetini meydana çıkarmaktadır.

COMTE sosyal dinamığın tetkik ettiği umumî tekâmül kanununu belirtmek için CONDORCET'nin haklı olarak başvurduğu bir fiksiyonu hatırlatır: Birbirinden farklı muhtelif kavimlerde tahakkuk etmiş olan çeşitli tekâmül derecelerini, nazarı olarak, birbiri ardısıra tek bir kavmin başından geçmiş gibi kabul etmek (29).

Netice itibariyle Sosyal Statik cemiyetin nizam prensibini (ordre), Sosyal Dinamik de tekâmül ve terakki prensibini (progrès) tetkik eder. Ancak bu tekâmül ve terakki tâbirleri ahlâkî bir değer olarak değil, belki, bir tabiî inkişaf, bir gelişme mânâsıdır (30). Öyle ki, bu gelişme insanların iradesinden müstakildir. Kendine mahsus, tabiî kanunlara tâbidir (31). İster fikrî ister siyâsî faaliyet olsun, zahiren iradî gibi görünen bütün sosyal olay tipleri bu tekâmül kanununa ister istemez uyar. Tarih en keyfî sanılan siyâsî hareketlerin dahi böyle bir gelişim kanununa tâbî olduğunu gösterir. Ancak bu tarihî gelişim «içtimaî» surette vaki olur; yoksa insan nev'inin, medeniyetin tesiri ile ve nesillerin geçmesiyle biolojik bir ıslaha veya tekemmüle mazhar olması suretiyle değil. Bu husus ilmen ispat edilememiştir (32). Bundan başka insan cemiyetlerinde bu terakkinin umumî seyri beşeriyetin heyeti umumiyesi hakkında doğrudur. Yoksa terakki bazı cemiyetlerde daha yavaş, diğerlerinde daha çabuk seyredebilir. Zira muhtelif cemiyetlerin hayatında umumî tekâmül kanunun tesirlerini birbirlerinden farklı şekilde tâdil eden bir takım ikinci derecede sebepler vardır ki, COMTE bunlara «tahavvül sebepleri = Les causes de variations» der. Bu sebepler pek çeşitlidir ve her cemiyette bunların heyeti umumiyesi ana tekâmül kanununun icaplarını kısmen tâdil eder. Fakat bu sadece bir «tâdil» dir, yok-

(29) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 191.

(30) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 192.

(31) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 194 - 195.

(32) COMTE, vahşi insanların medenî cemiyetlerde büyütülüp yetiştirilmesi halinde vahşet izlerinin baki kalıp kalmıyacağını tâyin için yapılan tecrübeler henüz ilmi bakımdan kifayetsizdirler, diyor: a.g.e., T. IV, Sh. 202, Not 1.

sa bu kanunun mahiyetini veya tesirlerini değiştirmek değildir (33). Meselâ iklim, ırk, siyasî müesseseler bu tahavvül sebeplerinden-
dir (34).

«Üç hal kanunu» denen bu tekâmül kanununa göre cemiyetler hangi zihnî tekâmül seviyesinde ise bunların örf ve âdetleri ve siyasî müesseseleri de bu zihnî seviyeye tekabül eden tiptedir (35). Medeniyet tarihi araştırmalarında gözönünde bulundurulacak ana tekâmül istikameti şudur : Fikrî tekâmül seviyesi ilk merhaleyi teşkil eden «Dinî safha» da ise, siyasî sahada «Dinî devlet» ve «Askerî kıymetler» hâkimdir. İkinci merhaleyi teşkil eden «Metafizik Zihniyet» safhasında ise mevcut siyasî müesseseler ve maziden kalma nizam metafizik tabîî hukuk fikirlerinin tenkit ve tahribine maruzdur. İktisadî sahada feodal nizam yıkılmaya başlamıştır. Üçüncü tekâmül merhanesini teşkil eden Müsbet Zihniyet safhasında ise sınaî faaliyet gelişmiş ve siyasî nizam sosyal hâdiselerin müsbet ilmi demek olan sosyolojinin hükümlerine altına girmiştir (*sociocratie*).

Böylece sosyal dinamik tetkiklerinde daima cemiyetin içinde bulunduğu tekâmül safhası gözönünde bulundurulacaktır.

B — Deneyleme (tecrid = experimentation) :

Bu, müşahade metodundan sonra bütün ilimlerin başvurduğu esaslı bir metoddur. Ancak COMTE'a göre deneyin hayatî mevzulardaki tatbiki cansız madde âlemindeki tatbikinden farklıdır. İster biolojik ister sosyal bir varlık bahis konusu olsun, her iki âlemde de carî consensus prensibi hasebiyle, sun'î bir müdahale, uzviyetin tecrübe konusu olmayan diğer sahalarına da sirayet ederek bozukluklara sebebiyet verebilir. Bu itibarla, tamamen hayalî olmakla beraber, bir an için sosyal âlemde sun'î olarak deney şartlarının tahakkuk ettirilebileceği düşünülse, bunun sosyal hayatın bütünü üzerine bir in'ikâsı olacak, ve hem hayatın revîşi bozulacak, hem de asıl deney konusu. diğer konularla olan ittisalinden lâıykı ile tecrid edilemediği için aydınlatıcı sonuçlara varılamıyacaktır.

O halde ne yapmak lâzımdır ?

(33) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 207.

(34) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 210.

(35) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 176.

Burada tıpkı Tıp âleminde olduğu gibi «maraz» hallerinin tabii bir deney addı uygun olur. Hastalık hallerinin de, sıhhat hallerini idare eden aynı tabii kanunların neticesi olduğu anlaşıldıktan sonra Tıpta her şey kolaylaşmıştır. Bunun gibi sosyolojide de maraz halleri, ihtilâl, isyan, teşevvüş devirleri kendiliğinden hasıl olmuş deneyler mahiyetindedir ki, bunlar cemiyetin sıhhat halinde carî olan kanunların keşfi için ipuçları verirler (36). Zira bu hallerin umumî tekâmül kanununun seyri üzerinde tesiri tıpkı yukarıda bahsettiğimiz variation sebepleri gibidir. Ancak bu sebepler daimî olduğu halde maraz halleri arızidir. Fakat bunlar da evvelkiler gibi umumî tekâmül kanununun tesirlerini ancak kısmen tâdil ederler (37).

C — Mukayese metodu :

Burada ayrı yer veya zamanlarda yaşayan farklı seviyelerde bulunan muhtelif insan cemiyetlerinin birbiriyle mukayesesi bahis konusudur. Bundan başka insan cemiyeti ile hayvan cemiyetlerinin mukayesesi de lüzumludur. COMTE der ki, her ne kadar boş bir gurur insanları, kendilerini hayvanlarla mukayeseden alıkoyarsa da, ilmî bakımdan böyle bir araştırma pek verimli olabilir ve bilhassa siyaset adamlarına cemiyetin bir takım spontane temayülleri olduğunu; ailenin, kabilenin bazı biolojik kökleri bulunduğunu, hülâsa her şeyin onların keyiflerine göre değiştirilemeyeceğini öğretir (38).

Ancak hayvan cemiyetleri hakkındaki araştırmalar şimdilik (COMTE'un zamanında) son derece kifayetsizdir. Bundan başka böyle bir mukayese Sosyal Statik bakımından faydalı ise de, hayvan cemiyetleri tarihi tekâmüle tâbi olmadığından Sosyal Dinamik bakımından pek bir şey ifade etmez.

Ç — Tarihî karşılaştırma metodu :

Sosyal Dinamik için asıl mühim olan ve sosyoloji ilmi için en zarurî ve en velût metod işte tarihî karşılaştırma metodudur (39).

(36) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 225 - 226.

(37) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 228.

(38) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 230.

(39) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 236.

Bu, cemiyetin birbirini takip eden muhtelif safhalarını mukayese etmek; her safhada cemiyette hangi sosyal istidat veya temayülün (disposition) çoğalıp hangilerinin azaldığını görmek ve bunlardan bir takım «sosyal seriler» teşkil ederek cemiyetin ileride alacağı durum hakkında tahminlerde bulunmak demektir. İşte tarihi mukayese metodunun ruhu budur (40).

Siyasetin gayri-ilmîliği ve siyasi tahminlerin çok defa boşa çıkışı muhakkak ki siyaset adamlarının bu metoda vakıf olmamalarından dolayıdır. Bilgileri ancak bir iki asır gerisine kadar gidebilen, geniş tarihi malûmatı kıymetlendirmek kabiliyetinden mahrum olan siyaset adamları siyasi meseleleri yalnız bugünkü durum hakkındaki mütâlarla halledebileceklerini sanmaktadırlar (41). «İçtimai ilimde müsbet metodun nasıl tatbik edileceğini bilmeyenler hâlâ metafizik veya teolojik nazariyelerle sosyal ıslâhat yapmağa çalışmaktadırlar.»

O halde cemiyetin ıslahı ile uğraşanlar, daha evvel COMTE'un tavsiye ettiği araştırma prensipleri, daha doğrusu ana sosyal kanunlar dairesinde (sosyal consensus ve sosyal tekâmül prensipleri) bir takım sosyolojik incelemeler yapacak ve olması lâzım gelen sosyal nizamı bu suretle tâyin edeceklerdir.

§. 9 — Sosyal gerçeklik hakkında A. COMTE'un vasıl olduğu sonuçlar :

A. COMTE, metod hakkındaki prensipleri vaz'ederken müşahede ve mukayeselere tekaddüm edecek ve onları sevk ve idare edecek olan iki temel kanundan «les lois fondamentales» bahseder (43) ve bunlara istinaden yapılacak araştırma sonuçla-

(40) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 241.

(41) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 243.

(42) A. COMTE, a.g.e., T. I, Sh. 61.

(43) Bu iki kanun hakkında COMTE'un muhtelif tâbirleri kullandığı görülür: «La Loi de L'Harmonie (ou le consensus social), La Loi de Filiation (ou de succession ou la loi de l'évolution sociale)» a.g.e., T. IV, Sh. 226. Keza: «...les observations sociales quelquonques, soit statiques, soit dynamiques..»

rında da bir takım tâlî kanunlar (les lois secondaires) ın bulunacağını kaydeder.

Fakat müşahade ve tecrübelerle tekaddüm etmesi lüzumundan bahsedilen bu ana kanunlar nasıl bulunmuştur? COMTE bunlardan Sosyal Dinamiğe taallûk eden üç hal kanunu için «beşer zekâsının kiillî inkişafını incelerken büyük bir temel kanunu keşfettiğini zannediyorum» diyor, sonra da bu kanunun «gerek kendi bünye-mize müteallik bilginin ortaya koyduğu rasyonel verilere, gerek mâzinin dikkatli tetkikinden çıkan tarihî denemelere sağlam bir şekilde istinat ettiğini» söylüyor (44).

Sosyal Statik araştırmalarını idare edecek sosyal consensus kanununu da, her uzviyet hakıkında carî olması sebebiyle biolojiden aldığını ve cemiyeti de biolojik hayatın bir devamı saydığını belirterek izah ediyor. O halde COMTE bu prensipleri biolojik ve tarihî tetkiklerinden istidlâl yoluyla istihraç etmiştir.

Bunlar ister kanun ister nazariye olarak kabul edilsin, her halükârda COMTE Sosyolojisinin aksiyomları mesabesindedir. Fakat COMTE'un bütün eseri, kendisini vakfettiği sosyolojik metodlarını sosyal realiteye tatbiki sonunda varılmış neticeleri değil, belki bu baştan veya ancak tarihin sathî bir tetkiki sonunda keşfedilmiş iki prensibin Medeniyet Tarihine tatbiki suretiyle elde edilmiş neticeleri ihtiva etmektedir. Bu itibarla COMTE'un sosyolojik metod hakıkındaki o ince mülâhazaları ve tavsiyeleri ancak kendisini takip edeceklerle hitap eder gibidir.

COMTE'un bu iki ana kanunu hususî haller demek olan tarihî vakıalara doğrudan doğruya tatbiki suretiyle vardığı neticelere gelince, bunlardan Statik ve Dinamiğe ait olanları — sahamızı ilgilendirmeleri nisbetinde — şöyle hülâsa edebiliriz :

doivent exiger, plus nécessairement encore que les autres, l'emploi continus de théories fondamentales destinées à lier constamment les faits qui s'accomplissent aux faits accomplis.» T. IV, Sh. 220 «... Quoiqu'il en soit, il est evident que l'absence de toute théorie positive est aujourd'hui ce qui rend les observations sociales si vagues et si incoherentes.» T. IV, Sh. 221.

(44) A. COMTE, a.g.e., T. I, Sh. 2.

A — *Sosyal Statik hakkındaki sonuçlar :*

A. COMTE cemiyetin varlık şartlarının incelenmesine tahsis ettiği derse «İnsan Cemiyetlerinin Spontane Nizamının Umumî Nazariyesi» başlığını koyar (45). Burada esas itibariyle üç unsuru müşahade ve tahlil eder. a) fert, b) aile, c) cemiyet. Kendisi «Devlet - Cemiyet» ayırđına fazla ehemmiyet vermez, daha doğrusu, devleti cemiyetin zarurî nâzım unsuru olarak alır ve sınıflaşma ve zümreleşme vakıalarıyla da fazla ilgilenmez.

1) *Fert :*

COMTE «ferd» i, sosyolojik tetkiklerin değil, ancak biolojik ve fizyolojik tetkiklerin konusu olarak alır. Sosyolojik tetkiklerin ilk basamağı «aile» dir. Bununla beraber COMTE'un Biolojiye ve bilhassa zamanındaki Dimağ Fizyolojisi keşiflerine dayanan fikirleri esas itibariyle insanın ruhî bünyesine ve bunun kısmen hodgâm, kısmen diğergâm insiyaklardan teşekkül eden kompleks yapısına taallûk eder.

COMTE'a göre insanın yalnız hodgâm hislerle izah edilmesi sakat ve yanlış bir görüştür. İnsanda içtimailik spontane bir hallettir. «Beşer nev'inin müsterek hayata karşı insiyakî bir temayülünden doğan ve her türlü şahsî hesap ve mülâhazadan müstakil ve ekseriya en kuvvetli ferdi menfaatlara aykırı düşen bu köklü bir şekilde spontane içtimailiği» COMTE'a göre artık hiç kimse tarafından itiraz edilemeyecek bir kakikattir (46). Bu itibarla cemiyetin menşeyini gerek fayda mülâhazasına, gerek mukavele fikrine istinat ettirenler hata etmişlerdir. Cemiyet insanın ister istemez içtimai olan tab'ı dolayısıyla mevcuttur ve bu içtimailik vetiresinin tetkiki biolojiye terettüp eder.

Bundan başka insan tab'ının diğeri bir hususiyeti de insanda teessürî melekelerin, his ve heyecan saiklerinin; zihnî melekelerle daima ve şiddetle galip olduğudur. Zihnî faaliyet insana en zor

(45) «Considérations préliminaires sur la Statique Sociale ou Théorie Générale de L'Ordre spontané des Sociétés Humaines (T. IV, 50. ders, Sh. 283).

(46) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 285.

gelen faaliyet şeklidir ve devam ettiği takdirde yorucu olur. Bunun için insanlar zekâ faaliyetlerinden ziyade maddî faaliyet şekillerini tercih ederler (47). Halbuki insan, maddî bünyesinin noksanları ve ahlâkî zaruretler yüzünden kendi hayat şartlarını daimî şekilde zekâsını kullanarak islâh etmeğe mecbur durumdadır ki, ondan başka hiçbir hayvan nev'i buna bu derece mahkûm değildir. Bununla beraber insan zekâsının bu yolda inkişafı için behemahal enerjik ve sürekli bir teşvikiye, bir muharrik kuvvete ihtiyaç vardır (48). Bu muharrik kuvvet ise insanın ihtiraslarında mündemiçtir. Arzu ve ihtiraslar zekâ faaliyetine muayyen bir istikamet göstermek, elde edilecek bir hedef tâyin etmek durumundadırlar. O halde yapılacak şey, her şeyden evvel insanda hodgâm insiyakları içtimaî insiyaklara tâbi kılmaya çalışmaktır ki medeniyetin temel fonksiyonu da budur (49). Böylece insan zekâsı onun diğergâm insiyaklarının gösterdiği istikamette çalışarak «ideal durumu» daha doğrusu «müsbet ideali» tahakkuk ettirecektir.

2) Aile :

Bu, fertle cemiyet arasındaki zarurî ve tabiî mutavassıt halkadır. Fert evvelâ aile cemiyeti içinde içtimaîleşir; diğer insanlarla işbirliğine, onlar hesabına yaşamağa, onların hislerine iştirak etmeğe alışır ve bunu hodgâmca insiyaklarını sun'î vasıtalarla zorlamak veya bastırmak suretiyle değil, bilâkis tab'ında mevcut spontane ve samimî diğergâm hislere tâbi olarak yapar. Yani ilk içtimaîlik hissi ailede tezahür eder ve hodgâm insiyaklara galebe eder (50).

Bu itibarla bio-sosyal menşei ile aile, cemiyetin bir hücre, bir uzvudur. Zira cemiyetin uzvu asla «fert» değildir (51). Her şeyin cüzü kendi cinsinden olur. Cemiyetin cüz'ü de en küçük cemiyet şekli olan ailedir.

COMTE'un aile müessesesi hakkındaki fikirleri Katolik Akideden mülhemdir. Fakat o Müsbet zihniyetin ve Felsefenin bu ta-

(47) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 286, 293.

(48) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 288.

(49) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 290.

(50) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 295, 311.

(51) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 294.

biî ve zarurî müesseseye artık teolojik mahiyette olmayan bir müsbet temel bulacağına kanidir. Aile nizamının hususiyeti ise kadının kocaya, çocuklarına - babaya itaatı şeklinde iki tabîî tâbiyet prensibinde tecelli eder (52).

COMTE, ailedeki bu tabîî tâbiyet münasebetini ve kardeşlik bağlarını o kadar beğenir ki bu halin Müsbet Felsefe ile idare olunacak müstakbel cemiyetin sosyal bünyesinde tahakkuk ve tecellisini arzu eder (53). O halde aile COMTE'a göre bir sosyal sâbitedir. Muhtelif sosyal tekâmül merhalelerinde tadilâta uğrasa dahi esas bünyesi değişmeyecektir.

3) Cemiyet :

Cemiyet kendi cüz'leri veya hücreleri olan «aile»ye benzer bir şey değildir. Arada mahiyet farkı vardır. Ailede hakim olan münasebet şekli hakikî ve samimî bir birlik «union» dur. Cemiyette ise daha mesafeli bir münasebet olan iş birliği «coopératinon» hâkimdir (54). Zira nasıl uzviyet âleminde tekâmül, en çeşitli fonksiyonları ifa eden en çeşitli organlarla mücehhez canlıların zuhuruna doğru gitmekte ise, cemiyet organizmasında da üstünlük, bunun fert organizmasından daha mudil, daha dallı budaklı bir organlaşmaya sahip olmasında tecelli eder. COMTE burada, cemiyetin gittikçe daha kesif bir işbölümü istikametinde ilerlediğini ve ihtisaslaşmanın bir emrivaki bir zaruret, tabîî bir tekâmülün neticesi olduğunu belirtir. Cemiyet bütün bu ayrı cehtlerin tek bir gaye etrafında birleşmesi için yaşar ve devam eder.

İnsanların birbirlerinden habersiz maksatlarla takip ettikleri şahsî gayret ve faaliyetlerinin hepsi, hattâ bunlar farkına varmasa da, haddizatında müşterek bir gayeye, cemiyetin devam ve tekâmülü gayesine matuftur. Böylece aile cemaatinden en mütekâmil cemiyet şekline kadar bütün sosyal faaliyetlerin temel vasfı «işlerin ayrılması ile «gayretlerin birleşmesi» vetiresinde görülür (55).

(52) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 299.

(53) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 316.

(54) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 312.

(55) «Cette invariable conciliation de la séparation des travaux avec la coopération des efforts d'autant plus prononcés et plus ad-

İlkel vahşilerde harp ve av gibi gelip geçici münasebetlerde tahakkuk eden işbirliği mütekâmil cemiyetlerde daimîdir ve hemen her sahada mevcuttur. Böylece «farklı beşerî çalışmaların devamlı şekilde bölünmesi, tevzii, yani «sosyal tesanüt» bütün beşer nev'ine şâmil ve sosyal uzviyetin büyüklüğünün genişliğinin ve gittikçe artan karmaşıklığının sebebini teşkil eder (56).

A. COMTE bu ihtisaslaşmanın, insan zekâsının teferruat üzerinde işlemesini mümkün kılmak suretiyle ilmin ve cemiyetin terakkisi bakımından arzettiği kıymeti takdir etmekle beraber, insanlarda «bütün şuuru, içtimâî vahdet fikrini zayıflatmışna da işaret eder (57). İhtisaslaşma zekâları muayyen hususlarda keskinleştirmekte, derinleştirmektedir. Fakat cemiyetin heyeti umumiyesine, «sosyal bütün»e taallûk eden meseleler hakkında ise körleştirmektedir. İşte beşer cemiyetlerinin, hattâ tekâmülleri nisbetinde daha fazla ve daha kuvvetli bir «Hükûmet»e ; «Devlet teşkilâtı»na muhtaç olmalarının sebebi budur.

4 — Devlet :

COMTE «Devlet»i «Cemiyet»in karşısı olarak almaz. Devletin asıl fonksiyonu cemiyette maddî ve manevî vahdeti temin etmektir. Devlet, «bütün»ün, parçalar üzerindeki küllî ve zarurî reaksiyonudur ki, bu evvelâ spontane olarak kendini gösterir, bilâhare tanzim edilir. Devlet kısmî ve çeşitli faaiyetlerin müşterek sosyal gaye istikametinde nâzımı olacaktır.

Devleti sadec maddî, iktisadî neviden kaba saba işleri tedvirle vazifeli saymak doğru değildir. Devletin aslî vazifesi cemiyetteki manevî birliği, fikir ve inanç vahdetini temin etmektir. Gerçi devlet başlı başına muayyen bir sosyal terakkiyi tahakkuk ettirmeğe kaadir değildir. Fakat kendisinin müdahalesi olmadığı takdirde cemiyetteki ihtisaslaşmanın doğuracağı bozukluğu ve kargaşalığı

mirable que la société se complique et s'étend d'avantage, constitue en effet le caractère fondamental des opérations humaines, quand on s'élève du simple point de vue domestiques au vrai point de vue social.» (A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 309).

(56) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 315.

(57) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 318.

önlemekle mükelleftir. Devletin fonksiyonu vaktiyle Katolik Aki-
desinin tahakkuk ettirmek istediği şekilde hem maddî hem mane-
vîdir (58).

Esasen COMTE diğer eserlerinde de devlet hakkındaki fikrini
açıkça belirtir. O bazı mütefekkirlerin (SAINT - SIMON v.s.) dev-
leti, «kendi problemlerini kendisi halleden ve kendi normlarını
kendi yaratan spontane bir cemiyet nizamı karşısında birgün silini-
verecek bir müessese gibi» göstermelerine kızar: «Hükûmet artık
— maalesef — demeti birleştirmeğe ve bütün faaliyetleri müşterek
bir gayeye sevketmeğe matuf bir cemiyet şekli gibi telâkki edilmio-
yor... O, içtimâî sistemin ortasında karargâh kurmuş tabii bir düş-
man gibi tasavvur ediliyor ve ona karşı cemiyetin, kendini ilk hü-
cum alâmetlerinde patlamaya müyeyya bir halde ve daimî bir itimat-
sızlık ve husumet havası içinde bulundurmak suretiyle kazandığı bir
takım teminatlarla kendi kendini takviye etmesi lüzumundan bahse-
diliyor.» (59).

COMTE devletin, cemiyetin hasmı gibi ele alınmasına şiddetle
muarızdır. O bilâkis devletin, cemiyetin maddî ve manevî hayrını
bizzat tahakkuk ettirmekle mükellef olduğunu ve bu maksadı ta-
hakkuk ettirmek için kuvvetli bir otoriteye sahip olması gerektiği-
ni söylemektedir. Kendisi BOSSUET ve HOBBS'un mutlakiyetçi
devlet nazariyelerini beğenmekte ve bilhassa «HOBBS'un, kuv-
vetin spontane hâkimiyeti hakkındaki meşhur prensibi, haddizatın-
da, ARİSTO'dan bana kadar geçen zamanda müsbet devlet na-
zariyesinin katettiği yegâne hakikî merhaleyi teşkil eder» demek-
tedir (60).

Böylece COMTE'ta daha sonra totaliter devletlerde müdafaa
edilen «Rehber veya mürşid Devlet» fikirlerinin tohumlarına rast-
lanmaktadır. Hattâ COMTE insanların içinde bir otoriteye uyma
arzusunun tabiliği ve şiddeti hususunda o kadar ısrar eder ki, in-

(58) A. COMTE, a.g.e., T. IV, Sh. 319 - 320.

(59) A. COMTE, Opuscules de Philosophie Sociale (1819 - 1828) sh.:
52 (GURVİTCH naklediyor: Idée du droit social, Paris 1931,
sh.: 291 No.: I

(60) A. COMTE, Système de Politique Positive (1851-54) (GURVİTCH
den naklen : aynı yerde)

sanların, akıllı ve liyakatli şeflere itaat suretiyle kendi kendilerini idare mes'uliyetinden kurtulacakları günü sabırsızlıkla beklediklerini söyler (61). Halk en yıkıcı isyan ve ihtilâl safhalarında bile, etrafında toplanacağı kendisinden üstün, aydın şefler aramaktadır. COMTE'un «mürşid devlet» fikri hiç şüphesiz Müsbet İlmin icabı olan Müsbet Siyaseti tatbik edecek devleti ifade eder. O devlet adamlarından «cemiyetteki spontane terakki ve nizam temayülleri» ni keşfederek ve bilhassa cemiyetin tabii olarak yöneldiği «terakki istikameti» ni, meşhur üç hal kanunundan öğrenerek siyasetlerini buna göre ayarlamalarını istemektedir (62).

Bununla beraber cemiyette kendiliğinden meydana gelen nizam hakkındaki fikirleri bulanıktır. Devleti (ki çok defa hükûmet = *gouvernement*) tâbirini kullanır ve bunu bazan da idare mekanizması mânasına alır) cemiyetten tecrid etmez, belki onunla müterafık veya hemzaman sayar. Bilhassa devleti ihtisaslaşma ile birlikte doğmuş addeder. COMTE'un bu müphemiyeti «hukuk» mefhumunu adetâ hissi bir tarfagirlikle reddedişinden dolayıdır ki bu noktaya aşağıda avdet edeceğiz.

B — Sosyal Dinamik hakkında vasıl olduğu sonuçlar :

COMTE sosyal statikte cemiyetteki muhtelif sosyal vakıa gruplarının birbirlerinin tesiri altında bulunduğunu sosyal *consensus* prensibi ile izah etmişti. COMTE'a göre medeniyetin tekâmül seyri bize bu vakıa gruplarından en fazla fikrî faaliyet şekillerine taallûk edenlerin, bugünkü anlamıyla kültür vakıalarının diğer vakıa gruplarını, hâkim faktör sıfatıyla kendi terakkisi istikametinde değiştirip geliştirdiğini göstermektedir. Ancak bu, fikrî faaliyet olaylarının diğer sosyal olaylardan hiç müteessir olmadıkları mânasına gelmez. Şu kadar ki bu tesir tâlidir (63).

COMTE, teessürî hayatın beşerî heyecan ve ihtirasların zihni hayat üzerindeki tesirini mühimsemekle beraber, medeniyet iler-

(61) A. COMTE - Cours de Philosophie Positive, T. IV., sh. 325.

(62) A. COMTE'un tanzimat hareketlerini müteakip Mustafa Reşit Paşa'ya gönderdiği mektupta bu fikirler pek açık olarak anlatılır. (TANZİMAT, sh.: 754)

(63) A. COMTE, a. g. e., T. IV. sh.: 340, 341

ledikçe zekânın insanın teessürî tarafına hâkim olduğunu, kısacası insan davranışlarının gittikçe rasyonelleştiğini kabul eder (64).

«Bütün cemiyet tarihine, insan zihninin tarihi hakimdir». «İnsan zihninin umumî tarihi, bütün beşeriyet tarihi tetkiklerinde daimî ve tabîî bir rehberdir» (65).

Nihayet COMTE 1822 senesinde, 17 yıllık bir çalışma sonunda keşfettiği bu «insan zihninin tekâmülü kanunu» nun ilmen tereddütsüzce kabulü gereken bir apaçıklık, umumen kabul edilmesi gereken bir hakikat olduğunda şiddetle ısrar etmektedir (66). COMTE'un ilk müşahedesine göre Medeniyet Tarihi, insanın biyolojik bir varlık sıfatıyla hayvandan farklı olan üstün melekelerinin, hayvanî melekelerine gittikçe daha fazla galebe çalacak şekilde inkişafı tarihi demektir (67). Bütün zihni tekâmül safhaları, insanı daha fazla insanlaştırmaya sevk etmektedir ki, bu da asıl insana has olan zihni melekelerin gelişmesi suretiyle vaki olmaktadır.

Tarih tetkik edilecek olursa en iptidaî devirlerdenberi insanların yalnız maddî tabiata hakimiyet peşinde koşmadıkları, kendi hayvanî tabiatlarını da tādile, terbiyeye çalıştıkları görülür (68). Bütün tarih, insanî cephemizle hayvanî cephemiz arasındaki mücadeleye doludur (69). Bu bakımdan zihni tekâmülün her merhalede cemiyete şekil ve istikamet vermek bakımından kendisine düşen müsbet rolü oynamıştır.

COMTE'un üç hal kanununun her safhasına tekabül eden siyasî ve iktisadî rejimlerin tasvir ve tahlilleri üzerinde fazla duracak değiliz. Kendisinin bütün iddialarına rağmen gerek bu kanunun,

(64) A. COMTE, a. g. e., T. IV. sh. 341

(65) A. COMTE, a. g. e., T. IV. sh.: 342

(66) A. COMTE, a. g. e., T. IV. sh.: 345

(67) A. COMTE, a. g. e., T. IV. sh.: 329

(68) «Gerek ferdin gerek nev'in inkişafı; şahsî insiyakların normal tatminini içtimâî insiyakların itiyadî istimaline tabi kılmak, ferdi gittikçe daha fazla nev'e benzetmek için her türlü ihtirasımızı gittikçe nüfuzunu artıran bir zekânın yüklediği kaidelere tabi kılmak yolundadır. A. COMTE, a. g. e., T. IV. sh.:

gerek bunun beşeriyet tarihine tatbiki suretiyle çıkarttığı (70) neticelerin büyük bir kısmı söz götürür mahiyettedir.

COMTE ana hatları ile insanlığın «fıkrî faaliyet seviyesi ve düşünüş tarzı» ile «siyasî ve iktisadî müesseseler» arasında şu tekabülü tesis eder :

<i>Düşünüş tarzları :</i>	<i>Politik - Ekonomik müesseseler :</i>
Dinî veya «fictive» düşünme devri : (organik vasıfta) ...	{ Askerî rejim, Dinî Devlet, zirai ekonomi
Metafizik veya mücerret düşünce devri : (Kritik vasıfta)	{ Askerî ve Dinî otoritenin zayıflayıp yıkılması, sınaî gelişme başlangıcı, hukukçuların, kanun adamlarının ve metafizikçilerin hâkimiyeti.
Müspet veya «ilmî» düşünce devri : (organik vasıfta) ...	{ Endüstri ekonomisi ve Müsbet İlme dayanan siyaset.

COMTE'a göre asıl tekâmül cemiyetin iki zıd organik safhadan birinden diğerine intikalinde mündemiçtir ki, bu da dinî ve askerî karakterde olan ilk safhadan ilmi ve sınaî karakterde olan son safhaya geçişte görülür. Bunların her ikisi de cemiyeti teşkilâtlandırma, kurma, müesseseler yaratma ve yaşatma, insanlığı terbiye etme, nizama sokma bakımından kabiliyetli, verimli, müsbet, hulâsa COMTE'un tâbiri ile «organik» (yapıcı) safhalardır.

Ancak beşer zihni bir düşünce tarzından diğer düşünce tarzına, ve beşer cemiyeti bir siyasî - iktisadî durumdan diğer bir si-

(70) COMTE bu kanunları evvelâ medeniyet tarihinin sathî bir tasavvurundan çıkartır sonra da (beşinci ciltte) bu kanunları medeniyet tarihindeki vakıalara tatbik eder. Nitekim dördüncü cildin sonunda şöyle demektedir : «Bu büyük ve mühim fasılda uzun' uzadıya izah edilen sosyal dinamik mülâhazaları, beşerî tekâmülün temel kanununu kâfi miktarda ispat ettiği cihetle... şimdi biz doğrudan doğruya, bu büyük sosyolojik görüşü, insanlığın mazisinin bütününün fiilen takdiri keyfiyetine tatbik edelim...». Görülüyor ki, üç hal kanunu, derin tarihî araştırmaların sonunda değil, belki başında keşfedilmiştir.

yasî-iktisadî duruma bir hamlede atlamaya kaadir olmadığından araya bir geçit safhası «état intermédiaire» girmektedir (71).

Bu geçit safhasının karakteri metafiziktir ve bütün fonksiyonu dinî-askerî safhayı yıkmaktır. Böylece, bu safha çeşitli tenkitleriyle eski rejimi hırpalayarak onun bir an evvel tarihe karışmasını sağlamak suretiyle yeni bir safhanın doğmasını çabuklaştırır, tâbir caizse yeni nizamın yerleşeceği zemini temizler. Bu itibarla bu safhada iki nevi fikir ve hareketlere şahit oluruz; bunlardan biri mevcut nizamın parçalanmasını, çökmesini istihdaf eden tenkitçi cereyan; diğeri yeni nizam şeklinin tohumlarını hazırlayan yapıcı «organik» cereyandır (72). Ancak bu ikinci cereyan zayıf, kifayetsiz ve henüz beceriksiz durumdadır. Yıktıklarının yerine yeni müessesese ve teşkilâtı, yeni prensip ve kaideleri koymaktan acizdir.

Garp tarihinde XIII. yüzyıl sonundan XVIII. yüzyıl sonuna kadar sürmüş olan bu «metafizik veya mücerret» safhanın bütün rolü biri eski diğeri yeni olan iki organik ve müsbet safha arasındaki intikal halkasını teşkil etmekten ibarettir (73).

(71) A. COMTE, a. g. e., T. IV. sh.: 380 - 385

(72) Hattâ bu devreyi tenkit hareketlerinin gayrı ihtiyarî ve spon-tane bir halde olduğu Birinci Safha (XIV ve XV. asırlar) ile sistematik ve ihtilâlci bir nazariyenin hakim olduğu İkinci Safhaya (XVI ilâ XVIII. asırlar) ayırmak kabildir. İkinci Safhada mevcut nizamın ve zihniyetin tenkidi şuurlu ve doktriner mahiyettedir (a. g. e. T. V. sh: 262 - 272).

(73) A. COMTE dinî safhanın yapıcı karakteri üzerinde ısrarla durur ve bilhassa hristiyan monoteizminin ve hele katolikliğin şahane methiyelerini yapar. Ruhban sınıfının, manastırların, dinî eğitim ve öğretimin cemiyette büyük bir fikir ve inanç vahdeti yarattığını, içtimai bünyeyi takviye ettiğini belirtir. Halbuki metafizik safhanın insan zekasının yalnız vahye müstenit inançlarla tatmin edilemediği fakat bunun yerine bir hamlede müsbet ilmin mutalarını da ikame edemediği bir devreyi temsil ettiğini kaydederek bu safhanın bütün fonksiyonunun hemen hemen sırf tenkide maksur kaldığını söyler. Kanaatinca müsbet felsefe müsbet bir inanç etrafında eski dinî nizamın vahdetini ihya edecektir.

COMTE bu safhanın fikrî bakımından arzettiği hususiyeti ilâhî irâdenin yerine «eşya tabiatı ve mahiyeti» mefhumlarının ikamesi suretinde hulâsa eder. Bu devirde bütün vakıalar âlemi birtakım «entité = mahiyet» lere, Tanrı yerine ikame edilen ve en umumî entité yi ifade eden «tabiat»ın çeşitli hususî hallerine irca edilir (74). Bu safhada Tanrı dini yerine tabiat dini konmuş gibidir ve bu zihniyet bir nev'i panteist metafiziktir (75).

Metafizik felsefe gerek metod gerek doktrin bakımından dinî felsefeden pek farklı değildir. Gerçi onu tenkide ve tahribe matuftur, fakat kendisi onun kusurlarından ârî olmadığı gibi ondaki insicamdan da mahrum bulunmaktadır. Bu itibarla metafizik felsefe sadece bir yıkma âleti olmuştur. Sistemsizliği ve insicamsızlığı yüzünden organik, yani yapıcı olamamış bunun neticesinde dinî felsefe gibi sosyal bir kuvvet de kazanamamıştır (76).

Bu devrin hususiyeti fikrî ve manevî sahada metafizikçilerin, siyasî ve iktisadî sahada da hukukçuların gittikçe artan nüfuzlarıdır. Bu sınıf nihai safhada müsbet felsefeye müstenit «Müsbet Siyaset»in yerleşmesiyle yani sociocratie nin teessüsü ile ortadan kalkacaktır.

§. 10 — Sosyal dinamîğin nihai safhası : Müsbet siyaset :

COMTE üçlü tekâmül merhalelerinden ilk ikisi hakkındaki fikirlerinde SAINT-SIMON'la birleştiği halde üçüncü safhanın hususiyetleri hakkında ondan ayrılır. Daha doğrusu her iki mütefekkirin de içtimai hâdiselerin oluş kanunlarından zarurî olarak meydana geleceğini zannettikleri bu üçüncü safhalar hakikatte onların zatî sosyal felsefelerinin kıymetleri ile, kendi sübjektif telâkileri ile süslenmiş cemiyet ideallerinden ibaret oldukları için bu idealler arasındaki farklılığa tâbi olarak tasvir edilirler.

COMTE'un müsbet siyaseti her türlü dinî ve metafizik saplantıdan kurtulmuş insan zihninin, cemiyet hayatına vereceği şekli ifade eder. Müsbet siyaset COMTE'a göre, kendisinin keyfî bir

(74) A. COMTE, a. g. e. T. I sh: 3

(75) A. COMTE, a. g. e. T. V, sh: 285 Not. 3

(76) A. COMTE, a. g. e. T. IV sh: 370 - 371

şekilde tâyin ettiği bir sosyal ideal değildir. Bilâkis bu, insan zihninin tekâmül kanunlarının zarurî bir neticesi olarak medeniyetin erişeceği nihai safhanın gerektirdiği bir cemiyet nizamıdır. Ancak bu tekâmül kanunu icaplarına passif bir şekilde körü körüne itaat etmekle, bu icapları evvelden keşfedip gereklerini yerine getirmeye çalışmak, yani şuurlu bir şekilde bunlara uymak arasında büyük fark vardır. İkinci tarzda hareket etmek tekâmül kanununun tesirlerini kolaylaştırarak onun bir an evvel tahakkukunu ve cemiyetin daha çabuk kemale ermesini sağlamak demektir.

İşin garip tarafı COMTE kendi yaşadığı devirde artık bu müsbet safhanın geldiğine inanmıştı. Yapılacak şey, müsbet zihniyetin zarurî icaplarına uygun sosyal ve siyasî nizamı tasvir ve tâyin ederek bunun tahakkukunu kolaylaştırmaktan ibaretti.

COMTE bu fikirlerini 1851-1854 yılları arasında yayınladığı «Système de Politique Positive» adlı dört ciltlik eserinde teferruatlı bir şekilde izah etti.

Müsbet siyasete hakim olan fikir, cemiyetin, ne iktisadî menfaatlerin doğru telifi suretiyle, ne de yeni anayasalar icadı ile değil; belki müsbet zihniyetin ve müsbet ahlâkın bütün insanlara aşılması suretiyle düzenlenebileceğidir.

Bunun için beşerî hayatın düşünce, fiil ve histen ibaret olan üç ayrı cephesini düzenliyecek ve doyuracak bir siyasete ihtiyaç vardır. Düşünme şeklinin tekâmülü bir olup-bitti'dir. İnsan zihni müsbet merhaleye artık ulaşmıştır. Ancak bu müsbet zihniyetin icaplarını kitlelere kadar indirmek lâzımdır. Zira aynı şehir insanları arasında dahi farklı zihniyet merhalelerine mensup zümreler yanyana yaşamaktadır. O halde bütün cemiyet halkını müsbet zihniyetin icaplarına, muayyen eğitim ve öğretim şekilleri ile, alıştırmak lâzımdır.

Bu iş ise yalnız yeni müsbet siyaset nizamının râhipleri demek olan «sosyolog-filozoflar»ın halka ilmi bilgiler öğretmesi ile hallolacak değildir. Halka ayrıca müsbet ahlâk umdeleri de aşılacaktır. Müsbet ahlâk ise, hiçbir metafizik prensibe değil; belki herkesin, her aklı selim sahibi insanın kolaylıkla kabul edebileceği bir

hakikate dayanır: İnsanın, diğer insanlara ve gelip geçmiş nesillere olan maddî, manevî borçluluğu hakikatine.

İnsan doğmakla ancak biyolojik bir varlık kazanır. Fakat insanlığını yani sosyal şahsiyetini cemiyet sayesinde elde eder. Kullandığı dili, edindiği bilgisi, görgüsü, ahlâkı bir kelime ile manevî şahsiyeti ve ayrıca maddî yaşama vasıtaları ve refahı.... hepsi cemiyetten gelmedir. O halde insanın ahlâkî düsturu, sırf kendi nefisini yaşatmak değil, belki, «başkası için yaşamak = (vivre pour autrui) olmalıdır. Bu ise «cemiyet için yaşamak»tan başka bir şey değildir. İşte müsbet siyasetin râhipleri hangi meslekten hangi yaştan, hangi cinsten olursa olsun bütün insanlara tıpkı bir havarî gibi bu diğergâmlık dinini, bu insanlık aşkını her vasıta ile telkin edeceklerdir. Müsbet siyaset ancak bu ahlâkla yetişmiş insan cemiyetinde tahakkuk edecektir.

Beşerî hayatın diğer esaslı cephesi ise his hayatıdır. COMTE hissi saiklerin ehemmiyetini anlamış ve insanların esaslı bir hissiyat terbiyesine muhtaç bulunduğunu görmüştür. Bu terbiyeyi sağlayacak zümre ise insanların hislerine hitap etmesini, onları bu cephelerinden ele alarak yoğurmasını ve onlara istenilen şahsiyet kalıplarını vermesini bilen kadınlardır. Yukarıda belirtildiği gibi (77) gerçi kadın ailede erkeğe tâbi durumdadır ve zekâ itibarıyla (diğer fizyolojisinin COMTE zamanında yapılan bazı keşiflerine göre) ondan zayıftır. Fakat buna mukabil, insanî hisler kadında daha kuvvetlidir. Bu bakımdan erkek hamdır ve kabadır. O halde kadının rolü yalnız nev'i devam ettirmek, ana olmak değildir. O ayrıca erkeğin hissiyat terbiyesi ile mükelleftir. Onun hodgâmlığını, kabalığını, çok defa hissisizliğini ve lüzumsuz derecede aklılığını yumuşatmakla vazifelidir (78). Hulâsa kadının rolünü analığa hasretmek ve nizamı ona göre tâyin etmek onun rolünün ehemmiyetini anlamamak ve küçültmektir. Bir kelime ile kadın, erkeği insanlaştırmakla mükelleftir. Bu kutsal vazifesini liyakatle başarabilmesi için de hayatını kazanmak külfetinden, yuva dışında çalışmaktan korun-

(77) Bak. yukarıda Not: 52

(78) A. COMTE, a. g. e. T. IV. sh: 300 - 302

malıdır (79). O halde müsbet siyaset safhasında erkek kadının maişetini, hayat şartlarını sağlamakla mükelleftir (80).

COMTE der ki «kadınların belli başlı vazifeleri erkekleri terbiye etmek ve olgunlaştırmaktır. Herhangi bir hususta başarı kazanmış bir vatandaşı tebail ederken, bu muvaffakiyetini kendilerine borçlu olduğu anasını ve karısını tebail etmemek haksızlık olduğu kadar mânasızlıktır da.» (81).

Hayatın fiili ve maddi cephesine gelince; bunu, iktisadi faaliyet sahasının liderleri, bilhassa büyük sanayi erbabi, bankerler idare edecektir. Ancak COMTE, sınaî inkılâbın fecî sosyal neticelerini farketmemiş değildir. Bilâkis sınaileşme ve makinalaşmanın mağdur ettiği proleteriyayı içinde bulunduğu durumdan kurtarmanın çaresini aramaktadır. Ancak o, sırf iktisadi menfaatler zaviyesinden hareket edilirse meselenin gene halledilemeyeceğine kanidir. Kuvvetli sanayi şeflerinin mevcudiyeti ancak bunların iktidarlarını kendilerine tâbi olanlara baskı yapmak için kullanmaları halinde bir kötülük teşkil eder. Eğer bunlar kudretlerini kendilerine terettüp eden içtimai vazifeyi yerine getirmek için kullanırlarsa, bilâkis, bunların mevcudiyeti iyi bir şeydir ve muayyen sosyal fonksiyonlar ancak bu gibi kuvvetli sanayi şefleri tarafından tahakkuk ettirilebilir. Hulâsa eğer sermayenin kullanılışı sosyal kitlelerin menfaatına hizmet etmekte ise, halk bu sermayenin kimin elinde teraküm ettiği meselesi ile pek fazla ilgilenmez. Yeter ki, onun istimal şeklinden kendisi faydalansın. Bütün mesele sermayenin sağladığı kudretin istimal tarzında mündemiç olduğuna göre bunun halli siyasi tedbirlerden ziyade ahlaki vasıtalarla tâbi kalacaktır (82).

Fakat modern cemiyet henüz kendi ahlakiyetini yaratamamıştır. Şimdi alabildiğine gelişmiş olan sanayi münasebetleri ahlak kanunlarına göre nizamlanacak yerde, bilâkis tehlikeli bir ampirizme terkedilmişlerdir. Bugün sermaye ile iş arasındaki münasebeti sadece açık veya kapalı şekilde devam eden bir savaş tâyin etmek-

(79) Le Catéchisme Positiviste sh: 293 - 294

(80) Le Catéchisme Positiviste Préface: 29

(81) Le Catéchisme Positiviste sh: 220

(82) Cours T. VI sh: 357

tedir (83). O halde müsbet siyasetten beklenen vazife, yeni sosyal şartlara uygun bir içtimaî ve sınaî ahlkn icaplarını tesbit etmektir ve COMTE'un sosyal ıslahatı, cemiyetin iktisadî ve siyasî temellerinde yapılacak değişikliklerden ziyade, insanın ahlâkî ve manevî temellerinin yeniden kurulmasına ve takviyesine dayanmaktadır (84).

Müsbet siyasette proletaryanın eğitimi, refahı, sosyal emniyeti, sanayi şeflerine tevdi edilmiştir. Fakat bu şefler müsbet ahlâk ve dinin muhafızı olan insanlık dini rahiplerinin öğütleri ve ikazları ile bağlıdırlar. Sermayenin hangi prensiplere göre kullanılacağını müsbet ilmi verilere ve müsbet ahlkn diğergâmlık umdelerine göre, sermayedarlar değil, bu mürşidler tâyin edecektir.

COMTE, esas meselenin cemiyetin bütün insanlarında müsterek ahlâkî inançların yaratılmasında olduğuna kanidir. Devlet sosyalizmi ile veya herhangi bir cebirle sermayenin muayyen miktarından fazlasının muayyen ellerde teraküm edememesi sağlanabilir. Fakat mülkiyetin hangi mes'uliyetleri tazammun ettiği, hangi sosyal ve ahlâkî prensiplere göre kullanılacağı tâyin edilmezse elde kalan mülkiyet dahi gene bir nüfuz ve suiistimal vasıtası olabilir. Bütün mesele sermayedarın mülkiyetini cemiyet zararına kullanması karşısında umumî efkrn göstereceği reaksiyonun şiddetinedir. Nasıl vaktiyle prensler aforoz edilmekten dehşet duymuşlarsa, müsbet siyaset ve dinin hakim olacağı bir cemiyette de mal iktidarını kötüye kullanacak patron halk efkrnın reaksiyonunundan öylece korkacak, çekinecektir (85).

Müsbet cemiyette her vatandaş bir devlet memurudur ki, muayyen vazifesi onun vecibelerini ve talaplerini tâyin eder.

Mülkiyet ise tpk diğer vazifeler gibi bir sosyal vazifedir. Yoksa bir imtiyaz değil. Mülkiyet, sermayeleri teşkile ve idareye hizmet eder ki bunlarla her nesil kendinden sonra gelecek neslin işle-

(83) LUCIEN LEVY - BRUHL - La Philosophie d'Auguste Comte 4. ed. Paris s. : 379.

(84) HARRY ELMER BARNES - An Introduction to the History of sociology. Chicago Illinois, 1948, sh. 98.

(85) LUCIEN LEVY - BRUHL a. g. e. sh: 379

rini hazırlar. Sermayeleri ellerinde tutanlar bunların âmmе menfaatına yönelmiş istimallerini kendi hususî menfaatları lehine saptırmamalıdır (86).

İşçilere gelince, onlar da kapitalistlerle daha doğrusu bütün vatandaşlarla birlikte bir nev'i devlet memurudurlar. Onların hizmeti de cemiyet için diğerlerinden daha az lüzumlu değildir. Onlar da kendilerine ödenecek ücretten mücerret olarak, ayrıca cemiyetin minnet ve şükran hislerine hedef teşkil ederler. Âdetlerimiz serbest mesleklerde zaten bu hissi denemiş ve bunlara ödenen ücretin hiçbir zaman bunların ifasına karşı olan şükran hissimizi tamamen ifade etmediğini kabul etmiştir. Müsbet siyasette bu his, müşterek refahın sağlanmasına yardım eden bütün çalışma şekillerine teşmil edilmelidir. Ücret, miktarı ne olursa olsun bu, hizmetin ancak maddî kısmını karşılamaktadır. Sadece elemanın ve işin gerektirdiği istihlâki karşılamaya yaramaktadır. Bizzat hizmetin aslına gelince, bunun mükâfatı onu ifa etmiş olmaktan doğan tatmin hissi ve uyandırdığı minnet ve şükran duygusundan ibarettir (87).

Böylece COMTE maddî ve amelî hayatın tanzimini sanayi adamlarına ve bilhassa bankerlere tevdi ediyor, bunların murakabesini de müsbet siyasetin gerektirdiği bilgi ve ahlâk ile mücehhez insanlık dini rahiplerine bırakıyor. Kısacası kuvvetli bir diğergâmlık ahlâkı ile yoğurulacak umumî efkârın kontrolüne havale ediyor.

Zira COMTE «cebir» le hiçbir hakikî tekâmülün tahakkuk edemeyeceğine kanidir. İnandırma ve irşad etmek yegâne yol, yegâne çaredir. Halkı aydınlatmakla doğru ve iyi olanı ona öğretmekle mükellef aydın zümresi müsbet ahlâkın ve müsbet dinin Kilisesini teşkil edecektir.

COMTE bütün ciddiyeti ile bu müsbet din mensuplarının nasıl teşkilâtlanacaklarını, ne şekilde telkinlerde bulunacağını, nüfuz derecelerini ve ilh... teferruatı ile çizmeğe çalışır. Meselâ Avrupa'nın

(86) A. COMTE, Système de Politique Positive T. I sh : 156 - 164 (LEVY BRUHL'den naklen a. g. e. sh: 379)

(87) A. COMTE , Système de Politique Positive T. II sh : 409 (LEVY BRUHL'den naklen a. g. e. sh: 380)

yirmibin müsbet din rahibi ile irşad edileceğini, bunların muayyen derece ve mertebeleri olacağını v.s. ayrı ayrı belirtir.

Bütün bunlarda Katolik kilisesinin teşkilâtına ve tarihî rolüne olan hayranlığı kendini göstermektedir (88). Ancak bu katolikliğin akla aykırı, ilâhî vahye dayanan akideleri, yani isbatı imkânsız tarafları canını sıkıyordu. O halde bunun iyi insan yetiştirmek, muayyen bir ahlâk aşilayarak hisleri terbiye etmek, nihayet siyasî otoriteye karşı sığınılabilircek bir manevî melce' olmak gibi fonksiyonlarını muhafaza etmeli, fakat müsbet zihniyetle bağdaşması imkânsız, abes dinî inançlarını atmalı idi (89). Daha doğrusu bunların yerine müsbet hakikatleri, insanlık kıymetini koymalı idi (90).

COMTE'un müsbet dini (ki «Pozitivist İlmi halî»nde bunu halkın, bilhassa işçilerin ve kadınların anlayacağı şekilde izah eder) HUXLEY'in dediği gibi «Hristiyanlıksız bir katoliklik» idi. Hatta pozitivist cemiyetini kurduktan sonra kendisinin 1848 Temmuzunda bu pozitivist akidesine göre bir çiftin nikâhını bizzat kıydığı, daha sonra 1850 de bu çiftin çocuğunu pozitivist dine göre bir

(88) MADELEINE APCHIE - Auguste Comte et le Catholicisme Sociale (Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique 1934 no: 1 - 2 sh: 208)

(89) Filhakika COMTE vasiyetnamesinde aynen şöyle demektedir: (1825 yılındanberi yazdıklarım... katolikliğe karşı gittikçe artan bir saygının delillerini teşkil eder. Müsbet dinin akidelerini işledikçe, şahsen tabiat üstü dinlere dönmeğe daha kabiliyetsiz bir hale geliyorum. Fakat aynı zamanda uzun müddet yapıcı kalabilmiş (organik) bir ilâhiyatı da gittikçe daha fazla taziz ediyor ve daima parçalayıcı, bozguncu olan metafizikten daha derin bir şekilde nefret ediyorum.» (Testament publié par l'exécuteur testamentaire 2. ed. 1896), (Bonnecase'dan naklen: Science du Droit et Romantisme Paris: 1928 sh: 461)

(90) Herşeyin izafî olduğunu, hiçbir kıymetin mutlak olmadığını kabul eden COMTE insan davranışlarını tanzim edecek ahlâkî dusturlarda nihai ölçütün bu «insanlık» mefhumu olduğunda karar kılar. Bu mefhum LEVY - BRUHL'ün dediği gibi adetâ bir nevi «izafî mutlak»dır: «L'idée d'humanité corresepond à l'ancienne idée absolue. Elle en occupe la place, elle en remplit le rôle religieux, Elle est vraiment, si l'on ose de dire «un absolu relatif» LEVY - BRUHL, La Philosophie d'Auguste COMTE sh: 383

sosyal takdise tâbi tuttuğu, nihayet üç dört sene sonra babanın ölümünde gene pozitivist dine göre bir gömme merasimi yaptığı malûmdur (91).

COMTE pozitivist kilisenin mürşidlik ve rehberlik rolünde bir hayli ısrar ettiği halde bunun en ufak maddî bir iktidara dahi muhtaç olmadığını, siyasî iktidarla alâkalanmayacağını bilhassa belirtir ve bu bakımdan hristiyan katolik kilisesini tenkit eder. COMTE'a göre pozitivist dinin rahiplerine pek az bir maaş verilmelidir. Bu suretle bu mesleğin seçilmesinde maddî menfaat arzusunun müessir olmaması sağlanmalıdır (92).

Müspet siyasetin gerektirdiği devlet şekline gelince; bu istibdad imkân vermeyecek büyüklükte bir site olacaktır. COMTE'a göre istibdad daima büyük devletlerde görülür ve tarih istibdada mukavemet etmiş yegâne devlet şeklinin site devleti olduğunu göstermiştir.

Muhtelif devletler arasındaki münasebetler ise bunların hepsi üzerinde manevî nüfuz sahibi olan pozitivist kilisenin delâletiyle barışçı bir şekilde cereyan edecektir.

Halk hakimiyeti ve halk oyu meselelerine gelince; COMTE, hiç bir siyasî nizamın, hattâ hiçbir cemiyetin ihtiyarî birleşmeden müstağni kalamıyacağını, her topluluğun rızaya müstenit olması gerektiğini kabul etmekle beraber; halk reyine ancak muayyen hallerde müracaat edilmesi hususunda ısrar eder. Bu haller bütün cemaatin menfaatını ilgilendiren ve halkça anlaşılması mümkün olan hususlardır. Meselâ harp ilânı veya mahkeme kararı gibi, Yoksa ancak ihtisas erbabının anlayabileceği ve bunlar tarafından hükme bağlanabilecek ve halkın bütünü alâkadar etmeyen hususlarda halkın karar vermesini istemek açıkça mânasızlık olur (93).

(91) JULIEN BONNECASE naklediyor: (Science du Droit et Romantisme sh: 166 Not 2)

(92) HARY ELMER BARNES, An Introduction to The History of sociology Chicago illinois 1948 sh: 100

(93) Système de Politique Positive (İngilizce tercümesi T. I sh: 106 - 110) (Barnes naklediyor a. g. e. sh: 97)

§. 11 — A. COMTE'un hukuk anlayışı :

Sosyolojinin kurucusu olan ve sosyolojik metodun prensiplerini ilk defa bu kadar titizlikle belirterek cemiyet problemlerine nüfuza çalışan COMTE'un hukuka taallûk eden meselelerde bu metodolojik ikazları ve ilmî titizliği ile telifi pek kabil olmayacak bir alâkasızlık, hattâ bir anlayışsızlık göstermesi cidden üzerinde durulacak bir meseledir. Bunun içindir ki daima sosyolojinin hukuka düşman olarak doğduğundan bahsedilir. A. COMTE hukuk gibi içtimalığı bu kadar bariz bir sosyal olaylar sistemini bahsettiği sosyolojik metodlar dairesinde incelemek şöyle dursun, bunun «içtimalık» vasfını dahi pek kabul eder gibi görünmemektedir.

Bazıları, ezcümle DUGUIT, COMTE'un «hukuk» problemi ile meşgul olurken daha ziyade XVIII. asrın yadigârı olan «tabii haklar» nazariyelerini gözönünde tuttuğunu ve bunların da müsbet ilmin tahliline mukavemet edecek nesneler olmadığını söyleyerek onu hukuk hakkındaki gafletinden tenzih etmek ister (94).

Bazıları ise COMTE'un hem objektif, hem sübjektif hukuku reddettiğini; daha doğrusu sübjektif hakları reddetmesine mukabil obejktif hukuku tanıdığına dair herhangi bir emare de bulunmadığını belirtir (95).

Filhakika COMTE'da hukuk ve hukuk nizamı tâbirlerinden aşikâr bir çekinme görülür. Onda daha ziyade «devlet», «hükûmet», «siyasî müesseseler», «siyasî faaliyet» tâbirlerine rastlanır ki, bazan bunlarla murad ettiği şey «hukuk nizamı» dır. Nadiren kanun koyanlardan bahseder ve bunları tabii hakları ilân etmekle cemiyeti istedikleri kalıba sokabileceklerine inanan bir takım metafizikçiler olarak tanır.

(94) LEON DUGUIT, Le Droit Sociol, Le Droit Individuel et la Transformation de L'Etat 1922 3. ed. sh: 12 (GURVITCH naklediyor: «Idée Du Droit social sh: 296. Not: 1

P. - F. PECAUT - Note: 2 «Catéchisme Positivist» sh: 301 Not: 1

(95) GURVITCH, Idée du Droit Social 1931 sh: 295

GASTON RICHARD - Le Positivisme Juridique et la loi des trois états. (Archives du Philisophie du Droit et de Sociologique juridique; Paris, 1931, no. : 3 - 4, sh. : 317).

«Hak» tâbirine ve mefhumuna düşmanlığı ise pek aşikârdır. COMTE için «hak» mefhumu açıktan açığa metafizik ve sırf ihtilâlcî bir mefhumdur. Sosyal tekâmülün ilk merhalesini temsil eden dinî devleti ve ilâhî kudreti tenkit için ileri sürülmüş olan bu halk hakimiyeti ve insan hakları nazariyesi, gerçi sosyal tekâmül kanununa uygun olarak muayyen bir tarihî fonksiyonu ifa etmiştir: eski rejimi yıkmıştır. Fakat bununla rolü de tamamlanmıştır. Tarihî tekâmül kanunu bize; başlangıçta cemiyetin ilerlemesine yarayan müesseselerin vazifelerini bitirdikten sonra bozularak cemiyet için bir yük, bir gerileme sebebi halini aldıklarını ve yavaş yavaş sahneden çekildiklerini öğretir. Hukuk da böyledir. İnsanlığın en son ve en ileri safhasında ne hukuka, ne de hukukçulara lüzum kalacaktır. Müsbet bir zihniyete dayanan ilmi siyaset ve düsturu «başkası için yaşamak = vivre pour autrui» (96) olan diğergâmlık ahlâkı, cemiyeti hukuktan da hukukçulardan da müstağni kılacaktır.

COMTE der ki «cemiyetin bu yeniden ve nihaî olarak düzenlenme safhası, bilhassa, daimî bir surette hakların vazifelere tâbi kılınmasından ibarettir ki bu, şahsiyetin, içtimaîliğe daha iyi bir şekilde intibakını, uymasını istihdaf eder. Nasıl, illet kelimesinin hakikî felsefe dilinden atılması lâzımsa, hak kelimesinin de hakikî siyaset dilinden çıkarılması lâzımdır. Teolojiko-metafizik mahiyette olan bu iki mefhumdan biri gayri - aklî ve sofistik olduğu gibi, diğeri de (yani «hak») gayri - ahlâkî ve anarşiktir. Her ikisinin de beşeriyetin nihaî durumu ile telifi imkânsız olduğundan, modern cemiyetlerde bunlar, eski sistem üzerindeki parçalayıcı, bozguncu tesirleri dolayısıyla ancak ihtilâlcî intikal safhalarına yakışırlar. Hakiki haklar, ancak müesses otoritelerin, tabiat - üstü iradelerinden sadır olması halinde mevcut olabilirler ki, bu gibi teokratik otoritelere karşı mücadele için, son beş asır metafiziği sözde insan haklarını ortaya atmıştır. Ne zaman bu haklara organik bir vazifenin (yapıcı bir vazife demek istiyor) ifası terettüp etse, derhal gayri - içtimaî bir mahiyet aldıkları, yani daima ferdiyeti desteklemeye ve kuvvetlendirmeğe temayül ettikleri görülür. Artık ilâhî ünvan ve yetkilere müsaade etmeyen pozitif safhada hak fikri, kaçınılmaz bir

(96) A. COMTE, Catéchisme Positivist Paris, 1851, Préface s. : 31.

surette, ortadan silinir. Herkesin herkese karşı vazifeleri vardır. Fakat hiç kimsenin, asıl mânasıyla, bir hakkı yoktur. Âdil ferdî teminatlar sadece bu küllî vecibe tekabülünden (vazifelerin karşılığından) doğar ki, bu, eski hakların manevî muadilini meydana getirir ve fakat onların vahim siyasî tehlikelerini arzetmezler.

Başka tâbirle, hiç kimse, daima kendi vazifesini yapmaktan başka hiçbir hakka sahip değildir. İşte ancak bu surettedir ki, siyaset, Ortaçağın o hayran olunacak programına uyularak nihayet kendisini ahlâka tâbi kılmaya muvaffak olabilir. Katoliklik bu pek büyük sosyal meseleyi ancak müphem bir şekilde vaz'edebildi. Zira bu meselenin hiçbir teolojik prensiple bağdaşmayan hal sureti, zarurî olarak, pozitivizme terettüp ediyordu» (97).

COMTE hukuk hakkındaki fikirlerini 1851 de yayınladığı ve bir vülgarizasyon eseri olan «Catéchisme Positiviste = Pozitivist İlmihali»nde daha basit ve daha açık bir şekilde anlatır. İnsaniyet dininin rahibi ile bunun bir kadın müridi arasındaki dialog şeklinde kaleme alınmış olan eserde kadın, rahibe pozitivizmin hakikaten her nevi hak mefhumunu reddedip etmediğini sorar. Rahibin cevabı şudur: «Evet kızım, pozitivizmin hiç kimseye, daima vazifesini ifa eylemekten başka hiçbir hak tanımadığı doğrudur. Daha müşahas tâbirlerle söyliyelim, bizim dinimiz herkesi, herkesin kendi vazifesini yapmasına yardım etmekle mükellef tutar. Nasıl felsefî sahadan «illet» mefhumunun atılması lâzımsa, siyaset sahasında da «hak» mefhumunun ortadan kalkması lâzımdır. Zira bunların her ikisi de münakaşa kabul etmez, söz götürmez iradelere ait hassalardır. Böylece hangi neviden olursa olsun birtakım haklar behemehal tabiat üstü bir kaynaktan çıkmış olmayı tazammun ederler. Zira ancak böyle bir kaynaktır ki, onları insanların münakaşalarından masun tutabilir. Haklar, harbe ve ilâhiyata dayanan ilk siyasî rejimin devamı müddetince seflerde toplandığı zaman hakikî bir sosyal müessiriyet gösterdiler ki, bunlar elzem olan bir itaatin normal garantilerini teşkil ettiler. Fakat tek Tanrı dinlerinin gerilemesi, hakları, azçok farklı bir şekilde aynı ilâhî prensip, namına ve

(97) A. COMTE, Discours Preliminaire sur l'ensemble du positivisme, paragraphe 168. édition cinquanteaire, p.: 383 (GASTON RICHARD naklediyor a.g.e., sh.: 313).

fakat bu sefer idare edilenler arasına serpince bu haklar bir taraftan ne kadar anarşik oldularsa, öte taraftan da o kadar geriletici oldular. O zamandanberi haklar, her iki cepheden de ihtilâlcî karışıklığı uzatmaktan başka netice vermediler. Öyle ki, herhangi bir partinin dürüst ve akıllı insanların müsterek muvafakatleri ile bunların tamamen ortadan silinmesi gerekmektedir.

Pozitivizm ancak vazifelere müsaade eder: Herkesin herkese karşı vazifeleri. Zira onun daima sosyal olan görüş zaviyesi mütemadiyen ferdiyet üzerine istinat eden bir hak mefhumunu kabul edemez. Biz her cinsten borçlarla, vecibelerle yüklü olarak doğuyoruz : Geçmiş nesillere, gelecek nesillere ve çağdaşlarımıza karşı borçlar.. Biz daha hiç hizmette bulunmadan borçlar çoğalıyor ve birikiyor. O halde makul olarak düşünülünce, herşeyden mukaddem bir müessiriyeti haiz olması gereken hak idesi hangi beşerî temele istinat edecektir ? Ne kadar gayret edersek edelim, en iyi kullanılmış en uzun ömür dahi, yüklendiğimiz borçların ancak pek küçük bir kısmını ödememize imkân verir. Halbuki bütün borçlarımızı tamamen tasfiye etmemizden sonradır ki yeni hizmetler için bir mütakabiliyet iddiasında bulunmağa cidden mezun sayılabiliriz.

Demek ki her beşerî hak, gayrı - ahlâkî olduğu kadar mânasızdır da. Madem ki artık ilâhî haklar yoktur, o halde bu mefhum, sırf ilk siyâsî rejime mahsus olması ve ancak fonksiyonlara mukabil vazifeler tanıyan nihaî (müsbet) durumlarla bağdaşmaması itibariyle tamamen ortadan silinmelidir.» (98).

COMTE'un hukuk aleyhindeki bu tavrı hukukçulara da şamil-dir. Hattâ kanaatımızca COMTE hukuku, biraz da hukukçuların eseri saydığı için reddeder. Bu bakımdan tamamen SAINT-SIMON'un fikirlerine iştirak eder. COMTE'a göre de hukukçular metafizik devrin adamlarıdır ve formasyonları itibariyle bunlarla akrabadır (99). Bunlar bütün gayretleriyle metafiziğe dayanarak

(98) A. COMTE, Catéchisme Positivist: sh: 299 - 301 (Nouvelle édition par P. - F. PECAUT, Paris).

(99) A. COMTE, Cours de Philosophie Positive T. IV sh: 380, 385, T. V sh: 290 - 292

katolik akidesini ve kilise nüfuzunu sarsmaya çalışmışlardır. Bunların siyasî nüfuzları bilhassa Fransa'da çok fazla olmuştur.

Yeni Çağ hukukçularını eski Roma Hukukçularına benzetmek hatadır. Roma hukukçuları bu mesleği arızî olarak ifa eden hakkî devlet adamları idi. Halbuki Orta ve Yeniçağ hukukçuları evvelce feodal beyliklerde adalet tevzii işlerine hizmet ederken kömünlerin gelişmesi v.s. gibi sebeplerle müstakil bir meslek erbabı haline gelmişler ve siyasî harekelerde nâfiz olmuşlardır. Bunlar adetâ nazariyeden tatbikata intikal etmiş metafizikçilerdir.» (100).

Bunların bütün rolü insan hakları nazariyesi ile, ilâhî hukuku yıpratmak ve yıkmak faaliyeti etrafında toplanmıştır ve bütün hataları da, kanun vazılarının herşeye kaadir olduklarına ve cemiyetin gerek statik gerek dinamik cephesine taallûk etsin her nevî sosyal tabîî kanunun tesirinden âzade bulunduğuna (101), ilâhî haklar modeline göre icadedilmiş olan, birtakım tabîî hakları tesbit edecek «metafizik anayasalar» (102) ile bütün içtimaî ve siyasî meseleleri halledebileceklerine zâhip olmalıdır.

Halbuki asırlarca süren bu tabîî hukuk münakaşalarından ve hak beyannamelerinden hiçbir müsbet netice çıkmamıştır. Çünkü bunlar yıkma vasıtalarıdır. Yoksa inşa vasıtaları değil. Bu itibarla bunların rolü sona ermiştir. Şimdi «bu yeni felsefe (müsbet felsefe), gittikçe spontane bir şekilde, hakların müphem ve fırtınalı münakaşaları yerine, karşılıklı vazifelerin sâkin ve nihai tâyinini ikame etmek temayülündedir. Tenkidî ve metafizik mahiyette olan birinci görüşün, ancak eski idare aleyhine vaki menfi reaksiyon tamamlanmadığı müddetçe hakim olması icabediyordu. İkincisi ise bilâkis esaslı bir şekilde organik ve müsbet olmakla nihai safhaya hâkim olacak durumdadır: Zira birisi sırf ferdî, diğeri doğrudan doğruya içtimaîdir. Demek ki siyasî bakımdan hususî vazifeler, küllî haklara hürmetten ibarettir denecek yerde, aksi istikamette hareket edilerek; herkesin hakları, diğerlerinin ona karşı olan

(100) A. COMTE, Cours de Philosophie Positive T. V sh: 295

(101) A. COMTE, Cours de Philosophie Positive T. V sh: 394

(102) A. COMTE, Cours de Philosophie Positive T. VI sh: 313

vazifelerinin neticesidir denecektir : Şüphesiz bu, hiçbir veçhile ötekinin muadili değildir. Zira bu umumî ayırd, sırasıyla, metafizik zihniyetle pozitivist zihniyetin hâkimiyetini temsil etmektedir : Birisi hemen men passif bir hodgâmlık ahlâkına, diğeri ise derin bir şekilde aktif ve şefkatin rehberliğinde olan bir ahlâka götürmektedir.» (103).

§. 12 — A. COMTE'un hukuk aleyhtarlığı nasıl tefsir edilebilir ?

Hukuk hakkındaki bu menfî fikirlerin münhasıran sübjektif haklara taallük ettiği ve fakat objektif hukuk nizamını istihdaf etmediği bazı muakkipleri tarafından iddia edilmiş de (104) COMTE'un objektif hukuku bu ithamlardan hariç tuttuğuna dair bir işarete rastlanmamıştır.

Bilâkis COMTE objektif hukuku isdar eden ve umumî seçimlere dayanan parlâmentoları var kuvveti ile tenkit eder. Bunlar, cemiyet problemleri üzerinde, cemiyet ilminden habersizce mülâhazalar yürüten, sosyal meseleleri bir takım metafizik fikirlerle hallettiklerini zanneden teşekküllerdir. Siyasî meclisler beyhude münakaşalardan başka bir şeye yaramazlar.

Ne kanun vazılığı, hattâ ne de hâkimlik, müddeiumumilik müsbet zihniyetin kabul edebileceği şeyler değildir. Nitekim COMTE'un bazı mektupları bu husustaki samimî fikirlerini açıkça ortaya koyar. Meselâ, Fransa'da bütün siyasî kudretin netice itibariyle LOUIS NAPOLEON'un (Napoléon III.) elinde toplanmasını istihdaf eden 2.12.1851 tarihinde yapılan hükûmet darbesinden bahsettiği bir mektubunda, bu beklenmedik diktatörlükten fevkalâde memnun olduğunu, bunun Fransa'yı hem cumhuriyetçi zihniyetten, hem de metafizik geleneklerden kurtaracağını ümid ettiğini söyler : «Şüphesiz, henüz kendimizi nizam bakımından meş'um olduğu kadar, terakki bakımından da akim olan bu siyasî meclislerin felâketli nüfuzundan kat'î şekilde kurtardığımızı iddia edemeyiz. Bu, temayülü henüz müphem olan yeni diktatörlüğün karakterine tâbi olacaktır. Fakat en fenası dahi olsa merkezî iktidarın bu sert ve ciddî hare-

(103) A. COMTE, Cours de Philosophie Positive T. VI sh: 315

(104) Bak. yukarda not: 94

keti devamlı izler bırakacaktır... Kanuna tapma âdeti bu cesur tecrübe sayesinde artık aramızdan kalkmış bulunmaktadır.» (105).

Keza BORDEAUX'lu bir hâkim olan bir dostuna, savcılığa terfii dolayısıyla yazdığı bir mektupta şöyle demektedir: «... yeni terfinizin size yükliyeceği sahte mevkiin, maddî ve manevî sıhhatiniz üzerinde zarurî olarak ne kötü bir tepki yapacağımı haber vermemeliyim. Sizin yeni vazifeleriniz, en iyi hislerinizle, hattâ en belli başlı kanaatlarınızla tezat teşkil edecektir... Zira bugün metafizik inançlar, kendi gelip geçici kararlarını kanun adıyla süsleyen kusurlu bir meclisteki lâlettayin iradelerin resmî faaliyetlerini vatandaşlık vazifeleri diye rekzedebilecek kadar bozulmuş durumdadır.» (106).

Görülüyor ki, COMTE ne siyasî meclisleri, ne de bunların tasarruflarını ciddiye almakta, bunların cemiyeti bir nev'i tecrübe tahtasına çevridiklerini kabul etmektedir. Bu durum karşısında COMTE'un, objektif hukuku, sübjektif haklara karşı yaptığı tenkitlerinden masun bulundurduğu iddia edilebilir mi?

Fransız sosyologu GASTON RICHARD, COMTE'un bu tavrının sebebini, hak mefhumunu behemehal şahsî iradenin bir im-

(105) COMTE 26 - Déc. - 1851 tarihli bir mektubunda şöyle diyor: «Hakikî bir dünyevî diktatörlüğün beklenmedik zuhuru, pek çok şükürler olsun ki bizim cumhuriyetçi durumumuzu, dolayısıyla garbın durumunu ıslah ediyor. Bu enerjik hamle, nev'imizin kuvvetlerinin helâk olduğu bu metafizik geleneğin dışına doğru atılmış mühim bir adım teşkil eder. Şüphesiz henüz kendimizi, nizam için meş'um olduğu kadar terakkî bakımından da akîm olan bu siyasî meclislerin felâketli nüfuzundan kat'i şekilde kurtardığımızı iddia edemeyiz. Bu, temayülû henüz belirsiz olan yeni diktatörlüğün karakterine tabi olacaktır. Fakat en fenası dahi olsa, merkezî iktidarın bu sert ve ciddî hareketi devamlı izler bırakacaktır ki zaten metafizik tesir ve müesseselerin son derece zayıf oluşu bunu açıkça göstermektedir.. Kanuna tapma adeti, bu cesur tecrübe sayesinde, artık aramızdan kalkmış bulunuyor.» (Correspondance inédite d'Auguste Comte T. III. p: 220 (GASTON RICHARD naklediyor, a. g. e., s. : 317).

(106) Correspondance inédite d'Auguste Comte T. II p: 88 (M. Thoulouse'a mektup GASTON RICHARD naklediyor a. g. e. sh: 317)

tiyazı gibi saymasında ve içtimaî nizamı mutlaka kuvvetli bir merkezî otorite ve sınıflı bir hiyerarşik cemiyet tasavvuruna bağlamasında bulur (107) ve netice itibariyle ne ad altında olursa olsun «hiçbir hukuk nazariyesinin üç hal kanunundan bekliyeceği hiçbir şey yoktur ve onunla hiçbir suretle alâkalı değildir.» der (108).

GEORGES GURVITCH de yukarıda belirttiğimiz gibi COMTE'un hukuka karşı takındığı tavrın leyhte ve aleyhte olmak bakımından bir objektif ve sübjektif hukuk ayırdına müsait olmadığı kanatındadır. Ona göre COMTE, «hak» fikrine karşı «hukuk» fikrini ileri sürmemiş, yani objektif hukuk kaidelerini esas tutmamış, belki hukuk sahasına değil, ahlâk sahasına dâhil bir mefhumu, kısacası «vazife»yi ileri sürmüştür. Fakat ahlâkî mefhumların, hukukun himayesi olmadan sosyal hayatta tamamen tahakkuk edemeyeceğini de bildiği için bu ahlâkî vecibelerin teminatını hukuk ötesi bir devlete, daha doğrusu kuvvete havale etmiştir.

Amerikan sosyoloğu H. E. BARNES ise COMTE'un ne ferdî hürriyet, ne devletin müdahale hudutları meseleleriyle hiç alâkalanmadığını, hakimiyetle hürriyetin telifi problemini, bunların her ikisini de teminatsız bırakmak suretiyle hallettiğini söyler (110).

(107) «COMTE, objektif hukukla yani hukukî normların bütünü ile sübjektif haklar, yani şahsiyetin talep hakları arasında hiçbir tefrik yapmaz. Her ikisini de aynı şekilde metafizik safhaya raptederek her ikisini de pozitif felsefe adına mahkum eder. COMTE hiçbir zaman hak ile imtiyazı ayırt etmeye ve içinde bir imtiyazlar hiyerarşisi bulunmayan ahenkli bir cemiyet, bir sosyal consensus tasavvuruna muvaffak olamadı» (GASTON RICHARD a. g. e., sh. : 317).

(108) GASTON RICHARD a. g. e. sh: 334

(109) GURVITCH, *Idée du Droit Social* sh.: 295 - 297 «Görüyoruz ki, COMTE, kendisinin içtimaî fonksiyon fikrine, nizam ve te rakkiyi bir sentez içinde birleştirmek gayretine, iktisadî teşkilât problemine karşı duyduğu alâkaya rağmen hukukî bakımdan kendi gelenekçi üstadları kadar (BONALD ve MAÏSTER'ı kastediyor) muhafazakârdır. Cemiyet ve devlet tezaadının ilgası, her nev'î tamamiyet fikrinin yokluğu, hiyerarşinin ve itaatin mutlak bir surette tebcili, COMTE'u sosyal hukuk idesinin tarihinden.. tamamen dışarda bırakır.»

(110) HARRY ELMER BARNES. — *Social Thought*, V. I, Sh. 590 «Ferdî hürriyet ve devlet müdahalesi prensipleri ile aynı de-

Zira COMTE istibdada karşı hiçbir anayasa engeli üzerinde durmuş değildir.

Bu fikirlere mukabil bugün, hâlâ COMTE'un hukuk nizamını inkâr etmediğini, sadece XVIII. asrın tabii hukuk nazariyelerine ve bunların parlâmentolardaki tatbikatına hücum ettiğini iddia edenler vardır. Meselâ son zamanlarda «A. COMTE'un Hukuk felsefesi» adlı etüdünde Bükreş Üniverstiesi sabık profesörlerinden V. VENIAMIN, COMTE'un hukuk aleyhtarlığını reddeder ve tâbir caizse COMTE'u COMTEa rağmen tefsir eder.

Bu zatın kanaatinca COMTE hukukun normatif mahiyetini sarahatle ifade etmemiş olmakla beraber daima hissetmiştir. Zira COMTE bütün siyasî iktidarın menşei iradelerin iltihakında bulunmuş mudur? İnsanî münasebetlerin hâkimâne bir müdahale ile tanzimi lüzumundan bahsetmemiş midir? (111). Nihayet COMTE olsa olsa muhtar bir hukuk değil, fakat ahlâka tâbi bir hukuk fikrine sahip sayılmalıdır. Onda bütün hukuk ahlâktan çıkmaktadır (112). Hulâsa COMTE sosyolojiyi rasyonel bir şekilde kurmuş olduğu gibi, bu zata göre, Hukuk Sosyolojisini de zımnen kurmuştur (113).

Acaba bu zıd tefsirlerin hangisi doğrudur, yahut bunların bir telif şekli yok mudur? COMTE nizam ve terakki problemini bu kadar inceden inceye tetkik ettiği, sosyal nizamın cemiyetin bünyesindeki köklerini araştırdığı halde bu nizamda meknuz bulunan «hukuk» un yerini niçin tâyin edememiştir?

recede ilgisizdi. Zira o istibdada hiçbir konstitüsyonel tahdit vazetmiyordu. Böylece COMTE hakimiyetle hürriyetin telifi problemini bunların her ikisini de teminatsız bırakmak suretiyle halletti».

(111) V. VENIAMIN, La Philosophie du Droit d'Auguste Comte (Archives de philosophie du Droit Nouvelle Série : «La Distinction du Droit Privé et du Droit Public et l'Entreprise Public», Paris, 1952, Sh. 187.

(112) V. VENIAMIN, a.g.e., Sh. 192.

(113) V. VENIAMIN, a.g.e., Sh. 190.

(114) GUILLAUME de GREEF, Introduction à la Sociologie, T. I - II, Paris 1911, Sh. LXV préface.

COMTE'un bütün gayreti daha başlangıçtanberi, gayrı ilmi bir siyaset yerine cemiyetlere müsbet ilmin neticelerine dayanan güvenilir hal suretleri verecek ilmi bir siyasetin esaslarını kurmak istikametinde tecelli etmemiş midir?

Hangi prensibe dayanırsa dayansın her siyasi nizam, bir takım düsturlar, kaideler vaz'ını; veya kabul edilmiş kaide ve düsturların muhafazasını, teminat altına alınmasını tazammun etmez mi? Hususiyle COMTE pozitif siyaset safhasında bilhassa kapitalistlerin kendilerine düşecek vazifeleri ihmal edeceklerinden şüphelenecek, bu takdirde bunlara kuvvetli bir devlet zecrinin tatbik edileceğini kabul etmekte değil midir? Fakat hakikatte bütün bu düstur ve kaideler objektif hukuktan başka bir şey midir? (114).

Bazan COMTE'un sırf bir ahlâkî nizamda ısrar ettiğinden bahsediliyor. Kanaatımızca bu, ancak hiçbir organize sosyal cebrin lüzumuna kani olmayan anarşistler hakkında söylenebilir. Halbuki COMTE son derece kuvvetli bir devlet otoritesinin lüzumuna kanidir. COMTE der ki: «eğer hükûmetin prensibi olarak kuvveti kabul etmekte tereddüt gösterseydik, içtimai ilim ebediyyen metafiziğin bulutları arasında gömülü kalırdı. HOBBS'un bu nazariyesi ile ARİSTO'nun; cemiyetin, gayretlerin birleştirilmesi ve vazifelerin bölünmesinden ibaret olduğu hakkındaki görüşünü terkip etmek suretiyle biz sıhhatli sağlam bir siyasi felsefenin mütearifelerini elde etmiş oluyoruz.» (115).

O halde müsbet siyasetin icaplarına uygun olan bir takım davranış kaideleri icabında şiddetli bir zecirle teyit edilecek demektir ki, bu da, objektif hukuktan başka nedir?

Gerçi COMTE, sadece tasavvur etmekle kalmayıp, tahakkuk zamanının da geldiğini zannettiği «müsbet siyaset» in hâkim olduğu bir cemiyette insanların esaslı bir şekilde müsbet felsefe prensiplerinin telkini altında bulundurulması, müsbet dinin akidelerinin bunlara aşılması ve bu vazife ile mükellef bir nev'i pozitivist rahipler sınıfının kurulması hususunda ısrar eder. Yani insanların

(115) *Système de Politique Positif* (İngilizce tercüme, T. II, V. II, S. 247). (BARNES naklediyor: «An Introduction To The History of Sociology, Sh. 91»).

müsbet siyaset icaplarına zorla değil, belki ikna yoluyla, büyük küçük herkese tatbik edilecek topyekûn bir öğretim ve eğitim vasıtasıyla intibak ettirilmelerini şart koşar. COMTE, açıkça şöyle demektedir: «Her siyasî iktidar için maddî kuvvetten başka üç unsur daha lâzımdır. Fikrî bir mürşit, manevî bir müeyyide ve nihayet bir sosyal kontrol.» (116).

Fakat bütün bunlara rağmen pozitif siyasetin hakim olduğu cemiyette de normların ihlâl halleri zuhur edecek ve devlet bunu bir zecirle önleyecek veya cezalandıracaktır.

O halde COMTE'un devlet ve nizam telâkkisi objektif hukuk kavramından arî olmak şöyle dursun; gayet otoriter, hiyerarşik bir siyasî nizamın emrî karakteri galip bir hukuk sistemi fikri ile — ister istemez — meşbû bulunmaktadır.

Nitekim evvelce zikrettiğimiz bir pasajda ortadan kalkması istenen ihtilâlcî karakterdeki «haklar» yerine, yeni pozitif nizamda bunlara tekabül etmekle beraber onların vahim siyasî neticelerini arzetmeyen birtakım «âdil ferdî teminatlar»ın ortaya çıkacağından bahsedilmekte idi. Bu âdil ferdî teminatlar, herkesin kendi kabiliyetine uygun bir sosyal fonksiyonu huzurla ifa etmesi için, cemiyetçe kendisine tanınan yetkiler demektir. Hulâsa müsbet siyaset, başkalarını benim vazifemi kolaylaştırmakla mükellef kıldığı için; onların bu vazifeye riayetleri neticesinde ben de birtakım imkân ve yetkileri ihraz edecektim. Bu adetâ onların vazifelerini yapmış olmalarının benim faaliyet sahama in'ikâs eden neticeleri demektir. Bundan başka bu «âdil ferdî teminatlar» serbestçe tâyin edeceğim bir fiili ifa için değil, olsa olsa müsbet siyasetin tâyin ettiği ve beni görevlendirdiği sosyal vazifeyi ifa sadedinde kullanılabilecekti.

Bu fikre daha sonraları DUGUIT'nin «objektif hukukî durumlar» tezinde ve içtimaî vazife olarak ele alınan mülkiyet telâkkisinde tekrar rastlıyacağız.

Görülüyor ki, COMTE, haklardan değilse de, gene bir takım mükellefiyetlerden bahsetmektedir. Ve eğer bütün bu mükellefi-

(116) A. COMTE, *Système de Politique Positive* (İng. ter. T. II, Sh. 249). (BARNES naklediyor, a.g.e., S. 291).

yetleri icabında cebirle destekliyecek kuvvetli otoriter bir devlet-ten bahsedilmeseydi, bunlar sırf ahlâkî vecibeler telâkki edilebilir-lerdi.

O halde COMTE'un sociocratie'si, yani bir nev'i objektif hukuk nizamı hakkındaki ideali vahye müstenit olmayan bir teokrasiden başka bir şey değildir.

COMTE «metafizik» ithamıyla reddettiği sübjektif haklara ve «meş'um, verimsiz ve felâketli müesseseler» diye tasvir ettiği parlâmanter rejimlere karşı cephe alırken doğrudan doğruya «müsbet zihniyet» adına ferdi her bakımdan kalıba sokmaya müheyya bir İnsaniyet Dini rejimi çıkartıyordu.

Kanaatımızca COMTE ileri sürdüğü müsbet siyasetin muhtevasını bütün teferruatına kadar derhal tâyin etmeğe kalkınasa ve bunu her mevzuda Sosyal İlimlerin tedricî bir şekilde vasıl olacakları inkişaf merhalelerine göre istikbalde bulunacak hal suretlerine terk etseydi, belki de böyle bir fâsid daireye düşmüş oluyacaktı.

Zira bugün, hangi kanunun, hangi teşriî tasarrufun gayrı - ilmi temellere dayanmasını isteyebiliriz? Hangi kanunun, tatbik edileceği sosyal gerçeklik sahasının hususiyetleri ilmi şekilde öğrenilmeksizin hazırlanmasını temenni edebiliriz?

Fakat gene biliriz ki/en basit gibi görünen bir içtimaî problem ait kanunları veya temayülleri keşfedebilmek için dahi büyük çapta soyolojik araştırmalara, tahlilî ve terkibî etüdlere, işlemlere ihtiyaç vardır. Halbuki COMTE, Sosyolojiyi sadece kurduğunu kabul etmekle kalmıyor, henüz emekleme safhasında bulunan bir ilmin bütün cemiyet meselelerini toptan hal ve tanzim kudretinde olduğunu da zannediyordu. İşte bu zannıdır ki onda, sosyal gerçekliğin kendi kanunlarını kolayca ifşa ediverdiği, ve kendisinin «keşfettiği» üç hal kanunu ile bütün cemiyet problemlerinin derhal bir hal suretine bağlanıverdiği kanaatını uyandırmıştır. Halbuki bugün COMTE'un Sosyolojiyi tamamiyle müsbet ilimler modeline göre ve onların verilerine dayanarak kurmak istediği halde kendi za-

manındaki mûsbet ilim araştırmalarından dahi lâıyıkıyle haberdar olmadığını söyleyenler vardır (117).

Mizaç itibariyle içine dönük, mağrur, ve kendi büyüklüğü ile meşbû bir tip olduğu için, COMTE, diğer sosyal felsefecilerin ve ilim adamlarının buluşlarını, tetkiklerini pek kaale almıyordu (118).

Hulâsa baştan vaz'ettiği o dikkate değer metodolojik prensiplere ilk ihanet eden kendisi olmuştur. O, mûsbet siyasetin bütün muhtevasının, otoriter bir devletin mûsbet felsefe adına empoze edeceği ve nihai olarak bulunmuş bir takım prensiplerle, bu sırf ilmi prensiplerden nasıl olup da istihraç edildiği pek anlaşılamıyan bir sosyal ahlâk sistemini yukarıdan aşağıya tatbik edecek bir rejime irca etmekte idi.

COMTE insanlık tarihi yerine hakikatte Batı tarihini, o da ilk çağ sonundan yeniçağ sonuna kadar olan devrini tetkik etmiş, bu tetkiklerinden bir tekâmül ve bir karşılıklı tesir kanununun varlığına intikal etmişti. Bu sathî tetkik ve müşahededenden sonra «bir kül olarak alınan insanlık» fikrine yükselmiş, buradan da «ferdin ebedi borçluluğu» hakikatini keşfettiğini zannederek mûsbet siyaset için zaruriliğine hükmettiği bir «ahlâkî norm» a vasıl olmuştur.

(117) GUMFLOWICZ, *Precis de Sociologie*, 1896, Sh. 8.

G. de GREEF, *Introduction à la Sociologie*, 1911 Préface Sh. L. BARNES, *Social Thought*, V. I, Sh. 565 «vakıa şudur ki, COMTE, bir çok bakımlardan kendi zamanındaki ilmi başarıların bir hayli gerisinde kalmıştır. Dimağ hafızasııhasını 1826 dan sonra hiçbir ilmi eser okumaksızın tatbik ediyordu. Zamanın en mühim gelişmelerinin çoğunu ihata etmeye muvaffak olamamıştı ki, bu gelişmeler daha o zamandanberi sosyolojik düşünceye dahil olmuş bulunmaktadır».

(118) BECKER, *Social Thought*, V. I, Sh. 570; «COMTE'un içine dönük ve yalnız kendi fikirleri ile meşbu düşünme tarzına karşı kuvvetli bir temayülü vardı. 1826 daki zihni buhrana tutulduktan sonra zihnini fazla yükleyecek mahiyette herhangi bir şey okumamağa karar verdi. Fakat bu karar muhtemeldir ki, kendisinin, daima kendi fikirlerini temel ittihaz ederek inşa ettiği sistemlere aykırı düşen nazariyeleri tanımamak yolundaki bir temayülünün makul bir kisveye sokuluşundan ibarettir.

İtiraf etmek lâzımdır ki COMTE «olan» ile «olması lâzım gelen» arasındaki uçurumu pek çabuk ve pek kolay atlamıştır.

Ferdî sosyolojik bakımdan ilmi bir tetkik konusu dahi saymayan, bütün gayreti ile onu cemiyet içinde eritmeye çalışan COMTE'un ona «ebedî borçluluk» sıfatını yükleyebilmesi için, hiç değilse, muayyen bir irade hürriyetine muhtaç, ve kendi kaderini kısmen seçme ve çizme kabiliyetini haiz bir süje sayması gerekmez mi idi? Bu «ebedî borçluluk» vasfı, hristiyan akidesine göre, henüz yüzünde zuhur etmeden evvel «günâh işlemiş» farz edilen âdem-oğluna COMTE dininin revâ gördüğü bir ikinci mahkûmiyet damgası değil miydi? İnsanın ebedî borçluluğu kabul edilirken bâri hürriyet ve ehliyeti de unutulmasaydı.

Bundan başka COMTE'un inceden inceye tetkik ve tahlile çalıştığı kül halinde bir «insanlık» fikrinin ilmen tetkiki imkânsız bir tasavvur, bir tecrid olduğunda da şüphe yoktur (119).

COMTE'un her içtimâî tekâmül merhalesinin kendisine mahsus bir ahlâk sistemi yarattığı, kendisine göre örflere vücut verdiği fikri ne kadar doğru ise, bu ahlâk sistemlerinin bir bilgin veya sosyoloğun buluşlarına göre kaleme alınmış bir ilmi hal ile hemen teşekkül edivermediği de o kadar doğrudur. Ahlâk sistemlerinin, örflerin spontane teşekkülünü bu kadar güzel belirten bir bilginin, henüz yeni başladığına hükmettiği Müsbet Devrin ahlâkını, esas umdesinden en küçük teferruatına kadar bizzat çizmeğe teşebbüs etmesi oldukça gariptir.

Hakikaten COMTE, Peygamberâne bir edâ ile bu ahlâk sistemini bizzat vaz'etmekte idi. Halbuki bu, bugün anladığımız mânâda bir Sosyolojinin başarmayı taahhüt edemiyeceği belki yegâne teşebbüstür!

§. 13 — Hukuk sosyolojisi bakımından COMTE'un hangi fikirlerinden faydalanılabilir?

Acaba bu durum karşısında, COMTE'un sahamıza olan bir hizmetinden bahsedilebilir mi? Kendisinin bir Hukuk Felsefesine

(119) G. de GREEF, Introduction à la Sociologie, aynı yerde.

değil ise de, bir Devlet felsefesine sahip olduğu söylenebilir. Bu felsefe teokratik devlet rejimi ile modern totaliter devlet rejimi arasında mütavassıt bir halkayı teşkil eder.

COMTE'un devleti «Müsbet Felsefe» namına otorite kullanır. Fakat Müsbet Felsefe sisteminin dahi bütün hakikatleri nihai olarak keşfettiği iddia edilemeyeceği gibi, devlet nizamını ilmi hakikatlerin mi, yoksa ahlaki ve insani kıymetlerin mi idare etmesi gerektiği de ayrıca münakaşa edilebilecek bir meseledir. Müsbet zihniyetin behemehal bir diğergâmlık ahlâkına müncer olacağı iddiası ise, nihayet. COMTE'un zati kanaatından ibarettir. COMTE'u takip eden yüzyıl boyunca müsbet ilim neticelerinden ahlâk normları istihracına uğraşılırsa da, neticede, olsa olsa yeni sosyal felsefelere meb'de teşkil edecek bir takım sezislerden, ihtimallerden başka bir şey elde edilememiştir. Hattâ bu yolun metodolojik bakımından tamamen sakat, hatalı ve zaten çıkmaz bir yol olduğu da iddia edilmiştir. Halbuki COMTE, Müsbet Felsefenin basamaklarından Müsbet Ahlâk ümdelerine o kadar kolaylıkla intikal etmiştir ki...

«Hukuk» a karşı takındığı tamamen menfi tavır da kendisinin Hukuk Sosyolojisinin kurucusu değil, öncüsü olarak dahi kabul edilmemesini gerektirir. O, hukukun sosyal karakterini, nev'i-yetini anlamamıştır. Zira o, hukukun spontane nizam bakımından, ahlaki ve örfi nizamlardan farklılığını ve tıpkı onlar gibi tabii ve zaruri bir sosyal kontrol şekli olduğunu hissetmediği için, onu bir takım mesnetsiz ve karşılıksız hak talepleri ile karıştırmıştır. Hattâ bu mücerret taleplerin maşerî zihniyete işleyerek nüfuz ederek, neticede, hakikaten bir sosyal gerçekliğin ifadesi olan «yeni hak kategorileri» halini alabileceğini, yaşayan hukukun bir kısmı haline inkılâp edebileceğini tasavvur dahi edememiştir.

Hukuku kâh demagogların iddiaları ile, kâh metafizik faraziyelerle, kâh cahil parlâmentoların çelişik ve gelişigüzel kararları ile aynı şey sanmıştır. Hattâ kendi tavsiye ettiği ve fakat Müsbet Felsefenin zaruri neticesi saydığı o hiyerarşik, sınıflı ve otoriter siyasi nizamı tasvir ederken bunun şu veya bu vasıfta bir «objektif hukuk nizamı» olduğunu dahi fark etmemiştir.

COMTE'un hukuk sosyolojisine yardımı, doğrudan doğruya de-

ğil, belki dolayısıyledir. Asıl sosyoloji ilmini tesis etmiş ve bunun ancak tabiat ilimlerinde hâkim olan aynı ilmi zihniyet dairesinde kurulup devam edebileceği fikrini yaymış olmasındadır (120). Yoksa COMTE'un ne Müsbet Siyaseti, ne Müsbet Dini, ne üç hal kanunu, ne de beşeriyet idesi bugün istinat edilebilecek mühim hakikatleri ifade eder.

E. DURKHEIM'in dediği gibi «bugün COMTE'un doktrininin teferruatından pek az şey kalmıştır. Üç hal kanunu artık tarihe mal olmuştur. Hattâ meselenin hallini bizzat COMTE'un kullandığı tâbirler imkânsızlaştırmaktadır. Filhakika COMTE umumiyetle beşer cemiyetinin tekâmülüne hâkim olan yalnız tek bir kanunun mevcudiyetine inanıyordu ve ona göre Sosyolojinin vazifesi işte bu kanunu keşfetmekti. Demek ki COMTE bütün beşer nevînin tek ve aynı cemiyeti teşkil ettiğini ve daima her yerde aynı istikamette tekâmül ettiğini kabul ediyordu. Halbuki heyeti - umumiyesi içinde ele alınan beşeriyet, sadece aklen mevcuttur. Gerçeklik âleminde mevcut olan ise kabileler, milletler, siteler, türlü devletler gibi, doğan ölen, her biri kendine göre tekâmül eden veya gerileyen, birbirinden farklı gayeler takip eden münferit ve kısmî cemiyetlerdir. Bu farklı gelişmeler daima birbirinin intidadını teşkil etmediği için, hepsi aynı istikamette de değildir. Beşerî gelişme

(120) EMILE DURKHEIM, («La Science Française. 1915»; Publié à l'occasion de l'exposition internationale de San Francisco), (JULIEN BONNECASE naklediyor : La Science Du Droit et Romanisme, 1928, Sh. 458; «COMTE'un vasıl olduğunu zannettiği müsbet neticeler ancak nadiren tutunabilecek karakterde ise de eserinin büyüklüğü söz götürmez. Onunla, ilimlerin tamamlanmış olan sistemine yeni bir ilim ilâve edilmişti. SAINT-SIMONE bu ilmin habercisi olmuştur. Fakat babası COMTE'tur. Bu ilim onunla hayata başlamıştır. Keza ona bu ad veren de odur. Bu ismin fena tertip edildiği söylenirse de, yerine konacak bir şey yoktur. Zira bu isim içtimâî eşyaya taallûk eden her nevi tetkiki değil ancak sırf diğer tabiat ilimlerinde hakim olan zihniyete müşabih bir zihniyet ile yapılmış olan tetkikleri içine alan bir ilmi ifade etmektedir. Esasen COMTE'un doktrini hangi ihtirâzî kayıtları ihtiva ederse etsin, sosyal gerçeğin mahiyeti hakkında pek sarîh bir duyguya eserin her yerinde rastlanmaktadır. Sosyolojinin tetkikine bundan daha iyi bir başlangıç mevcut değildir.»

hakikatte COMTE'un fark etmediği bir karmaşıklık içinde cereyan eder.» (121).

Bununla beraber COMTE'un üzerinde pek ısrarla durduğu «sosyal consensus» tezi bugün bütün sosyolog hukukçuların temel prensibidir. Ancak bunlar «hukuk»u COMTE'un hilâfına olarak, müstakil bir sosyal olay grubu sıfatıyla bu karşılıklı sosyal olaylar muvazenesine ithal etmekte ve aradaki tesirleşmenin neticelerini, kanunlarını bulmağa çalışmaktadırlar.

Bundan başka cemiyetlerin spontane bir nizamı, spontane temayülleri olduğu ve kanun vazılarının kendi siyasetlerini takip ederken evvelâ bunları keşfetmeleri gerektiği hakkındaki fikirleri de bugün bütün sosyolog hukukçuların kabul ettikleri esaslardır. Ancak bu sonuncular, bu spontane nizamla, COMTE gibi sadece örf ve âdetleri kasdetmemekte ve ne bu sosyal spontane nizamın, ne de her cemiyetin her devirdeki spontane temayüllerinin COMTE'un zannettiği gibi herhangi bir «üç hal kanunu» ile keşfedilebileceğine, haklı olarak, inanmamaktadırlar. Bütün bu problemler, ilim dünyasında hemen hemen henüz el sürülmemiş vaziyette araştırma sahalarını teşkil etmektedirler.

Bundan başka cemiyet nizamı ile cemiyete hâkim olan fikir ve inançlar arasındaki irtibatı sezmiş olması, hukukun istihalelerine müessir faktörlerden biri olarak manevî ve fikrî saiklerin ehemmiyetini belirtmeğe yaramıştır. XIX. asrın sonunda yetişen birçok tarihçiler ve sosyologlar bu mevzuu kadim cemiyetleri incelemek suretiyle derinleştirmişlerdir. Fakat COMTE bu âmillerin rolünü o kadar izam etmiş ve bunları bütün sosyal oluşun yegâne müessir sebebi saymakta o kadar ısrar etmiştir ki, bu hal, onu morfolojik ve ekonomik âmillerin sosyal nizamı, dolayısıyla hukuka müessiriyetini kaale almamaya sevketmiştir. COMTE bunları «tâli derecede tahavvül sebepleri» saymış ve asıl tahavvül sebebinin beşer zihninin tekâmül merhalelerini çizen «üç hal kanunu» olduğunu iddia etmiştir.

COMTE muayyen bir cemiyet tipolojisini de yapamamıştır. Sadece Ortaçağ ve Yeniçağlar Avrupasını tanımış ve Restorasyon

(121) E. DURKHEIM, aynı yerde.

devrini takibedecek bir mûsbet devir Avrupası tasavvurunu bütün insanlığın nihaî safhası veya tekâmül modeli addetmiştir.

Esasen COMTE'un sahamızı dolayısıyla ilgilendiren hususlardaki fikirleri enteresan ipuçları vermekle beraber gene müphem kalmaktadır. Meselâ umumî efkârın, bütün sosyal kontrolün temeli olduğunu, istikbaldeki mûsbet siyasetle idare olunacak cemiyetin en büyük hususiyetinin «umumî efkârın» gittikçe artan nüfuzu olacağını söylemekle modern halk efkârı araştırmalarına kıymetli ipuçları verdiği malûm ise de (122) kendisinin «umumî efkâr» hakkındaki fikirleri müphemliğini muhafaza etmektedir. Zira mûsbet dinin rahipleri tarafından mütemadî bir manevî nezaret altında bulundurulmuş, daima irşad ve ikaz edilen halkta değil, ancak güzidelde ifade vasıtasına kavuşan bir umumî efkâr tasavvuru, bugün, daha ziyade totaliter devletlerde ideolojik terbiye ile şekillendirilmiş sun'î umumî efkâr tiplerini hatırlatmaktadır.

Hülâsa COMTE'un fikirleri sahamızı ilgilendiren hususlarda daima ihtirazî kayıtlarla ve gerekli tâdillerle ele alınmaya muhtahtır. Fakat bu şartlar altında hareket edildiği takdirde bu fikirler bize birçok bakımlardan faydalı olacaktır. Meselâ hukuk doktrinine uzun müddet hâkim olan ve hâlâ izleri baki olan sosyolojik pozitivizmin ilk nazarda menşei kestirilmeyen bir takım postulatlarını COMTE'a kadar inmeden anlamak imkânsız gibidir. Hukuk sosyolojisinin kurucularından biri olan DUGUIT'nin iradeler hiyerarşisi mefhumuna raptettiği sübjektif hak telâkkisini, içtimai vazife vasfında gördüğü mülkiyet anlayışını tahlil edebilmek için herhalde bunların ilham kaynağı olan COMTE Sosyolojisini unutmamak lâzımdır.

(122) BARNES Social Thought, V. I, Sh. 590 - 591, Not : 87. Keza : COMTE Système de Politique Positif (İng. ter. V. I, Sh. 110 - 112, 114 - 15, 117 - 120), «Cemiyetin müstakbel durumu hakkında gerek tatbikat adamlarının gerek filozofların bütün bu görüşleri şu hususta birleşmektedir ki bizim kendisine doğru yöneldiğimiz devletin başlıca hususiyeti umumî efkârın gittikçe artacak tesir ve nüfuzunda mündemiçtir». «Umumî efkâr cemiyetin büyük nazımı halini alınca ihtilalleri ve kuvvete dayanan kavgaları ortadan kaldıracak, bunların yerine vazifelerin sakin tâyinini ikame edecektir».

Hulâsa COMTE, Hukuk Sosyolojisinin mübessirlerinden olmamakla beraber onun DURKHEIM gibi, LESTER WARD gibi, DUGUIT gibi kurucuları üzerindeki ehemmiyetli tesirleri sebebiyle tanınması lâzımgelen bir mütefekkidir. Nitekim Amerikan sosyoloğu H. CAIRNS «COMTE'un kendisinden sonra gelen sosyal ve siyasî nazariyeler üzerindeki tesiri geniş olmuştur. Hususiyle COMTE hukuka karşı bugün takınılan sosyolojik tavrın şekillenmesinde büyük çapta müessir olmuştur.» demektedir (123). Ancak bu tesirin vasıtalı bir surette vaki olduğunu ve hukuk sosyolojisinin bugünkü problemlerini çözmek hususunda bize yardım edecek ve hukukun sosyal nev'iyetini ifşa edecek herhangi bir ipucunu COMTE'un fikirleri arasında bulamayacağımızı unutmamamız lâzımdır.

(123) HUNTINGTON CAIRNS, Law and The Social Science, Sh. 135.

III — COMTE'UN TAKİPÇİLERİNDE HUKUK FİKRİ

§. 14 — Hukuk anlayışında COMTE'dan ayrılan «pozitivist» ler :

A — LITTRE (1801 - 1881) :

COMTE'un hukuka karşı gösterdiği anlayışsızlık kendisinin takipçilerinde aynı şekilde devam etmemiştir. Meselâ COMTE'un Fransız muakkiplerinden LITTRE (1801 - 1881) (1) umumî kanaatları itibariyle tam bir pozitivist olduğu kalde hukuk ve adalet mefhumları hakkında COMTE'dan çok daha büyük bir anlayış göstermiştir. «Müsbet zihniyet» ile «ahlâkî lüzum» arasında bir irtibat kurmak endişesi uzun müddet kendisini işgal etmiş ve fikirlerini de «Adalet İdesinin Menşei» (*L'origine de l'Idée de justice*) adlı eserinde izaha çalışmıştır.

Ahlâkî istidatların menşei COMTE gibi yavruya, veya eşe, ana - babaya karşı duyulan sempati tarzında tabii diğergâmlık duygularında değil — ki bunlar hayvanlarda da müşterektir — aynı zamanda zekâda aramıştır. İnsan cemiyetlerinin asıl farkı yalnız COMTE'un zannettiği gibi reşit neslin gayri reşit nesle gösterdiği

(1) LITTRÉ, 1801 - 1881 yılları arasında yaşamış fransız tabib ve pozitivist filozofudur. «Revue de Philosophie Positive» i tesis etmiş ve Fransız dilinin lûgatını yazmıştır. Başlıca eserleri şunlardır : Dictionnaire de la langue française, Analyse raisonnée du Cours de Philosophie Positive d'Auguste Comte 1845

Application de la Philosophie Positive au gouvernement des Société s. 1849,

Conservation, Révolution et Positivisme. 1852

Origine organique de la Morale (Article dans la «Revue de Philosophie Positive», 1870).

ihdimamda, bağılılıkta değil, bundan başka yeni nesle cemiyete intibak usullerinin ve kültür mahsullerinin öğretimindedir.

İnsan zekâsının en büyük keşfi ise «ayniyet = identité» prensibidir ve bunun insanların kıymetlendirilmesi sahasındaki aksi de eşitliktir. Böylece adaletin menşei eşitliktir. Adalet idesinin tarihî teşekkülünde bir kısas fikrine ve zararın tazmini prensibine rastlarız ki, bunlar bir eşitlik fikrinin muhtelif tezahürlerinden ibarettir.

LITTRE'ye göre adalet, hissi değil, mantıklı bir mefhumdur ve bu bakımdan hakikatin, doğrunun mensup olduğu âleme aittir. Gerek adaletin gerek ilmin menşei insanların duyguları değil zekâlarıdır (2).

LITTRE sosyolojik olmaktan ziyade felsefî olan bu iddialardan başka «siyasî haklar»ın mahiyeti konusunda da COMTE'dan ayrılır. Ona göre COMTE, siyasî hakların tarihî gelişmesini ya incelememiş, yahutta yanlış tefsir etmiştir. LITTRE'nin kanaatınca fert, cemaat içinde ehemmiyet kazandığı, müstakil bir şahsiyet sahibi olmaya başladığı müddetçe cemiyetin müşterek idaresine katılmak ihtiyacını hisseder. Meselâ seçim hakkı istemek muayyen seviyeye gelmiş bir cemiyetin mensubu olmanın tabii bir neticesidir. Seçim bir hak mıdır, bir vazife midir? meselesini halledecek husus da işte bu sosyal seviye meselesidir. LITTRE'ye göre bu hem bir fonksiyondur, hem bir hak; ve her hak gibi bir düzene ve muayyen şart ve kayıtlara tâbidir.

O halde muayyen bir içtimâî tip içinde, fertlerin muayyen bir kültürel seviyeye vasil olmaları halinde siyasî otoritelerin meşruiyet sebebi değişmeğe mahkûmdur. Dinî inançların hakim olduğu devirlerde otoritenin meşruiyeti tabiat üstü kuvvetlerdir. Müttekâmil cemiyetlerde ise bu meşruiyetin sebebi otoriteye tâbi olacakların

(2) LITTRE - L'Origine de l'Idée de Justice dans la Science au point de vue philosophique. 2^{ème} édition, 1873 p: 339 (GASTON RICHARD nakleder: Le Positivisme Juridique et la Loi des Trois états. «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique. 1931 Nos: 3 - 4 sh.: 320»)

rızalarından ibarettir ve seçim hakkının lüzumu da, mânası da bunda mündemiçtir (3).

LITTRE böylece, içtimâî müesseseleri ferdin iradesi dışında müessir faktörlerin veya bir biopsikolojik tekâmül kanununun zarurî neticesi sayan müfrit pozitivistlerden klâsik içtimâî mukavele tezine pek kolaylıkla intikal etmiş gibidir.

B — *ARDIGO* (1828-1920) :

COMTE'un diğer bir muakkibi de İtalyan pozitivist ekolünün başı olan *ARDIGO* (1828-1920) dur (4). Hukuk hakkındaki görüşleri itibariyle bu zat gerek *COMTE*, gerek *LITTRE*'den daha ileri bir anlayış sahibidir.

ARDIGO hukuk ve adaleti fenomenal cepheleri ile ele alır, birer sosyal hâdise sıfatıyla tetkik eder ve bütün sosyolojinin konusunun siyasi ve hukukî müesseselerin tarihî, jenetik tetkiki olduğunu kabul eder. Sosyoloji, adaletin tabîî bir şekilde nasıl vücud bulunduğunu, nasıl teessüs ettiğini tetkik edecek bir ilim demektir (5).

O, *COMTE*'dan esaslı noktalarda ayrılmaktadır. Gerçi rölativist görüşü ampirik metodlara bağlılığı ve bilhassa şuur olaylarının, şuurun lâhik olduğu vetirelerin seyir kanunlarını kâinatın kozmik kanunlarına raptetme temayülleri itibariyle tam bir pozitivisttir.

Fakat o bir taraftan «ferdî mes'uliyet» mefhumuna bir mesnet bulmak için fert iradesinin nisbî muhtariyeti meselesini izaha çalışır (6), ona göre fizik alemdeki «kuvvet mefhumunda» dahi asgarî bir hürriyet nisbeti vardır. Uzvî hayatta ise bu hürriyet nisbeti biraz

(3) *LITTRE* - Conservation, Révolution, et Positivisme, Paris 1878 2 ème éd. sh.: 65 (G. *RICHARD* zikrediyor: a. g. e. sh. 322)

(4) *ARDIGO* - 1828 - 1920 yılları arasında yaşamış pozitivist İtalyan hukuk felsefecisidir. Başlıca eserleri : «La Morale dei Positivisti, 1878», «Opere Filosofiche, 1882 - 1912)

(5) G. *NIRCHIO* - La Sociologia giuridica in Italia (Actes de XVI ème Congrès de l'Institut International de Sociologie. Fascicule 1. sh.: 212) 1954, Beaune.

(6) *GASTON RICHARD* - a. g. e. sh. 323

daha fazlalaşır ve nihayet içtimâî insanda tezahür eden kuvvette en yüksek derecesine varır. İnsan muayyen bir nisbet dahilinde, farklı hareketlerden birini seçme imkânına sahiptir. İşte insan farklı neticeler tevhit edebilecek şekilde hareket kabiliyetine sahip olduğu için, bu mânada hür, dolayısıyla «mes'ul» demektir.

Diğer taraftan ARDIGO «tabîî hukuk» mefhumuna, pozitivist zihniyetle telifi kabil bir mâna vermeğe teşebbüs eder ve tabîî hukuk - müsbet hukuk mücadelesinin ebediliğini kabul eder (7). Ona göre «tabîî hukuk» mazideki hukuka galebe çalması gereken, müstakbel hukuku hazırlayan basit bir fikir veya bir psikolojik aktüalitedir (8).

ARDIGO, hukuk sahasındaki tezağı COMTE'un «ilâhî hukuk - insan hakları» şeklinde vaz'etmesini tenkit eder. Ona göre asıl tezağ «en kuvvetlinin hakkı - insanın hakkı» şeklindedir ve tarih, hukukun, zamanla, en kuvvetlinin iktidarının derece decere tahdit edilmesi suretiyle alelîtlak «insan» ın haklarının tanındığını göstermektedir. Zamanla büyük insanın çocuk üzerindeki, erkeğin kadın üzerindeki, efendinin köle üzerindeki ve nihayet şefin teb'a üzerindeki iktidarının azalması hafiflemesi suretiyledir ki, insan hakları doğmuş ve teşekkül etmiştir.

Tarihin gelişim seyrinde fiilen kuvvetli durumda olanların eksiltülen iktidarları devlet iktidarı içinde temerküz etmiş ve bu kudret artık sadece hukuku ihlâl edenler aleyhine tevcih ve tatbik edilmeğe başlanmıştır (9).

Görülüyor ki bütün bu fikirler, kısmen sosyolojik hakikatleri ihtiva etmekle beraber daha ziyade bir pozitivist hukuk felsefesinin temel prensipleri mahiyetindedirler ve sahamız bakımından bize pek fazla bir şey sağlamamaktadırlar. Aynı fikirlere XIX. as-

(7) G. PERTICONE - La Théorie du Droit. (Traduction par G. PAQUES) (Encyclopédie Scientifique Italienne du XX ième Siècle. Exposés publiés sous la direction de ENRICO CASTELLÌ) Paris 1933 sh. 37

(8) G. DEL VECCHIO - Hukuk Felsefesi Dersleri (Çeviren : Dr. SAHİR ERMAN, İstanbul 1951) sh. 171 - 172

(9) GASTON RICHARD a. g. e., sh. 325

rın sosyalist hukukçusu F. LASALLE'de de rastlanmaktadır (10). Bu zat da «müktesep haklar nazariyesi»nde bütün tarihî inkiaşın filen kuvvetli durumda olan fertlerin, temellük ve tasarruf edebileceği objelerin zamanla nev'i ve miktarlarının hudutlandırılması, azaltılması istikametinde seyrettiğini iddia etmişti.

COMTE'un hukuk sahasındaki en verimli muakibinin DUGUIT olduğunda şüphe yoktur ki, mevzumuzun çerçevesi müsaade etmediğinden kendisinden burada bahsedilmeyecektir.

(10) FERDİNAND LASSALLE - Théorie systématique des Droits Acquis (Traduction française 1904) sh. 274 not: 2

İKİNCİ BÖLÜM

XIX. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA ÇEŞİTLİ SOSYOLOJİ EKOLLERİNİN DOĞUŞU VE BUNLARIN HUKUK ANLAYIŞI

§. 15 — AUGUSTE COMTE'dan sonra Sosyolojinin aldığı çeşitli istikametler :

A. COMTE'dan sonra sosyal olayların ilmi şekilde izahı gayretleri, neticede, bugün anladığımız mânada sosyolojik hakikatlerin bulunmasına değil, daha ziyade muayyen bir zaviyeden belirli sosyal felsefe sistemlerinin yaratılmasına müncer olmuştur.

Bunda, gerek içtimâî vakıanın karmaşık karakterinin, gerek sosyolojinin diğer müsbet ilimlerden yardım umma ve onların buluşlarını istismar etme gayretlerinin büyük bir dahli olduğu gibi sosyologların ıslâhat projeleri kurmak yolundaki ezeli zaafının da mühim bir rolü olmuştur (1).

-
- (1) Sosyolojinin sonuçlarından cemiyet hayatının tanziminde faydalanmak istemek, esas itibariyle, tamamen meşru bir arzu-
dur. Tabiat ilimlerinden faydalandığımız gibi, sosyal ilimlerden de faydalanabilmeliyiz. Ancak bir ilmin sonuçlarının tatbikat kaideleri istihracına yetecek kadar bolluk ve doğruluk derecesine vasil olması, muayyen bir tekâmül merhalesinde mümkün olur. Mübtedî bir ilim, henüz tekniğe intikal ettirebileceği prensiplere vasil olmamışsa, ondan pratik reformlar hesabına faydalanmak hem güç, hem riskli bir tecrübe olur. Geçen asır Sosyolojisi, bir deneme safhasında olduğu halde, sosyologlar, üç beş müşahededen bütün siyasi ve hukuki nizamı ıslah edecek umumî prensiplere vasil olduklarını zannediyorlardı. Bundan başka, farkında olmadan saplandıkları bir kabli kararı desteklemek için nazari mesnedler arıyorlar ve sosyolojik araştırmalar bu yüzden bütün değerini kaybediyordu.

Sosyologlar içtimaî hâdiselerin cereyan kanunlarını keşfettiklerine inanır inanmaz derhal bu bilgilerini, cemiyete kendilerince matlup bir istikameti verme yolunda kullanmaya hevesleniyor ve böylece yapılan sosyolojik tetkikler, sonunda, sosyolojik hakikatin açıklanmasından ziyade birtakım sosyal ve politik kanaat sistemlerinin inşasına müncer oluyordu. Tıpkı COMTE'un yaptığı gibi, işe daima ilim yapmak niyeti ile başlanıyor ve sonunda bir siyasi felsefe yaratmakta karar kınılıyordu.

Böylece bu devrin sosyolojik sistemlerinin hususiyetleri şu şekilde hulâsa edilebilir :

- a) Metod meselelerinde vuzuhsuzluk, kararsızlık, tek taraflılık,
- b) Gelişmiş tabiî ilimlerin neticelerini, bunların terminolojisi ile beraber, kıyas yoluyla sosyal mevzulara tatbik ve nakil,
- c) Muhtelif sosyal vakıaların tiplerini tâyin, tarif ve tahlilden ziyade kül halinde «cemiyet» problemini halle teşebbüs,
- d) Cemiyetin medenileşme seyrinde değişmez tekâmül kanunları ve hakim faktörler arama,
- e) Sosyal tekâmülün, insan şuur ve gayretinin müdahalesinden ve seçmesinden mücerret, içtimaî tabiatta meknuz objektif bir gayeye doğru seyrettiğine inanma,
- e) İçtimaî hâdiselerin cereyan kanunlarından insanlar için ah-lâk ve hukuk normları istihracına çalışma.

Bununla beraber bu devirde temelleri atılan sosyoloji ekollerinin hepsi bütün araştırdıkları noktalarda tamamen bu zaafarla malûl değildirler. Bu temayüllerin fazla zedelediği çalışmalar ve müfrit meselelerde isabetli sayılabilecek olanlar eksik değildir.

Böylece XX. asır sosyologlarının, içinde kendileri için zengin malûmat kaynakları ve rehber fikirler buldukları XIX. asır sosyoloji ekolleri, tâbir caizse sosyal prolemlerin ilmiî şekilde tetkikini hazırlayan bir ilk kaynaşma safhasını, velût bir fikir ve sezgi akını temsil eder.

Bu yüzyılın ikinci yarısında içtimaî vakıaların hemen her çeşidi ile ve hemen her zaviyeden meşgul olunmuş, doğru veya yan-

lış uçsuz bucaksız fikir silsileleri ile cemiyet muamması çözülmek, tahlil edilmek, hülâsa tıpkı tabiat gibi anlaşılmaq ve anlatılmak istenilmiştir. Hattâ böyle bir gayretin külliyyen imkânsız ve beyhude olduğu, insanın yaratıcı manevî şahsiyetinin hür teşebbüslerine sahne olan cemiyetin tabiat ilimleri metodları ile asla anlaşılmayacağı yolunda büsbütün menfî tezler de aynı hararet ve inançla bu çağda ortaya atılmış ve münakaşa edilmiştir.

İçtimai vakıanın karmaşık karakteri, onda uzvî, ruhî ve fikrî mahiyette çeşitli cephelerin hep birlikte mevcut oluşu baştan fark edilmemiş, onu izah için muhtelif sosyologların dikkati uzun müddet bu cephelerden kâh biri, kâh diğeri üzerine yönelmiştir. Böylece cemiyet vakıaları hakkında muhtelif civar ilimlere dayanan çeşitli sosyoloji ekolleri meydana gelmiştir.

Bu mekteplerin müşterek kusurları tek taraflı oluşlarıdır. Müşterek mezihetleri de, diğetlerinin ehemmiyet vermediği hâdiseler ve âmiller üzerine dikkati çekmeleri ve böylelikle içtimai hâdiseler gibi karmaşık bir olayın bir çok cephelerini birden görmeye zihinleri alıştırmalarıdır. Tek bir sosyoloji mektebini takip etmek zihni mahdutlaştırır ve hakikatı yarım anlamaya sevkeder. Fakat bütün sosyoloji mektepleri incelenir ve hepsinin isabetli tarafları vakıalar âlemi ile tahkik edilmek şartıyla nazara alınırsa cemiyet hâdiseleri hakkında oldukça etraflı bir görüşe sahip olunabilir.

Cemiyetin mihanikî izahı, uzvî izahı, ruhî izahı iktisadî izahı hakikatte bütün bu nev'iden faktörlerin içtimai oluşta bir tesir payı bulunduğunu göstermek bakımından faydalıdır (2). Fakat cemiyet-

(2) Muhtelif Sosyoloji Ekolleri hakkında bak :

HOWARD BECKER and HARRY ELMER BARNES - Social Thought from Lore to Science. Washington 1952, 2 Volume.

PİTİRİM SOROKİN - Contemporary Sociological Theories. (Les Théories Sociologiques Contemporaines, 1938)

HARRY ELMER BARNES - An Introduction to the History of Sociology. New York 1928.

MAC IVER - Sociology (Encyclopaedia of the Social Sciences).

RAYMOND ARON - La Sociologie Allemande Contemporaine, Paris 1935

ARMAND CUVİLLIER - Manuel de Sociologie, 2 Tomes. 1950 Paris.

tin münhasıran bunlardan birine göre izahı hakikat olmaktan uzaktır. Çünkü içtimai gerçeklik bir tek zaviyeden tetkik ile anlaşılamiyacak kadar karmaşık bir mevzudur. Biz programımıza göre bu çeşitli ekollere ancak bunların hukukla ilgilenmeleri nisbetinde temas edeceğiz.

Filhakika A. COMTE 1857 de vefat ettiği zaman cemiyet meselelerinin hallini üzerine alan, bu meselelerin ilmi bir hal suretine bağlanması ve cemiyetin bu hal suretlerine göre düzenlenmesi davasına sahip çıkan belli başlı iki cereyan vardı :

- a) COMTE'un kurucusu olduğu sosyolojik pozitivizm,
- b) MARX'ın ileri sürdüğü tarihi materyalizm.

Her iki cereyan aşağı yukarı aynı devirde ve fakat birbirine hasım vaziyette doğmuştur. COMTE içtimai hâdiselerin seyrinde tek istikamette gelişen bir tekâmül kanununun tesirlerini görüyor ve bu tekâmül seyrine insanın zihni melekelerindeki inkişafın, yani fikri âmillerin müessir olduğunu iddia ediyor, ve neticede bu tekâmülün bir son safhaya yani Müsbet Siyaset safhasına girmesinin mukadder olduğunu kabul ederek bu safhanın projesini çizmeğe çalışıyordu.

MARX ise cemiyetin tek istikamette gelişerek bir tekâmül merhalesinden geçeceği ve sonunda nihai bir safhaya (ki bu sefer «sınıfsız cemiyet» tir) erişeceğini kabul etmekle beraber, bu tekâmülün hâkim faktörü olarak beşer zihninin gelişen kabiliyetlerini değil, belki insanın psikolojik benliğine yabancı bir âmili, yani ekonomik sâikleri tanıyordu.

İşin garip tarafı, gerek sosyal tekâmüle müessir faktörlerin nev'i, gerek tekâmülün son safhasını temsil edecek sosyal nizam

ARMAND CUVİLLIER - Où va La Sociologie Française ? 1953, Paris.

ACHILLE OUY - L'Avenir de la Sociologie. 1940 Paris.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN - İçtimai Doktrinler Tarihi. İstanbul 1940

HİLMİ ZİYA ÜLKEN - Sosyolojinin problemleri, İstanbul 1955

NURETTİN ŞAZİ KÖSEMİHAL - Sosyoloji tarihi, İstanbul 1956

şekli hakkında birbirine taban tabana zıd olan bu mütefekkirler, hukuka olan husumetlerinde birleşiyorlardı. COMTE'a göre hukuk nasıl bir takım ihtilâlcî filozofların mesnetsiz hak taleplerinden, metafizik iddialarından ibaret ise; MARX'a göre de hukuk, burjuva devletinin sosyal adaletsizliği, sefalet ve istismarı sürdürmek için kullandığı bir baskı âleti, bir ideoloji idi (3).

Marksizmin hukuk anlayışı (4) ancak iktisadî faktörlerin cemiyetin üst yapı olaylarına hakikî tesir derecelerinin tahlil ve tesbiti sonunda kıymetlendirilebileceğinden biz burada tetkik ve tenkidi daha ziyade İktisadî Sosyolojiye terettüp eden bu mesele üzerinde durmıyacağız .

MARX'ın eserlerini vermesi sırasında sosyal düşünceye yeni yeni hâkim olmaya başlayan diğer cereyan ise H. SPENCER'in tekâmül nazariyesi idi. SPENCER'in ilk eserlerini vermesinden biraz sonra, tanınmış İngiliz biyoloji âlimi R. CH. DARWIN «Nev'ilerin Menşei = The Origin of Species 1859» adlı devir açıcı eserini (5) neşretmiş ve COMTE'danberi, daima kendisinden evvel tekâmül eden diğer ilim dallarının vardığı neticelere dayanmak itiyadında olan Sosyoloji, bu yeni biyolojik nazariyenin prensiplerini ve neticelerini derhal sosyal âleme tatbik arzusuna kapılmıştır.

SPENCER'in tekâmül nazariyesi 1850 de yayınlandığı «Social Statics» ile DARWIN'den evvel ortaya atılmış olmakla beraber sonraki sosyolojik görüşlerinde Darwinist fikirlerden mül-

-
- (3) FR. ENGELS - L'Origine de la Famille, de la Propriété privée et de l'Etat, 1884 (Traduction française par: BRACKE, 1931)
 - (4) HANS Kelsen - The Communist Theory of Law. London 1955
HENRI LEFEBVRE - Marxisme et Sociologie (Cahiers Internationaux de Sociologie 1948)
GEORGES GURVITCH - La Sociologie du Jeune Marx (Internationaux de Sociologie 1948)
CHARLES BETTELHEIM - Idéologie Economique et Réalité Sociale (Cahiers Internationaux de Sociologie, 1948)
 - (5) R. CHARLES DARWIN - The Origin of Species, London 1859 (L'Origine des Espèces au moyen de la Sélection Naturelle ou La Lutte pour l'Existence dans la Nature. Traduit par ED. BARBIER, Paris 1946)

hem olduğu da malumdur. Bununla beraber ileride göreceğimiz gibi SPENCER'in biolojik iddiaları kendi muakkiplerinden daha mutedil kalmıştır.

Sosyoloji dünyasına XX. yüzyıl başına kadar hakim olan bu biolojik cereyanlar, cemiyet ve uzviyet benzerliği, hattâ ayniyeti üzerinde ısrar etmelerine veya ırk ve zümre mücadelelerini esas telâkki etmelerine göre yahut bu görüşlerdeki müfrit veya mutedil tutumlarına göre çeşitli tâli kollara da ayrılabilirler.

Uzviyetçi veya hayat mücadelesi tezini müdafaa eden sosyal darvinist temsilcilerin pek müfrit iddialarından sonra, sosyal hâdiseleri bir uzviyet gibi ele alınan «cemiyet bütünü» ne has tezahürler olarak değil, belki cemiyeti teşkil eden unsurların yani müşahhas fertlerin devamlı karşılıklı münasebetlerinden doğan olaylar olarak telâkki eden, hülâsa içtimâî hâdiseyi «cemiyet» denen bir nev'i büyük canlının çeşitli hayatî fonksiyonları ile değil, belki, birbiri ile münasebet halindeki fertlerin ruh haletleri ve karşılıklı tesirleri ile izaha çalışan «Psikolojik Sosyoloji» cereyanları doğmuştur.

Nihayet içtimâî hâdiseleri, tabiat hâdiselerinin bir nev'i temâdisi gibi değil de, doğrudan doğruya insanın tabiatı işlemesinden doğan «kültür» hâdiseleri olarak alan ve Sosyolojinin tabiat ilimlerine göre değil, Kültür ilimlerine göre inkişafı gerektiğini iddia eden «Tarihçi Sosyoloji» cereyanları başgöstermiştir.

Bundan başka Sosyolojiyi bir muhteva ilmi değil, bilâkis muhtevasını teşkil eden konular muhtelif sosyal ilimler tarafından paylaşılmış olan bir saf şekiller ilmi telâkki eden ve bütün fonksiyonunu çeşitli sosyal münasebet şekillerinin incelenmesine hasreden bir «Şekilci Sosyoloji» cereyanı başgöstermiştir (6).

-
- (6) Sosyoloji ekollerinin kesin bir sınıflandırılışı bahis konusu değildir. Ancak herkesçe kabul edilebilecek umumî bir sınıflama yapılabilir ki bunda birçok sosyologların, muhtelif fikirleri bakımından aynı zamanda farklı ekollere sokulmaları zaruri olur. Meselâ LESTER WARD, zümreler arası mücadeleyi temel vakıa olarak almakla sosyal darvinistlere, ruhî faktörleri ön plâna almakla psikolojik sosyoloji cereyanına mensup addedilebilir. Hülâsa, sınıflandırmalar, şahısları değil, fikirleri istihdaf ede-

Bütün bu ekoller şu veya bu münasebetle «hukuk» ve «devlet» problemleri ile ilgilenmişler ve bu hususta bir takım kanaatlara vasıl olmuşlardır. Böylece «hukuk» u, şu veya bu mektebe mensup olsun, fakat herhalde muayyen bir «Sosyoloji» programı içine almak temayülünü göstermişlerdir.

cektir. Bundan başka her ekol kendi arasında daha tâli bir takım bölümlere de tefrik edilebilir.

PİTİRİM SOROKİN çağdaş ekolleri şu tarzda sınıflandırır :

- I. Mekanist Mektep (Tâli kollar : Sosyal Mekanik, Sosyal Fizik, Sosyal Enerjetik ve PARETO'nun riyazî Sosyolojisi),
- II. LE PLAY'in sentetik ve Coğrafyacı Mektebi,
- III. Coğrafyacı Mektep,
- IV. Biolojik Mektep (Tâli kollar : Uzviyetçi dal, İrkcı, verasetçi ve istifacı dal, Sosyal Darwinizm ve Hayat mücadelesi dalı),
- V. Bio-Sosyal Mektep (Demografik Sosyoloji).
- VI. Bio - Psikolojik Mektep (İnsiyak Sosyolojisi),
- VII. Sosyolojist Mektep (Tâli kollar : Yeni - pozitivistler, DURKHEİM ekolü, GUMPLOVİCZ dalı, Şekilci Sosyoloji, Tarihî İktisadî Tefsiri),
- VIII. Psikolojik Mektep : (Davranış Sosyolojisi, İnsiyak Sosyolojisi, İç bakım metodu taraftarları),
- IX. Psiko - Sosyolojik Mektep, (Sosyal fenomenlerin din, kültür, hukuk, âmme efkârı, muâşeret veya diğer «ruhî- içtimai» fenomenler arasındaki karşılıklı münasebetlerin tecrübî tetkiki), (Les Théories Sociologiques Sontemporaines, sh. 14 - 15).

Sosyoloji ekollerinin muhtelif memleketlerin sosyolojik çalışmaları bakımından yapılan bir sınıflamasına ra CUVİLLIER'de rastlarız :

FRANSA'DA :

- 1 — COMTE'dan gelen ve gelişen DURKHEİM Sosyolojisi,
- 2 — LE PLAY'den gelen İçtimai İlimcilik (Science Sociale ekolü),
- 3 — TARDE ile başlayan Psikolojik Ekol (Fransada takipçisi yok),
- 4 — ESPİNAS - WORMS ve diğerlerinin Biolojik Ekolü

ALMANYA'DA :

- 1 — Metafizik Sosyoloji,
- 2 — Sistematik Sosyoloji : a) Tarihî Sosyoloji, b) Fenomenolojik Sosyoloji, c) Münasebetler Sosyolojisi «Relationiste».

İNGİLTERE'DE :

- 1 — Psikolojik Cerçyan,

Bu sosyologların işaret ettikleri yolların bir kısmı sahamız için velût olmuş, bir kısmı verimsiz kalmış hattâ hukuk tetkiklerini bir çıkmaza saptırmıştır. Bununla beraber bunlar «hukuk» un sırf ideolojik bir icad veya metafizik bir iddia olmayıp sosyal vakıa olmak vasfını kabul ettikleri içindir ki, hukuk sosyolojinin teşekkülüne doğrudan doğruya veya dolayısıyla yardım etmiş sayılmalıdırlar.

-
- 2 — Edimbourg Mektebi
 - 3 — Londra Mektebi
 - 4 — İctimaî araştırma ve Kitle müşahedeleri
 - 5 — Antropolojik Ekol

AMERİKA'DA :

- 1 — SPENCER'in takipçileri
- 2 — Sosyal Psikoloji Ekolü
- 3 — Münasebetler Sosyolojisi (relationiste)
- 4 — İnsiyaklara dayanan Sosyoloji
- 5 — Davranış Sosyolojisi
- 6 — Şahsiyet tahlillerine dayanan Sosyoloji
- 7 — Kültür Antropolojisi cereyanı
- 8 — Şehir ve Köy Sosyolojisi
- 9 — Sosyometri
- 10 — Sinaî Sosyoloji

(Manuel de Sociologie, 1950 Tome : 1 sh., 22 - 88)

Görülüyor ki Sosyoloji sahasındaki bütün çalışmaları içine alacak bir sınıflama, daha ziyade tadadı bir müfredat programı mahiyetini arz etmektedir.

I — BİOLOJİK SOSYOLOJİ CEREYANLARI VE BUNLARIN HUKUK ANLAYIŞI

§. 16 — Genel olarak :

XIX. yüzyılın ikinci yarısı tabii ilimlerin bilhassa biolojinin süratli gelişmeler kaydettiği bir devirdir. Bu devirde sosyoloji geleneksel temayülüne uyararak bu ilerlemiş tabii ilimlerin sonuçlarından kendisine hisse çıkarmak istiyor ve bu faydalanmayı, bu ilimlerin araştırma metodlarını aynı titizlikle ve hassasiyetle sosyal vakıalar âleminde tatbika çalışacağı yerde onların buluşlarını ve tâbirlerini kendi etüdlerine aktarmak suretiyle başarı kazanacağını zannediyordu.

Biolojik Sosyoloji cereyanlarının hemen hepsinde müşterek olan bu temayül, kendilerinden faydalanılan çeşitli biolojik mefhumlara göre bu mektebin çeşitli tâli kollarını meydana getiriyordu (1). Meselâ bir uzviyetin hücreler gibi canlı müteaddit cüz'lerden mürekkep olması, fakat kendisini terkip eden bu cüz'lerinden farklı müstakil ve kendine mahsus bir hayata sahip olması derhal «cemiyet» vakıasının bir «uzviyet» vakıası olarak tasvirine yol açıyor ve bir «Uzviyetçi Sosyolojik cereyan» doğuyordu (2). Keza muhtelif müşahhas cemiyetlerin ayrı ayrı birer uzviyet telâkisi, asıl uzviyet âleminde carî olan veraset, tahavvüller ve ıstıfa (séléc tion) problemlerinin sosyal âlemde de carî olduğu zehabını uyandırıyor, muhtelif cemiyetler ayrı ayrı biolojik neviler gibi

(1) Biolojik ekol, esas itibariyle dört tâli kola ayrılır :

- a) Bio - organik ekol (Uzviyetçi mektep)
- b) Antropo - rasial ekol (İrkçi mektep)
- c) Sosyal Darwinizm ekolü (Hayat Mücadelesi)

(2) HERBERT SPENCER, LİLİENFELD, SCHAEFLE, WORMS v. s. gibi.

ele alınarak bunlar arasındaki mücadeleler «ırk mücadeleleri» ve üstün nev'ilerin bekası şartları izah edilmeğe uğraşılyordu.

Biolojik âlemdeki «hayat mücadelesi» kanunu sosyal aleme tatbik ediliyor ve bir takım neticelere varılmak isteniyordu (3). Aynı şekilde uzvî âlemdeki «intibak» hâdisesinin içtimaî âlemdeki devamı ve mukabilleri aranıyor, insanın her canlı gibi kendisini tabiî muhite ve sosyal muhite «intibak ettirmeğe çalışması» vakiasından hareketle örf, ahlâk hukuk gibi bütün sosyal nizam nevileri birer intibak şekli olarak ele alınıyordu (4).

Bütün bu cereyanların hususiyeti, içtimaî hayatı, sosyal nizamı hakikatte tabiî hayatın bir devamı olarak görmek ve şuur ve irade mahsulü olarak tanıdığımız bir takım sosyal tezahürleri, sosyal düzenleri, hakikatte ister istemez yapmağa mecbur olduğumuz daha doğrusu yaradılışımızı tâyin eden bir tabiî kanunla yapmaya sevk ve imale edildiğimiz kolektif yaşayışın zarurî icapları telâkki etmektir.

Cemiyet denen bu kolektif uzviyetin hayatına hakim olan kanunlar tabiat âlemine hâkim olan fizik veya biolojik kanunlardan farklı bir cinsten değildir. Zira cemiyet maddî ve uzvî hayatın teşekkülünü takip ederek ondan sonra meydana gelmiştir ve tabiatın insan toplulukları içindeki imtidadından ibarettir. O halde tabiat âlemine hâkim olan umumî kanunlardan, bu tabiatın içinde yer alan cemiyet vakiasının muaf tutulması, istisnâ edilmesi, bir kelime ile hariç bırakılması için mantığın kabul edeceği hiç bir sebep yoktur. Tabiatıta ise (bilhassa cemiyet safhasına en yakın olan uzvî tabiatıta) bir «farklılaşma», «seçilme» ve «üstün olanın bekası» kanunları caridir.

O halde cemiyet; fertlerin akıl ve iradelerini kullanması neticesinde kendisine istenilen şekil verilebilen, yani sun'î kalıplar içine sokulabilen plâstik bir nesne, daha doğrusu konvansiyonel bir heyet değildir. Cemiyet, bu görüşe göre, bilâkis fertlerin muhtar sandıkları iradelerini zikredilen tabiî kanunların tesiri ile dıştan

(3) GUMPŁOWICZ, RATZENHOFER, OPPENHEIMER v. s.

(4) VACCARO, NOVICW v. s.

şartlandıran, umumî tabiat plânının icaplarına göre yaşayan ve gelişen, ferdî iradenin müdahalesine mukavim, müstakil büyük bir «canlı» bir «üstün uzviyet = super - organisme» dir.

Böylece bu biolojik monizm içinde, yüzyıllardanberi kültür dünyasına hâkim olmuş olan ruh ve madde ikiliği bertaraf ediliyor, bütün kültürel tezahürler, tekâmül kanununa göre değişen ve insanda en münkeşif dereçesine vasil olan uzvî hayatın tabii birer sonucu telâkki edilerek sırf tabii kanunlarla izaha çalışılıyordu (5).

- (5) İctimaî vâkıanın, ister kollektif davranışlara, ister ahlâkî kıymetlere taallük etsin, sırf uzvî hayat kanunlarıyla izahı yolundaki teşebbüslere bir misal olarak, zamanımızın tanınmış biyolojisti JEAN ROSTAND'ın dikkate değer bir tahlilini hatırlatabiliriz :

«Dimağ hücrelerinin birkaç dakika oksijenden mahrum kalışı, insanın şuurunu kaybetmesi için kâfidir. Bu mahrumiyet bir çeyrek kadar sürse ve hücrevî asfeksinin intaç edeceği bazı geri dönmez tahavvüller vaki olsa, şuur artık ebediyen sönecektir. Bu şuur, bütün «ben» ler gibi tek, eşsiz ve bütün «ben» ler gibi birtakım özel hücrelerin tamamıyetine tâbi olan bu «ben» artık yeryüzünden silinecektir.

«Gecenin karanlığında bir şimşek ışığı...» Düşünce böyle tarif edildi. Hakikaten, bahis konusu olan sadece bir ışıktır, titrek ve daima sönmek tehlikesine maruz bir ışık... İnsana öyle geliyor ki bu düşüncenin bir tek hassası vardır : kumanda ettiğini zannettiği bir mekanizmaya, hakikatte, sadece katılmış bulunmak.

İradî denem fiil, bir refleksler bütününden ibaret gibidir ve şüphesiz ki, teemmül eden, hesap eden, karar veren insan, teşebbüslerinin en sonuncusunda ışığa atılan bir pervaneden, veya deney yapanın işaretine bir salya akıntısı ile cevap veren bir köpekten daha az tâbi durumda değildir. En ciddi ahlâkî kararlar, sırf, sosyal tenbihlerin basit sonuçları gibi görünmektedir ve insan, kendisinin seçtiğini zannettiği mukaddes emirlere serbestçe uyduğunu zannettiği zaman, hakikatte kendi zümresinin menfaatlarına göre hareket eden bir otomatın başka bir şey değildir. «(Les Pensées d'un Biologiste, Paris 1939, sh. 98)

Sosyoloji, Meselenin bu şekilde vaz'ının onu bir hal imkânsızlığına mahkûm etmek olduğunu farkettikten sonradır ki «sosyal» dediğimiz vakıaların, ayrı bir kategori teşkil ettiğini iddia etmiş ve «sosyal» i, «ruhî» veya «uzvî» ye ircadan kaçın-

Artık sosyal tekâmülün anahtarı ferdin şuurlu iradesinden alınmıştı. Fert, bu tekâmülün önüne katılmış, hükümlerine tâbi kalmış bir obje, daha doğrusu ona sormadan danışmadan kendi tabii inkişafını müstakillen tahakkuk ettiren kocaman bir uzviyetin bir âzası, bir hücre si haline gelmiş oluyordu.

Hukuka gelince o da ferdin reyi ve müdahalesi olmadan teşekkül eden bu muazzam uzviyetin bir yaşama kanunu durumunda idi.

Uzviyetçi sosyolojinin temsilcileri arasında gerek uzviyet ve cemiyet benzerliği hakkındaki görüşleri bakımından, gerek ferdin bu sosyal uzviyet içindeki fonksiyonu ve erime derecesi hakkındaki kanaatları bakımından pek çok farklar vardır. Bu farklar bu temsilcilerin sosyal ve siyasî felsefelerine, hukukî ve siyasî nizam hakkındaki kanaatlarına da müessir olmuştur.

Biz bu cereyanların temsilcilerinden, başta, gerek bu cereyanın gerek asıl Sosyolojinin kurucularından olan ve bugün dahi Amerikan sosyolojisinde tesirleri baki olan İngiliz sosyoloğu H. SPENCER'den, Avusturyalı sosyolog (aslen Polonyalı) GUMPLOVICZ'den ve, İtalyan sosyoloğu VACCARO'dan, Rus sosyoloğu NOVİKOF'dan bahsetmek ve bunların fikirleri ile yakınlık arzeden OPPENHEIMER, RATZENHOFER, ESPINAS, LILIENFELT'e de istitraten temas etmekle iktifa edeceğiz. Tanınmış Amerikan sosyal darvinisti SUMNER'den ise, hukuku kültür fenomeni olarak izahı sebebiyle «Psikolojik Sosyoloji» cereyanlarında bahsedeceğiz.

Ancak çağdaş uzviyetçi ekolün temel prensiplerini ilk defa vaz'etmesi bakımından SPENCER'in fikirlerine daha geniş bir yer ayırarak diğer sosyologların görüşlerine, ancak SPENCER'den inhiraf ettikleri nisbette yer vereceğiz.

mak lüzumunda ısrar etmiştir. Ancak bu safha XIX uncu yüzyılın sonunda ve XX inci yüzyılda tahakkuk etmiştir. (DURKHEİM ekolü v. s.)

1. HERBERT SPENCER (1820 - 1903) :

§. 17 — SPENCER'in rolü :

Bu tanınmış İngiliz sosyoloğunun manevî mirasına Amerikan sosyolojisinin kurucuları tevarüs etmiştir (1).

Sosyolojinin kuruluşunu yalnız COMTE'un gayretlerine bağlayan bazı Fransız sosyologları arasında SPENCER'in orijinalitesini kabul etmeyenler onu sadece COMTE'un muakkibi olarak görenler vardır (2). Cemiyet olaylarını tabiatın bir devamı gibi almak ve bunların tek istikamette bir tekâmüle tâbi olduklarını kabul ederek bu tekâmülün kanunlarını keşfe çalışmak ve nihayet bütün içtimaî hâdiseleri muayyen bir sistem içinde izah etmek temayülü bakımından sosyolojinin her iki kurucusu arasında benzerlik olduğu muhakkaktır. Ancak bu benzeşme noktaları yaşadıkları yüzyılın bütün sosyal düşüncesinde müşterek olan hâkim hususi-yettir.

SPENCER'in zatî hususiyeti ise «cemiyet» i artık mücerret bir insanlık olarak değil, zaman mekân içinde ömürlerini geçirmiş müşahhas sistemler olarak ele almayı bilmesindedir. Onun hususiyeti, muhtelif kavimler ve cemiyetler hakkında kendi zamanında bilinen tarihî ve etnolojik malûmatı, sosyolojik hakikatlerin araştırılmasında başvurulacak zengin bir malzeme hazinesi olarak kullanmasını

(1) W. G. SUMNER, A. SMALL, LESTER WARD ve diğerleri. Bak: RICHARD HOFSTADTER - Social Darwinism in American Thought, Boston 1955.

(2) HENRİ MİCHEL - «Spencer'in eserinin (Sosyolojinin prensipleri'ni kastediyor) bütün esas fikirleri, hattâ metodu bile, COMTE'un Opuscule'lerinde görülür. Esas çerçeveyi COMTE çizmiş, SPENCER ise bunun sadece içini doldurmuştur.» (L'Idée de l'Etat, 1896, p: 462 (BARNES nakleder. a. g. e., sh. 110)

da (3) ve bütün sosyolojik müşahede ve tetkiklerde, hükümlerimizi yanıltacak çeşit çeşit prejüjelere karşı bizi ikaz etmiş olmasındadır (4).

COMTE tetkik konusu olarak «beşeriyet» gibi küllî bir mefhumu ele alırken, SPENCER çağdaş ve kadim iptidai kavimleri, çeşitli medeniyet seviyesindeki cemiyetleri, bunlara ait muhtelif âdet ve müesseseleri inceliyor ve sistematik izahlarını daima bu bilgilerden çıkardığı delillerle teyid ve ispat etmeğe çalışıyordu. Bu bakımdan çağdaş sosyolojinin, COMTE'dan daha yakın ve faydalı bir kurucusu olduğu söylenebilir.

§. 18 — «Cemiyet» ve «uzviyet» benzerliği :

SPENCER bir tetkik ve müşahede mevzuu olarak cemiyete bakınca onu canlı cüz'lerden mürekekp bir «yığın = a g r é g a t» olarak görür. Bu cüz'ler arasındaki devamlı münasebetler, yığına

-
- (3) SPENCER, üç sekretere, kendi zamanında malûm olan çeşitli kavim ve milletlere ait ailevî, dinî, meslekî, siyasî ve sınaî müesseseler hakkındaki vesikaları birbirine paralel sütunlar halinde tasnif ettirdi ve sekiz cilt tutan bu vesikaları zamanındaki bilginler tarafından tetkik ve tenkit edilmeleri ve icabında tashih edilmeleri için kendi hesabına bastırdı. Hattâ bunların yayını işine bilginin ömrü kifayet etmediğinden geri kalan kısmın basılmasını vasiyet etti. İşte «Sosyolojinin Prensipleri» adlı meşhur eserinin ilk cildi böyle bir hazırlıktan yedi yıl sonra tamamlanabildi : 1876. Son üçüncü cilt ise ancak yirmi sene sonra 1896 da neşredilebildi ki bu üç cilt bugün ve herzanman sosyal ilim sahasında çalışacaklar için kıymetli bir hazine teşkil edecektir (WILL DURANT - Vies et Doctrines des Philosophes, Paris 1938 sh. 411)
- (4) SPENCER, Sosyolojinin inkişaf edemeyişinin sebeblerini, bu sahada çeşitli prejüjelerin zebunu olmamıza hamleder. Şahsî, terbiyevî, dinî, iktisadî, siyasî ve millî prejüjeler bizim, sosyal vakıaların hakiki cereyan şeklini görmemize ve kıymetlendirmemize engel teşkil ederler. Onun için Sosyoloji ile meşgul olacak bir kimsenin ilk vazifesi, kendini bu nevi kabî ve batıl kanaatlardan tecrit etmek olmalıdır. Bundan başka birtakım cahil insanların sosyal mevzulardaki allâmelikleri de bu ilmin ilerlemesine haylı mani olmuştur.
- (SPENCER - The Study of Sociology. 1873, p: 9) (Nakleden : WILL DURANT - The Story of Philosophy 1953 sh. 377, 54)

muayyen bir şahsiyet, belirli bir ferdiyet temin etmekte ve onun kendisini teşkil eden cüz'lerin hayatından farklı, ayrı bir uzviyet tipi gibi yaşamasını sağlamaktadır (5).

Cemiyetle uzviyet arasındaki benzerliklere gelince; bunlar a) zamanla büyüme, neşvünema bulma, b) gititkçe ilk basitliğin ve mütecanisliğin zail olması ile birbirinden farklı muhtelif kısımların teşekkülü, kısacası «uzuvlanma hâdisesi», c) muhtelif uzuvların farklı fonksiyonlara sahip olarak bir ihtisaslaşma yaratması, ç) farklı fonksiyonlara sahip uzuvlar arasında bir mütekbil tâbiyet ve bir hizmet alışverişi, d) hakiki bir uzviyetin de tıpkı insan cemiyetleri gibi bir hücreler cemiyeti olarak kabul edilebilmesi, e) kendilerini teşkil eden cüz'lerin hayatı bâki kaldığı halde gerek cemiyet ve gerek uzviyet hayatının sona erebilmesi noktalarında toplanabilir (6).

Buna mukabil üç hususta cemiyet ve uzviyet birbirine benze-
mez (7) : a) Uzviyetin harici bir şekli, gözle görünür bir maddî manzarası vardır, cemiyette ise bu yoktur. b) Uzviyetin cüz'leri birbirine bitişiktir, cemiyetin cüz'leri olan fertlerse mesafeli durumdadırlar ve tek tek hareket kabiliyetine sahiptirler. c) Uzviyette tek bir sinir sistemi vardır ve bu sistem uzviyetin muayyen bir bölgesinde yerleşmiş, temerküz etmiştir. Halbuki cemiyetlerde duyma ve düşünme melekesi bütün münferit cüz'lerde yaygın bir halde bulunur. Bunun için cemiyet hayatının maruz kalacağı iyi veya kötü tembih ve intibaları cemiyetin mücerret bütünü değil, belki doğrudan doğruya onu terkip eden bu müşahhas cüz'ler, yani doğrudan doğruya insanlar hissedecek, bundan müteessir veya memnun olacaklardır (8).

(5) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie (Traduit de l'anglais par M. E. CAZELLES Paris 1879 Tome II sh. 1 - 2, § 212, § 213

(6) HERBERT SPENCER - a. g. e. Tome II, § 215 - 219 sh: 4 - 13

(7) HERBERT SPENCER - a. g. e. Tome II, § 220, sh. 115

(8) HERBERT SPENCER - a. g. e. II § 222 sh. 18 - 20. SPENCER'in bu tezi kendisinin uzviyetçi hareket mebdeline rağmen son derece ferdiyetçi bir siyasi felsefede karar kılmasını izah eder ki bu vadideki en müfrit iddialarını «Man versus State» (Devlete karşı Ferd) adlı eserinde ileri sürmüştür (1884) (Fransızca tercüme : L'Individu Contre l'Etat, tr : J. GERSCHEL, Paris 1885)

Görülüyor ki, SPENCER uzviyetçi bir azimet noktasından hareket etmekle beraber sosyal ve siyasî felsefe sahasında ferdiyetçi bir doktrine vasıl olmaktadır ki bu, hareket ve varış noktalarının birbirini tutmazlığı bir hayli münakaşa ve tenkit mevzuu olmuştur (9).

§. 19 — Tabiat âleminde tekâmül kanunu ve cemiyete tatbiki :

SPENCER'e göre cemiyet vakıası tabiatın bir devamıdır. Gerek tabiat gerek cemiyet olaylarının müştereken tâbi oldukları bir tekâmül kanunu vardır. Kozmik âlemin tekevvününden bitki, hayvan ve insan nevilerinin zuhuruna, nihayet insan cemiyetlerinin ve müesseselerinin gelişme seyirlerine varıncaya kadar bütün âlemde carî olan bu evrim kanunu «basit, mütecanis ve gayrı muayyen kitleden, karmaşık, gayrı mütecanis ve muayyen münferit şekillere doğru» gelişmeyi ifâde eder (10). Basit, mütecanis kitle (maddî veya sosyal olsun) daima bozulmaya müheyya bir muvazene halini ifade eder ve zamanla bu kitlenin muhtelif kısımları birbirinden farklı değiştirici kuvvetlerin tesirlerine maruz kaldıkları için eski benzerliklerini kaybederek birbirlerinden farklı hal ve şekillere münkalip olurlar.

Cemiyet hakkında da böyledir. Küçük veya büyük, politik veya sınaî hiçbir sosyal yapı bulunduğu hali devamlı olarak muhafaza edemez, bu hal değiştirme keyfiyeti, gittikçe, ayrı cinsten parçaların zuhuruna ve bunların netice itibarıyla birbirlerini tamamlamasına varır. Basit ve iptidai bir cemiyet içinde bile fertlerin şahsî kabiliyeti, yaradılış farkları zamanla bir nev'i farklılaşma yaratır. Bundan başka nüfus çoğalması, farklı coğrafi bölgelere yayılmak ve bu farklı bölgelerin farklı morfolojik tesirlerine maruz

(9) HOWARD BECKER and ELMER BARNES - Social Thought from Lore to Science, Volume I 1952 sh. 680 ve devamı.

HARRY ELMER BARNES - An Introduction to the History of Sociology, Chicago - Illinois, 1948, s. 110 - 138.

(10) HERBERT SPENCER - İlk Prensipler (Çeviren : SELMİN EVRİM, M. E. B. Yayınları, İstanbul 1947, cilt II, sh. 161 § 151; sh. 174 § 153 sh. 180 § 154) (Sırasıyla : Arzın fizikî ve kimyevî farklılaşması, canlı mahlukların farklılaşması, zekâ olaylarının, duyuların ve dilin farklılaşması, cemiyet olaylarında ve zümrelerde farklılaşma, hükûmette ve sanayide farklılaşma)

kalmak eski cemaat tipinden bambaşka bir sosyal tipin meydana gelmesine sebep olur (11). Hattâ çağdaş cemiyetlerde herhangi bir dernekte bir şirkette üyelere kanunen istendiği kadar eşit haklar tanınsın, ister istemez, bir müddet sonra hak ve yetkilerin bu mütecanis durumu değişecek, şeklen değilse de fiilen nüfuz itibarıyla üyeler birbirlerinden farklılaşacak, başta sözü en çok geçen bir üye, daha sonra nüfuzu ona yakın kuvvette olan diğer üyeler ve nihayet ortalar veya hiç nüfuzu olmayan üyeler kendilerini belli edeceklerdir. Bu ayrımlanma sebebiyledir ki, hemen her zümrede bir müddet sonra bir «idare edenler ve idare edilenler» sınıflaşması zuhur edecektir (12).

Hulâsa sosyal zümrelerin hayatlarında da —iptidai veya çağdaş olsunlar— daimî bir hal değiştirme, bir gelişme müşahade edilmektedir. Ve bu hal maddî âlemdeki değişme ve farklılaşmanın bir devamıdır (13).

Bundan başka tabiat âleminde carî olan seçilme ve farklılaşmanın sonunda meydana gelen yeni ferdiyetler arasında birbirine benzeyenlerin birleşerek yeni birimler meydana getirmeleri cemiyet âleminde de carîdir (14). Meselâ cemiyette işbölümü sonunda muhtelif mesleklerin meydana çıkması, fertlerin çeşitli mesleklerle dağılmaları vetiresini, aynı meslekten olan kimselerin birbirleriyle birleşerek yeni teşekkül tiplerini meydana getirmesi vakıası takip eder. O halde «farklılaşma» ve «tamamalanma» olayları da aynı tekâmül kanununun merhalelerini teşkil eder.

SPENCER cemiyet olaylarını maddî ve uzvî hayat hakkındaki eserlerini tamamladıktan sonra yirmi senelik bir çalışmanın mahsulü olarak «Sosyolojinin Prensipleri = Principles of Sociology» adlı üç ciltlik eserinde teksifî bir şekilde izah eder (15).

(11) HERBERT SPENCER - a. g. e. Tome II sh. 183

(12) HERBERT SPENCER - a. g. e. Tome II sh. 180

(13) HERBERT SPENCER - a. g. e. Tome II sh. 184, 195

(14) HERBERT SPENCER - a. g. e. Tome II sh. 258 - 216 § 168

(15) HERBERT SPENCER - Social Statics : 1850

HERBERT SPENCER - First Principles : 1862

HERBERT SPENCER - The Study of Sociology : 1873

HERBERT SPENCER - Principles of Sociology : 1876 - 1896

HERBERT SPENCER - Man versus State : 1884

Biolojide basit tek hücrelilerden çeşitli fonksiyonlara sahip hücre ve uzuv tiplerini ihtiva eden mürekkep uzviyetlere doğru gidildikçe, işbölümü ve tamamlanma vetirelerinin gittikçe arttığı karmaşık bir hal aldığı görülür. Bundan başka hayvanlar silsilesinin daha mütakâmil nevilerinin bazılarında, yalnız tek bir uzviyetin kendi iç bünyesindeki nesîç ve uzuvlar farklılaşması değil, belki aynı hayvan nev'inin muhtelif fertlerinin teşkil ettikleri topluluklarda müşahade edilen diğer bir «farklılaşma» ve «tamamlanma» vetiresine şahit olunur: Cemiyet halinde yaşayan hayvan nevilerinde bu ferdî uzviyeti aşan bir işbölümü ve tamamlanma hâdiseleri dikkati çeker. Karıncalar, böcekler ve bazı nev'i kuşlar ve memelilerde müşahade edilen bu tekâmül vetiresine SPENCER (ferdî uzviyetin haricinde, topluluk içinde tezahürü itibariyle) «uzvuiyet - üstü tekâmül = évolution superorganique» der.

Bu gibi hayvan cemiyetleri insan cemiyeti ile bazı benzerlik noktaları arzederse de SPENCER bunların insan cemiyetlerinin karmaşıklığı ve tekâmül merhalesi ile mukayese edilemeyecek kadar basit olduklarına işaretle sosyolojik izahlarını sırf insan cemiyetlerine hasreder.

İnsan cemiyetleri hadizatında tabiatın bir cüz'ü olan ve ferdî uzviyetlerden müteşekkil yığınlar, kümeler (agrégat) demektir. Nasıl herhangi bir maddî sathın, bir madde parçasının başına gelen değişiklikler kendisinde mevcut kuvvetlerle hariçten ona tesir eden fizik kuvvetler arasındaki mütakabil tesirleşmenin bir neticesi ise, insan cemiyetlerinin geçirdiği istihaleler ve evrimler de cemiyetin iç kuvvetleri ile (dahilî faktörler) (16) cemiyetin maruz bulunduğu dış kuvvetler (haricî faktörler) arasındaki tesirleşmenin bir neticesidir (17). Bu faktörlerin her iki nev'i içinde de «aslî» olanlarla «fer'î» olanlar ayırdedilebilir,

İç aslî faktörler cemiyeti teşkil eden insanların etnik veya ırkî hususiyetleridir. İrkî farklılaşmanın sebepleri, dereceleri ve neticeleri kat'î olarak bilinmemekle beraber, kuvveti ve intibak ka-

(16) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 55 - 58

(17) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 23

biliyeti yüksek olan ırkî zümrelerin diğerlerini kötü ve verimsiz bölgelere sürdükleri, hattâ bazan yok ettikleri daima müşahede edilen bir tarihî vaki'dir. İptidai ırkların gelişmiş ırklardan maddî bünyeye (18), teessürî hayat (19) ve fikrî kabiliyetler (20) bakımından farklı oldukları anlaşılmaktadır.

Dış aslı faktörlere gelince; bunlar yaşanan toprağın iklimin, verimlilik derecesi, coğrafi arızaları, hayvan ve nebtaların nev'i, değeri, miktarı; nüfusun kesafet ve dağılma şekli gibi unsurlardır (21).

Bundan başka bir de bu aslı faktörlerden istikâk eden talî faktörler vardır. Bunların başında uzvî veya gayri uzvî muhitin zamanla tedricî bir gelişme ve değişmeye tâbi olması gelir : İklimin değişmesi, tabii zenginliklerin artması veya eksilmesi, cemiyetin nüfus hacminin tebeddülü, nüfus artması, azalması gibi (22). Daha sonra cemiyetin kendi bünyesinde teşekkül eden muhtelif «iç zümreler» le cemiyetin «bütünü» arasındaki münasebetlerde vaki olacak değişiklikler bahis konusu olur. Cemiyetin bütünü bu parçalar üzerine, bu parçalar da kendi tahavvül ve tekâmülleri ile cemiyetin bütünü üzerine devamlı tesirler icra ederler (23). Bu tesirler düşünme, hissetme ve yaşama tarzlarını değiştirir. Hulâsa cemiyetle ferdin bu karşılıklı münasebeti her ikisi için de kuvvetli bir istihale sebebi teşkil eder.

Bundan başka muhtelif cemiyetler arasındaki mücadele vakıası, cemiyetlerin siyasî bünyesinin şekillenmesinde mühim bir rol oynamaktadır. Bir cemiyetin istihsal ve imâl tarzını ifade eden sınaî bünyesi, onun uzvî ve gayri - uzvî muhitine tâbi olduğu gibi; siyasî bünyesi de onun diğer cemiyetlerle olan mücadele münasebetlerine tâbidir (24).

(18) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 59

(19) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 78

(20) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 110

(21) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 23
59

(22) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 15 -
17

(23) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 17 -
18

(24) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 19

Nihayet tâli tekâmül ve istihale faktörleri arasında bizim kendilerine «sun'î» dediğimiz mahsuller gelir ki, uzun müddet cemiyet halinde yaşamının neticesi olan bu mahsuller bir filozofun gözünde diğerlerinden daha az tabîî değildir : Maddî âletler, vasıtalar nihayet lisan, bilgi, örf, âdet, kanunlar, dinler, merasimler... Bütün bunlar pek büyük ve son derece karmaşık bir kuvvetler sistemi teşkil ederler. Bütün sosyal tekâmül boyunca bunlar fert ve cemiyeti tâdil etmekten ve fert ve cemiyet tarafından da mütemadiyen tâdil olunmaktan hali kalmazlar (25). SPENCER bu sonuncu faktörlere cemiyet hayatının mahsulleri olmak hasebiyle «super-organik faktörler» der ki bu, bugün anladığımız mânada kültür mahsulleri ve kültürel faktörler demektir.

İşte cemiyetler bütün bu sayılan faktörlerin tesiri altında devamlı şekilde hal değiştirir ve gelişir. SPENCER'de de, kendisi aksini addia etmesine rağmen, «tekâmül», «terakki» ile müteradiftir. Bununla beraber bu tekâmül COMTE'daki gibi kül halinde bir beşeriyet mefhumunun mukadder gelişmesi değil, her cemiyetin haiz ve maruz bulunduğu çeşitli kuvvetlerin tesirlerine tâbi bir tekâmül seyridir. Bazı cemiyetler muayyen sebepler yüzünden muayyen gerilik safhalarında kalır, diğerleri daha başka sebeplerin birleşmesi neticesinde ileri tekâmül safhalarına geçebilirler.

§ 20 — Devlet nizamı; Siyasî teşkilât :

SPENCER'in uzviyet ile cemiyet mukayesesi cemiyette çeşitli fonksiyonların çeşitli cihazlara terettüp ettiği neticesine götürür. Meselâ ferdî uzviyetteki beslenme cihazına cemiyette maddî ve sınaî faaliyetler tekabül eder (26). Besleyici mayiin, yani karn vücudun muhtelif kısımlarına nakli demek olan dolaşım faaliyetine de sosyal organizmada ticarî faaliyetler, yollar, münakale vasıta ve teşkilâtı tekabül eder (27). Nihayet uzviyetin dış muhitte kendi bütünlüğünü korumasını, dış tesir ve tembihlere göre kendini ayarlamasını, hulâsa tek bir vücut gibi hareket edebilmesini sağlayan sinir sistemine de

(25) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome I, sh. 21

(26) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome II, sh. 68

(27) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome II, sh. 77, 113 - 117

siyasî teşkilât, devlet teşkilâtı tekabül eder. Sosyal uzviyette siyasî teşkilât bir «tanzim cihazı = *appareille régulateur*» dır (28).

Görülüyor ki SPENCER siyasî teşkilâtın veya alelîtlak devletin asıl fonksiyonunu sosyal uzviyetin dışarı muhitte olan münasebetini temine, daha doğrusu yabancı sosyal uzviyetlerle yapacağı mücadeleleri sevk ve idareye hasretmektedir. Esasen kendi kanaatinca siyasî teşkilâtı ineydana getiren sâik cemiyetin zaten kendiliğinden tahassül eden iç muvazenesini sağlamak ihtiyacı değil, belki dışarıya karşı müdafaaya veya istilâya matuf olan savaşlardır.

§. 21 — Spontane cemiyet nizamı :

Bugünkü sosyl nizam yalnız siyasî teşkilâtın eseri değildir. Hattâ ondan mukaddem ve müstakildir. Asıl sosyal nizam, cemiyetin uzuvları arasında bunların birbirlerine olan karşılıklı ihtiyacından ve bunun neticesinde birbirleriyle işbirliği yapmalarından doğan barışçı karakterde bir iç muvazene, âmiyane tâbiri ile, bir geçinme halidir.

Görülüyor ki SPENCER uzviyetçi bir görüşten hareket etmekle beraber uzviyetin gövdesini başına feda etmeyen, bilâkis fertler - arası ihtiyarî münasebetlerin devlet zorundan önce ve ondan, ayrı olarak bir sosyal muvazene yarattığına inanan liberal bir sosyal felsefeye vasıl olmaktadır.

Uzviyetçi sosyoloji cereyanlarında nadir rastlanan bu tavrın ilmi mesnetleri ne olabilir? Bunu biz SPENCER'in cemiyetin varlık şartı addettiği «işbirliği = *coopération*» mefhumunun tahlil ve tasnifinde bulacağız.

A) İşbirliği ve nev'ileri :

SPENCER der ki : «Fertlerin bir grup halinde toplanmasıyle cemiyet teşekkül etmiş olmaz. Kelimenin ilmi mânasıyle bir cemiyet, fertlerin toplanması vakıasına işbirliği vakıasının inzimamı halinde vücud bulur. Bir grubun âzaları, bir veya bir kaç müşterek

(28) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome II, sh. 95

gaye için gayretlerini birbirleriyle birleştirmedikleri müddetçe onları birbirlerine bağılayacak bir bağ henüz yok demektir.

Bir grubun âzalarını birbirlerinden ayrılmaktan alıkoyabilecek tek şey, kendi ferdi ihtiyaçlarını, kendi gayretleri ile, diğerlerinin gayretlerini birleştirdikleri takdirde, yalnız oldukları zamandan daha iyi karşılayabilmelerinden ibarettir. Cemiyet olmadan işbirliği olamaz ve işbirliği cemiyetin hem varlık sebebi, hem gayesidir (29).

«Ancak, işbirliği teşkilâtlanmayı tazammun eder. Fiillerin müessir bir şekilde birbirleriyle terkip edilebilmeleri için bu fiillerin matlup zamanda, matlup miktarda ve matlup vasıfları haiz olarak birbirleriyle birleşmelerini sağlayacak anlaşmalara, tertiplere ihtiyaç vardır» (30). İşte bu sosyal teşkilâtlanma iki türlü olur, iki nevi işbirliğine dayanır: 1) ihtiyarî işbirliği, 2) mecburî işbirliği.

Cemiyet halinde yaşayan fertler kendi ihtiyaçlarını başkaları ile bazı münasebetlerde bulunmak, onlarla hizmet veya mal mübadele etmek suretiyle tatmin ederler. Bu karşılıklı ihtiyaç bunların birbirleri ile temaslarını işbirliği yapmalarını gerektirir. Ferdî ihtiyaç ve ferdî menfaati sağlama gayretiyle yapılan bu işbirliği spontane bir şekilde meydana gelir ve ihtiyacı karşılamaya yaradığı için zecre hacet kalmadan tatbik edilir. Bu işbirliği neticede cemiyetin iç muvazenesini, fertler arasında dostane münasebetleri idame eder. Bunun neticesinde içtimai nizam, yani cemiyet menfaati da vasıtalı bir şekilde sağlanmış olur. «Sinaî cemiyet» tipinde hâkim olan bu çeşit «ihtiyarî işbirliği» dir ki (31) bu tip tasnifine aşağıda temas edeceğiz.

İnsan cemiyetlerinde rastlanan diğer bir tip işbirliği daha vardır ki bu, camianın bütününe belirli bir tehlikeden korumak için fertlerin birlikte mukavemet ve birlikte mücadele etmeleri halinde görülür. Yabancı topluluklarla olan savaşlarda durum budur. Bu tarz işbirliği evvelki gibi hususî ihtiyaç saiki ile spontane olarak başvurulmuş bir münasebet şekli değil, kolektif bir tehlike karşısında birleşme şuurunun uyanması ile meydana gelen ve fert hesabı

(29) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 331

(30) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 332

(31) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 335

na ciddî bir tehlikeyi göze almayı gerektiren «mecburî işbirliği» dir. Burada doğrudan doğruya istihdaf edilen menfaat câmia menfaatıdır. Ferdî menfaat ise câmianın kurtulması neticesinde, dolayısıyla tahakkuk edecektir (32). Fert bu işbirliğine kendi ihtiyacı neticesinde meyletmediği ve birleşme lüzumunun şuuruna da her zaman varamadığı için bu tarz birleşme, bilhassa geniş topluluklarda, az çok zecrî bir baskıya lüzum gösterir (33).

SPENCER'in bu tasnifine daha sonra birçok sosyologlarda rastlayacağız. Sosyabilite tasniflerinin bir nev'ini teşkil eden (34) ve kendisinin cemiyet tipolojisinde kıstas hizmetini gören bu ayırda SPENCER o kadar ehemmiyet verir ki kendi sosyal felsefesini uzviyet ve cemiyet mukayesesinden ziyade bu tasnif üzerine istinat ettirmiştir denilebilir. Kanaatınca, «mecburî işbirliği» askerî tipte, savaşçı, ganimetçi, otoriter rejimleri doğurmuş, «İhtiyarî işbirliği» ise sınaî karakterde, ferdin hürriyet ve refahını gaye edinen barışçı, liberal cemiyetleri meydana getirmiştir (35).

B) *Siyasî iktidarın teşekkülü ve farklılaşması :*

Siyasî teşkilât, SPENCER'e göre mecburî işbirliğinin neticesidir. Siyasî iktidarın ilk nüvesi bir nevi insan sürüsü halinde yaşayan yahut bundan pek az farklı bir içtimaî tipe erişmiş olan h o r d e da müşterek tehlike veya müşterek bir öcalma durumunun ortaya çıkması ile kendini gösterir : Derhal olgun yaşta olanlar ve kuvvetlilerden mürekkep ufak bir zümre yapılacak müşterek hareketin icaplarını müzakereye koyulur. Bunların etrafında kadınlar, çocuklar ve alehltlak zayıflardan müteşekkil passif bir çevre meydana gelir. Nihayet ortadaki faal zümre içinde hepsinden daha kuvvetli bir şahsiyet kendini gösterir, şef olur (36). Böylece ileride teşekkül edecek çeşit çeşit hükmet şekillerinin, devlet tiplerinin en basit ve aslî üç rüknünün tohumları ortaya çıkarılır : 1) Şef, 2) Ka-

(32) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 332

(33) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie Tome III sh. 380

(34) DURKHEIM, Von WIESE, TÖNNIES v. s.

(35) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome II, sh. 167

(36) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 421

biliyetleri teslim edilmiş kuvvetli şef müşavirleri 3) Halk kitle-
si (37).

O halde siyasî iktidarın kökü, müşterek bir tehlike karşısında duyulan müşterek müdafaa arzusu, yani bir kollektif duygudur ve siyasî iktidar bu kollektif duygu ve arzusunun bir icra aletinden ibarettir. Yoksa siyaset cihazı, kullandığı iktidarın hakikî sahibi değildir. Böylece iktidar cemaatin müşterek duygu ve inançlarından kuvvet alır. Cemiyetin siyasî iktidardan ayrı ve ondan evvel böyle bir kuvvete sahip olup olmayacağı meselesine temas eden SPENCER buna asrımızın sosyolojik buluşlarına yakışan bir cevap verir : İçinde hiçbir hükûmet teşkilâtı bulunmayan, henüz devlet safhasına erişmemiş nice kavimlerde o kadar sert ve ıstıraplı âdetlere rastlanır ve ferdin bunlara sessizce ve bir itaat lüzumuna inanarak bağlı kaldığı görülür ki bunu cemiyetin devletten mücerret baskı kudreti ile izah etmek icabeder. Demekki cemiyetin müşterek duygu ve inançları bizatihi bir kudret teşkil etmektedir. (38). Bütün iptidai cemiyet müşahedeleri örf ve adet baskısının kanun baskısından daha kuvvetli olduğunu ispata kâfidir. J. LUBBOC'un dediği gibi «hiç bir vahşi hür değildir» (39).

Böylece siyasî teşkilâta iktidar bahşeden, hâddizatında cemiyetin anane kudretidir ki bu da müşterek duygu ve inançların neticesidir. SPENCER'e göre yabancı hakimiyeti görmemiş milletlerde (kökünü yabancı bir cemiyetin sosyal kudretinden alan bir hâkimiyete tabi olmamış kavimlerde) yegâne siyasî iktidar işte bu cemaat duygusundan ibarettir (40).

Asıl manasıyle teşkilâtlı siyasî iktidara (devlet ve hükûmet teşkilâtı) gelince bu, yabancı topluluklarla mücadele zaruretiinden yani tamamen kollektif bir menfaati sağlamak ihtiyacından, kollektif korunma hissinden doğar. İlk zamanlarda otoriteleri yalnız savaş zamanlarına maksur kalan şefler halk tarafından takdir ve saygı ile

(37) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 426

(38) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 434
438

(39) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 436

(40) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 442

karşılır. Bu, spontane bir bağlanmadır; ancak, savaş halleri sıklaşıp cemiyet daimî savaş tehlikesi içinde yaşarsa gerek şefin gerek etrafındaki müşavir zümrenin rolü değişir.

Bilhassa savaş zaferle biter ve yabancı kabileler veya ülkeler ilhak edilerek onların üzerinde nüfuz ve hâkimiyet icrasına başlanırsa artık şefin ve iktidar zümresinin durumu tamamen başka bir veçhe arzeder. Şef mağlûp bölge halkından sempati ve takdir bekleyemeyeceğinden onları zecriyle rametmekte devam edecektir. Memleket içinde bir galipler ve mağluplar sınıflaşması olacak, bunlar sonunda idare edenler ve edilenler zümrelerini teşkil edeceklerdir. Şefin kendisine zoraki itaat eden zümre üzerindeki hâkimiyeti ise ancak zecir kudreti sayesinde devam edecektir (41).

Bu hal ise yalnız mağluplar üzerinde değil, zaferi kazanan etnik cemaatin fertleri üzerinde de askerî şeflerin otoritesini arttıracak, siyasi iktidarın orta kademedeki adamlarının sayısını çoğaltacak devamlı asker besleme zarureti hissettirecek ve cemiyette yukarıdan aşağı giden bir baskı sistemi teessüs edecektir ki bütün bunlar SPENCER'in «askerî rejim» tabiri ile hülâsa ettiği ve sınıî rejime nazaran bariz bir gerilikle malûl gördüğü cemiyet tipinin hususiyetleri olarak gösterilecektir (42).

8.22 — Cemiyetler tipolojisi : Askerî cemiyet - Sınıî cemiyet :

Siyasî iktidarın farklılaşma ve tamamlanma prensiplerine göre inkişafı neticesinde muvakkat şefler (43), müstebit monarşilerin

(41) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 408, 439 - 440

(42) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 800 - 801.

(43) Hiç bir farklılaşma olmayan cemiyetlerde şef fikrine mukavemet hissedilir (III sh. 447) Şeflik için aranan vasıflar arasında tecrübe sahibi olmağı ifade eden yaş üstünlüğü, vücut yapısında irilik ve maddî kuvvet üstünlüğü (449, 451), zekâ üstünlüğü, servet ve cümertlik üstünlüğü, (452), savaş kabiliyeti üstünlüğü, (454) ve saire.. gibi vasıflar zikredilebilir. Keza, sihirbazlık kuvvetindeki üstünlük de müessir olur (458, 460, 461)

hanedanları haline inkılâp eder (44). Şef müşavirlerinin teşkil ettiği zümre sonradan hükûmet teşkilâtı halini alır. İktidarın icra edileceği saha fütûhatla genişleyip nüfus çoğaldıkça şefin direktiflerini idare olunanlara kadar ulaştırıp infaz edecek muhtelif hükûmet teşkilâtı kademeleri, bakanlıklar, çeşitli memuriyetler ve polis teşkilâtı ilh.. ortaya çıkar.

Siyasî iktidarın bu suretle teşkilâtlanması idare edenler sınıfını keskin hudutlarla idare edilenlerden ayırır ve idare edilenlerin fonksiyonu artık idare eden sınıfı beslemek ve saymaktan ibaret kalır (45). Bundan başka bu siyasî teşkilât kuvvetlenince zamanla yasama «teşri» salâhiyetini de üzerine alır. Hükûmet teşkilâtının zayıf olduğu devirlerde fertleri ilzam edici düsturlar örf ve âdet hukukundan geldiği halde, siyasî teşkilât bir kere kuvvetlendi mi doğrudan doğruya hukuk yaratma yetkisini de kazanır. Ve nihayet kaza işleri ve din fonksiyonlarını da üzerine alarak bütün yetkileri elinde toplama temayülünü gösterir.

İktisadî bakımdan da idare edilenlerin emek mahsullerini istismar etmek ve istilâ edilen bölgelerin kazanılmış ve biriktirilmiş servetlerini yağma etmek suretiyle gene kendi nüfuzu altında bulundurur. SPENCER askerî cemiyetler hakkında işte, bu sıfatları dolayısıyla «yağmacı cemiyetler» (*déprédateur*) tabirini kullanır. Nitekim SPENCER'in kanaatine göre; mülkiyetin, cemaatin müşterek malı olmaktan çıkıp ferdin inhisarî tasarrufu altına geçebilmesi, yani ferdi mülkiyetin teşekkülü askerî rejimin zuhuru ile beraberdir. Zira iptidai cemiyette arazi mülkiyeti müşterektir. Bunun ferdi mülkiyet haline inkılâp edebilmesi, daha önce araziden müştereken faydalanmakta olan cemaatin muhalefet ve mukavemetini yenmeğe kadir, kökünü bu cemaatten almayan başka bir iktidarın müdahalesine bağlıdır. Böyle bir kudretse ancak yabancı bir istilâcı kudrette, yabancı bir askerî rejimde tahakkuk edebilir. Tarih ilk büyük arazi sahiplerinin ya fâtihtir kumandanlar veya bunların yardımcıları olan ikinci derecede şefler olduğunu göstermekte-

(44) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 456, 464 (veraset ile intikal meselesi)

(45) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 388 - 408, 416.

dir. Fethedilen arazi fethe iştirâk eden kahramanlara mükâfat olarak dağıtılmış, böylece hem ferdî gayrimenkul mülkiyeti hem de serflik müessesesi doğmuştur (46).

SPENCER yekûnî cemiyetin (société globale) kendi içindeki kısmî zümreler (groupements particuliers) üzerindeki tesirlerini sezmıştır. Cemiyetin bütününün parçaları üzerindeki tesirlerini muhtelif cemiyetlerin içindeki âile tiplerinde müşahade etmek kabildir. Askerî tip cemiyetin âile müessesesi, sınaî tipin âile müessesesinden farklıdır (47). Siyasî şefin tâbi olanlar üzerindeki istibdadı ile âile şefinin ev halkı üzerindeki istibdadı muvazi gider. Askerî cemiyet fazla nüfusa ihtiyaç gösterdiğinden çok karlılık askerî cemiyetin tipik âile şeklidir (48).

Sosyal sınıflaşma askerî cemiyette iktidara yakınlık ve uzaklıkları taayyün eder. Ferdin değeri bizatihi insanî şahsiyetinden değil, toplum içinde gördüğü hizmetten dolayıdır ve toplumun teşahhus etmiş cephesi olarak devlet ferde sahip çıkmaktadır. Bir kelime ile fert, devletin malıdır (49).

Nihayet askerî devlet sadece nehyetmek, yasaklar vaz etmekle yetinmez. O, vatandaşlara müsbet emirlerde bulunur: Fertlerin ne yapacaklarını da tâyine kalkar. Onları muayyen statüler içine yerleştirir. Hulâsa, askerî rejim ferdin hususî teşebbüs kabiliyetini körleştirir.

SPENCER bu fikirlerini yayınladığı tarihlerden kırk elli sene sonra fiilen siyaset dünyasında doğacak totaliter rejimlerin tablosunu çizmiştir: «Ordu, kendi teşkilâtını ilerlettikçe azalarının her nev'i müstakil hareketinin bir yasak konusu haline geldiği görülür. Kışkırtılma hali umumiyetle cemiyetin bütünü içine yayılınca cemiyet azalarından herbiri kendi zâtî işlerini teessüs etmiş te-

(46) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 730

(47) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome II, sh. 307 - 309

(48) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome II, sh. 313 - 382.

(49) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 762, Tome II sh. 168 - 169

amûlden gayrı bir şekilde yapma yetkisini ya tamamen ya da he-
men tamamen kaybeder.

Köleler ancak efendilerinin emrettiklerini yaparlar. Efendiler
ise mahallî otoritenin müsaadesi olmadıkça teamülün dışına çıkan
bir şey yapamazlar. Mahallî otorite de kendisinin bağlı olduğu üst
otoritelere usulüne uygun şekilde danışmadan hiçbir müsaadeyi
veremez. Böylece bu tesirlerin neticesi olarak fertlerin zihnî hale-
ti de passif bir feragat ve emre intizardan ibaret kalır» (50).

Sınai cemiyet tipine gelince, Burada durum tamamen aksine-
dir :

İptidaî cemiyetlerin dahi hepsi savaşçı değildir. Tabiî hudut-
lar sayesinde düşmanlarından mahfuz bölgelerde yaşayan ve dola-
yısıyla savaşçı olmayan birçok iptidaîlerde ihtiyarî işbirliği bunla-
rın bazı basit sanat şekilleri ile uğraşmalarını temin etmiştir. Hin-
distan dağlarında yaşayan bazı iptidailer (B o d o s), (D h i m a l)
lar Güney Amerikanın bazı kavimleri (P u e b l o) lar ancak nadi-
ren ve zaruret karşısında savaşırılar (51).

Esasen cemiyetlerin SPENCER tarafından yapılan bu ana tas-
nifinde «sınai cemiyet» tabiri ile behemehal içinde büyük sanayiın
faaliyette bulunduğu cemiyet tipleri murad edilmemektedir. Bu
bakımdan bu tabir pek yerinde değildir. Nitekim SPENCER'e gö-
re sınai cemiyeti askeri cemiyetten ayıran hususiyet, ondaki işbirli-
ği tipinin fertlerin iktisadî ihtiyaçlarını karşılamaya yarayan ihtiya-
rî neviden bir işbirliği oluşudur. Eğer, herhangi bir cemiyette sa-
nayi faaliyeti mecburî işbirliği vasıtasıyla tahakkuk ettirilmişse o
cemiyet SPENCER'in «sınai tip» i içine girmez. Meselâ iktisadî
faaliyet seviyesi kendi zamanına göre hayli ileri olan ve muazzam
sayıda köle işçiler kullanmış olan eski Mısır veya Peru İmparator-
lukları, SPENCER'e göre büyük sınai faaliyette bulunmakla bera-
ber «sınai cemiyetler» den sayılmaz. Zira burada sınai faaliyete iş-
tirak ihtiyarî olmadığı gibi, müşterek faaliyetin gayesi de bu faali-

(50) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 797

(51) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh.
818 - 820

yeti fiilen tahakkuk ettirenlerin menfaatlarını değil belki emredenlerin menfaatlarını sağlamaktır. Hülâsa «zorla çalıştırma» müessesesi sınaî cemiyet tipi ile bağdaşmaz.

Keza sosyalist ve komünistlerin arzu ettikleri ve mecburî iş birliğine dayanan cemiyetler de «sınaî tip» içine girmez. Hülâsa mukavele hürriyetine ve serbest rekabete muhalif ideolojilerin rejimleri sınaî değil «askerî tip» dedir (52).

Askerî tipfen sınaî tipe intikal demek, başkasının hesabına, şahsa veya toprağa bağlı köle olarak çalışmak yerine; kendi hesabına, şahısla ve toprakla ilgisiz, dilediği yerde ve dilediği ücret ve şartlarla ve istediği tarzda çalışmak şeklinin kaim olması demektir ki bu intikalin tarihî seyri müphem ve karanlıktır.

Böylece askerî cemiyet tipi ferдин hayatını ailevî, meslekî ve içtimâî bakımdan daima muayyen statüler, muayyen kalıplar içine sokmakta, sınaî cemiyet tipi ise bütün ferdi münasebetlere bir iradîlik, bir ihtiyarîlık payı katarak ferdi ancak kendi ihtiyarı ile yani mukavele ile bağlama yolunu tutmaktadır. Askerî cemiyette keyfî şekilde emredilmiş iş karşılığında keyfî olarak takdir edilmiş bir ücret alınır. Sınaî cemiyette ise ferдин kabiliyet ve emeğinin serbestce kararlaştırılan tam karşılığı alınır.

SPENCER insani münasebetleri tanzim eden hukukî şekillerin statüden mukaveleye doğru geliştiğini kabul eder. Mukavele sınaî cemiyet tipinin müessesesidir ve hayatta en üstün unsurun seçilmesini sağlar. Mukavele elâstik bir sistemdir. Bütün şartlara uyar.

Sınaî cemiyette ferдин durumu bir emri - vâkî olan biolojik veya sosyal verasetine göre değil, kendi kabiliyetlerine göre taayün eder (54). Bu bakımdan SPENCER sosyal yardımlara karşı açıktan açığa cephe alır. Sosyal yardımlar fertlerin kabiliyetlerine gö-

(52) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 805

(53) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 807

(54) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 824,

re seçilmesini, yani sosyal tekâmülün mihrakı olan istifayı (selection) güçleştirir (55).

Askerî cemiyetin, ferdin faaliyetini hem irûsbet, hem menfî emirlerle sınıksız tanzim ve tahdide kalkmasına mukabil, sınaî cemiyet, sadece menfî tanzim yani yasak hükümleri ile iktifa eder, faaliyetinin müsbet konusunu tâyin işini ferde bırakır (56). Mukavele rejiminin terakkisi ile ferdin muhtariyeti artmıştır. Hizmetlerin, anlaşmalarla günlük mübadelesi, hem şahsî hakların kabulünü, hem de diğer fertlerin haklarının tanınmasını gerektirmiştir. Şahsî muhtariyet inkişaf edince rızaya dayanmayan bir otoriteye karşı mukavemet hissi ve imkânı gelişmiştir (57).

SPENCER'e göre tarihte bu hususları teyid edecek enteresan ve yakın misaller bulunabilir. Esasen bu tezler, kendi iddiasına göre, bu misallerin tetkikinden istihraç edilmiştir. Meselâ Fransa'da devamlı harpler askerî rejimleri kuvvetlendirdiğinden Fransız cemiyetinde ferdî muhtariyeti ve fert haklarını geliştirecek bir zemin teşekkül edememiştir. Bu bakımdan coğrafi durumu itibariyle daha selâmette kalan İngiltere ise ferdî kabiliyetleri ve muhtariyeti geliştirecek bir sınaî rejim tesisine muvaffak olmuştur.

Müfrit bir liberal olan SPENCER'in bu cemiyetler tipolojisi hakkındaki fikirlerinin ilmîlik derecesi söz götürür mahiyettedir. Ana hatları itibariyle iki tip cemiyet tasnifi, bu cemiyetlerde tezahür eden bazı esaslî farklara tekabül etmek bakımından bir hakikati ifade ederse de bu farkların sosyolojik âmilleri SPENCER'in zannettiği gibi basit bir işbirliği farkına irca edilemez.

§. 23 — SPENCER'in hukuk ve kanun anlayışı :

SPENCER hukuka karşı, sosyolojinin kurucusu olarak tanınan COMTE'dan çok daha büyük bir anlayış göstermiş ve bunun cemiyet hayatının zarurî kıldığı davranış kaideleri olduğunu kavramıştır. Bundan başka hukukun birbirinden müstakil çeşitli kaynak-

(55) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 312

(56) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 814

(57) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie,

(58) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 825 - 835.

larını da fark etmiştir. SPENCER'e göre hukuk kaidelerinin belli başlı dört kaynağı vardır (59).

A) *Ecdad ruhunun direktifleri*: SPENCER veciz ifadesiyle «kanunlar ölümlerin dirileri idare etmesi demektir» der. Filhakika büyüklerin, yaşlıların tecrübeye dayanan bilgi ve otoriteleri insanlar üzerinde büyük tesir yapmış ve âdetler, büyükleri ölümlemlerinden sonra dahi taklit etmek, onların izinde yürümek, onların hareketinin «yapılabilecek yegâne doğru hareket» olduğuna hükmetmek temayülünden doğmuştur. Bundan başka iptidaî insan ölümle, şahsiyetin son bulduğuna inanamaz. Ona göre ötenin ruhu bıraktığı âlemle devamlı bir şekilde ilgilenir ve yaşayanların âlemine fiil ve hareketlerine müessir olmakta devam eder. Yaşayanlar ilk defa zuhur eden zor bir durum karşısında ne yapmaları gerektiğini, kendilerinden daima daha çok şey bildiğine inandıkları cedlerinin ruhlarından sorarlar. Ruhlarla olan münasebetse rüyalarda açıkça kendini gösterir. Böylece ecdad ruhunun telkinleri yaşayanlar için davranış kaideleri haline gelir. Hulâsa ilk davranış kaidelerinin temeli «cedde tapma» dinidir.

B) *Şef ruhlarının direktifleri*: Yaşayanlar kendi cedlerinin ruhlarından başka çok defa hayatta iken büyük kahramanlıklar göstermiş, hükümdarlık etmiş büyük siyasî şeflerin ruhlarından da yardım beklerler. Bunların ölmüş olmalarına rağmen kudretiyle cemaat halkına direktif vermek kabiliyetini haiz olduğunu kabul eder hattâ çok defa tanılaştırdıkları bu şeflerden yardım dilerler. Nitekim insanlar uzun müddet hukuk kaidelerinin doğrudan doğruya Tanrılarından geldiğine inanmışlardır. Öyle ki en mutlak hükümdarlar bile bu ilâhî menşe'li kanunlar üzerinde keyfî şekilde tasarruf edememiş, onları değıştirmeğe veya dışına çıkmağa pek cesaret edememişlerdir. İşte kanunların bu tabiatüstü menşeleri onlara itaati sağlamış ve bu itaatın müesseseseleşmesini intaç etmiştir.

C) *Hayatta olan şeflerin emirleri*: Askerî cemaatlerin zuhuru ile kuvvetli şefler ortaya çıkınca bunların hayatta iken verdikleri

(59) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III, sh. 636 - 716.

direktiflere, arkasındaki kuvvetin tesirinden çekinilerek itaat edilmiş ve bu direktifler de «otoriteyi sağlamaya matuf kanunlar» sıfatıyla mer'i olmuşlardır. İşte bu tip dünyevî iktidar merkezlerinden çıkan kanunların zuhuru ile hukuk âleminde bir «dinî Kanunlar - dünyevî kanunlar» ayırımı başgöstermiştir. Otorite kanunları, sadır oldukları askerî ve siyasi teşkilâtı kuvvetlendirmeye matuf olduğundan, eşitsizlik esasına dayanır ve cezaları ağırdır (60).

C) *Cemiyetin umumî efkârı* : Nihayet en geri cemiyet tiplerinden beri müstakil bir kanun kaynağı vardır ki bu cemaatin müşterek kanaatı veya umumî efkârdır. Bunlar cemiyette fertlerin müşterek ihtiyaçlarının ve menfaatlarının birbirleriyle uzlaşma şartlarını ifade ederler. Esaslı bir şekilde eşitçi karakterdedirler. İstikbalde bu sonuncu neviden kanunlar diğerlerinin yerini alacaktır ve cemiyet sınıî tipe yaklaştıkça, harp korkusu ve tehlikesi azaldıkça, kanunlar doğrudan doğruya umumî efkârın ve telif edilecek hususî menfaatların taleplerine uygun olarak zuhur edecektir.

«Şahsî statü rejimi çöktükçe ve mukavele rejimi geliştikçe, şahsî bir iradenin beyanı olan kanun yerine ferdî menfaatların uzlaşmasından doğan kanun geçecektir : Bu zarurî bir neticedir. Zira eşitsizlik eski rejimin mecburî işbirliğinin prensibidir. Halbuki diğer rejimin, gönüllü işbirliğinin prensibi ise açık bir eşitliktir. «Fakat askerî rejim bakî kaldıkça sonuncu tipteki kanunların otorite kanunlarının yerini alması tamamiyle tahakkuk edemeyecektir.

(60) SPENCER, teşriî meclislerin kanun yapma faaliyetini son derece dikkatle ifa etmeleri, içtimai tekâmülün tabii seyrini aksatmayacak kanunlar yapmalarını, mümkün olduğu kadar tabii istifaya mani olmayacak kaideler koymalarını tavsiye eder. Bu bakımdan ehliyetsizlerin bekasını sağlayan sosyal mevzuatın aleyhindedir. Bak : «l'individu Contre l'Etat» 1885 sh. 65 - 115 «Kanun vazilerinin günâhları» başlığı altında der ki yanlış ilâç reçetesi yazan eczacının cahilliği ve tıp mesleğini icraya müdahalesi mes'uliyeti müstelzim olduğu halde, cahil kanun vazisinin berbat kanunlar çıkarması hiç de mesuliyeti tazammun etmemektedir ! Ne yazık ki SPENCER'in bu acı tenkidleri, kendisinin, kanun vazilerinden son derece liberal ve müfrit ferdiyetçi kanunlar beklemesinden dolayı yapılmıştır !

Zira hükümrân bir iradeye itâat, muayyen bir nisbette, gene zarurî olacaktır» (61).

Kazaî fonksiyona gelince; başlangıçta kaza işlerini silâhlı fertlerin meclisleri görürdü askerî kılıç, dış düşmana olduğu gibi, iç düşmana da tatbik edilirdi (61). Hükûmet şefleri iç nizaları da halletmekle mükelleftirler, fakat kazanılan harplerin sonunda büyük siyasî cemiyetler meydana gelince, kaza vazifesi artık temsilciler marifetiyle görülmeye başlandı (63) mahsus kaza cihazları demek olan mahkemeler doğdu, daha sonra bunlarda da bir farklılaşma görüldü; lâyük ve dinî mahkemeler birbirinden ayrıldı (64). SPENCER'in ansiklopedik sosyolojisinde siyasî, dini, hukukî müesseselerin hemen hepsi hakkında fikirlere rastlamak kabilse de gerek bunların hepsinin isabetli olmayışı, gerek bizim sahamızla doğrudan doğruya alâkalı bulunmayışı dolayısıyla bunlara temas etmemegi uygun bulmaktayız. Esasen görüşlerinin bir çoğu modern etnolog ve sosyologların araştırmalarıyla cerh ve tekzip edilmiş durumdadır.

§. 24 — SPENCER'in görüşlerinin değeri :

Muhakkakki SPENCER'e, bazılarının yaptığı gibi, hukukun sosyolojik temeliyle ilgilenmemiş bir sosyolog göziyle bakılamaz buraya kadar vermiş olduğumuz izahlardan da anlaşılıyorki SPENCER hukuku, haklı olarak bir sosyal mahsul, bir sosyal tanzim şekli olarak almıştır. Cemiyet ne kadar tabiî ise hukuk da o kadar tabiidir. O ne COMTE gibi ne de MARX gibi hukuku küçümsemiş yahut inkâr etmemiştir. Bilâkis kanunlarda ifadesini bulan hukukun yeri artık filozofların nazarı inşaalarında veya metafizik iddialarında değil, belki geleneklerin, teamüllerin, dini inanç ve akidelerin, siyasî emir ve nehilerin yanibaşındadır. Böylece hukuk, henüz adı takılmamış olan bir kültür mahsulleri kategorisinin içi-

(61) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome II sh. 709

(62) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 661

(63) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome III sh. 668, 686

(64) HERBERT SPENCER - Principes de Sociologie, Tome sh. 680

ne yerleştirilmiştir. SPENCER, hukukun inanç ve itiyatlarla karışık, kıymetlerle meşbu karakterini sezdiği gibi onun içtimai münasebetlerden doğduğunu da farketmiştir: ihtiyari işbirliği ve mecburi işbirliği münasebetleri. Ancak o, maddeci monizminin tesiri altında kalarak hukukun dahil bulunduğu kültür mahsullerinin neviyetini farkedememiştir.

Hukukun kaynakları hakkındaki görüşü, cedde tapma dininin bütün iptidailerce umumi olmayışı v. s. gibi hususlarda sonradan tenkid edilmişse de ilkel hukuk sisteminin ilkel din şekilleri içinde erişmiş hali hatırlanacak olursa bu görüşün pek de isabetsiz olmadığını teslim etmek gerekir. Hukuka, zamanla siyasi otoritelerin emir ve nehiyelerinin dahil olması ise, alehtlak yukarıdan ısdar edilen bütün normların hukuk vasfı inkâr edilmedikçe, reddedilemeyecek bir hakikattir.

Umumi efkârın hukuk kaynağı olarak tanıtılması ve müstakbel hukukun cemiyette kendiliğinden husul bulacak menfaatlar muvazenesi istikametinde gelişeceğinin gösterilmesi ise, cemiyetin kendi kendini tanzim, yani spontane bir şekilde hukuk yaratma ve tiresinin sezildiğine alâmettir.

Bundan başka siyasi iktidarın kökünü, behemahal kolektif inanç ve kanaatlardan alacağı, hâkimiyet makamının iktidarın yaratıcısı olmayıp ancak hâmile olacağı hakkındaki görüşleri de artık içtimai mukavelecilerinki gibi sırf spekülâtif izahlar mahiyetinde değil, doğrudan doğruya sosyolojik açıklamalar durumundadır.

Ancak, SPENCER'in cemiyetin tekâmül kanunlarını bulma yolundaki gayretleri ve bunların bir neticesi olarak hukukun tekâmül istikametini keşfetme arzusu semeresiz bir çalışma olmuştur (65). Zira bu gibi tek istikamette bir tekâmül yolunun mevcudiyeti şüphelidir. Muhtelif cemiyetlerde hukukun gelişmesi birbirinden farklı istikametlerde olmuş, nazari tekâmül halkalarından bir çoğu atlanmıştır.

(65) SPENCER'in fikirlerinin kısa ve özlü bir tenkidi için bak.: F. H. HANKINS - The History and Prospects of the Social Sciences 1925 pp: 297 - 302 (in» Social Thought from Lore to Science, V : I sh. 677 not : 43)

Bundan başka daha SPENCER zamanında, sendikaların, işçi ve patron teşekküllerinin ve sanayiın iç nizamı ile, hiçte askerî karakterde olmıyan yepyeni bir statü hukuku doğmakta idi ve ferdiyetçi nizamın akid ve irade muhtariyeti telâkkileri artık bu yeni hukukî durumları izah ve tanzime kâfi gelmiyordu. Bundan başka, hukukta umumî efkârın, yeni ihtiyaçların ve menfaatlar durumunun bir aksini gördüğü halde, durumun, gelecekte behemahal bir ferdiyetçi nizam istikametinde gelişeceğini iddia etmesi, hakikatte, kendi zatî temayüllerine ilmî bir kisve giydirmekten başka bir şey değildir.

Nihayet, cemiyetin, tabii - içtimai kanunların tesiriyle, kendiliğinden tekâmül edip gideceği, kanun koyanın suurlu ve iradî mühalelerinin lüzumsuz olacağı yolundaki iddiaları da hayli eğimserce telâkki edilmelidir. Sınai - Askerî tip ayırdı da, müşahedelerden ziyade, ferdiyetçi ve liberal nizama olan hayranlığının mübalâğalı tezahürleri olarak alınmalıdır.

2 — UZVİYETÇİ SOSYOLOJİNİN MÜFRİT TEMSİLCİLERİNDE HUKUK ANLAYIŞI :

§. 25 — LILIENFELD; SCHAEFLE. WORMS :

SPENCER'den sonra Uzviyetçi teoriyi inkişaf ettiren ilk müellif Rus asıllı Alman bilgini PAUL von LILIENFELD (1829 - 1903) oldu (1). Bu zat, sosyolojide uzviyetçi görüşün en müfrit, en mübalağalı tatbikatını yaptı.

SPENCER, «uzviyet» ve «cemiyet» mümaseletinin sırf muayyen içtimai müesseselerin izahı için, muayyen kıyasları ihtiraç için başvurduğu bir metod olduğunu itiraf ettiği halde (2), LILIENFELD, cemiyeti hakiki bir uzviyet saydı (3), Cemiyetler âlemi, nebatlar âlemi ve hayvanlar âlemini takip eden üçüncü bir uzviyet âlemidir. Devlet ve Hükûmet cihazı, bu cemiyet denen uzviyetin beynidir. Uzviyeti tanzim eden, ferdlerin iradelerini kendinde toplayıp «kollektif irade» sıfatıyla onu ferdlere yukardan empoze eden, bozulmuş nesiçleri ve hücreleri iyileştiren odur ilh.. Böylece LILIENFELD, uzviyetçi görüşün tabii netice-

(1) P. von LILIENFELD — Gedanken über eine Sozialwissenschaft der Zukunft. V vol. Mitau 1873 - 1881.

P. von LILIENFELD — La Pathologie Sociale, Paris, 1896.

P. von LILIENFELD — Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie, Berlin, 1898.

(2) HERBERT SPENCER — Principes de Sociologie, Tome II, Sh. 192, § 270. «Şimdi, ferdî uzviyet ile sosyal uzviyet arasındaki bu sözde kıyasları bir tarafa bırakalım. Ben, bu güçlükte elde edilmiş kıyasları sırf sosyolojik tümevarımların (inductions) mütecanis bir sistemini bina etmeye yarayan bir iskele gibi kullandım.»

(3) GUMPLOWICZ naklediyor: Précis de Sociologie (traduit par CHARLES BAYE, Paris, 1896, Sh. 31).

sini kabul ediyor, SPENCER gibi umulmadık bir ferdiyetçi sonuca değil, müfrit devletçi bir sosyal felsefeye bağlanıyordu (4).

Daha sonra A. SCHAEFLE (1831 - 1903) (5), daha mutedil ve kısmen spritüalist temayüllü bir uzviyetçi tez müdafaa eder. Cemiyeti, fizyolojik bir uzviyet gibi değil, ferdler arasında ruhî iştirakin asıl olduğu bir müşterek hayat şekli olarak alır.

Uzviyetçi ekolün Fransız takipçilerinden olan RENE WORMS (1869 - 1926), aynı nazariyenin müfrit taraftarlarından birini temsil eder (6). Mamafih bu zat da, tetkiklerinin sonunda, «cemiyet» ile «uzviyet» arasında bir mahiyet ayniyeti değil, kuvvetli bir mümaselet mevcut olduğunda karar kılar. Uzviyetin cüzüleri arasındaki iştirâk fizyolojik ve maddî olduğu halde, cemiyetin cüzüleri arasındaki iştirâk, ruhîdir. Cemiyet, alelâde bir uzviyet değil, belki bir «üstün - uzviyet» (super - organisme) dir. Devlet ise, cemiyetin en yüksek bir ifadesidir. «Devlet, kendi uzuvlarının hayatından farklı, ayrı bir canlıdır. Devletin hayatı, onu terkip eden azalarının hayatından o kadar ayrı, o kadar yüksektir ki, icabında Devlet, bu tâbi varlıklardan bazılarının hayatlarını kendisine feda etmesini isteyebilir ve hemen hemen daima bu arzusunu yerine getirmeye muvaffak olur.» (7).

§. 26 — ESPINAS :

Yukarda gördüğümüz uzviyetçi sosyologların, SPENCER'in hilâfına, devletçi bir sosyal felsefeye saplanmalarına mukabil, SPENCER gibi uzviyetçi tezden hareket ettiği halde ferdiyetçi görüşlere vasil olan diğer bazı temsilcilere de rastlanmaktadır. Bu cümleden olarak Fransız sosyoloğu ESPINAS'yı zikredebiliriz. ESPINAS

-
- (4) BECKER and BARNES — Social Thought, Vol : I, Sh. 682 - 683.
 - (5) A. SCHAEFLE — Bau und Leben des sozialen Körpers, VII Volume, 1875 - 1878.
A. SCHAEFLE — Abriss der Soziologie (oeuvre posthume 1906).
 - (6) RENE WORMS — Précis de Philosophie.
RENE WORMS — Eléments de Philosophie Scientifique, 1891.
RENE WORMS — Morale de Spinoza, 1892.
RENE WORMS — Philosophie des Sciences Sociales, 1903 - 1907.
 - (7) BARNES naklediyor : Social Thought, Volume I, Sh. 688.

(1844 - 1922), 1875 senesinde yayınladığı «Hayvan Cemiyetleri» (Les Sociétés Animales) adlı eseriyle, hayvan cemiyetlerinde insan cemiyetlerinin biolojik kanunlarını keşfetmeye yarayacak ip uçları bulacağını zannetti ve Sosyolojinin, ancak Biolojinin bir devamı olarak gelişebileceğini iddia etti (1) «Cemiyet» ve «ferd» kavramları arasında bir kategori farkı değil, belki bir derece farkı olduğunu her hayvanî ferdin de, haddizatında bir hücreler cemiyeti, bir uzuvlar cemiyeti sayılabileceğini iddia etti (2). Gerçi bu, SPENCER tarafından bir teşbih olarak kullanılmıştır, fakat ESPINAS bu görüşün bir hakikati temsil ettiğine kaniidi. Netekim ona göre ferd ve cemiyet tezdaları hakikatte manâsızdı. Uzviyet âleminde kendilerine sadece «Beslenme cemiyetleri» diyebileceğimiz basit hayvan ferdlerinden (blastodème) sonra, ferdleri ayrı cinslere ayırmış olan «Çoğalma cemiyetleri» (Société de reproduction) ni görüyorduk. Farklı cinsiyetlere sahip hayvan çiftlerinin (3) teşkil ettiği cemiyet şekli, birincilere nazaran daha müttekâmil olan ikinci merhaleyi temsil ediyordu. Halbuki ayrı cinslere sahip ferdlerin teşkil ettiği «çift», bir bakıma bir başka «ferdiyet» tipi teşkil ediyordu. Hüülâsa, her ferd kendisini terkip eden cüzüleri bakımından bir «cemiyet» gibi, her cemiyet de, özel bir bütün olmak bakımından adeta bir «ferd» gibi ele alınabilirdi.

Farklı cinslerin birleşmesiyle meydana gelen hayvan ailesinde bu birliği kuran ve az veya çok bir müddet sürdüren saik, karşı cinse duyulan insiyak ile yavruya karşı duyulan sevgi ve alâkadır. Bu sevgi, ferdin kendisine karşı beslediği sevginin, kendi parçası saydığı yavruya uzanmasından başka bir şey değildir. Yani egoist bir nefis muhafazası duygusunun devamıdır (4). Bununla

(1) ESPINAS — Etre ou ne pas être (Revue Philosophique 1901, pp. 451), (G. DAVY zikrediyor: «Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, p. 26, Paris, 1931).

(2) ESPINAS — Sociétés animales, 2 éd. 216 - 217, 222, 268 (DAVY, a.g.e., Sh. 31). «Blastodème : boşlukları ağız ağıza gelen ve aynı besleyici mayı ile beslenen küçük uzviyetler topluluğu» (Sociétés animales : 237, DAVY : 42).

(3) ESPINAS — Sociétés animales, Sh. 247, (DAVY nakleder : a.g.e., Sh. 43).

(4) ESPINAS — Sociétés animals, Sh. 444 - 445, (DAVY, a.g.e., Sh. 56).

beraber, birden fazla yavruların zuhuru, hayvan ailesinde yeni bir hissin doğmasına sebep olur : yavrular arasındaki kardeşlik hissi. Bu, cinsî bir his değildir. Keza, bu, bir yavru sevgisi de değildir. Bu, benzerlik tasavvurundan doğma ve buna bağlı bir sempatisidir (5).

Sürü halinde yaşayan hayvanlarda bu hemcins sempatisi, aile bağından daha kuvvetli olabilir ve işte cemiyeti tutan, sürdüren, koruyan duygu bu hemcins sempatisidir. «Aile kadrosunu aşmış bütün normal cemiyetlerin kaynağı bu sempatisidir» (6).

İnsan cemiyetlerine gelince, bunlar da, hayvan cemiyetlerinin mütekâmil bir tipidir. İnsan nevinde, incelmış, gelişmiş olan şuur, artık hemcins tasavvuruna daha fazla sahiptir ve bu cemiyetlerde toplumu sürdürme, düzenleme ve koruma duygusu daha gelişmiştir. Böylece ESPINAS'ya göre insan cemiyetini yaratan şey artık «şuur»dur. «Demekki bir cemiyet, canlı bir şuur, veya bir fikirler uzviyetidir» (7). O halde hukuk nedir? ESPINAS der ki; hukuk, fitrî tabîî haklar nazariyesiyle isbat edilemez. Hukuk, insan cemiyetinin yarattığı bir şeydir. Hukukun kökü, insanın hemcinsine karşı duyduğu sempatisidir. «Bizde, çocuğun himaye görmesi, onun herhangi bir içtimâî mukavele akdetmiş olmasından veya mutlak bir hürriyeti temsil etmiş olmasından değildir. Zira bunun hakikaten bir manası yoktur. Çocuğun hürmet görmesi, asırlardanberi Avrupada zayıf bir insanın, hattâ yeni doğmuş veya doğacak bir insanın dahi, dünyada en fazla saygıya değer şey olduğu kanaatının yerleşmiş olmasındandır. Bu kanaatın nihaaî grantisi ise asırlardanberi birikmiş olan ve artık kendilerine mukavemet edilemeyen sempati duygularıdır.» «İnsan şüretindeki bütün varlıklara karşı olan sempatilerimizin inceliği ve adaletin hepimizin sığındığı bir siper oluşu hissi... işte, çağdaş milletlerde hukukun canlı kaynağı...» (8).

(5) ESPINAS — Sociétés animals, Sh. 474, (DAVY, a.g.e., Sh. 60 - 61).

(6) ESPINAS — Sociétés animales, Sh. 474 - 475, (DAVY, a.g.e., Sh. 62).

(7) ESPINAS — Sociétés animales, Sh. 530, (DAVY, a.g.e., Sh. 64).

(8) ESPINAS — Etre ou ne pas être, (Revue Philosophique, 1901, p. 516), (DAVY, a.g.e., Sh. 79).

«Cemiyet, sadece hakları tarif etmekle ve korumakla yetinmez, bilakis onları y a r a t ı r. Zira hukuk, muayyen bir memlekette, umu-
mî efkârın insan şahsiyetine izafe ettiği değerden başka birşey de-
ğildir.» (9).

Böylece hukukun menşei, hayvan cemiyetlerinde dahi mevcut olan bir hemcins sevgisi, bir sempati hissidir. Zamanla bu hissin daha mütekâmil şekiller aldığı görülür. İnsana tanınan hak asırlar-
danberi cemiyet ferdlerinin ruhuna hâkkedilmiş olan bir sempati de-
recesine tâbi kalır.

İtiraf etmeli ki up uzun ve pek dolambaçlı yollardan gelmek-
le beraber, ESPINAS, hukuk sahasında, vaktiyle CÍCERO'nun, ULPIANUS'un, nihayet GROTIUS'un söylediklerine pek fazla bir şey ilâve etmiş sayılamaz.

(9) ESPINAS — Etre ou ne pas être, (Revue Philosophique, 1901, p. 514).

3. — SOSYAL DARVİNİSLER :

§. 27 — GUMFLOWICZ'in «İrklar arası mücadele teorisi» :

Uzviyetçi Sosyolojinin diğer bir kolu da DARWIN'in nevilerin hayat mücadelesi hakkındaki tezini muhtelif insan cemiyetleri arasındaki mücadelelere, savaşımlara, ırklar veya sınıflar çatışmasına tatbik eden «Sösyal Darwinizm» cereyanlarında görülür. Bunların başında Avusturyalı bilgin (aslen Polonyalı) GUMFLOWICZ, Alman sosyologu OPPENHEIMER, İtalyan sosyologu VACCARO, Rus bilginini NOVICOV Amerikan sosyologlarından SUMNER ve SMALL gelir.

Bunların içinde Devlet ve Hukuk problemini bu zaviyeden en fazla inceleyen ve fikirleri hemen bütün bu ekolün (NOVICOV hariç) prototipini teşkil eden GUMFLOWICZ üzerinde durmayı lüzumlu görüyoruz (1). GUMFLOWICZ, kendi zamanına kadar Sosyolojide işlenmiş olan hataların başlıca sebebini, beşeriyet anlayışında bulur. Sosyologlar; beşeriyeti, aynı kökten gelen tek bir nevi olarak ele almışlar ve birbirinden farklı sosyal zümrelerin, kavimlerin, milletlerin varlığını sadece basit ve tâli ehemmiyette bir dallanıp budaklanma gibi görmüşlerdir. Bundan başka sosyologların saplandığı diğer bir hata da, gerek bütün beşeriyetin, ge-

-
- (1) GUMFLOWICZ — Philosophisches Staatsrecht, Wiene-Graz,
» — Rechtsstaat und Sozialismus. Innsbruck, 1881.
» — Der Rassenkampf, 1882 (T. fr. par BAYE :
La Lutte des Races, 1893).
» — Grundriss der Soziologie. 1885 (traduction
française par : BAYE, 1896).
» — Die Soziologische Staatsidee, 1892.
» — Soziologische Essays, Soziologie und Politik,
1891.
» — Sociologie et Politique, Paris, 1898.

rek münferid cemiyetlerin, tıpkı hayvanların ve nebatların büyümesi gibi, kendi kendilerine geliştikleri, spontane bir büyümeye, bir tekâmüle tâbi oldukları zannıdır (2).

Sosyoloji kitaplarında insan cemiyetlerinde bir müddet avlanma suretiyle istihsal şekli hakim olduktan sonra, bunun yerine, durup dururken hayvan besleme suretiyle istihsal şeklinin kaim olduğundan, ve gene bir müddet sonra da ziraatin ortaya çıktığından bahsedilir. Nihayet ziraatten sonra san'at ve endüstrinin zuhuru kaydedilir. Sosyologlar öyle sanırlar ki, hep aynı sosyal zümre, kendisinde mevcut bir tekâmül temayülü neticesinde, **kendinde meknuz** bir tekâmül kanununa uyarak, medeniyetin bu muhtelif merhalelerinden geçmektedir. Halbuki burada bir tek vakıa unutulmaktadır: o da, tabiatın bütün diğer yaratıklarında ve eşyasında olduğu gibi, insan topluluklarında da mevcut olan atalet (tembellik) kanunudur. (La loi d'inertie). Bir topluluk belirli bir sosyal safhada hareketsiz kaldı mı bu safhadan diğer bir safhaya, ancak bu geçişe elverişli sosyal sebep ve tesirlerin zuhuru neticesinde intikal edebilir.

Bu itibarla, GUMPŁOWICZ'e göre, bizim, evvelki sosyologların hatalarını düzeltebilmemiz için, yalnız insan topluluklarının menşindeki çokluğu ve farklılığı değil, aynı zamanda toplulukların gelişme tiplerindeki tahavvülü ve çokluğu da kabul etmemiz lâzım gelir. Her sosyal zümre bir başka zümre tarafından itilmedikçe, dürtülmedikçe mevcut halini sürdürüp gider. İşte bu itilmeler, bu dürtülmeler ve bunların neticesinde meydana gelen zümrevî istihalelerdir ki bizatihi «sosyal» olan hareket ve sonuçları meydana getirirler.

Tarih, ve sosyal olayların müşahedesi bize, bu kanunun doğruluğu hakkında kâfi delilleri hazırlar. Buradan, sosyolojik araştırma metodu olarak şu mühim kaideyi çıkartabiliriz: *Biz, ne zaman, bir sosyal grubun halinde bir değişme müşahade edersek derhal bu değişmenin bir yabancı gurubun müdahalesi sonunda meydana geldiğine hükmetmeli ve bunun hangi müdahale olduğu*

(2) GUMPŁOWICZ — Précis de Sociologie (traduction par BAYE, 1896), Sh. 133.

nu araştırmalıyız. Keza, sür'atli ve çok cepheli bir gelişme, yani farklı sosyal hallerin birbirini takibi, ancak, birbirinden ayrı cinsten muhtelif sosyal zümrelerin karşılıklı ve daimî tesirleşmesi sonunda meydana gelirken bu da ancak Devlette ve Devletler sisteminde bahis konusu olabilir (3).

O halde «sosyal olay», zümre ve cemaatlerin işbirliği neticesinde meydana gelen olaylardır. Bu zümre ve cemaatler ise kendi yarattıkları durumların unsurlarını teşkil ederler (4). Bizim «sosyal oluş», «sosyal vütre» dediğimiz şey, farklı soydan gelen iki veya daha fazla zümrenin birbirleriyle temasta bulunmaları, faaliyet sahalarında birbirlerine tesir etmeleri halinde vaki olur. Sosyal unsurlar, *h o r d e* gibi ilkel insan topluluklarından Devlete kadar varan çeşitli cemaatlerdir. Sosyal kanun ise, sosyal sahada tahakkuk eden müşahhas oluşlara taalluk eden veya bu oluşlar yerine ikame edilen norm demektir ki, buna göre, hemzaman olan sosyal guruplar birbirleri üzerine tesir ederek tekâmül ederler. Nerede etnik unsurlar birbirleri ile temas halinde ise orada sosyal kanunlar hükmünü icra eder (5).

«Devlet, bir sosyal hadisedir: bu, sosyal unsurların tabii kanunlara uygun bir fiili ile tahakkuk eder ve gelişmesi de ancak sonradan vukua gelen sosyal fiiller sayesinde devam edebilir. İlk fiil, bir sosyal zümrenin diğer bir sosyal zümre tarafından hüküm altına alınması ve bu durumu idame ettirmeye matuf bir teşkilâtın kurulmasıdır. Bu teşkilât, tabiatıyla galip zümrenin az sayıdaki ferdleri tarafından kurulacaktır. Bunlar, yendikleri ve hükümlatına aldıkları zümreye nazaran azınlık durumundadırlar ve karşılarındaki sayı çokluğunu, askerî disiplinin kendilerine sağladığı imtiyazlar ve fikrî kabiliyetlerindeki üstünlük ile karşılamak durumundadırlar.

Böylece bir devlet kurulur kurulmaz biz onda çift cepheli bir hayat, iki ayrı tipte temayüller kompleksi, yahut iki nevi fiiller kompleksi müşahade ederiz: onun kollektif fiilleri arasında şu tip-

(3) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 134.

(4) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 131.

(5) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 164 - 165.

leri birbirinden açıkça tefrik ederez: mütecanis bir sosyal bütüne ait fiiller ile, Devlet içindeki sosyal unsurların fiilleri (6).

Devletin gayesi, ne müşterek hayrın tahakkuku; ne hukukun ve âdaletin tesisi veya medeniyete hizmettir. Gerçi devlet, mütekâmil şeklinde bu gayelere hizmet eden bir teşekküldür. Fakat onu yalnız mütekâmil şekline göre tarif doğru değildir (7). Yapılacak şey, en iptidaisinden en mütekâmiline kadar bütün Devlet tiplerinde müşterek olan gayeyi tarife esas tutmaktır. «Devletin kuruluşunun yegâne gayesi, evvelâ muayyen sayıdâ insanların diğerleri üzerindeki tahakkümünü (domination) sağlamaktır. Bu gaye için kurulan teşkilât ise, tabii bir zaruretle, kurucuların baştan tahmin ve istihdaf etmedikleri bir takım sonuçlara vasıl olur. Devlet tekâmülünün zarurî ve tabii neticeleri olan bu son vaziyetleri Devletin kurucularına izafe etmeye hakkımız yoktur. Bu Devlet kurucuları, bütün insanlar gibi, ancak kendi yakın menfaatları hesabına hareket ediyorlardı. Fakat sosyal gelişme, insanların hotgâmca gayretlerinin hayli üstüne çıkarak, tabiatın kendisine çizdiği neticelere vasıl oldu (8).

GUMFLOWICZ'e göre, Âmme Hukuku profesörlerinin gözünden kaçan diğer bir hakikat te, Devlette esasında birbirinden farklı etnik gurupların bulunuşu ve idare edenlerin soyu ile idare edilenlerin soyunun birbirine yabancı oluşlarıdır (9). Devlet her zaman ve her yerde bir yabancı kavmin hükûmaltına alınması suretiyle teşekkül eder.

§. 28 — Hukukun menşei :

Bir etnik topluluğun diğeri ile münasebeti, normal olarak, diğerrinin elinde bulunan dünya nimetlerini kendisine tahsis içindir. Yani, savaş, normal sosyal vetiredir. Bununla beraber, savaş hali ilânihaye sürüp gitmez. Mukaveleti ve enerjisi kıt olanlar savaştan vazgeçer ve tâbilib durumuna rıza gösterir. Böylece barış

(6) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 192.

(7) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 196

(8) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 196.

(9) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 197.

ve barışın sürmesi vakıaları nizamı yaratır: Bu, dayanıklı ve devamlı bir nizam itiyadı ise âdeti ve hukuku doğurur (10). *Demek ki, ayrı soydan, birbirine düşman ve farklı kuvvette sosyal elemanların, birbirine yaklaşması, hukukun meydana gelmesinin ilk şartıdır.*

Şiddetin yarattığı, zaaf ve tenbelliğin kabul ettiği durum, barış havasının sükunu içinde «hukuk nizamı» halini alır. Bu nizamın ilk hususiyeti, menşedeki kuvvetlerin eşitsizliğidir. Zira, eğer kuvvetler muadil olsaydı ya birbirlerini tadil edecekler yahut ta kendi aralarında birleşerek ezecek bir üçüncü eleman arayacaklardı. «Bütün hukuk, eşitsizliğin kanunî bir teyidinden ibarettir.» Karısına emreden koca, yaş kuvveti ile küçük çocuklarına emreden baba, mülkünün semerelerinden faydalanmayı başkasına yasak eden mâlik.. eşitsizlik içinde kurulmuş olan bütün bu nizam «hukukî»dir.

Hukuku nimet ve külfet dağıtma vetiresinde eşitlik olarak kabul etmek, herkes için eşit bir hukukun mevcut olabileceğine inanmak kadar büyük bir hatadır. Zira hukuk, ancak siyasî nizam içinde zuhur eder ve siyasî nizam demek, eşitsizlik halindeki nizam demektir. Hukuk eşitsizlik halindeki nizamın ifadesidir. Hukuk, bu eşitsizliği tesbit eden kaidedir. Demek ki hukuk, siyasî nizamın, Devlet nizamının şeklidir (11).

§. 29 — Kurtuluş mücadelesi ve hukuk fikri :

Hukuku, sosyal gurupların mücadelesinde savaşı kazanan, diğerini hükümlatına alan ve devleti kuran iktidar azınlığı icad ettiğine göre, bu durum, ilerde nasıl bir sonuca varacaktır? (12). Filhakika uzun müddet hukuka tâbi olarak yaşayanlarda «hukukun cevheri», «hukukun idesi» hakkında bir kanaat yerleşmeye başlar. Hakiki kuvvetten mahrum olan bu tâbi durumdaki ferdler bu hukuk idesini bir mücadele silâhı olarak iktidara karşı kullanmaya başlarlar. Böylece iktidar zümresi, esasında kendi eseri olan hukuk

(10) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 200

(11) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 200.

(12) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 245 - 257.

vakiasından doğma «hukuk idesi»nin, kendi aleyhine kullanılacak bir vasıta haline geldiğini görür.

Şüphesiz ki bu vasıtayı, tamamen ezilmiş ve istismarı mutad hale gelmiş en zavallı sınıf kullanamaz. Bunu gene, iktisaden kuvvetli olan ve iktidarı paylaşmak isteyen bir zümre, yani burjuva sınıfı, siyasî iktidar sahiplerine karşı kullanır ve kendisine bütün insan haklarının müdafii süsünü verir. Asıl halk tabakasını da kendi tarafına çekerek gayesine ulaşmaya çalışır.

Fakat Devlet Nizamı, ihtilallerden sarsılıp yorulunca hukukun hakiki kurucusuna olan nisbeti hatırlanır ve yeniden muhafazakâr ve otoriter bir rejim doğar. Sonra bütün bu sosyal tekâmül yeni baştan seyre başlar.

GUMFLOWICZ, böylece hukukun tekevvününü devletin teşekkülü vakiasına rapteder ve «ahlakı» başka bir menşee, daha doğrusu spontane cemiyet vakiasına irca eder. *GUMFLOWICZ'e göre ahlâk, aynı soydan, mütecanis bir toplum içinde doğar. Ahlâk, içinde doğduğu içtimâî zümrenin kendi üyelerine tahmil ettiği hayat şeklinin münasipliği, uygunluğu hakkındaki bir telkininden ibarettir. İnsanlar, kendi alıştıkları hayat nizamının uygun bir şey olduğu, bunun böylece sürüp gitmesi gerektiği kanaatını taşırlar ve bu kanaata uyan itiyadî davranışları da birer normu olarak tanırlar.* Fakat farklı soydan, farklı menşeden gelen yabancı zümreler savaş sonunda birbirlerine karışır, aynı sosyal çevre içinde galipler ve mağluplar birlikte yaşamaya başlarsa artık tek bir ahlâk değil, çeşitli ahlâk tipleri birbiriyle karşılaşır. Böyle gayri-mütecanis bir toplumda çeşitli ahlâk görüşleri arasında çatışmalar olabilir ve artık sadece ahlâk, sosyal nizamı idameye yetmez. Onun içindir ki hâkim zümre cebirle müeyyidelenmiş ve bütün zümre ferdlerini bağlayıcı düsturlar vazeder ve bu artık Hukuktan ibarettir (13).

Ahlâkın doğuşu spontanedir. Ahlâk, tabiat şartlarıyla insan hayatı arasındaki tesir ve aksi tesirlerin muhassalası olarak doğmuştur. Bunun içindir ki bir «tabîî unsur» u, bir de «beşerî unsur» u ih-

(13) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 293.

tiva eder (14). Zamanla, ahlâk sadece şeklini değiştirir. İptidat hord e'da tabii sosyal ihtiyaçlardan doğma iki prensip hâkimdir :

1) Kendi klanının adamlarına yardım, öçlerine iştirak.

2) Yabancı klanın mensuplarını, kendi klanının mahsulüne, merasına, hayvanlarına tecavüz ettikleri için, imha etmek arzusu.

Bu esaslar, zamanla, yurtseverlik, şecaat, kahramanlık gibi yüksek kıymetlere inkılap ederlerse de menşeleri hep bu aslı, köklü sosyal ihtiyaçlardır (15).

Diğer taraftan insan, hiçbir zaman yalnız vakıalarla iktifa edemez. İnsan zihninin bir hususiyeti de, daima, vakıalara birtakım sebebler, birtakım illetler izafe etmeye çalışmasıdır. Halbuki bu mefruz illetlerin, hakikatte bu vakıalarla bir alâkalı yoktur. Bu temayül sebebiyle, ahlâk gibi sosyal bir vakıaya, insan zihni birtakım «myth» ler ve fiksiyonlar vasıtasıyla birtakım izahlar bulmaya çalışır. Bunun sonunda ahlâki fikirler doğar (16).

Hukukun mahiyeti hakkında şimdiye kadar ortaya atılmış olan felsefi tezlerden artık bıkmıştır. Hukuku, ne insanın tabiatına, ne cemaatin ruhuna yerleştirmekte manâ vardır (17). Mütecanis bir cemiyet içinde hukukun yeri yoktur. Böyle bir cemiyette âdet vardır, ve elbirliğiyle bağlanılmış olan âdet her şeye kâfidir. Hukuk, behemahal farklı soydan ve gayrı müsavi kuvvette yabancı sosyal zümrelerin karşılaşp savaşması ve sonunda gayrı mütecanis bir bütün olarak yaşaması halinde ortaya çıkar ve tamamen Devletin ihdas ettiği bir şeydir (18).

Hukuk kaideleri evvelâ cebirle vazedilir, fakat sonraları bunlara itaat itiyat haline gelir. Hukukun prensibi de, ruhu da, esası da eşitsizliğin korunması ve sürdürülmesidir (19).

(14) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 297.

(15) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 299, Sociologie et Politique, Sh. 181.

(16) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 301 - 302.

(17) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 309.

(18) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 310.

(19) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 312.

Devlet ile hukuk arasındaki münasebete gelince; hukukun eti Devletin eti, hukukun kanı Devletin kanıdır. Hukuk esaslı bir şekilde politik bir müessesedir. Hukukun Devletten mücerret veya mukaddem zuhuru hakkındaki tabii hukuk tezleri hayaldir. Hukukun, insanın makul ve hür bir mahlûk oluşundan ileri geldiği iddiası da tamamen yanlıştır. Zira, insan, ne makuldür ne de hür.

Hürriyet, Devlet ile, telif edilecek bir şey değildir. İnsan, ya anarşiyi seçecektir, yahut ta bütün hürriyetsizliği ve eşitsizliği ile birlikte Devleti. Halbuki anarşi, Devletin temin ettiği nimetlerden hiçbirini getirmeyecektir... ilh (20).

§. 30 — GUMFLOWICZ'in görüşlerinin tenkidi :

GUMFLOWICZ'in rolü, ilk defa, Devletin sosyolojik tetkiklerine girmiş olması ve Âmme Hukuku nazariyecilerinin göremedikleri veya görmekten çekindikleri birtakım gerçek iktidar münasebetlerini açıkça tahlile cesaret etmesidir (21). Ona göre Devlet, hukuka değil belki iktidara ait bir fenomendir. Bu, bir iktidar meselesidir. Hukuk ise ancak Devletin yarattığı birşeydir (22).

Bununla beraber, görüşlerindeki taassup, hukukun yalnız emredici ve yasakçı cephesi üzerinde ısrarı, bütün içtimaî vakia olarak yalnız ırk mücadelesini görmesi, savaşı nizamı yıkıcı bir vakia olarak ele alacağı yerde, bilâkis, nizam yaratıcı aslî sosyal vakia olarak ele alması, aynı ekolün diğer temsilcileri tarafından dahi tenkit edilmiştir. Aşağıda fikirlerine temas edeceğimiz NOVİCOW ve VACCARO, esas itibariyle aynı ekole mensup sayılmakla beraber GUMFLOWICZ'in müfrit tezlerini tenkit etmişlerdir. Bununla beraber, kendisinin hararetli takipçileri de çıkmamış değildir. Almanya'da OPPENHEIMER, Amerika'da W. G. SUMNER gibi (23).

(20) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, Sh. 314.

(21) GEORGES LANGROD — La Conception du pouvoir dans la doctrine de l'Etat de LUDWIK GUMFLOWICZ («Le Pouvoir» publication de l'Institut International de Philosophie Politique - Tome I, Paris, S. 142 - 177).

(22) GUMFLOWICZ — Précis de Sociologie, 1896, Sh. 383.

(23) GEORGES LANGROD — a.g.e., Sh. 146, «die soziologische Staatstheorie, eine Kopernikanische Umkehrung der Gesellschaftswissenschaften überhaupt».

§. 31 — RATZENHOFER (1842 - 1904) ve Menfaatlar teorisi :

Sosyal darvinizmin diğer bir temsilcisi, A. COMTE'un Avusturyalı muakibi RATZENHOFER'dir (1). Bu zat gerek tabîî, gerek sosyal hadisenin izahında bu hadiseleri tahrik ve tevlit eden, bunlara kaynak teşkil eden bir esas prensip bir aslî kuvvet kabul eder: *urkraft*. «Dünyanın anlaşılması için bir «ilk kuvvet» mefhumu elzemdir. Bu kuvvet bütün varlıkların aslî hususiyetidir. İnsanda ise bu prensibin, bu kök kuvvetin tezahür şekli «fitrî menfaat» (angeborene Interesse) denen şeydir. İnsandaki bu menfaat sâiki, tamamen fizyolojik bir insiyak demek değildir. Bu, belki insiyakla aklıleşmiş bir gaye arasında yer alan mutavassıt bir şeydir. RATZENHOFER «ihtiyaç» ile «ihtiyacın şuuru» arasında sarih bir ayırt yapar:» suurumuza vasıl oluş şekli ile ihtiyaç, tabiatımızın icaplarına vasıtasız bir bakış demek değildir. Bu daha ziyade bir menfaat alâkasıdır ve bu gibi bütün menfaatler bir zaruretin şuuru, bir zaruretin farkına varılması sureti ile hissedilen bir ihtiyacın ifadesi olarak zuhur eder» (2). O halde «her menfaatin arkasında RATZENHOFER'e göre bir zaruret gizlidir ve bir menfaat, bir zaruretin ifade edilmesinden başka bir şey değildir» (3).

O halde «menfaatler,» birtakım insiyaklar demek değildir. Fakat insiyakî mahiyetteki ihtiyaçlara dayanan şeylerdir. Bunların nevilerine gelince, sosyolog, belli başlı beş tip etrafında bir sınıflama yapmaktadır :

1. — *Çoğalma menfaati* : cinsî davranışta ifadesini bulan fizyolojik ilcâyâ dayanır ve âile, kabile veya ırk gibi sosyal bünyelerin temelini teşkil eder. Bunun gayesi sadece nev'in bekasıdır. Bu insiyak kendi mahdut gayesini, cinsî fonksiyonunu ifa eder etmez ölen bazı böcek nevilerinde en dramatik şekilde ispat etmiş olur.

-
- (1) RATZENHOFER — *Wesen und Zweck der Politik*. Leipzig, 1893.
» — *Die Soziologische Erkenntnis*, Leipzig, 1898.
» — *Soziologie*, 1908.
(2) RATZENHOFER — *Soziologische Erkenntnis*, p. 252, (Barnes zikrediyor, a.g.e., Sh. 378).
(3) PHILIP JACOBS — *German Sociology*, 1908. (BARNES, a.g.e., 378).

2. — *Fizyolojik menfaat* : ferdin fizyolojik varlığını sürdürmek için beslenme ihtiyacına, yani nefsinin koruma inşiyakına dayanır.

3. — *Ferdî menfaat* : bu, en kaba şekli ile fizyolojik menfaatten başlayıp içtimâî hayatta muhtelif şeylere karşı hissedilen çeşitli hodgâm arzu ve ihtiyaçlara dayanan bir menfaat nev'idir.

4. — *Sosyal menfaat* : ferdi hodgâmlığı tadil eden, evvelâ kan hısımlığı ile başlayan zümre menfaatıdır ki ferdi menfaatin kendisine feda edilmesini gerektirir.

5. — *Transandantal menfaat* : ferdi ve içtimâî menfaatlerin bitmez tükenmez çatışmalarının verdiği iç huzursuzluğu insana mütakâmil bir menfaat nev'ini arattırır ki bu da muhtelif din tiplerinde ifadesini bulur.

RATZENHOFER'e göre cemiyet, böylece çeşitli menfaatler peşinde hareket eden fertlerin birbirleri ile ister istemez karşılıklı münasebetlere girişmesi sonunda bu münasebetlerin çeşitli inkişafı ile meydana gelen dinamik bir sistem demektir. Cemiyet bir vetire, bir oluşturdur. Yoksa, evvelki sosyologların ısrar ettikleri gibi, sabit bir cehre taşıyan bir uzviyet değildir. RATZENHOFER içtimâî mütâları, bir cemiyetin diğer cemiyetlerle olan münasebetinde değil, belki cemiyet içindeki irsî veya müktesep çeşitli menfaatler peşinde koşan fertlerin birbirleriyle münasebetlerinde, çatışmalarında v. s. tezahürlerinde aramaktadır. Böylece onun dikkati gruplar arası (inter-group) münasebetlerden ziyade grup içi (intra-group) münasebetlere teveccüh eder (4).

RATZENHOFER'e göre beşer ırkı, GUMFLOWICZ'in zannı hilâfına, tek bir menşeden gelmiştir. İlk safhada kan bağı, ferdi menfaatlerin başgöstermesine mâni olmuştur. Böylece zümre menfaati üstün sayılmıştır. Fakat nüfus artışı ve gıda arama ihtiyacı zümreyi farklı istikametlere sevk edince, bu göçlerle birlikte, zümrede çeşitli menfaatların doyurulması birtakım bünyevî ve fonksiyonel nizamlamalara ihtiyaç göstermiş ve ilk iptidâî sosyal otorite doğmuştur. Böylece muhtelif zümreler meydana gelince ve arada

(4) H. E. BARNES — An Introduction to the History of Sociology, Chicago - Illinois, 1948, Sh. 380.

hayat mücadelesi başlayınca savaşlar vâkı olmuş, galip ve mağlup zümreleri ortaya çıkmıştır. İlk merhalede mağluplar öldürülmüş, ikinci merhalede esir alınmış, ve bu sınıflaşma vakıası ile beraber «Devlet», «hukuk» ve «hâkimiyet» dediğimiz vakıalar ortaya çıkmıştır. Bu vetirenin bir sonucu olarak, sosyal bünyede büyük çapta bir farklılaşma kendisini göstermiştir. Devlet şekli gittikçe tekâmül etmiştir. Hayat ve zümre mücadelesi bir kere devlete vücut verdikten sonra cemiyetler artık barışçı menfaatlerin hâkim olduğu diğer bir safhaya intikal etmiştir. Bu netice, fertlerin mahdud yaratıcı hürriyetleri ile teb'alar üzerindeki idare ve kontrolün telifi yolunda bir teşebbüs gibi görülebilir. Bu teşebbüs muvaffak olursa artık «mücadele devleti» yerine «kültür devleti» kaim olacaktır. «Kültür devleti»nin nihai hâkimiyeti demek, sosyal teşkilatlanmanın tekemmülü vasıtasıyla insanın tamamıyla sosyalleşmesi ve siyasi, içtimai ve sınıai müsavatın tahakkuku demektir (5).

Böylece devlet, ferdiyetçi temayüller ile sosyalleşme temayülleri arasında bir kuvvet müvazenesini temsil edecektir. İçtimai nizam ise «bekayı sağlamak ve sıhhatli nesiller getirmek için vaki hayat mücadelesinin teşkilatlanmış hali demektir. Bu itibarla sosyal tekâmülün sonunu; tesadüfen farklılaşmış fertlerin çokluğuna rağmen, beşeriyetin kültürel, politik ve sosyal eşitliğinin, fikren ve manen yükselmiş bir seçkinler zümresinin liderliği altında tahakkuku olarak tasavvur etmek pek de mantıksız olmaz. Böyle bir fikrî ve manevî otoritenin sosyal kontrol sistemi altında, fitrî ve mütesep menfaatlerin bir dejenerasyonu vaki olmaksızın, sosyal tekâmülün tahakkuku mümkündür. Ancak böyle bir eşitlik, temel hayat şartlarındaki eşitsizlik ve değişimler yüzünden uzun zaman daha bozulup duracaktır.» (6)

(5) HOWARD BECKER and H. E. BARNES — Social Thought from Lore to Science, T : I, Sh. 717 - 718.

(6) RATZENHOFER — Soziologische Erkenntnis, p. 250 (BARNES nakleder : a.g.e., Sh. 380 - 381).

4. — SOSYAL İNTİBAK :

§. 32 — MİCHEL ANGELO VACCARO (1) ve «Mesleki sınıflar arası mücadele teorisi»

«Hukukun ve Devletin Sosyolojik Temelleri» adlı eseri ile bu zat, hukukun yalnız Devletten değil, kısmen de cemiyetin iç nizamından doğabileceğini ileri sürdü. Ancak bu, henüz yabancı zümreler arası mücadelelerinin başlamadığı sırada vaki idi. Gerçi bu fikir, daha evvelki yüzyıllarda da ileri sürülmüş, umumiyetle benimsenmişti. Fakat bir taraftan A. COMTE'un hukuka karşı takındığı menfi tavır ve onu parlamentoların ideolojik icadlarına icra ettiği; bir taraftan da XIX uncu yüzyılın hukukçularının tefsirci mektebi ve devletçi telâkkisi hukukun spontane teşekkülü vakiasını gözden kaybettirmişti. Yalnız SAVIGNY ve takipçilerinin Tarihçi mektebi bu konuda ısrar ediyor, hukuk tarihçileri ve etnograflar Devletten evvelki sosyal safhaların örf - âdet şeklindeki hukukunu tasvire çalışıyorlardı. Ancak bütün bunlar, hukukun teşekkülünün illî ve fonksiyonel bir izahı olmaktan ziyade, bir durumun tasviri olmaktan öteye gidemiyorlardı. Tarihçi Mektep ise, halk vicdanı mistiğini çözemiyordu.

Uzviyetçi sosyologlardan ilk defa VACCARO hukukun sosyal teşekkülünü illiyet münasebetleri içinde izaha çalıştı. VACCARO'ya göre hayatın esası «intibak fenomeni» dir. Her canlı, içinde

-
- (1) MİCHEL ANGELO VACCARO — La lotta per l'esistenza e i suoi effetti nell'umanità. Rome, 1886.
— La Lutte pour l'Existence et ses effets dans l'humanité (Tr. fr. par M. J. GAURE, 1892).
— Genesi e funzione delle leggi penali, Rome, 1889.
— Les Bases sociologique du Droit et de l'Etat (tr. fr. par M. G. GAURE, 1898).

yaşadığı muhite ve beraber yaşadığı hemcinslerinin varlığına intibak eder. Sosyal veya tabii muhitin tesirlerine karşı devamlı şekilde mukavemet etmek; canlının, bu muhitten daha zayıf olan varlığı sebebiyle, onun mahvına götürür. O halde canlının dış şartlara intibakı, bunlar ister tabii ister sosyal şartlar olsun, hayatını idame etmesinin ilk şartıdır (2).

«İntibak» demek, uzviyet ile onun muhiti arasında bir muvazene tesisi için bitmez tükenmez gayretler sarfı demektir. O halde, muhit ne kadar karmaşık ise uzviyetlerin intibakı da o derece karmaşık olacaktır. İnsanların intibakı, insandan gayri olan uzviyetlerin intibakından çok daha karmaşık bir oluşturdur. Bir canlının hayvanlar silsilesindeki derecesi ne kadar yüksek ise, intibak neticesinde uğradığı ruhî-maddî değişiklikler de o kadar fazladır. Bilhassa ruhî tahavvüllerin nisbeti yüksektir. İnsanlardaki intibakın hayvanlardan farkı, bunun yalnız uzvî değil, aynı zamanda ruhî değişiklikleri de mucip olmasında ve daha karmaşık, daha nev'e mahsus tarafları ihtiva etmesindedir (3).

İnsanla kozmik kuvvetler arasında (4), insanla bitkiler âlemi arasında (5), insanla hayvanlar âlemi arasında (6), nihayet insanla, onun hemcinslerinden mürekkep sosyal çevresi arasında (7) çeşitli intibak vetireleri cereyan eder. İnsan dış tabiatın amansız kuvvetlerine çeşitli mücadeleler sonunda intibak etmiş, onları muayyen ölçüde hükmi altına alabilmiş ise de en çetin intibak mücadelelerini hemcinsi ile olan münasebetlerinde geçirmiştir, ve ge-

(2) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 50.

(3) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 59 - 63.

(4) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 67.

(5) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 69.

(6) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 71.

(7) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 79.

çirmektedir. Paylaşılamayan dünya nimetleri için yapılan mücadelede intibak vetiresi ya düşmanı imha etmek, yahut ta onunla rekabet etmek suretiyle vaki olmuştur ki cemiyet tarihinin ilk merhalesinde cari usul, düşmanın tamamen bertaraf edilmesi ve imhası idi.

VACCARO, intibakı sağlıyan hayat mücadelesinin iki şekli olduğunu söyler (8). Bunlar iç mücadele ve dış mücadele tipleridir. Dış mücadele, yabancı zümreler arasında cereyan eder. İç mücadele ise bir zümrenin kendi ferdleri arasında vaki olur. İnsan, zekâsı sayesinde tabiatla olan mücadelesinde kullanacağı birtakım aletler icat etmiştir. Hemcinsi ile olan mücadelesinde de, hayat tecrübeleri ona bazı çareler öğretmiş ve mücadele şekillerini zamanla hafifletmek suretiyle değiştirmiştir: beşeriyetin ilk safhasında düşmanın mutlak şekilde imhası esas usul ittihaz edilmiş, sosyal seviye biraz daha gelişince kadınların ve çocukların imhadan haric bırakılmaları usulü ortaya çıkmış (9), daha sonraki safhalarda mağlûplar öldürülecek yerde köle edinilmiş ve iktisadî bakımdan istismar edilmek üzere yaşatılmışlardır. Böylece dış mücadele çetli safhalardan geçmiş ve mücadele vasıtaları, gittikçe, mağlûplar için daha ehven şekillere inkilâp etmiştir.

Sosyal darvinistlerin hemen hepsi bu zümreler - arası mücadele üzerinde teferruatıyla durdukları halde, iç mücadele vetiresini daha bariz bir şekilde ortaya atan VACCARO olmuştur. Bu itibarla biz daha ziyade kendisinin bu iç mücadele hakkındaki izahları üzerinde durmayı tercih ediyoruz: zümreler arası mücadele nasıl dünya nimetlerini, toprağı, sahili v. s. yi paylaşmak için vaki olmakta ise, basit bir zümre içindeki iç mücadele de hayat için, veya daha müsait hayat şartlarını kapmak için vaki olmuştur. «Basit zümre» demek, içinde henüz farklı menşeli zümreler arasında bir istismar münasebeti doğmamış olan zümre demektir. Bu, GUMP-LOWICZ'in «mütecannis toplum» dediğı şeydir. O halde şimdi he-

(8) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 80.

(9) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 95.

nüz komşusu ile savaşmamış, basit, mütecanis bir « h o r d e » u ele alalım ve iç mücadelenin seyrine bakalım (10).

Bütün h o r d e'lar, zamanla nüfus kanununun neticelerini az çok hissetmişlerdir. Her ferd, kendisine daha fazla haz temin etmek, acı ve ızdıraptan daha çok uzaklaşmak için diğerleriyle mücadele etmiş, kadınlar ve zayıflar, kuvvetlilerin keyfiliklerinden kurtulma çarelerini bulamamışlardır. İşte h o r d e'ların bu safhasına «hayvanî safha» denebilir ki, bu hareket tarzı ancak tabiî bakâ kanunu (La loi naturelle de la survivance) ile tadil edilebilmiştir. Filhakika, eşit şartlar altında çarpışan iki zümre ele alınca bunlardan hangisinde iç münasebetler daha insanca ise, dış zaferi de onun kazandığı farkedilmiştir. İç münasebetlerinde birbirlerine karşı daha az mütecaviz, daha az kaba olanlar, dış mücadelede daha kuvvetli çıkmışlardır. Bunun farkedilmesi sonunda, yavaş yavaş zümre içi ferdlar arasındaki şiddet kullanma münasebetlerini hudutlandırmak suretiyle dışa karşı mukavemeti artırma yolunda bazı davranışlar zuhur etmiştir. Baştan şuursuzca ve hattâ organik olan bu temayül, zamanla şuurlu ve iradî bir hale gelmiştir. Başka tabirle insanlar, diğer zümrelerin ferdlerine imkân nisbetinde fazla, ve kendi zümrelerinin ferdlerine mümkün olduğu kadar az zarar vermenin daha iyi bir usul olduğunu anlamaya başlamışlardır (11).

Yalnız tabiat kuvvetlerine karşı değil, yabancı zümrelere karşı mukavemette de, üyeleri mütesanît olan zümreler üstünlük şansına daha fazla sahip olmuşlar, bilâkis iç mücadelelerle sarsılan zümreler dış mücadelelerde silinip gitmişlerdir (12).

İç mücadelede, mücadele vasıtalarının gittikçe hafiflemesine gelince, bunun muhtelif sebepleri vardır. Evvelâ klan tesanüdü,

(10) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 201, not : 1. «Basit zümre demek, içinde henüz tufeyli istismar münasebetleri doğmamış zümre demektri.» (yani bir savaş neticesi olarak yenilenler ve yenilenler bir arada yaşamağa başlamamış demektir).

(11) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 203.

(12) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 205.

yani suçluya karşı kollektf bir öç alma faaliyeti, mütecavizi yıldır-
mıştır. Klan, daima akrabalarından mürekkep değildir. Menşe veya
kan birliği çok defa farazîdir. Şu muhakkaktır ki arkadaşları veya
hısımları tarafından intikamı alınmayacak olan münferid ferd için
klan içinde hayatını koruma imkânsız birseydir. Bunun için klanla-
rın zuhuru ile beraber klan - içi tesanüt bir emri vaki olmuştur. Öç
almada muvaffakiyet ise klan - içi tesanüdün artmasıyla mütenasip-
tir.

Yabancı mütecavizden öç alma şekli de zamanla hafiflemiştir.
Kamçatka Eskimolarında tevaciize uğrayanın klanına, mütecaviz
umumiyetle bizzat kendi klanı tarafından teslim edilir. Teslim edi-
len mütecavizin derhal öldürülmesi şart değildir. Bazan teslim alan
klan, onu alır, öldürdüğünün yerine kor ve onun gibi yetiştirir (13).

Mütecavizin zayıflığı da, bazan, öç almayı ehemmiyetten dü-
şürür. Meselâ kızıl derililer, kadınların ve çocukların tecavüzünden
intikam almaya tenezzül etmezler (14).

Klanlararası ihtilâfların hallinde, daha sonra çıkan bir usule
göre, her iki tarafın seçeceği kahramanlar döğüştürülürler. Kızıl
derililerde bu usul hâlâ vardır. Avusturalyalılarda hususî harpler
düello ile biter. Fakat daha ilk yaralanmada kadınlar araya girerek
çatışmayı sona erdirirler.

Sürüler ve âletler üzerinde mülkiyet teessüs ettikten sonra in-
tikam yerine diyet usulü (composition) tercihe başlandı. İç müca-
deleyi hafifleten sebebler arasında en faydalı ve en devamlı olanı
da budur (15).

Bununla beraber VACCARO, iç mücadeleyi hafifleten sebeb-
ler arasında bir iç nizam, bir kaideleştirme vetiresi üzerinde de
bilhassa durmaktadır. Meselâ kendisinin bize naklettiğine göre,
Avusturalyada klan - içi suçların klan âzasının teşkil ettiği meclis-

(13) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat,
Sh. 206.

(14) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat,
Sh. 212.

(15) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat,
Sh. 214.

te (tendi) muhakeme edilmesi, kadınların savcı rolünü oynaması ve nihayet verilen hükmün bir gün sonra gece vakti birkaç vazifeli ve silâhlı erkek tarafından infaz edilmesi ve bilhassa suçlunun bu infaza karşı koymaya teşebbüs etmeksizin oklarla vurulmasına rıza göstermesi vakıaları bu iç nizamın, kaideleşmenin tipik örneğini teşkil etmektedir (16).

Bundan başka, müşterek müdafaayı sağlamak için klanda en yaşlı ve en tecrübelinin şefliğini kabul etmek âdeti doğunca sosyal organizasyon ve tâbiyyetin ilk tohumları atılmış olur. Keza av sahasından faydalanma ve avlanma faaliyetleri klan - içi düzeninin doğmasını intaç etmiştir. Klanlar, kendi av sahalarını korumak için işbirliği yapmak zarureti hissettikleri gibi, bu sahadan faydalanma imkânını da kaidelere bağlamak lüzumunu hissetmişlerdir. Elbirliği ile korunan av sahasından yalnız en kuvvetli olanların faydalanmasına tahammül edilmemiştir. Zira av sahasından faydalanmayan klan âzaları yaşama imkânını kaybederse klanın dışı karşı müdafaası gene güçleşmektedir. Bunun için klanda kuvvetli veya zayıf bütün âzaların avlanması usulleri, avların taksim ve tevzi şekilleri hep kaideleşmiştir.

Bu durum hem şiddeti hem misillemeyi azaltmış hem de zayıf ve âcizlere yaşama şansı vermiştir (17). Husuşiyle dış harblere ve tazyiklere daha fazla maruz olan klanlarda bu iç tesanüt azamî kemal derecesine varmıştır. Hattâ klân ferdleri içinde, birbirlerinin sahip oldukları kadınları kıskanmak dahi, klan tesanüdünü bozucu sonuçları yüzünden, zamanla tahfif edilmiştir. Zira bu yüzden çıkacak iç mücadeleler klanı zayıflatmaktan başka bir şeye yaramamıştır (18).

§. 33 — Siyasi iktidarın menşei ve ilkel fonksiyonu :

Sosyal işbirliğinin hareket noktası müşterek hücum, veya, müş-

(16) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 214.

(17) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 216.

(18) M. A. VACCARO — Les Bases sociologiques du Droit et de l'Etat, Sh. 217.

terek müdafaadır. Savaşlar, insan topluluklarında muayyen bir disiplini gerektirmişlerdir. Sürü halinde yaşayan hayvanlarda bile, hücum ve müdafa gayretlerini birleştirme ve tanzim etme, (koordinasyon) kabiliyeti vardır. Atlar, yaban öküzleri müsterek korunma için sadece birbirlerine yardım etmekle kalmazlar, ayrıca içlerinde erkek cinsinin en kuvvetlilerine en cessurlarına tâbi olmasını da bilirler ki bunlar rakipleri ile savaşırken kumanda mevkiini tutarlar (19). Maymunlar, hattâ goril gibi kuvvetli olmayanlar dahi, birbirlerini emsalsiz bir cesaret, feragat ve kahramanlıkla müdafa ederler. ESPINAS, maymunların fârik vasfını tesanütlerinde ve tek bir şefe, diğer erkek maymunların dahi sımsıkı tâbiyetinde bulur (20). VACCARO, şef seçmenin, insiyakî bir şey olduğu kanaatındadır.

Şef otoritesi savaşın sona ermesiyle biter. Şefin iç ihtilâflara müdahalesi yatıştırma maksadıyladır ve ancak ahlâkî karakterdedir. Fakat savaşların sıklaşmasıyla şef otoritesi dâimileşir. Otoriteyi sağlamaya yaramış olan diğer sebeblerse tabiat üstü inançlar ve ecdat hayalleridir. Ecdadın izinden ayrılmak tehlikeli sayılır ve siyasî şeflerin otoritesi ecdadın teşkil ettiği emsal ile daima tahdit edilir. Mutad olarak şef, ölümlerin hissiyatının yaşayanları idare etmesine vasıta olan bir organdan ibarettir. Şefin şahsî iradesi fiiliyatta müessir değildir. Meğer ki geçmiş nesillerin açık veya kapalı tavsiyelerinin mevcut olmadığı bir saha bahis konusu olsun (21).

Şefin otoritesi, mahalli âdetlerle tahdit edildiği gibi, kısmen sihirbazın nüfuzu ile de sınırlanır. Ancak siyasî şefler, işlerine gelmeyince, sihirbaz aleyhine kitlenin gazabını tahrik ederek onu bertaraf etmesini pek iyi bilirler. Bu, umumiyetle, sihirbazın, klânın nüfuzlu kimseleri aleyhine «kara sihir» yaptığı yolunda bir iftirayı yaymak ve işlemek suretiyle olur. Bu yüzden umumiyetle sihirbazlar, siyasî şeflerle çok iyi uyuşurlar ve klan halkını istismar çarelerini beraberce keşfederler. Daha sonraki safhalarda bu şeflik ve si-

(19) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 220; (ESPINAS'ya atıf : Les Sociétés Animales, p. 496).

(20) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 221; (ESPINAS'ya atıf : Les Sociétés Animales, p. 502).

(21) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 229 - 232.

hırbazlığın aynı şahısta birleştiği görülür : nüfuzlu ecdattan gelen ve kendisinin de sihrî kuvveti olduğunu iddia eden siyasî şefler türemeye başlar (22).

§. 34 — İktidar fenomeninin izahı :

VACCARO der ki «hakikatte, kalabalık bir insan kitlesinin bir veya bir kaç kişinin kendisine hükmetmesine, zulmetmesine razı olması kadar acaip bir vakıa yoktur. Bu, hakikaten izah edilmeğe muhtaç bir garabet teşkil eder.» (23). Vakıa birbiriyle mücadele eden, fiilen biri diğerini yenmiş olan iki taraf karşı karşıya iken, birinin yenmesinin diğerinin yenilmesinin sebepleri, aradaki kuvvet farkı ile, mağlubun hiç değilse canını kurtarmak için teslimiyete razı olması ile ilh.. izah edilebilir. Zira burada bahis konusu olan şey nihayet iki maddî kuvvet ve aralarındaki farktır. Fakat bu mücadeleyi takip eden zamanlarda öyle bir sosyal vetire cereyana başlar ki sonunda fiilî ve gerçek kuvveti kitleden çok küçük olan bir azınlık, kitleye hâkim bir gerçek kuvvet halini alır. Bu, nasıl vaki olmaktadır? VACCARO bunu, mağlupların ruhi haletlerinin nesilden nesle intikali ile izah eder. Yenilenler, kendi acı tecrübelerine dayanarak, kendi nesillerine, varislerine hangi hareketlerin galiplerin gazabını tahrik edeceğini öğretirler ve bunlardan çekinmeleri gerektiğini bildirirler. Bu çekinilmesi gereken hareketler hakkında bir umumî efkâr teessüs edince, o zamanın iktidar mevkiinde olanlarının kuvvetleri, bu umumî kanaatın da yardımıyla, hakiki nisbetinin üstüne çıkmış olur. Böylece, kuvvetlilere zarar verecek fiillerden çekinilmesi lüzumunu destekleyen umumî efkâr, iktidarın sağlamlaşmasına, kuvvetlenmesine yardım eder. İnsanlar hem kendi akıllarıyla, hem cedlerinin telkinleriyle, hem de Tanrıların gazaplarından korkarak iktidara itaati zarurî bilirler.

Burada artık, menşedeki mücadelede olduğu gibi, sadece iki gerçek kuvvet arasındaki fark bahis konusu değildir. Artık iki insan zümresi arasındaki fark bahis konusudur ki bunlardan biri, ya-

(22) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 232 - 233.

(23) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 234.

ni idare edilen zümre, kendi gerçek kuvvetinin bir kısmını diğer zümreye (idareci zümreye) terketmiş, ona karşı mukavemetten vazgeçmiştir. Diğer i ise bu feragatten son derece faydalanmış ve son derece büyük muhayyef bir kuvvete sahip olmuştur. Artık bu zümrenin kuvveti, tabiatüstü varlıkların, ecdat hayallerinin veya Tanrıların kuvveti olarak sayılmaya başlanmıştır (24).

Bundan başka, hâkim zümrenin gerçek kuvveti, küçük olmakla beraber, teşkilâtlı bir kuvvet olduğu için, kitlenin dağınık kuvvetlerine kolayca hâkim olur. Kitlenin içinde muayyen bir zümre iktidarı destekler. Halk kalabalığını itaat altına almak için de manevî inançlardan faydalanılır. Bütün bunların sonunda müesses iktidar hâdise (pouvoir constitué) zuhur eder. 'Yani ne kadar küçük olursa olsun, sosyal zümrenin bütün diğer dağınık kuvvetlerini ezmeye, aşmaya muvaffak olan teşkilâtlandırılmış bir sevkü-idare kuvveti meydana gelir (25).

VACCARO, evvelce fikirlerine temas ettiğimiz GUMPLOWICZ'in, her devletin menşei ni ırklar savaşına atfeden görüşlerini tenkit eder: vakıalar göstermektedir ki, iktidar, insanların, diğer sosyal zümreleri hükümlarına alacak bir hale gelmelerinden çok daha evvel teşekkül etmektedir. Hattâ bizzat hükümlarına alma, tâbî kılma vakıası gösterir ki, bunu yapmağı başaran zümre, zaten hayli gelişmiş bir seviyededir. Mağlûpların yenilerek hükümlarına alınması, Devletin teşkilâtlanması sadece çabuklaştırır ve kuvvetlendirir, o kadar (26).

§. 35 — Hukukun menşei, tekâmülü ve hukuk normlarının tecribî teşekkülü :

İptidai hord'e'da her ferd, kendi ihtiyaçlarını, beyhude yorgunlukları ve tehlikeleri davet etmemek için, arkadaşlarıyla çatışmaksızın temine çalışır. Fakat öyle bir an gelir ki ferdler birbirleriyle mücadele mecbur kalırlar. Zira bunlardan her biri, muayyen bir nisbette, diğerinin hayatı ihtiyaçlarını karşılamasına engel teşkil

(24) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 234.

(25) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 235.

(26) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 236.

edebilir. Günlük hayat tecrübesi, zamanla, ferde şu davranış kaidesini telkin eder: «*Başkalarına, ancak onları haklayabilmek ihtimalin olduğu takdirde hücum et!*» Kısacası, karşısındakinin gücü ile kendi gücünü hesapla ve netice senin lehine olacaksa üzerine atıl!

Keza, ne zaman bir ferd, diğer bir ferde zararlı olabilecek bir fiili yapmaktan çekinmekte ise, bu, bizatihi bu fiili, zararlı veya gayrı meşru addettiği için değil, belki, bu fiilin daha beter bir reaksiyonu tahrik etmesinden korktuğu içindir (27).

İlkel h o r d e 'da hiçbir kuvvetli birleşme olmadığı ve ferd kendi başının çeresine baktığı devirde, tecavüzler, ancak, kendisinin ve düşmanının kuvvetlerini iyi hesaplayabilenin lehinde neticeleniyordu. Fakat ilk birleşme nüveleri zuhur edince, birleşmiş ferdler karşısında tek başına çarpışan mütecavizin hücumu kazanma şansı hemen tamamen azaldı, buna mukabil birbirleri ile birleşmiş olanların, mütesanid ferdlerin yalnız döğüşenleri yenme şansı çoğaldı. Bu tecrübe tekrarlı tekrarlı nihayet şu davranış normu yerleşti: *belirli fiilerden, sırf bu fiiller, mutad olarak, ıstırahlı bir tepkiyi tahrik ettikleri için sakınılmalıdır.* Nihayet bu fiillerle tepkiler arasındaki münasebet sabit bir hale gelince, bu fiiller «bizatihi zararlı» «kendiliğinden gayrı meşru» hareketler olarak kabul edildi (28).

Hiç şüphesiz, bahis konusu olan zihni vetire, söylediğimiz kadar basit bir surette seyretmedi. Bu seyri zorlaştırmış, duraklatmış olan binlerce sebep vardır. Evvelâ birbiriyle birleşmiş, uzlaşmış ferdler arasında bunlardan herhangi birine vâki tecavüz halinde belirli bir tepkiyi tahrik edecek kadar kuvvetli bir dayanışmanın yerleşebilmesi için bir hayli zaman geçtiği muhakkaktır. Sonra, bu uzlaşmış, anlaşmış ferdler, arkadaşlarının kuvvetine güvenerek, henüz birbirleriyle birleşmemiş olan yabancılara karşı, kendilerinin gayrı meşru saydıkları fiilleri, hiçbir cezaya çarpılmaksızın, rahat rahat irtikâp edebilmişlerdir. Bu hal ise, henüz yerleşmekte olan davranış kaidesini, belirsiz bir hale getirmiştir. Zira aynı fiil, muhatabının kimliğine göre iyi veya fena sayılmak gibi iki taraflı bir ölçüye tabi olabilmektedir.

(27) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 446.

(28) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 447.

Bununla beraber, birleşmelerin avantajlı tarafları çabuk teslim edilmiş ve aynı zamanda birçok yerlerde çeşitli birleşme şekilleri zuhur etmiş olabilir. Böylece bazı fiillerin karşılıksızca irtikâbı imkânı azalmış ve aynı fiil daima kollektif tepkileri davet eder hale gelerek davranış kaidesinin yerleşmesi kolaylaşmıştır denebilir. Keza, bu klan- içi tesanüdün diğer bir neticesi de, klâna mensup ferdlerin yabancı klanlara tecavüzünün önlenmesi olmuştur. Zira böyle bir ferdin, şahsî sebebler yüzünden diğer klana tecavüzü, bu sonuncunun kollektif tepkisini tahrik edecek ve bundan yalnız mütecaviz değil, belki bütün klan rahatsız olacaktır. Bunu önlemek için, böyle münferid ferdin şahsî sebeblerle karşı klana tecavüzü halinde, mütecavizi bizzat kendi klanı cezalandırır, veya öç alınması için karşı klâna teslim eder. Böylece, suça karşı doğan klan- içi tepki, asıl mağdurun klanındaki tepkiye eklenerek, artık bu gibi fiillerin *kesin bir şekilde zararlı, gayrı meşru olduğu kanaatini yerleştirir* (29).

VACCARO, böylece suç sayılan, zararlı fiillerden ne suretle kaçınıldığını, daha doğrusu belirli fiillerin neden zararlı, neden gayrı meşru sayıldıklarını ampirik bir şekilde izaha çalıştıktan sonra, insanlar arasındaki içtimailik alâkasının da onları belirli fiillere sevkettiğini belirtir. Bunlar, insan fıtratında mevcut bazı temayüllerin tezahürleridir. Meselâ en vahşî klanlarda bile kadınların çocukların dış mütecavize karşı korunması âdeti. Ana babanın öcünü almak için ölünceye kadar çarpışmak birçok ilkel kavimlerde kaide halini almıştır. Yabancıardan alınan hediyelerin arkadaşlarla paylaşılması diğer bir kaideyi teşkil eder.

Bundan başka klânın mevcudiyeti, belirli bir disiplini ve şefi tazammun ettiğine göre, şefe itaatsizlik yalnız ayıp değil, suçtur da. Bu vakıaların tekrarlanması ile şefin emirleri mecburî davranış kaideleri haline gelir ve bu kaidelere itaat artık zecre bağlı bir vazife haline inkilâp eder (30). Klan şefi için varid olan hususlar, kabile meclisi veya sultan tarafından verilen emirler hakkında da varittir. Bu emirler arasında umumî mahiyette olanlar yeni nesillere

(29) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 448.

(30) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 449.

intikal eder ki bu nesiller, hiç değilse ecdat hayaletlerinin gazabını davet etmemek için bu emirlere riayet ederler.

Bütün bu hususlara iyice dikkat edilecek olursa görülecektir ki *hukukun ilk ışıkları daha klanın teşekkülü ile zuhur etmektedir: klan üyelerine dıştan gelen bir tecavüze karşı kollektif tepki, ve klan üyelerinin fiil ve hareketleri üzerinde bir iç disiplin, ve bir iç müeyyide. İşte hukukun ilk nüveleri bu şekilde kendini belli eder* (31).

VACCARO'ya göre, hukukun devletle aynı zamanda doğduğunu zannedenlerin görüşlerinde, veya hukukun patriarkal ailenin kurulmasıyla beraber zuhur ettiğini iddia edenlerin kanaatlarında bir hata vardır. Bunlar, ailenin klandan ve Devletten evvel olduğunu zannediyorlar. Halbuki aile bunların her ikisinden de sonradır (32). Klan, hepsine tekaddüm eder ve ferdin şahsının himayesi, şefden evvel klâna tevdi edilmiştir. Klanın ihtiyarlar meclisidirki ferde karşı işlenen suçların cezalarını tâyin eder. Şefin, klân içi nizalara müdahalesi, bir ara bulucu, bir yatıştırıcı sıfatıylaadır. Şefin, klanın ihtiyarlar meclisine ait görev ve yetkileri kendi üzerine alması daha ileri bir merhalenin mahsulüdür. Şef, daimî savaşlarla kuvvet kazanınca, iç nizaları hâkim sıfatıyla halle, mağduru diyeti kabule zorlamaya, cemaat aleyhine olan ve ecdat gazabını tahrik eden suç faillerini takibe teşebbüs etti. Böylece, kendi askerî gücünü idameye ve arttırmaya yarayan bütün yetkileri kendi uhdesine aldı. Klanın çözülmesi işte bunun bir sonucu olmuştur. Klan çözülünce yerine patriarkal âile kaim olmaya başlamış, fakat bu, klanın fonksiyonlarını tamamıyla ifa edememiştir. Bilhassa öç alma işlerinde başarı gösterememiş ve başı sıkıştıkça şefin teşkilâtını yardıma çağırmıştır. Fakat bu yardımı, şahısların himayesinden ziyade mülkün himayesi için aramıştır (33).

Böylece, ne kadar iptidai mahiyette olursa olsun bir merkezi teşkilât meydana gelmeden, bir Devlet nüvesi teşekkül etmeden evvel dahi, klanın iç hayatında ihtiyarların murakabesi altında bir

(31) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 450.

(32) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 241 - 246, 450.

(33) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 460 - 464.

iç nizam teşekkül etmiş bulunuyordu. *İlk hukuk kaideleri Devletten mukaddem olarak klanın örfünde doğmuştu.*

Hukuk kaidelerinin meydana gelişinde diğer bir âmil de «batıl inançlar»dır. Çeşitli tabii felâketlerin sebepleri hakkındaki hayali fikirler, tanrıların veya ruhların gazaplarını tadil endişesi kurban müessesesinin yerleşmesini intaç etmiştir (34). Bütün bunlar, insanın, basit bir toplulukta, kendi fiil ve hareketlerine konmuş olan ve ihlali halinde topluluğun fiili tepkisini intaç eden birtakım hukuk kaidelerinin kendiliğinden nasıl meydana geldiğini gösterir. VACCARO'ya göre hukukun tabii menşei budur. *Hukukun fonksiyonu, insanların birlikte yaşama şartlarını tâyin suretiyle onları sosyal muhite intibak ettirmek tir. Keza, hukuk tarafından emredilen bu birlikte yaşama, şartları, bütün cemiyet azalarını mümkün olan en büyük refah içinde yaşatacak şartlar demek değildir.* Belki, tarihin muayyen bir anında, insanların bulundukları hal içinde, birbirleriyle olan tesirleşmelerinden, amel ve aksülamellerinden çıkan şartlar demektir (35). İnsan, hissettiği, anladığı ve elinden geldiği şekilde hareket eder. Fakat, onun hareketlerinden, zamanla, baki kalan şey, ancak onun bakasını sağlayan hareketlerdir. Bu ise, bir mukadderat iradesinin, veya baştan muayyen bir nizamın neticesi değil, belki tabiatın kör bir işleyişinin sonucudur (36).

O halde, tarih boyunca zuhur etmiş olan muhtelif hukuk kaideleri, çeşitli medeniyet seviyelerinde, çeşitli bölgelerde yaşamış, savaşmış, yenmiş, yenilmiş insan topluluklarındaki amel ve aksülamellerin neticesidir ve bütün bu tesirleşme vetireleri, ister istemez insanın baka şansını arttırıcı bir istikamette tekrarlanmış ve buna yarayan davranışlar düştürleşmiştir. Böylece cemiyetlerin her safhasında hangi kaidelerin ne suretle teşekkül ettiğini anlamak için, o cemiyetlerdeki insanların zümre, sınıf v.s. gibi birimler halinde ele alınarak birbirlerine ne yolda intibak ettiklerini araştırmak lâzımdır. Dış tecavüzlere maruz kalmış veya bizzat tecavüz etmiş, yenmiş veya yenilmiş cemiyetler, savaş sonunda

(34) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 452.

(35) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 452.

(36) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 453.

beraber yaşamağa mecbur kalınca -ki bunlara VACCARO «mürekkep cemiyetler» der- aynı toplum içinde birbiri ile aynı zümreye (galipler veya mağluplar) mensup olmayan ferdler karşılıklı amel ve aksülamellerde bulunmuşlar ve neticede, basit cemiyette **zuhur** etmeyen *yeni tipte hukuk normları* yerleşmeğe başlamıştır. Bu galip - mağlup intibakını, bir de galiplerin kendi aralarındaki intibakları vetiresi takip etmiş ve böylece en ilkel toplumdan çağdaş toplumlara kadar çeşitli sosyal intibakların eseri olan çeşitli «hukuk sistemleri» yerleşmiştir.

§. 36 — Mürekkep cemiyette galipler ve mağlûplar arasındaki mücadele ve intibak :

VACCARO, savaş sonunda hayatta kalan mağlupların köleleştirilmesi, serfleştirilmesi suretiyle galiplerin cemiyeti içinde yaşatılması vakıasını esas alarak bu tip gayrı - mütecanis halklı cemiyete «mürekkep cemiyet» der. Mürekkep cemiyetin hususiyeti, içinde bir tufeylilik (parazitlik) münasebeti, bir istismar münasebeti bulunmasıdır. Bu, galiplerin, hayatlarını bağışladıkları mağlupları kendi menfaatları için hudutsuz şekilde istismar etmeleri ve onların sırtından yaşamalarıdır.

Filhakika, savaşın ilkel şekillerinde düşman tamamen imhaya çalışılırdı. Yamyam kavimlerin, esir ettikleri düşmanlarını **bir müddet sonra** yemek için sakladıkları olurdu. Fakat ne zaman, düşmanın hayatını bağışlayıp onun maddî kuvvetinden ekonomik istifade niyeti kendini gösterdiyse galip ve mağlup arasında bir «beraber yaşama», ve biri diğerini «istismar etme» münasebeti doğdu ki bu münasebetin hukukî teyidini «kölelik müessesesi» teşkil etti.

Esir alıp köleleştirme evvelâ mağlup halkın kadınları ve çocukları üzerinde başladı. Daha sonra kâhil erkeklerin esir alınıp köleleştirilmesi cihetine gidildi ki bu, bilhassa adam kullanmağı zarurî kılan büyük çapta sürücülük, kanal, sed, bina inşaatı v.s. gibi faaliyetlere başlanmasının sonucu oldu. Erkek kölenin ehlileştirilmesi, zabtu - rabt altına alınması, galiplere isyan edemeyecek, zarar iras edemeyecek bir halde tutulması bu safhadaki toplumlar için mühim bir problem teşkil etti. İlk tedbirler ve usuller en kaba ve en iptidai olanlardı. Bunlar kölenin muhtelif uzuvlarının kesil-

mesi, kör edilmesi, hadım edilmesi ilh. şeklindeydi (37). Daha sonra sağlam âzâlı kölelerden daha fazla fayda temin edileceği, maddî sakatlamalardan başka vasıtalarla da kölenin yıldırılıp boyunduruk altında tutulabileceği öğrenildi. Bu merhale, köleliğin içtimâî bir müessese olarak yerleştiği, sahibin köle ile münasebetinin hukuken tanzim edildiği safhadır. Köle, hukuken «eşya» vasfında telâkki edilmiş (38), kölenin maddî varlığına vaki tecavüz, sahibinin menfaatlarını haleldar ettiği nisbette ve sırf bu bakımdan bir müeyyide konusu olabilmıştır. Sahibi, köleyi satar, trampa eder, kiralar, rehner, üçüncü şahsın elinde bulursa geri alır ilh.. Fakat şu veya bu meziyetleri sebebiyle ne halkın sempatisini toplamış olan ne hükümdarın tavassutunu elde etmiş olan köle, sahibi istemedikçe azad edilemez.

Romanın ilk zamanlarında çift öküzünü öldüren bir kimse ölme mahkûm edilirdi, daha sonraları sürgüne mahkûm edildi. Fakat bir köleyi öldüren kimse, onun sahibi değilse, ancak sahibine tazminat ödemekle yetinirdi (39). Kölelere tatbik edilen muamele, muhtelif kadim cemiyetlerde ancak pek ufak farklar gösterir. Esas müessesenin özellikleri aşağı yukarı her yerde aynıdır: mağlup edilmiş düşmanın kalıntılarını ve bunların ahfadını bir daha baş kaldıramıyacak şekilde bir baskı altında tutmak ve galip lehine azamî derecede istismar etmek.

Kölelik müessesesi, VACCARO'nun tabiri ile kusurlu bir intibak dır. Bu intibakın eksikliği, istismar edilen ve ehlileştirilen konunun insan olmasından ileri gelir. Cansız tabiatın, ve hayvanların istismarı tam bir intibak tır. Halbuki, insanın diğer insanlarca istismarı hiçbir zaman tam bir intibak'ı temsil etmez, zira köle, insan olduğundan, kendisini istismar edenle aynı fitrî kabiliyetlere sahip olduğu için kendisine tatbik edilen ağır şartlara alışamaz, ve dolayısıyla her fırsatta sahip kitlesi tarafından tatbik edilen intibak tedbirlerini baltalar. Tarih kısa veya uzun fasıllı köle isyanları ile doludur ve bilhassa Romada

(37) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 260 - 270.

(38) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 267.

(39) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 268.

bir zaman gelmiştir ki sahipler kölelerin şerrinden korkmakta haklı sayılmışlardır. SPARTAKÜS isyanı en çok bilinenidir.

Kölelikte kölenin gösterdiği intibak noksanlığı neticesinde bu münasebet derhal ortadan kalkmış değildir. Bilindiği gibi daha sonraki cemiyet tiplerinde daha başka bir istismar münasebeti kendini göstermiştir: illotisme ve serflik. Savaş, büyük arazinin, veya çok kalabalık halk kitlelerinin mağlup edilmesiyle sona erince, zaten sayıca az olan, askerî kuvvetleri sayesinde galip gelmiş olan hükümler azınlık, bu bölge halkını hep birden ve kendi memleketlerinde köleleştirmeyi, kendi emniyetleri bakımından daha uygun bulmuştur (40). Ispartalıların Lakonyayı istilâsında durum bu olmuştur ki bu sebeble bu müesseseye «illotisme» denir. Bu mîsâlde bütün Yerli halk galip devletin kölesi olmuştur. Bu bir nevi «âmme köleliği»dir. Devlet, münasip gördüğü vatandaşa münasip gördüğü sayıda köleyi, ev veya çift işlerinde kullanmak üzere, tahsis eder (41). Kölelerin isyanı heran beklenen bir tehlike olduğu için bunlar dâimi murakabe edilir, zaman zaman döğülür alenî işken- celer yapılır, zekî ve istidatlı olanlar gizlice temizlenir ilh.. (42). Fakat bu tedhiş sistemi, sonunda gene bir «noksan intibak»ı temsil eder. Zira, bütün bu muamelelere maruz bırakılan köle sınıfı, galiplerin istismarına dahi yârayamıyacak bir hale gelir, dejenere olur.

Illotisme'den daha müttekâmil bir intibak şekli ise «Servage»dır. Bu, SPENCER'in işaret ettiği gibi köleliğin hafiflemesinden değil, doğrudan doğruya fütuhattan doğar. Mahallî halk, kendi topraklarında, kendi mesuliyetleri altında çalıştırılır. Galip zümrenin temsilcisi olan senyör, doğrudan doğruya mahsûl üzerine el koyar. Serfin âilesi ile kendi kol kuvvetini idâme edecek kadar bir mahsul kendisine ayırır. Serflik sistemi, bütün ağır şeraitine rağmen «illotisme»den daha ehven bir istismar şekli olmuştur ve bu müessese daha uzun sürmüştür (43). Hakim zümre, serfin çalış-

(40) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 270 - 278.

(41) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 280 ve devamı.

(42) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 283.

(43) M. A. VACCARO — a.g.e., Sh. 284 - 294 ve devamı. VACCARO kölelik ile serfliği mukayese ederken şu mecazî hitapları yapar :

masını murakabe zahmetinden kurtulmuş, onu beslemek bakmak külfetini üzerinden atmış, onunla daha vasıtalı bir şekilde temas ettiği için husumetini daima üzerine çekmek durumundan da kurtulmuştur. Serf ise, kısmen insanlığını hissetmektedir. Köle gibi her hareketi sahibinin kontrolüne tabi değildir. Nihayet Senyörün uzağında daha serbest bir hususî hayat sürebilmekte, âilesiyle yaşayabilmektedir. Hâkim zümre, serfleri zabtu - rabt altında tutabilmek ve dışarıya karşı kuvvetli bulunabilmek için, fütuhattan evvelki askerî nizamı gene kendi aralarında muhafaza etmekte, sağlam ve hierarşik bir sadakat zinciri ile zümrevî aksiyon kabiliyetini muhafaza etmektedir (44).

Ancak, servaj müessesesi de noksan bir intibaktır. Zamanla, bu tufeylilik münasebeti, hâkim zümrenin gittikçe daha fazla haris, daha doymak bilmez bir hale gelmesi neticesinde bu istismar konusu zümre, artık istismar edilemeyecek bir aciz derecesine düşer. Bundan başka, istismarı arttırmak için vaki zorlamalar, serfle-

«Sahip, köleye şöyle der: Sen, benim ehli hayvanımsın. Ben seni yetiştirir, terbiye ederim ve sırf senin kabiliyetlerinin hepsinden, şu sefil varlığından faydalanmam için beslerim. Eğer tenbellik eder ve işten kaçarsan, seni dayakla, işkence ile tahrik ederim. Eğer bana faydasız hale gelir veya yük olmaya başlarsan acıdan canını çıkartır, öldürtürüm....

Senyör ise, serfe, daha yumuşak, fakat mürailikle dolu olan daha başka bir dil kullanır: Sen, bir insansın. Ailenin ve hayatın bütün zevklerinden tadabilirsin. Fakat, yalnız ve ancak bu yerde. Senin doğumunu görmüş ve ölümünü görecektir olan bu toprakta. Sen, istediğin tarzda ve istediğin zamanlar çalışabilir, istediğin tarzda ve zamanda dinlenebilirsin. Ben, seni sıkıştırarak, gözleyecek değilim. Bakımı sana bırakılmış toprakların bir kısmını bana vermen, benim için kâfidir. Sen, zaman zaman bana bazı bedava hizmetlerde bulunur ve resmi münasebetlerle bazı hediyeler verirsin ve her halde benim bir şeyimin eksik kalmamasına dikkat edersin. Unutma ki, ben senin Efendimim, ve senin hayatını sağlayan herşey benimdir, bana aittir. Binaenaleyh eğer sen hasis veya nankör çıkarsan, ben kendi işimi kendim görürüm ve senin üzerindeki kaza hakkımı kullanırım. Şikâyetin fayda vermez; kanun ve adalet benim iki elimin arasındadır. Bunu iyice bil ve mes'ut ol!» (VACCARO, a.g.e., Sh. 292 - 293).

(44) VACCARO — a.g.e., Sh. 290.

re, hâkim zümreyi hırpalamak, zedelemek için her fırsattan faydalanma arzusunu aşlar, gerek bunlar arasındaki iç rekabetten, gerek kral-asalet mücadelesinden faydalanarak zaman zaman ayaklanmalara teşebbüs ettikleri görülür. Şehirlerin teşekkülünden sonra buralardaki serfler yavaş yavaş orta sınıfa intikal ederek durumlarını iyileştirebilmişler se de umumiyetle köy serfleri senyörlerin soymalarına hudut olmadığından köylerden kaçarak ziraat işçisi, ücretli asker, ve gündelikçi zümrelerine iltihak etmişlerdir (45).

Şu veya bu vesileyle ile müstakil toprak sahibi olmaya muvaffak olmuş serfler daha sonra, evvelki hâkimleri olan Kralların ağır vergileri ve istismarları neticesinde topraklarını bırakarak proleterleşmeye mahkûm olmuşlardır. Bunun neticesinde ilk zamanlarda kâfi bir ücretle geçinip giden ziraat işçileri işsizlik durumuna veya kıyafetsiz ücret ve sefalet şartlarına mahkûm olmuşlardır.

VACCARO, böylece servajın da eksik bir intibak olduğunu belirttikten sonra yeni istismar münasebeti olarak kapitalist sistemi ele alır (46). Kapitalist sistem, ferdlerin büyük bir çoğunluğunun topraktan mahrum olduğu bir sırada doğmuş, bu sebeble bu sistemin hukukî teyidi olan hürriyet ve haklardan fiilen ancak toprak ve sermaye sahibi olan zümre faydalanabilmıştır. Kapitalist sınıfın istismar ettiği ecir zümresinin durumu, birçok bilginlerin gösterdiği gibi bazı bakımlardan vahşî kabile ferdlerinin durumundan daha beterdir (47). Bununla beraber kapitalist nizamın yerleşmesine kadar geçen safhada elde edilmiş olan muhtelif sosyal ve kültürel nimetlerden fakir zümrenin de dolayısıyla faydalanmakta oldukları doğrudur. Hususiyle kültürel gelişme, bu zümreyi, kendi aleyhindeki istismar faaliyetlerini baltalayarak bir mukavemet imkânına erişirmiştir.

Hülâsa, kapitalist sistem de eksik bir intibaktır. Demekki insan ile insan arasındaki istismar münasebeti, insanla cansız tabiat veya hayvan arasındaki istismar münasebeti gibi mutlak değildir. VACCARO aynen şöyle der :

(45) VACCARO — a.g.e., Sh. 299 - 300.

(46) VACCARO — a.g.e., Sh. 309.

(47) VACCARO — a.g.e., Sh. 310 - 315.

«İnsan, diğer hayvanları kendi ihtiyaçlarına ve kaptislerine intibak ettirmeye pek güzel muvaffak oldu. Fakat hemcinsleriyle olan münasebetlerinde aynı sonuca hiçbir zaman vasil olamadı. Mağlûplar tıpkı galipler gibi aynı zihnî kuvvetlere sahip olduklarından, kendilerine hükmetmek ve kendi faydalarına hizmet ettirmek için galiplerin yaptıkları bütün gayretleri baltaladılar. Ve bazan galipler, kuvvetle, hiyle ile, sun'î seçilmelerle, terbiye ile, din ile v. s. ile mağlûpların zekâsını, kendilerine yüklenen çetin boyunduruğa isyansızca tahammül edebilecek derecede karartmaya muvaffak olabildilerse de böyle bir durumdan doğan tufeylilik münasebeti uzun müddet devam edemedi. Zira mağlûpların içine sokuldukları bu hayvanlaştırma hali, cemiyetin bütününü zaafa düşürmekte ve sefilleştirmekteydi. Bunun sonunda topluluk, er veya geç rakip topluluklar tarafından mağlup edilmekte ve yutulmaktaydı. Demek ki kaide olarak mağluplar, galiplerin boyunduruğundan kurtulma temayülünü asla kaybetmemektedirler. Bu temayül, geçirdikleri bedbaht hayatın günlük acı ve mahrumiyetleri ile daima kurcalanmakta ve arttırılmaktadır. Dolayısıyla mağluplar, bütün dış harplerden, umumî felâketlerden, galipler - arası rekabet ve anlaşmazlıklardan faydalanarak, galiplerden kendi hayat şartlarını hafifletecek imtiyazları koparmakta tereddüt etmemektedirler. Bir imtiyaz daima diğer imtiyazları davet ettiğinden, mağlûplar, teşkilâtî kuvvetleri nispetinde hürriyete ve nufuza erişmektedirler. VACCARO, böylece, mağlûpların galipler üzerine yapacakları çeşitli baskılarla, nihayet isyan ve ihtilallerle insanlararası tufeylilik münasebetinin sona erdirileceğine, ve bugüne kadar devam eden, kökünü hayvanî tabiatımızdan alan gayrı insanî istismar münasebetinin yerine insanlara yakışan bir intibak şeklinin kaim olacağına inanmaktadır (48).

§. 37 — Mürekkep cemiyette galipler - arası intibak ve bunun hudutları :

Bir topluluğun diğerine hücumunun ve onun topraklarını fethetmesinin zâhiri sebepleri ne olursa olsun, asıl gayesi, daima mağlûplardan mümkün olan en büyük istifadeyi sağlamaktır. Bu kol-

(48) VACCARO — a.g.e., Sh. 324 - 325.

lektif faaliyet galip zümreye çift bir mükellefiyet yükler : mağlup zümre ferdlerini başkaldıramıyacak halde tutma ve galip zümre olarak yabancı toplumların tehdidine karşı mukavemetli bulunma. O halde gerek içe gerek dışa karşı gösterilecek bu kuvvetlilik durumu, galip zümre ferdlerini birbiriyle mütesanit olmaya zorlar. Bu tesanüt ise, galip zümre ferlerinin tatmin edilmeleri, istismara eşit şartlarla iştirâk ettirilmeleri ile kabildir. O halde galipler arasında sağlam askerî bir hiyerarşi, ve galip zümre ferdlerinin istismar paylarının belirli kaidelere göre tâyini. Bunlar bütün fatih milletlerin mevzuatınca göz önünde tutulması zarurî olan iki tabîî ve uzvî vakıayı temsil eder (49).

Halbuki, hayat mücadelesi, galipler arasında da cereyan eder. Galip zümrenin ferdleri, daha iyi bir sosyal durum istihsali için daimi bir iç rekabet hâlinde dirler. Ancak bu iç mücadele hudutsuz değildir. Bu mücadele o şekilde cereyan edecektir ki bu ferdlerin çatışmaları zümrenin «galip zümre» vasfını yıkamayacaktır. Böylece galipler arası mücadele, galip zümrenin galip olmakta bakî kalması şartı ile mahduttur. Bu hududu aşdımı galiplik durumu elden gider. Bunun içindir ki bu iç mücadele muhtelif şekillerde hafifleyerek cereyan eder. Dış ve iç tehlike gözden kaçırılmamaya çalışılır.

Esas itibariyle galipler arası mücadele iki nevidir : I) Politik mücadele, II) Hukukî mücadele. Politik mücadele bütün galipler arası hizipleşmelerde, saray entrikalarında, hânedan katillerinde, nihayet siyasî parti mücadelelerinde müşahede edilir. Hukukî mücadele ise, galipler arasında bir zümrenin siyasî iktidara geçmesinden sonra başlar. Bu ana kadar politik mahiyet taşıyan mücadele, bundan sonra, hukukî bir renk alır ve iktidar zümresi müesses iktidar makamlarını, müesseseleri ve kanunları bizzat kendi durumunu ıslah için ve Devlet idaresini imkânı olduğu kadar uzun bir müddet elinde tutabilmek için kullanır (50).

Siyasî iktidarı eline geçiren sosyal sınıfın yapacağı mücadele, kendi iç terkinin özelliklerine tâbi olan, çeşitli vasıtalarla olur.

(49) VACCARO — a.g.e., Sh. 328.

(50) VACCARO — a.g.e., Sh. 341.

Nasıl aynı şartlar içinde hayat mücadelesi yapan bir tilki ile bir Kaplan farklı tarzlarda ve farklı yollarla mücadele ederse; askerî sınıf ile dinî sınıf, veya halk tabakası ile aristokrasi, iktidarda oldukları zaman, diğer sınıflara karşı açacakları mücadelede farklı vasıtaları kullanırlar. VACCARO sırasıyla dört sosyal sınıfın iktidara geçişleri halinde kullandıkları hukukî mücadele silâhlarını ve tarzlarını tasvir eder. Burada «hukukî mücadele»den bugün anladığımız mânânın murat edilmediği âşikârdır. Bu daha ziyade mark-sist görüşlerin anladığı mânaya yakındır: iktidar sınıfı, hukukî müesseseleri kendi menfaatlarını sağlamak için, diğer sosyal sınıfları ezmek ve istismar etmek hususunda bir vasıta olarak kullanır, işine gelen düsturları yaratır, müesseseleri işine geldiği şekilde tadedil eder ilh..

§. 38 — Askerî sınıfın üstünlüğüne dayanan iktidar :

Askerî sınıfın iktidarı, tekâmülün ancak ilk kademesini teşkil eder. Bu, fütuhâtı başaran savaşçı zümrenin, fetihten sonra da bir müddet kendi aralarında aynı askerî disiplini ve kuvveti muhafaza ederek toplumun iç idaresini de üzerine alması halidir. Bununla beraber daha sonraki tarihî safhalarda da muhtelif sebeplerle iç iktidar mücadelesi askerî sınıf lehine neticelenebilir ve bu sınıf başa geçebilir.

Askerî sınıf iktidarının hususiyeti, fiilî zecir kudretinin inhisarını elinde tuttuğu ve bizzat bu zecrin hâmile olduğu için, cemiye-tin idaresinde başka hiçbir sosyal sınıfın yardımına muhtaç olmasındır. Bunun neticesinde en despotik ve en mukavemet edilmez iktidar tipi Askerî iktidar olur (51). Hükümdarlar dahi askerî kuvvetin oynacağı haline gelirler, onlar tarafından indirilir, onlar tarafından tahta çıkarılır veya boğdurulurlar. İmparatorluk zamanında Romada, Memlûkler zamanında Mısırdaki bunun pek çok misalleri görülmüştür. Askerî sınıfın iktidarında «halk, sadece bu zümrenin keyfiliklerine tahammül etmekle kalmaz, aynı zamanda müesses iktidarın, Devletin, Hükümdarın sırf askerî sınıfın doymak bilmez taleplerini karşılamak için irtikâp ettiği kanunî şiddet ve soyma

(51) VACCARO — a.g.e., Sh. 344.

tedbirlerine de boyun eğer. Zira askerler, hakikatte Hükümdarın efendisi ve müvekkilidirler.» (52). Bir kelime ile askerî sınıf, tu-feyli intibak vetiresini sadece maddî kuvvet istimali ile tahakkuk ettirmek ister ki kanun, bu durumu her zaman kapatmaya kâfi gelmez. Bu nevi intibak, cemiyetin diğer sınıflarında uyandırdığı ta-hammül edilmez ızdıraplar ve kötülükler dolayısıyla netice itiba-riyle cemiyetin bütününe müteessir eden pek kusurlu bir intibak-tır (53).

§. 39 — Din adamları sınıfının üstünlüğüne dayanan iktidar (Classe Sacerdotale) :

Askerî hegemonyadan sonra, bir derece daha mütekâmil bir in-tibak şekli dinî sınıfın üstünlüğüne dayanan idare şeklinde tezahür eder. Tabii veya sosyal felâketlerin sebepleri hakkındaki batıl inançlar, insanların arasında bazılarının bu felâketleri yaratan ruh-ları, tabiat - üstü kuvvetleri teskin ve tatmine kadir oldukları yo-lunda diğer bir batıl inanç tevlit eder. Böylece kendilerinin diğer insanlardan farklı birtakım üstünlüklere, tabiat - üstü kuvvetleri yatıştırmak imkânlarına, insanların necatını sağlayarak onları uhre-vî ve dünyevî belalardan korumak imkânlarına sahip olduklarını cemiyete kabul ettirmiş olan bir sınıf türer.

Hemen her cemiyette ve tarihin her çağında rastlanan bu sını-fın türlü nüfuz derecelerine sahip olduğu görülür. Siyasî iktidarın bu sınıfa dayanması halinde askerî tipten farklı bir idare şekli or-taya çıkar. Din adamları sınıfının üstünlüğü bahsinde en müfrit örneği eski Hind cemiyeti teşkil eder. Brahman sınıfı, Hükümdar kudretinin dahi dokunamayacağı en mümtaz sınıftır. Dünya bu sınıfın üzerinde durmaktadır. Manu kanunlarında bu sınıfın mümta-ziyeti, her türlü tecavüzün, hatta hukukî takibatın dahi üstünde oluşu açıkça belirtilir. Âlim veya cahil olsun, Brahman, yer yüzün-de kudretli bir ülûhiyettir (54). «Brahman, yeryüzünde birinci mevkii işgal eder. Bütün varlıkların efendisidir. Medenî ve dinî ka-

(52) VACCARO — a.g.e., Sh. 346.

(53) VACCARO — a.g.e., Sh. 348.

(54) VACCARO — a.g.e., Sh. 354, (Manu Kanunu : IX, Sh. 317).

nunlar hazinesinin muhafazası ona tevdi edilmiştir. Dünyada ne varsa hepsi Brahmanın mülküdür. Ekberlik hakkı ve soy yüklüğü ile o, bütün diğer sınıfların efendisidir, mevcut olan bütün şeylerin hâkimidir.» «Kanunu bilen bir Brahman hiçbir hususta Krala şikâyet mecbur değildir. O, kendisine tecavüz edenleri kendi kuvvetleriyle cezalandırır.» (55). «Kanunu bilen herkes, bir Brahmana bir ot sapı ile bile vuramaz ve onun bir damla kanını bile akıtamaz» (56). «Hiçbir haksızlık bir Brahmanın katli ile mukayese edilemez. Brahmanı öldürtmek Kralın dahi aklından geçmemelidir. Bir Brahman mümkün olan bütün suçları irtikâp etse, Kral, ancak, onu, bütün mallarını kendisine iade suretiyle ve en ufak bir kötülüğe maruz bırakmadan, başka bir yere sürebilir.» (57).

Dini kanunların teyidi ile Hindistanda en müfrit şeklini almış olan din adamları sınıfı üstünlüğü diğer birçok cemiyetlerde az veya çok derece farkı ile kendini hissettirmiştir. Hıristiyan dünyasında Ortaçağ cemiyeti, bunun bariz bir örneğidir. Misaller çoğaltılabilir. Bu sınıfın hâkimiyetinde kendilerine baskı yapılan diğer sınıflar, maddî vasıtalardan başka bir de manevî baskılara, ruhî baskılara maruz kalmaktadırlarki bu sonuncu neviden baskılara karşı tamamen müdafaasız durumdadırlar.

Bununla beraber, ilkel askerî sınıf üstünlüğüne nisbetle dinî sınıf hâkimiyetinde daha az istipdat vardır. Hiç değilse, bu sınıf cemiyete hâkimiyeti sırf kendi maddî kuvveti ile başaracak durumda olmadığı için, askerî sınıfın yardımına, bu sınıfı tatmin etmek suretiyle, yani onunla uzlaşarak nail olmak arzusundadır. Böylece hiç değilse galip zümrenin iki sınıfı birbirini idare etmek, birbirine hak tanımak lüzumunu hisseder, arada bir uzlaşma zarurî olur. Bu uzlaşma ise üstün sınıfın tek başına icra edebileceği bir despotizmi az çok hafifletir (58).

(55) VACCARO — a.g.e., Sh. 355, (Manu Kanunu : XI, Sh. 31, 32).

(56) VACCARO — a.g.e., Sh. 357, (Manu Kanunu : IV, Sh. 169, 356).

(57) VACCARO — a.g.e., Sh. 357, (Manu Kanunu : VIII, Sh. 379, 380).

(58) VACCARO — a.g.e., Sh. 364.

§. 40 — Aristokratik sınıfın üstünlüğüne dayanan iktidar :

«Lafzî bakımdan Aristokrasi kelimesi en iyilerin idaresi demektir. Fakat hakikat şudur ki şimdiye kadar hiçbir yerde en iyilerin, en faziletlilerin bir siyasî sınıf teşkil ettikleri görülmemiştir.» (59). O halde en iyi olma hali, baştan fethe dayanan toprak sahipliği, daha sonra servete dayanan imtiyazlılık gibi iyilik ve faziletle alâkasız bir kıstas ile taayyün etmiştir. Asalet, kökü tanrılara kadar vardırılan bir menşe üstünlüğü iddiasına dayanır. Bunun içindir ki «asaletin, cehalet ve fütuhât devirlerinde doğduğu, medenî çağlardan sonra bir asalet ihdasının imkânsız olduğu, böylece sonraki asırlarda asaletin ancak muhafaza edilip, yeniden tesis edilemeyeceği» (60) kabul edilir. Böylece aristokrasinin menşesinde serveti ve servet terakümünün menşesinde de çok defa askerî fütuhâtı buluruz (61).

Başka bir milleti fetheden her millet, kendisinin bir soy üstünlüğünü iddia eder. Buna ırk aristokrasisi denir. Kılıcın sağladığı üstünlüğü zamanla iktidarın, imtiyazların ve servetin takviye ettiği görülür. Neticede bu, toprak sahipliğine ve soy asaletine dayanan bir üstünlük olarak kabul edilir. İşte bu duruma mülkî aristokrasi denir.

Aristokrat sınıfın hâkimiyetindeki hususiyet, cemiyeti idare hususunda yalnız kendi maddî kuvvetlerine güvenememesidir. Bunun içindir ki daima ücretli asker sistemine başvurur. Bundan başka gerek askerî zümrenin, gerek din adamları zümresinin kendisiyle beraber hareket etmesini sağlamaya çalışır, bu sınıflarla uzlaşmalar yapar. Bu itibarla aristokrat sınıfın üstünlüğüne dayanan intibak şeklinde ne askerî sınıfın iktidarı gibi mutlak despotik bir şekil, ne de dinî sınıfın iktidarı gibi mütecaviz bir idare şekli görülmez. Daha doğrusu bu, diğerlerinden ehven olan bir istismar şeklidir. Otoritesini yürütme vasıtaları daha yumuşaktır, daha insanîdir. Bu itibarla, esas normal intibaka nazaran eksik olmakla bera-

(59) VACCARO — a.g.e., Sh. 365.

(60) CONSTANT'dan naklen : De l'Esprit de la Conquête et de l'Usurpation, II ème partie Chapitre : II (VACCARO : a.g.e., Sh. 371).

(61) VACCARO — a.g.e., Sh. 368.

ber, bu şekil, evvelki sınıfların hâkimiyeti suretiyle vaki intibaklara nazaran daha mütekâmil bir intibak tipidir.

§. 41 — Halk sınıflarının üstünlüğüne dayanan iktidar :

Yunan - Roma medeniyetinden beri halk sınıflarının Devlet idaresinde nüfuzlu bir mevki işgal etmesine şahit olunmuştur. İlk merhale de, değiştirilmesi ve sonradan iktisabı, tedavülü mümkün olmayan «soy asaleti» yerine, «servet üstünlüğü» esas tutularak siyasî hakların istimali belirli servet derecelerine bağlı tutulmuştur. (Solon kanunlarında olduğu gibi.) Halk sınıfının üstünlüğü, hakikatte sayı üstünlüğü demektir. Bir mücadele halinde diğerini yenmesi ihtimali sayı fazlalığından dolayı daha çok olan tarafın diğerine üstün tutulmasıdır. Kısacası, TOQUEVİLLE'in dediği gibi, «demokrasinin gerçek faydası, iddia edildiği gibi onun herkesin refahını gözetmesinde değil, belki çoğunluğun refahını gözetmesindedir.» (62).

Diğer taraftan her siyasî sınıf, kendi iktidarının meşruiyetini bir mücerret düstura dayandırır. Yoksa tarihin belirli anında kendisinin Devleti idareye en kabiliyetli sınıf olduğunu iddia ederek icrayı - hükmetmez (63). İşte bunun için demokrasi de kendisine iktidar prensibi olarak «âmme menfaati» düsturunu kabul eder. Kadim demokrasilerin siyasî formülü buydu. Bir karar ittihaz edilirken, bir kanun müzakere edilirken, herhangi bir hükûmet tasarrufunda bulunulurken artık bu hususta cedlerin veya tanrıların arzuları ne idi diye araştırılmaz, belki âmme menfaatinin talepleri nedir diye araştırılır. Âmme menfaatinin karakteri de son derece mütehavvil olduğundan, her kanun ve her kararda bunu, fakir zengin, yurttaşların hepsine sormaktan başka çare yoktur. Bu itibarla, halk hükûmetinin hakiki şeklinin doğrudan doğruya demokrasi dediğimiz, temsilcisiz sistemlerde tezahür ettiğini kabul etmek lâzımdır (64). Kadim demokrasilerde kâhil vatandaşlar bizzat âmme iş-

(62) TOCQUVİLLE — La Démocratie en Amérique, Sh. 234, (VACCARO a.g.e., Sh. 381).

(63) VACCARO burada MOSCA'ya atıfta bulunur : Sur la Théorie des Gouvernement, Sh. 43 (VACCARO, a.g.e., Sh. 382).

(64) VACCARO — a.g.e., Sh. 382 - 383.

lerinde karar vermek suretiyle halk idaresini tecelli ettiriyorlardı. Bununla beraber halk idaresinin de kendine göre kusurları vardır: mümtaz, seçkin şahsiyetlerden korkma; çoğunluğu, âmmenin tamamı yerine koyma. Kadim demokrasilerdeki «ostrasizm» cezası bunun tipik bir örneğidir (65). Ekseriyet menfaatinin âmme menfaatı yerine ileri sürülmesi ise modern demokrasilerde dahi mevcut ve rejimin mahiyetine merbut bir kusurdur.

VACCARO'ya göre demokrasinin uzunca bir müddet devam edebilmesi için vatandaşlar arasında azçok iktisadî bir eşitliğin cari olması lâzımdır. Halbuki kadim dünyada böyle bir eşitlik yoktu ve neticede zengin-fakir mücadelesi bütün halk idarelerinde kaçınılmaz bir hale gelmişti (66). Modern demokrasinin durumu ise daha başka kusurlarla malûldür. Temsilcinin vasıtallığına dayanan demokratik sistemlerde halk dostu geçinmek zaruret halini alır ve halk avcılığı (demagoji), temsili mevkilere, lâıyk olandan ziyade, harris ve girgin olan elemanları getirir. Bunun sonunda siyasî faaliyet sahası bir sürü âdî politikacı ile dolar (67). Ekseriyet, iktidarda kaldığı müddetçe kendi durumunu sağlayıcı bütün hukukî vasıtalara baş vurur ve mümkün olduğu kadar iktidar devresini uzatmaya çalışır. Azınlığın, bu safhada, müessir bir şekilde faydalana-cağı hiçbir himaye şekli yoktur. VACCARO, çağdaş demokrasiler içinde (1894 yılı) yalnız İsviçrenin durumunu terviç eder (68), Amerikan demokrasisini şiddetle tenkid eder (69). Burada halk idaresinin, siyasetle iştigali mutad meslek haline getirmiş politika sim-sarlarının elinde bozulup gittiğini kabul eder. Bu tip demokrasilerde demokrasi, netice itibariyle muazzam servet oyunlarına kurban gitmekte ve bir «ploutocratie» ye münkalip olmaktadır (70).

Bütün bu sınıflararası iktidar mücadelesi, tarihî tekâmül sırası itibariyle, insan cemiyetlerindeki sosyal intibakın gittikçe daha tam

(65) FUSTEL DE COULANGE — La Citée Antique, Sh. : 286 (VACCARO, Sh. 384).

(66) VACCARO — a.g.e., Sh. 389.

(67) VACCARO — a.g.e., Sh. 393.

(68) VACCARO — a.g.e. Sh. 396 - 409.

(69) VACCARO — a.g.e., Sh. 409 - 426.

(70) VACCARO — a.g.e., Sh. 436.

şekline doğru geliştiğini gösterir : İlk merhalede iktidar tek bir sınıfın inhisarındadır ve bu sınıf diğer sınıfların varlığını kale almaya, arzularını hesaba katmaya mecbur olmaksızın hükmeder gider. İkinci merhalede iki sınıf arasında bir uzlaşma ortaya çıkar (dinî ve askerî sınıflar), üçüncü merhalede ise üç sınıfın birbiri ile bağdaşması zarureti hissedilir (Aristokraside), dördüncü merhalede ise toplumun asıl ekseriyeti hâkim duruma geçer. Böylece gittikçe daha çok sayıda sınıf ve daha çok sayıda ferd iktidara iştirak etmiş olur. Bu, birbirine intibak zorunda olan insanların gittikçe her iki taraf için de tahammülü kabil olan şartlarda anlaştıklarını gösterir. Esirler, serfler ve ecirlere düşen intibak şekli ortadan kalkar ve böylece daha i n s a n ı bir intibakta birleşilir. Bu gelişmeden, gelecek hesabına yapılacak bir tahmin şu olabilir : gelecekte halk idaresi yalnız çoğunluğun değil, azınlığın da menfaatlarını karşılayacak şekilde inkişaf edecektir.

§. 42 — İnsanın sosyal muhite intibakındaki güçlük sebepleri :

VACCARO, sürü halinde yaşayan, cemiyet hayatı idame eden hayvan nevilerinde sosyal intibakın insan nevinden daha tam olduğunu kaydeder ve insanın intibakındaki bu kusurun sebeplerini araştırır. Bunlar, insan nev'inin yeryüzünde en genç soy oluşu, intibak için kâfi zaman bulamayışı; hayvanî intibakın uzviyete hakkolmasına, içine işlemesine mukabil, beşerî intibakın daha ziyade zihnî kalması. İnsanın maişetini sağlıyan kaynakların hudutlu oluşuna mukabil, çoğalmanın zaruriliği ve bunun neticesinde ferdlerden bir kısmının imhasını intaç edecek savaşların daimi oluşu, bir kısım insanların basiret ve ihtiyat temayülünü aşırarak ihtiyacından fazla maişet vasıtası biriktirmesi yüzünden sun'î katlıkların yaratılması gibi sebeplerdir.

Bütün bunlara rağmen, mücadele şartları müsavi kılınsa, gene en iyilerin, en kabiliyetlilerin seçilmesini sağlayacak bir vetire cereyan edebilirdi. Halbuki, insanlar - arası hayat mücadelesi o kadar intizamsız, o kadar eşitsiz şartlar içinde cereyan eder ki, neticede, içlerinden daha kabiliyetsiz, daha az iyi olanlar zaferi kazanır ve tekâmüle götürücü intibak vetiresi soysuzlaşır. Bundan başka, intibak edilecek sosyal muhitler çok karmaşık ve farklıdır. Hususiyile, bulunduğu durumdan daha kötü sosyal şartlara intibak zorunda ka-

lan insan nevi bu intibak şekline mukavemet eder ve toplumiçi mücadeleye ve isyanlarla yıpranır. VACCARO'ya göre, bu intibak güçlükleri, gene insan nevine has bazı şerait ile tadil edilmeseydi, insanlığın durumu çok daha vahim olurdu.

§. 43 — Beşeri intibakı kolaylaştıran şartlar :

İnsan nevinin zekâ sahibi oluşu, bir bakıma kendi hemcisine daha zararlı olmasına sebep olmuşsa da, «tabiatı» hiçbir hayvan nevinin başaramıyacağı şekilde istismar etmesini de mümkün kılmıştır. Beşerî servet arttıkça, maişet imkân ve vasıtaları ile nüfus arasındaki nisbet yakınlaşmıştır. Bir barbar cemiyet ile bir medenî cemiyet mukayese edilirse, çocuk öldürme, adam öldürme, kurban, daimî muharebe, salgın hastalık vs. gibi nüfus kırıcı olayların çok fazla olduğu görülür. Vasatî ömür nisbeti dahi barbar cemiyette çok düşüktür. O halde istikbalde nüfus ve geçim problemlerinin daha iyi halledileceği tahmin edilebilir. Hususiyle geçim vasıtalarını, şahsî ve hakiki ihtiyaçların çok üstünde biriktirme temayülleri önlenirse sun'î darlıklardan kurtulunmuş olur. Doğum sayısı tahdid edilebilir. Nüfus artışı tanzim edilebilir.

Bundan başka, insan nev'i, dış tabiata sun'î alet ve vasıtalar eklemek ve bu suretle intibak vetiresini hem zaman, hem saha bakımından hiç bir hayvan nevinde olamıyacağı kadar geliştirmek, çabuklaştırmak imkânına sahiptir. İlim ve tekniğe dayanan makineler, aletler, türlü vasıtalar bir intibak yardımcısı olabilirler (71).

Nihayet, bu maddî ve teknik servetten başka insanda öyle bir kültür öyle bir fikrî sermaye vardır ki bu, nesilden nesle intikal eden bir bilgi hamulesi teşkil eder ve insanın hem tabiata hem hemcisine intibakının yollarını öğretir. Asırların biriktirdiği bilgi ve tecrübe, insana, hemcisinin tepkisini davet etmeden nasıl muamele edebileceğini öğretir. Bütün bir ahlâk ve hukuk kaideleri nizamı hep bu gibi davranışların tâyini ile doludur (72).

O halde, topluluklar arası rekabet, neticede iç münasebetlerini iyi tanzim eden, iç ahengini iyi sağlayan toplumlara dikkati çeke-

(71) VACCARO — a.g.e., Sh. 444.

(72) VACCARO — a.g.e., Sh. 446.

cek; ferdlerini birbirine daha iyi intibak ettirmiş, bunların menfaatlarını daha iyi bağdaştırmış toplulukların yaşama ve sürme şansının daha yüksek olduğunu kabul ettirecektir. Bu bilgi, diğer toplumları da iç ahenklerini sağlamaya sevkedecektir. Bu gibi toplulukların diğerlerine galebesi, bunların örf âdet ve hukuklarına da bir beka şansı sağlayacaktır. Bu netice müteaddit tecrübelerde tekrarlandıkça, gittikçe insan intibakına daha müsait âdet ve kanunlar zuhur edecektir. Netekim tarih bu tekâmül seyrini isbat etmektedir. Gittikçe sosyal zümrenin baka ve refahına daha iyi cevap veren kanunlar ve âdetler yerleşmiştir (73). Zamanla insan kurban etme kaidelerinin ortadan kalkması gibi, zararlı kanun ve müesseseler de silinecektir. İnsanı münasebetler hakkındaki bilgilerimiz inkişaf ettikçe, cahil kanun koyucuların kötü kanunları silinecek ve idareci sınıflar, hemcilerini daha az tazyik edici, daha rasyonel bir şekilde istismar edici kanunlar çıkaracaktır. Zira sonunda, bir toplumun içindeki herhangi bir zümrenin ezilişinin, neticede umumî refaha engel teşkil ettiğini anlıyacaklardır (74).

§. 44 — VACCARO'nun fikirlerinin tartışılması :

VACCARO'nun hususiyeti, hayat mücadelesi vetiresini sosyal âleme tatbik ederken, bu mücadele hakkında ileri sürdüğü ihtirazî kayıtlarda görülür. Öyleki bütün bu tarihî ve sosyal vetireye «intibak» terimi tatbik edilebileceği gibi, başka bir ad da verilebilirdi: İnsanın bütün davranışlarında, insanla insan arasındaki münasebetlerin hepsinde bir «intibak» olayı görmek, biraz da VACCARO'nun eserlerini verdiği devrin Sosyolojisindeki moda cereyanlara uymak intibakı vermektedir. Biolojik tezden hareket etmeyen, bilâkis iktisadî mücadele tezinden, istihsal münasebetlerindeki tahavvüllerin bütün üst-yapıyı şekillendirmekte oldukları iddialarından hareket eden marksist sosyoloji de aşağı yukarı VACCARO'nun tavsif ve tahliline yakın tezler ileri sürüyordu. Bu itibarla, hayat mücadelesi kanununun sosyal sahaya tatbikinde yapılan bu ihtirazî kayıtlar, hayat mücadelesi kanununun sosyal âlemde neden tam tahakkuk edemediği, neden falan veya filan engellerle kösteklendiği yolun-

(73) VACCARO — a.g.e., Sh. 452.

(74) VACCARO — a.g.e., Sh. 459.

daki izahlar, haddizatında bize; «uzvî» ve «sosyal» âlemlerin aynı genellemelerle izah edilemeyeceğini öğretmektedir. VACCARO'nun bu ihtirâzî kayıtları yapışı, «insan» nevinin intibakındaki kolaylık ve güçlükleri belirttişi, esas itibarıyla kendisinin sâfiyane bir sosyal darvinizme kapılmadığını göstermektedir. Fakat hareket prensipleri bakımından bu durum onun iddialarına bir gelişme, bir tenakuz aşılacaktır: madem ki insan cemiyetlerinde hemen hiçbir münasebet, hayvanlardaki gibi insiyaki değildir, mademki «insan», diğer hemcislerinin kendisine tatbik ettiği her çeşit şeraite intibak edememekte, ancak kendisine elverişli olana intibak etmektedir, nihayet madem ki insan cemiyetlerinde tabiatın seçilme kanununu bozacak bir takım vetireler gene insanın nev'î hususiyetleri, zekâsı kabiliyeti vs. inden ileri gelmektedir, o halde hâlâ insan cemiyetlerinde hayat mücadelesi vetiresinin, hayvanî âlemdaki gibi cereyan ettiği ve her çatışmanın behemahal daha iyi bir «intibak» a götürdüğü nasıl iddia edilmektedir? (75).

Görülüyor ki biolojik terminoloji, artık kendi hakiki mânalarından çok daha başka bir manada kullanılmaktadır. Mamafih bu tenkitler, yalnız VACCARO'ya değil, biolojik ekolün hemen bütün diğer temsilcilerine yöneltilmelidir. Bundan başka, VACCARO'nun misali bize, aynı uzviyetçi anlayışın hem amansız bir rekabet serbestisini terviç eden liberal bir düşünceye, hem ırk üstünlüğüne dayanan totaliter bir devlet felsefesine hem de sosyalist temayüllü bir cemiyet felsefesine götürebileceğini, her sosyologun kendi peşin hükümlerini veya siyasî tercihlerini bu biolojik sosyoloji hakikatleriyle kolay kolay isbat edebileceğini göstermektedir ki bu da artık, bizim bir sosyolojik hakikatler silsilesi karşısında olmayıp, biolojik terminoloji ile dokunmuş birtakım sosyal felsefe inşaları (constructions) karşısında olduğumuzu ispat etmektedir. Bu terminoloji ve bu biolojik prensipler, aşağı yukarı her sosyal tezi isbata salih bir deliller hazinesi vazifesini görmekte, dolayısıyla hiçbir ilmî hakikati ispat edememektedir.

Tarihi vakialardan seçilen misâller ise, SPENCER'de olduğu gibi, tamamiyle baştan benimsenmiş olan tezi ispata matuftur. Bun-

(75) ELMER BARNES — An Introduction to the History of Sociology, 1948, Sh. 572 - 575.

dan başka hukukun teşekkülünde, ancak bir yan konu olarak temas edilen manevî âmilller, hattâ insan fıtratının içtimâiliği objektif bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Bununla beraber, geleceğe muzaf tahmin ve istidlâller hemen münhasıran insanın, beşerî münasebetlerin hususiyetlerini öğrenmiş olmasına, yani bilgi faktörüne bağlanmak istenmektedir. Görülüyor ki, sosyal âlemin, «kıymet»lerden tecrit edilerek izahı imkânsız gibi dir. «Sosyal» in, ayrı bir ilim konusu teşkil edecek kadar karakteristik ve «sui generis» bir vakıa tipi olduğunu kabul zaruridir ki bunu ancak daha sonra, DURKHEİM ekolünde müşahede edebilmekteyiz. Ne zaman, «uzvî hayat» kanunlarıyla «İçtimâî hayat nizamı» izah edilmeye kalkılsa, her iki âlemi toptan izaha çalışan, her iki âlemi aynı terminoloji ile, aynı genellemelerle açıklamaya gayret eden bilginlerin belki en mühim sosyal vakıa tiplerini görmemezlikten gelmeye mecbur oldukları, yahut tamamen kifayetsiz izahlarla yetindikleri müşahede edilmektedir.

Sosyal Darwinizm kendi kendini, tenkidi bizzat bu ekolün müntesiplerinden gelmiştir ki bunu da önümüzdeki bölümde tetkik fırsatını bulacağız.

§. 45 — Y. A. NOVİCOV (Jacques Novicow) (1849 - 1912) ve Sosyal Darwinizmin tenkidi :

A. — *Biolojik mücadele ile sosyal mücadelenin farkı :*

Rus asıllı olup Fransız dilinde eser vermiş olan tamınmış sosyolog NOVİCOW, uzviyetçi teorinin sosyal darvinizm kolunu şiddetle tenkit etmiştir (1). Bu zata göre, içtimâî hayatta müşahede

(1) NOVİCOW'un başlıca eserleri şunlardır : La Politique Internationale, Paris, 1886 — Les Lutttes entre sociétés humaines et leurs phases successives, 3 éd. 1904. — Les Gaspillages des Sociétés modernes, 2 éd. 1899, Paris. — La Guerre et ses prétendus tendus bienfaits, 1894 (Türkçe terceme : Harb ve sözde iyilikleri. Çeviren : Dr. ABDULLAH CEVDET, Kütüphane-i İçtimad, aded : 52, İstanbul, 1927). — Essai de Notation Sociologique, 1897, Paris. — La Théorie Organique des Sociétés, 1899, Paris — L'Affranchissement de la Femme, 1903, Paris. — Conscience et Volonté sociale, 1897, Paris. — La Justice et l'Expansion de la Vie, 1905, Paris. La Morale et l'Intérêt dans les rapports indivi-

edilen mücadelenin, biolojik âlemdeki mücadeleye benzetilmesi ve insan toplulukları arasında imhaya matuf mücadelenin tabii ve kaçınılmaz bir hayatî kanun olarak kabul edilmesi tamamen yanlış bir görüştür. Gerçi mücadele, bütün kâinatta vardır ve her âleme şâmilidir. Fakat bu muhtelif âlemlerdeki mücadeleler birbirinden tamamen farklı şekillerde cereyan eder. Biri, diğerine benzemez. O halde içtimâî hayattaki fikir ve kabiliyet mücadelesini, hayvanî nevilere arasındaki biolojik mücadeleye ircaa imkân yoktur.

DARWİN'in sırf biolojik âlem hakkında ileri sürdüğü hayat mücadelesi tezi, XIX uncu yüzyılın birçok düşünürlerinde müsait karşılanmış ve derhal sosyal âleme uygulanmak istenmiştir. Bunun birçok sebepleri vardır. Evvelâ hayvanî âlemdeki bu tekevvün şekli, zihinleri o zamana kadar inanılan teolojik izahlardan kurtarmış ve hayatın teşekkül ve devamı, muhtelif hayvan nevelerinin zuru ilh. hakkında müsbet ilmin kabul edebileceği bir teori ortaya atmıştır. Bu, zihinlerin bir mistikten kurtarılması olmuştur. «Canlı» ile «muhit» arasındaki intibak ve seçilmiş vetireleri birçok tabiat-üstü izahların yerini alarak serbest düşünürleri tatmin etmiştir.

Bundan başka, biolojik mücadelenin sosyal âleme aktarılması, ırklar arası savaşı, kuvvet ve liyakatin isbat vasıtası olarak tanıtılmış, en üstün olanın bakasını ancak savaşın sağlayacağı, zira ancak onun «en üstün» olanın kim olduğunu tâyin edebileceği kanaatını uyandırmıştır. İnsanlığın yükselmesi ise, en üstünün baki kalmasını, zayıfların, beceriksizlerin elenip gitmesini gerektirdiğinden, bu hayat mücadelesi kanununda insan soyunu aratıcı, temizleyici, seçici bir kudret sezilmiştir. Ve böylece, hiç farkına varılmadan, evvelce tabiat - üstü iradeye izafe edilen mistik kudret, bu sefer tabii vetirelerin seyrine izafe edilmeye başlanmıştır. Hayat mücadelesi kanununda böyle bir akıl, böyle bir dirayetin tezahür ettiği farzedilince, artık savaş kutsal birşey telakki edilmeye, her türlü medenî hayatın temeli sayılmaya, her türlü sosyal nizamın anası adedilmeye başlanmıştır.

Halbuki bu fikirler, hiç de XIX uncu yüzyıla has bir yenilik

duels et internationaux, 1912. — Le Problème de la Misère et les Phénomènes économiques naturels, 1908, Paris. — La Critique du Darwinisme Sociale, Paris 1910, Paris.

değildir. Daha HERAKLİTOS zamanındanberi malûmdur. İnsan toplulukları arasındaki savaşları görmek, bunların devam edip gittiklerini müşahade etmek, savaşın, evvelâ zarurîliğine sonra faydalılığına hükmetmeyi gerektirmiştir. Halbuki bütün bunlar hakiki ilmî izahlar değildir.

XIX uncu yüzyılın birçok lâik mütefekkirleri, birçok kuvvet âşıkı devlet adamları, iç savaşları dahî bir terakki unsuru sayan sosyalistleri, ırkî üstünlüklerine iman eden birçok heyecanlı edipleri, ferdin topluluk adına nefsini feda etmesindeki ulviyete hayran olan birçok yüksek ruhlu insanları hep bu hayat mücadelesi kanunun cazibesine kapılmışlardır. Bu tez o zamanlar için artık harc-âlem hakikatler sırasına girmiştir: Hayat, savaşla başlar, savaşla idame olur, Medeniyet savaştan doğar, keşifler savaşların hazırlığı sırasında yapılır, cemiyetler savaşla ıslah olur, ilh... (2).

NOVİCOV, bu iddiaların soğuk kanlılıkla tetkikini talep eder ve zihni bu görüşlere sevkeden belli başlı hatalar üzerinde durur. Bu hataların başında «biyolojik» vakıalarla «sosyal» vakıaları birbirine karıştırmak gelir. Biyolojik vakıalar zihnî tasavvurların müdahalesi olmadan cereyan eden tabiî insiyakî vakıalardır. Halbuki «sosyal» dediğimiz vakıalar esaslı bir şekilde «ruhî» karakter arzederler. Herhangi bir sosyal müessesesinin doğuşu, behemahal ferdi ruhlarda bunun bir tasavvurunu tazammun eder. Bir insan zihninde yeni bir müessese şekli tasavvur edilir bu insan, bu tasavvuru diğer zihinlere aşılar, nihayet birçok zihinler bu tasavvuru benimseyince artık fiiliyat safhasına geçilir. Haddizatında her sosyal müessese bir takım beşerî fiil ve hareketlerin yekûnudur ki bu fiil ve hareketlerin her birine muayyen zihnî tasavvurlar, maksat ve niyetler, inançlar tekaddüm eder. Cemiyetler, hakikatte ruhlara - arası veya zihinler - arası münasebetlerin bütünü demektir. Bütün sosyal müessese ve vakıalar, evvelâ ruhî bir vasatta başlar, sonra hareketlere inkılâp eder (3).

O halde, eğer, tarih bize, insan topluluklarının uzun müddet

(2) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, Paris, 1910, Sh. 1 - 16.

(3) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, Paris, 1910, Sh. 71 - 45.

birbirleriyle savaştıklarını gösteriyorsa, bizim şu noktalara dikkat etmemiz gerekir :

a) Savaşın, insanlık kadar eski olduğu yolundaki iddia acaba v a k ı a h a k i k a t l e r i bakımından ne dereceye kadar doğrudur ? Bu husustaki bilgimiz hangi uzak çağlara kadar gidebilmektedir ? Elimizde ilmi mütâlar var mıdır ? Yoksa biz, bildiğimiz tarih içindeki savaşlarla mı iktifa ediyor, neticeleri bunlara mı istinat ettiriyoruz ?

b) Savaşların, esaretin, gasbın, yağmanın, istismarın insanlar arası münasebetlerde normal olduğuna nereden hükmediyoruz ? Zaruriliğinden mi, yoksa insanların bu hareketleri iyi, faydalı k â r l ı sanmalarından mı ? Birinci halde bir tabii kanun fikrine gideriz, ikincide ise, insanlardaki inançların tashihi halinde bu yolun bertaraf edilmesini mümkün görürüz. O halde meseleyi deşmek lâzımdır.

c) Sosyologlar, savaşın nimetlerini mübalağa etmiyorlar mı ? Medeniyet ve nizam acaba savaşın eseri midir ? Yoksa sosyal müesseselerin mi ? Müessese bir nizam şekli olduğuna göre bunları yıkıldığında şüphe olmayan savaş nasıl bir terakki âmili olur ? O halde meseleyi iyi vaz'etmeliyiz : Medeniyeti yapan, savaşlar mıdır, yoksa savaşlardan sonra kurulan müesseseler mi ? Savaşın, yıkıp yakıldığı, helâk ettiği cemiyetler yok mudur, hattâ galipler için dahi zararlı olan savaşlar görülmemiş midir, nihayet, savaşın yalnız nimetlerini kaydedip, zararlarını atlamak ne dereceye kadar ilmi düşünmek olur ?

d) İnsan topluluklarının ebediyete kadar, birbirleriyle savaş halinde kalacaklarına dair ciddi delillere sahip miyiz ? -Savaş insan nev'i için bir zevk olmadığına göre bu, ancak herhangi bir şeyin elde edilmesi için yapılan bir hareket, herhangi bir gayenin vasıtası demektir. O halde bu gayenin tahakkuku, başka vasıtalarla sağlanırsa, barışçı vasıtalar insan topluluklarının istediklerini temin ederse gene savaşın zaruriliği ve kaçınılmazlığı iddia edilebilir mi ? Bütün Devletlerin federe olmalarının ebediyen imkânsızlığı hangi ilmi delillerle iddia edilebilir ?.

Şimdi kısaca bu problemlere NOVİCOW'un verdiği cevapları görelim : Savaşın insanlık kadar eski olduğu iddiası tamamen man-

tıkî istidlâllere dayanır, asla vakıa hakikatlerine değil. Zira, insanlık takriben beş yüz bin yıldanberi mevcuttur, savaşın zarurî şartı olan siyasî teşkilât ise tahminen on bin yıldanberi vardır. Filhakika Savaşın tabiî neticesi olarak esaret müessesesinden bahsedilmektedir ve sosyal terakkinin bu müesseseden doğduğu ileri sürülmektedir : ekonomik anlamda «iş» müessesesi, mimarî sahadaki şaheserler (ehramlar, mabedler, su cedvelleri ilh..., büyük çapta ziraî istihsal, nihayet güç ve ağır işlerden kurtulan hür adamlara medyun olduğumuz kültürel faaliyet mahsulleri...) hep esaret müessesesi sayesinde mümkün olmuştur deniyor. Halbuki bu mevzua yakından temas edersek görürüz ki esaretin teessüs edebilmesi için daha evvel, alınacak esirleri zabtu - rabt altında tutabilecek bir merkezî kuvvetin (yani ne kadar ilkel olursa olsun bir Devlet nüvesinin) varlığı şarttır. Halbuki bu, nihayet ancak on bin yıl öncesinde teşekkül edebilmiştir ve esaret de ondan sonra teessüs edebilmiştir. O halde kölelik müessesesi, az çok medenileşmiş, tabiî halden uzaklaşmış bir toplumun eseridir. Böylece, medeniyet kölelikten değil, belki kölelik medeniyetten doğmuştur. Görülüyor ki, Üçüncü Jeolojik devrin sonunda zuhur eden insan nev'i, siyasî teşkilâtın meydana gelişine kadar esareti tanımamıştır ve bu topluluklar arasında o zamanlar daimî savaş olduğu iddiası da sırf spekülasyona dayanmaktadır. Zira bizim meşhur sosyal darvinistlerimiz, ezcümle SPENCER, WARD ve RATZENHOFER gibi zevat, bu ilkel toplumların savaşlarına bizzat şahit olmadıkları gibi ellerinde bunu ispat edecek hiçbir müsbet delile de sahip değillerdir. O halde kendilerinin fikirlerini aynı mantıkî metodlarla cerhette mahzur yoktur (4).

Mantık ise evvelâ şu sorunun cevaplandırılmasını gerektirir : belirli bir derecedeki hayvanların, aynı nevi içinde ele alındıkları takdirde, birbirlerini yemedikleri bir hakikat olduğu halde; onlardan daha ileri tekâmül derecesindeki insan nevi hakkında bu kanunun carî olmadığı nasıl iddia edilebilmektedir ? (5). Sosyal darvinistler diyorlarki, «insanlar zamanla arttılar, nüfus çoğalınca gıda maddeleri azaldı, bu yüzden dünya nimetlerini paylaşmak ge-

(4) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, Paris, 1910, Sh. 209 - 210.

rekti ve harp gıda bulmak ihtiyacından doğdu.» Bu tez, cidden gariptir. Bütün diğer hayvan neveleri de zamanla artmışlardır. Maymunlar da çoğalmışlardır, fakat kendilerine gıda teşkil eden cevizlerin mikdarı azalmamış, yahut onlar bu mikdarla doyunamayacak kadar artmamışlar, ölüm nisbeti doğum nisbetini karşılamıştır. O halde bu kötü şansın insan nevine nasip olması ne ile izah edilir?! (6).

Hakikatte, insanlar, hele ilkel çağlardaki ölüm nisbetinin pek yüksek olması muhtemel olduğundan, gıda maddelerini tüketecek kadar artmış değillerdir. İnsan, tıpkı diğer hayvan nevelerinde olduğu gibi, mücadeleyi, diğer insanlarla değil belki kendisini çeviren tabii muhit ile yapmıştır. O, zayıf bir hayvan olarak hayata başlamıştır. Kendisine karşı hiç veya pek az mukavemeti olan şeylerle mücadele etmiş, onları elde ederek varlığını sürdürmüştür ki bu da onun evvelâ «meyve yeyici» olduğunu gösterir (frugivore). İnsanın, canlı olan, kendisine şu veya bu şekilde mukavemet veya taarruz edebilen avları yakalayabilmesi ancak bazı iptidâî âletleri icad edebilmesinden sonra mümkün olmuştur. O halde mantıkan, bizim, insanın evvelâ meyve ile yaşadığına ancak çok daha sonraları, yani zekânın muayyen bir gelişmesinden sonra et yeyici olabildiğine inanmamız doğru olur. İnsanın, sosyal darvinistlerin iddia ettikleri gibi bir de yamyamlık safhasından geçtiğine; hemcinsini mağlûp edip yediğine hükmedebilmemiz ve hele bunun bir tabii kanun icabı olduğuna inanabilmemiz için pek geniş bir muhayyelemiz olmak gerekir! Zira insanın en güç avlayacağı, en tehlikeli av olsa olsa ancak bir başka insandır. Kendisi ile aynı kuvvette, aynı zekâda, çok defa aynı vasıtalarla sahip bir avın, ne avlanması ne de bunun normal bir geçim vasıtası olması sırf tabii bir hayvan nevi olarak ele alınan insan için asla tasavvur olunamaz.

O halde, bu, tarihte kaydedilen savaşların, işkencelerin, esaretin, türlü zulüm şekillerinin, istismar usullerinin inkârı mı demektir? Hayır, bu, zikredilen vakıaların tabii bir kanun icabı olmadıklarını, insan nevinin tabiatı icabı olmadığını

(5) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, Paris, 1910, Sh. 201 - 202.

(6) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, Paris, 1910, Sh. 209 - 212.

nın hatırlatılması demektir. Bu gibi hâdiseler olmuşsa, bunlar tabii zaruretlerle değil, sosyal vakıaların özellikleriyle izah edilmelidir. Bütün bu olaylara birtakım ruhî unsurların tekaddüm ettiki, insanların yanlış zan ve kanaatlara kurban olarak «savaş» ı, «yağma» yı, «köleleştirme» yi aslında kârlı, yahut çabuk zenginleştirici usuller olarak kabul ettikleri ve bunları bu yanlış kanaattan dolayı yaptıkları unutulmamalıdır.

O halde bu menfur yollar, bizzat bir zaruretin ifadesi değil, insanların elde etmek istedikleri bazı avantajların vasıtası olarak teessüs etmiştir. Aynı avantajların, savaşla ve gaspla değil, normal istihsal ve normal çalışma ile sağlanabileceği gün, bu menfur yollara lüzum kalmıyacaktır.

Savaşların insanlığı terakki ettirdiği yolundaki tez de reviziyona muhtaçtır. Fakat objektif olmak lâzımdır: terakkiyi savaşın kendisi mi, yoksa ondan sonra kurulan sosyal müesseseler mi sağlar? Hakikate bakılacak olursa savaş iyi ve kötü neticeleri birlikte doğurur: Savaştan galip çıkan toplum yeni bir siyasi nizamın daha ileri müesseselerini kurabilir. Daha büyük bir Devlet, daha karmaşık bir işbölümü, daha kuvvetli bir içtimai bünye yaratabilir. Fakat bu, ne her savaşta olur, ne de her zaman tekerrür edebilir. Terakki, galibin kuracağı müesseselerden ileri gelir, savaştan değil. Muazam zaferlerden ve fetihlerden sonra dağılıveren, yakıp yıkmakla kalan fâtilh devletler görülmemiş midir?

Bundan başka, savaşın yalnız galipler hakkındaki sonuçlarını ele almak, mağluplar hakkındaki neticelerini görmemezlikten gelmek te gariptir. İnsan nevi için her iki tarafta ta kaybından teessür duyulacak liyakatte insan ferdleri yok mudur? Savaşın hakiki bir istifa, bir seçilme yaptığı da söz götürür mahiyettedir (7).

Savaşların sebebine gelince, bunu, gıda aramak ihtiyacına bağlamak sâfiyane olur. Tarihin kaydettiği savaşlar, bilakis gıdasını iyi istihsal edip mücadele kuvvetini arttırmış toplulukların diğerlerine yüklendiğini gösterir, ne CESAR, ne BÜYÜK İSKENDER, kendi memleketlerinde gıda maddeleri azaldığı için fütuhata çıkmamışlar-

(7) J. NOVİCOW — Harb ve sözde iyilikleri. (Türkçe terceme. İstanbul, 1927. sh. 56 - 64.)

dı (8). Bu bakımdan NOVİCOW, diğer sosyal darvinistler arasında bilhassa RATZENHOFER ile WARD'ı şiddetle tenkit eder. Bunların yaptıkları, ilkel devirler hakkında elde hemen hiçbir ilmi delil mevcut olmadığından, sadece bir takım «antropolojik romanlar» yazmak olmuştur (9). RATZENHOFER bazı cemiyetlerin «çalışma yolunu», bazılarının «yağma yolunu» tercih ettiklerini söylerken, bu durumun tabii bir zarureti değil daha başka şartlara tâbi kalan bir imkânı, bir ihtimali ifade ettiğini farketmemiştir (10). Demek ki her iki yol da aynı derecede tabiidir. NOVİCOW'a göre, hayati prensip, mücadelenin sürüp gitmesi değil, hangi tarzın hayati kabiliyetleri, hayati kuvveti arttırmaya elverişli olduğunun seçilmesidir. Öyle şartlar bir araya gelir ki, toplum ancak mücadele ile, savaşla hayati kuvvetini arttırabilir, gene öyle şartlar olur ki ancak barış ve adalet nizamı hayatiyeti arttırır veya sağlar. Bu itibarla peşin bir kanaatla hareket etmek ve ırkların savaşmasında bir hikmet aramak manasızdır.

Bundan başka bazı cemiyetlerin, veya milletlerin harbçi, bazılarının ziraî veya sınaî istihsalle uğraşan barışçı camialar olduğunu iddia etmek de sakattır. Aynı kavim bir müddet, harbçi, bir müddet barışçı yaşayabilir. Meselâ mogollar Cengiz zamanında dünyanın en harbçi milleti idi, halbuki XIX uncu yüzyılda hiç de bu karakteri taşımamaktadırlar. Sonra savaşçı milletlerin, bütün maişetlerini ganimetle, savaş nimetleriyle sağladıkları, normal istihsalde bulunmadıkları da iddia edilemez, Kadim Romalılar, savaşçı oldukları kadar da ziraatçi idiler ve iyi müstahsildiler. Keza Kadim Yunanlılar savaşçılıkları nisbetinde sanatkârdılar (11).

Şu halde kitlelerin birbirini öldürmelerini, kolektif adam öldürmeyi bir terakkî sebebi sayan, bir tabii zaruret addeden, bütün sosyal müesseselerin menşesinde topluluklar-arası mücadeleyi bulan sosyal darvinistlerin görüşleri hatalıdır. Mesele başka türlü vaz'edilmeli ve «insan nev'i»ndeki mücadelenin özellikleri tâyin edilmelidir.

(8) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, 1910, Sh. 215.

(9) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, 1910, Sh. 199 - 228.

(10) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, 1910, Sh. 212.

(11) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, 1910, Sh. 215.

NOVİCOW, esas itibariyle bütün kâinata hâkim bir kanun olarak kabul ettiği mücadelenin muhtelif nevilerini birbirinden ayırır; Kozmik âlemde dahi mücadele vardır ve cazibe kuvveti yıldızların büyüklükleriyle orantılıdır. Kâinata dağılmış madde parçacıklarını iri yıldızlar, diğerlerinden daha süratle çeker ve büyütürler ilh.. Canlılar âlemindeki mücadelenin de muhtelif dereceleri vardır. Bunu sinoptik bir tablo halinde gösterebiliriz :

Başlıca hayat mücadelesi şekilleri ve bunların tekâmül seyri (12)

Hayat mücadelesi şekilleri	Mücadelenin gayesi	Mücadelenin tezahür tarzı
1. Fizyolojik neviden hayat mücadelesi	Düşmanı bertaraf etme, tamamen imha etme, gıda maddesi arama.	Gıda arama ve düşmanı yoketme için yamyamlık, ve katil.
2. Ekonomik hayat mücadelesi	Yaşamakta devam etme ve servet kazanma için gerekli vasıtalar kazanma, biriktirme, sahip olma v.s. İktisadî savaşlar.	Düşmanın servetini gasp için haydutluk, ekonomik rekabet ve çeşitli zecir vasıtaları.
3. Siyasî hayat mücadelesi	Siyasî vasıtalarla çeşitli imtiyazların temini, muhtelif tarzlarda fayda temini için siyasî hâkimiyet. Başlıca metodlar: Çeşitli cezaların tatbiki, icrası, tehdid v.s. Siyasî harpler.	Gasp, köleleştirme, serflik, yağma, ilhak, fetih.
4. Fikrî hayat mücadelesi	Dinin, ideolojinin, doğmanın, medeniyetin, kültürün zaferi için «fikrî hâkimiyet» mücadelesi. Metodlar: propaganda, temsil usulleri; terbiye, tenkit, manevî baskı v.s.	Din harpleri, ihtilâlcî savaşlar, müsamahasızlık, fikrî ihtilâflar, rekabetler v.s.

(12) J. NOVİCOW — Les Luttres entre sociétés humaines et leurs phases successives. Paris 1896, p. 402 (PİRİRİM SOROKİN nakleder: Les Théories Sociologiques Contemporaines, 1938, Sh. 240, kısaltılmış olarak).

NOVICOW'a göre fiziolojik mücadele, dış tabiat ile insan arasındadır. Arslardan mikroba kadar, insan, bütün hayvan nevileriyle mücadele etmiş ve etmektedir. İnsan toplulukları ve insan fertleri arasındaki mücadele ise, başka bir derecededir. Zira mücadele kanununun muhtelif merhaleleri vardır. En iptidaisi neviler arasındaki fiziolojik mücadeledir. İnsan nevi zuhur ettikten sonra artık hayat mücadelesi fiziolojik mahiyetini kaybetmiş, sırasıyla, ekonomik, politik ve fikri safhalara intikal etmiştir. En son merhale, topluluklar arasında, fertler arasında entellektüel mücadeledir ki bunun sonucu toplumların, hayata daha iyi intibaklarını sağlayacak şartların keşfidir (13). Bu bakımdan üstün millet demek, kültürü diğerlerini temsil edecek kadar ileri olan millet demektir. Fikri ile, san'atı ile, dili ile diğerlerini kendi kültürüne bağlayacak millet demektir (14).

Modern cemiyette siyasî mücadele dahi esas itibarıyla fikrî mücadeleye tâbidir. Hatta aynı câmianın içindeki siyasî parti mücadeleleri dahi fikrî mücadele vasfındadır ve bu vasfını kaybeder etmez dejenere olur. NOVICOW şöyle demektedir: «Çok defa, siyasî partilerin mücadelelerinin cemiyeti muhafaza ettiği, yaşattığı söylenir. O halde parti mücadelesi demek, hayat demektir, terakki demektir. Alâ. Fakat bu olayı biraz daha açık bir şekilde izah gerekiyor: siyasî partilerin mücadelesi ne demektir? Bu, son tahlilde, hürriyetin mevcudiyeti demektir. Yani her vatandaşın haklarına mutlak hürmet demektir. Daha doğrusu «öldürme»nin ve «cebr»in ilga edilmiş olması demektir. Eğer partiler arası mücadele bir nimet ise, bu, onun adam öldürme gibi biolojik mücadeleler yerine fikrî mücadeleyi koymuş olmasından dolayıdır: propoganda, seçim v. s. gibi.

Partilerin adam öldürmeye baş vurmaları halinde, artık bir partiler mücadelesi karşısında değil, belki bir iç harp karşısında bulunuluyor demektir. Halbuki hiç kimse, iç harbin insan nevini terakki ettirici bir âmil olduğunu iddia etmemiştir.

(13) J. NOVICOW — La Justice et l'Expansion de la Vie, Essai sur le bonheur des Sociétés Humaines. 1905, Sh. 5.

(14) J. NOVICOW — La Critique du Darwinisme Social, Sh. 80.

Siyasî mücadeleler, idare edenlerle, idare edilenler arasında da olur. Fikrî sahada kaldıkları müddetçe bu mücadeleler feyizlidir. Vekiller bir program takip ederler, muhalifler bir başka programı tavsiye ederler. Bu, hayattır, canlanmadır, terakkidir. Fakat idare edenlerle edilenler arasındaki mücadele biolojik vetirelerle cereyana başlarsa (Devletin kurşuna dizmeye, sehpa kurmaya kalkması, yahut vatandaşların tedhişe, adam öldürme hareketlerine teşebbüs etmeleri gibi) artık hayat ve terakki durur, ve sefalet büyük adımlarla ilerlemeye başlar.» (15).

O halde ancak hayvan neveleri arasında (aynı hayvan nevinin ferdleri arasında değil) cari olan fiziolojik mücadeleyi, hasmın yokedilmesini istihdaf eden mücadele nevini insan cemiyetleri hakkında bir tabii zaruret saymak çocukça bir fikirdir. İnsan cemiyetlerinde mücadele vardır, fakat bu artık ekonomik, politik ve bilhassa fikrî nevidendir. Bu mücadelenin terakki âmili olması ise, mücadele şartlarının tanzimine bağlıdır. Hayatî enerjiyi arttıracak, insanın nevine has kabiliyetlerini en son haddine kadar geliştirecek olan öyle bir mücadelenin şartlarını ise, hukuk ve adalet nizamı tayin eder, yoksa kuvvet üstünlüğü değil. NOVİCOW, hukuk ile kuvvet arasındaki münasebetleri bu zaviyeden değerlendirmekte, ve hukukun insan cemiyetleri için hakikaten h a y a t î olan ehemmiyetini belirtmeye çalışmaktadır :

B — İnsan hayatının serbestçe gelişme şartları olarak «Hukuk» ve «Adalet» :

NOVİCOW, içtimai vakıaların ruhi karakterini, daha doğrusu zihinler - arası veya ruhlar - arası münasebetler vasfında olduğunu kabul etmekle beraber, cemiyetin biolojik bir temele dayandığını da unutmaz. Ona göre bütün müesseseler, cemiyet içinde insan hayatını en geniş ve en serbest şekilde inkişaf ettirme şartlarını tahakkuk ettirmeye matufturlar. Hayat, insanlar farkına varmasa dahi, ancak insan hayatının gelişmesine, bakasına yarayan müesseseleri ve kaideleri yaşatır. Hukuk ise bunların heyeti umumîyesinden başka bir şey değildir. Tabiatta hâkim olan prensip, ne mücadele için

(15) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, Sh. 78.

mücadeledir, ne de anlaşma birleşme için anlaşma birleşmedir. Esas hayatî prensip, hayat fenomeninin artması, büyümesi, gelişmesidir. Mücadele bunu sağladığı takdirde mücadele vaki olur, anlaşma ve birleşme bunu sağlarsa anlaşma ve birleşme müesseseleri meydana gelir (16). İnsan cemiyetlerinde mücadelenin, hayatiyeti arttırmaya yarayan bir vasıta olması, onun şekline tâbidir. Eğer aynı nev'in bir kısmının tamamen imhası bahis konusu ise bunun hayatiyeti arttırmadığı, bilakis, kısıtıldığı, hatta kısmen öldürdüğü âşikârdır. Halbuki insan insan olduğundan beri birleşme ve uyuşma münasebetlerinin hayatiyeti arttırdığı, yaşamağı kolaylaştırdığı âşikârdır. Maymunlar gibi ileri dereceli hayvanların dahi, birbirlerini yemedikleri, adeta insiyakî bir cemiyet hayatı idame ettirdikleri kabul edildiği halde insanlarda aynı birleşme ve cemiyeti sürdürme insiyakının mevcut olmadığını iddia etmek mânâsızdır.

Darvinistlerin unuttuğu olay, insanlar arasındaki birleşme, cemiyet halinde toplanma (association) olayıdır. Birleşmenin çeşitli vasıtaları vardır: insanların, eşyanın, fikirlerin birleşmesi.. Cemiyet mefhumu artık genişlemiştir. Cemiyet, haberleşme ve temas vasıtalarının artması nisbetinde büyür ve millî sınırları aşar. Cemiyeti yaratan şey bu temasların, bu bağlanmaların şuurudur. Daha geniş bir kültür birliği daha geniş bir cemiyet kavramını ortaya çıkarır. O halde, insanlar arası münasebetlerde hem birleşme, hem rekabet müşahade etmekteyiz. İşte Hukuk her iki olayın da insan nevinin hayatî kaabiliyetlerini en geniş haddine kadar inkişaf ettirecek şartlarının bütünüdür. Hukuk bu şartların, bu düzen şartlarının, yarış şartlarının ifadesidir. Savaş ise bu düzenin yıkılması, hayatiyetin kısılmasıdır (17).

Hal böyle olunca her «hak» tahdidi, insanın uzvî hayatının sakatlanması, bir uzvunun kesilmesi gibidir. Bu, insanın çalışma ve yaratma kaabiliyetinin kısırlaştırılması, körletilmesidir. «Her adaletsizlik, bir sakatlamaya müncer olur, her adaletsizlik, hayatın yı-

(16) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Social, Sh. 86.

(17) ERNST HİRŞ — Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, 1949, S. 42 «Barışta Yarış». Burada hayat mücadelesinin bu mütekâmil şeklinin müdafaa edildiğini görmekteyiz: Bilhassa s. 319.

kılışı, başka tabirle kısmî bir ölümdür» (18). Hukukî nizam, insanın biolojik kaabiliyetlerinin gelişmesi için mevcuttur. Bu gelişme ise, ferdi kaabiliyetler arasında serbest gelişme ve yarışma imkânını temin ederek en iyinin bakasını sağlamakta olur ki, işte bu, en geniş manasıyla «Adalet» tir.» (19).

Hukuk ile kuvvet arasında tesis edilmek istenen münasebete gelince, NOVİCOW bu hususta tanınmış hukukçuları, bu cümleden JHERİNG'i tenkid eder. Daha doğrusu onu başka bir açıdan tefsir eder. Hukuk ile kuvvet arasında tesis edilmek istenen münasebet, kuvvetin daima hukuku destekleme istikametinde tecelli ettiği zannına dayanır. Netekim, JHERİNG'in «Hukukta gaye» adlı meşhur eserinde müdafaa ettiği tezi başka türlü anlamaya imkân yoktur. Malumdur ki JHERİNG, hukuk, bizatihi gaye değildir. Hukuk, cemiyeti yaşatmak için mevcuttur. Eğer bu fonksiyonunu yerine getiremezse, kuvvet araya girer, ve icabedeni yaparak cemiyetin hayatını kurtarır, der (20). NOVİCOW, bunu şu şekilde tamamlar: evet, işe karışıp hayatı kurtarır ama bu, ancak yeni den hukuku tesis suretiyle olur (21). Kuvvetin, çıplak kuvvet olarak hükmetmeye başlaması, hayatı kurtarmaz, hatta işi tekrar biolojik mücadele safhasına döndürmekle büsbütün imha eder, O

(18) J. NOVİCOW — La Justice et l'Expansion de la Vie, Paris, 1905, Sh. 5.

(19) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Sociale, Sh. 332 - 333.

(20) RUDOLF VON JHERİNG — Der Zweck im Recht. Leipzig, 1884 t. I, pp. 250 - 251 (NOVİCOW nakleder: La Critique du Darwinisme Sociale, Sh. 324). «Hukuk, dünyada mevcut şeylerin en ulvisi değildir. Hukukun gayesi kendinde mündemiç değildir. O, sadece, bir gayeye ulaştıracak vasıtaadır; hukukun son gayesi cemiyetin muhafazasıdır. Mevcut hukukî düzenlerle cemiyetin muhafazasının imkânsız hale geldiği gün, hukukun zarurî olan devayı sağlamasının imkânsızlaştığı gün kuvvet işe karışacak ve icab edeni yapacaktır. Milletlerin ve Devletlerin hayatlarında bahtsızlık anları vardır. Hayat, hukukun üstündedir ve ne zaman siyasî hâl ve şartlar, hukuk ile hayattan birinin seçilmesi durumunu ihdas ederse, artık neyin seçileceğinde te reddüde mahal yoktur: Kuvvet, hukuku feda eder ve hayatı kurtarır».

(21) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Sociale, Sh. 326.

halde JHERİNG'i, biz başka türlü anlamalıyız. O, kuvvetle daima Devletin hayırhah kuvvetini murat etmiştir. Eskiye hukuk sistemlerini yıkıp atan kuvvetini, cemiyete hayat vermek için kullanan âlicenap devlet kuvvetini. Yoksa 'o ne Devletin de kendi kuvvetini kötüye kullanabileceğini, ne de Devletten gayrı bir teşkilâtın cebirini düşünmemiştir. Halbuki NOVİCOW, birinci hususta septiktir. Devletlerin de bazan eşkiya çetesi gibi hareket ettikleri görülmemiş şey değildir (22). Devlet - dışı kuvvetler ise her zaman işe karışabilir ve hukuku baltalayabilirler. Halbuki insan nev'i ferdin ferde kuvvet kullanmamaya başlaması ile tekâmül yoluna girmiştir. Kimden kime karşı olursa olsun, kuvvet münasebeti beşerî hayatı zedelemekten, mahvetmekten başka bir şeye yaramaz. Hülâsâ, sosyolojinin vazifesi, dünyayı sosyal darvinizmin kâbusundan uyardırıp, kurtarmaktır (23).

NOVİCOW, bir gün milletler - arası münasebetlerin de kuvvet kullanmadan halledilebilecek merhaleye ulaşabileceğini ümit eder ve bütün dünya devletlerinin federasyonunun bir gün tahakkuk edeceğine inanır (24).

C — NOVİCOW'un rolü :

NOVİCOW, sosyal darvinizmin iddialarına, cevap verirken esash bir noktaya temas eder: insanlığın ilk safhaları hakkındaki bilgimizin kıtlığı, ve bu safhayı ancak yüksek dereceli hayvanların sürü halindeki yaşayışlarına kıyas suretiyle düşünmemiz, XIX uncu yüzyıl sonunda, zihinleri birtakım gelişigüzel tasavvurlarla dolduruyordu. Tıpkı mukaddes kitaplardaki tekvin teorisi gibi, amiplerden insanlara, ilk insanlardan medeni insanlara, nihayet ilk medenilerden son medenilere kadar gelmiş geçmiş bütün mahlukların hayat şartlarını tekâmül ve istifa (selection) kanunları ile izah ediyor, delilsizlik yüzünden boş kalan safhaları istidlallerle dolduruyorduk. Halbuki daha müsbet delillere sahip olsaydık, iddialarımız daha güvenilir olurdu.

(22) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Sociale, Sh. 330.

(23) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Sociale, Sh. 398.

(24) J. NOVİCOW — La Critique du Darwinisme Sociale, Sh. 136.

Ancak, bizzat NOVİCOW da bu gibi delillere sahip değildir. O, sırf muhakeme selsileleriyle isbat edilmeye çalışılan sosyal darvinizme aynı yolla mukabele eder. Bu durum sosyal olayların iza-hında, biolojiye dayanılarak yapılan açıklamaların nihayet bir nok-taya kadar ilerleyebildiğini, ondan öteye geçemediğini gösterir. İnsanın, ruhi cephesine atıf yapmak suretiyle sosyal vakıaların iza-hı ise, evvelki ekole nazaran, konuya daha fazla yaklaşmağı ifa-de eder. Ancak, ruhi vakıayı, sosyal muhitin tesirlerinden mücer-ret olarak, saf haliyle bulup yakalamak ve açıklamak da ne dereceye kadar kabil ve faydalı olabilir, ayrıca düşünülecek bir şeydir. NO-VİCOW, sosyal vakıanın ruhi karakterine temas etmekle beraber, bu konuyu layikiyle derinleştirememektedir. Halbuki önümüzdeki bölümde inceleyeceğimiz TARDE, LESTER WARD gibi sosyolog-lar bu bakımdan çok daha derinlere gidebilmişlerdir.

NOVİCOW'un rolü, esas itibariyle, o zamanlar ilmin ve man-tığın emri gibi ele alınan sosyal darvinizm teorilerinin, hiç te böy-le bir kesinliği haiz olmadıklarını hatırlatmasındadır. NOVİCOW, uzviden sosyale atlamanın tehlikelerini iyice belirtmiş, hukukun birleşmeden, iştirâkten (association) dan doğduğunu, ham ve çıp-lak kuvvet istimalinin yerine geçtiğini, fonksiyonunun ise insanın hayati kaabiliyetlerinin geliştirilmesini sağlamak olduğunu belirtmiş-tir. Fakat bütün bu fikirler, ilmi bir metodun, müsbet vakıa haki-katlerinin ışığı altında olmaktan ziyade heyecanlı bir üslûbun, kuv-vetli bir polemik kaabiliyetinin eseri olarak ileri sürülmüştür. NO-VİCOW'un pek vaadkâr ip uçlarını ele geçirdiği halde, konuyu yarı yolda bırakıp fikir çağrışmalarına kapılıp gittiği sık sık görü-lür. Eserleri, geniş bir aydın kitlesini çekebilen, dikkate değer bu-luş ve esprilerle dolu, edebî vasfı galip-fikir mahsulleri durumunda-dır. Bu itibarla biz, bu sosyologun görüşlerini, XIX uncu yüzyıl so-nunda hâkim olan ve tabii ilimlerdeki buluşların kayıtsız şartsız sos-yal ilimlere aktarılmasını temsil eden görüşlerin hata ve ifratlarına karşı zihinleri ikaz etmek şeklinde hülâsa edebilir ve bu bakımdan kıymetlendirebiliriz (25).

(25) Sosyal Darvinizmin ilmi tenkidi ve bilhassa Amerika'daki tutu-nuşunun sosyal sebepleri hakkında bilhassa bakıla: RİCHARD HOFSTADTER — Social Darwinism in American Thought, U.S.A., 1944, revised, edition, 1955.

II. — PSİKOLOJİK SOSYOLOJİ CERREYANLARI VE HUKUK ANLAYIŞI

§. 46 — Genel olarak :

İçtimai hadiseleri, üstün bir uzviyet tipi olarak bir kül halinde ele alınan «cemiyet» in kendine mahsus kanunları ile izah eden biyolojik sosyoloji nazariyeleri, hukuk sahasında, içtimai mukavelecilerin tuttuğu yolun tam zıddını temsil ediyorlardı : İçtimai mukavele taraftarlarına göre cemiyet, fertlerin arzu ve iradesi ile, anlaşması ile meydana gelmiş bir tâli mahsul telâkki edildiği halde, uzviyetçi sosyoloji taraftarlarına göre bilâkis fert cemiyetin yarattığı ve şekillendirdiği bir tâli unsur oluyordu. Nitekim GUMPTOWİCZ ferdin değil, belki fertte tecelli eden cemiyetin düşündüğünü kabul ediyor ve bütün ferdî şahsiyeti basit bir tâli netice, zarurî bir mahsul sayıyordu. Bütün kültürel mahsullerin sahibi, yaratıcısı cemiyet idi. Cemiyette, tabiat aleminde cari olan ve insanî kıymet ve gayelerle alâkasız birtakım kanunlar hüküm sürüyor insanlar bu ulaşamadıkları düzenin âletleri olarak ister istemez birtakım faaliyetlerde bulunuyorlar ve fakat bu faaliyetler, esnasında kendilerini hür ve muhtar zannediyorlardı.

Sosyal darvinizmin en mütedil taraftarları bile, en iyinin bekasını sağlayan fikir mücadelesini dahi, tabii bir icap olan hayat mücadelesinin hafiflemiş bir şekli telâkki ediyorlardı. O halde şuurlu olarak muayyen bir gayeyi tahakkuk ettirmek için var kuvveti ile çalışan bir idealist insanda müşahede edilen durum, onun şuurlu ve iradesine hakim olan ve fakat kendisinin farkına varmadığı afakî bir kanunun yani hayat mücadelesinin zarurî bir neticesi idi. O halde beşerî kıymetler bakımından en ulvî, en ihtiyarî jestler, büyük kahramanlıklar, fedekârlıklar, nizam kurma ve yaratma fiilleri hep fert istese de istemese de vaki olan bir sosyal mücadelenin icapları, zümre hayatının zarurî neticeleri addediliyordu.

Hukuka gelince bu, ya cemiyet denen uzviyetin muhtelif uzuvları arasındaki hayatî işbirliğini idame eden zarurî ve tabîî bir nizam şekli idi, yahut ayrı ayrı uzviyetler demek olan ırkların veya zümrelerin, tıpkı hayvan nevilerinde olduğu gibi amansız bir hayat mücadelesi sonunda galibin mağluba yüklediği bir baskı ve istismar vasıtası idi. Böylece hukukun fonksiyonu hemen sadece «nizam tesis etme, yasak vaz etme» ye irca ediliyor ve bu sebeple hukukun menşei umumiyetle devlet kudretinin doğuşuna ve devlet emirlerinin devlet zecri ile yürütülmesine irca ediliyordu.

Bu görüşte aşıkâr olan ifrat, insanın her türlü ferdi kabiliyetlerini en fazla geliştirmeye muvaffak olduğu bir tarihî safhada onu yeniden kollektiviteye ircaa çalışması, sosyolojik düşüncede bir tepki yaratmakta gecikmedi. İşte bu tepkiyi XIX. yüzyıl sonunda başgösteren «psikolojik sosyoloji cereyanları» temsil etti. Uzviyetçi sosyoloji ferdi cemiyetle izaha çalışırken, psikolojik sosyoloji cemiyeti fertle izaha teşebbüs etti. Bu nazariyenin temsilcilerini, farklı kısıtlara göre bir takım tali kısımlara dağıtmak kabildir (1). Bununla beraber biz sahamızı ilgilendiren konuları psikolojik temellere dayanan bir sosyolojik görüşle ele almış olan mütefekkirlerden başlıca dört zata temasla iktifa edeceğiz : bunlardan biri tanınmış fransız sosyolog ve krîminologu GABRIEL TARDE diğerleri Amerikan sosyolojisinin kurucuları sayılan LESTER WARD, W. G. SUMNER ve E. A. ROSS'tur.»

§. 47 — GABRIEL TARDE (1840 - 1904) ve Taklit Kanunları (2) :

TARDE cemiyette, kendisini teşkil eden fertlerden ayrı bir şahsiyet, ayrı bir uzviyet tipi, hatta ayrı bir şuur ve ruh tasavvur eden sosyolojik nazariyelerin hepsine cephe almıştır. TARDE'a

(1) PİTİRİM SOROKİN, yüz yılımızdaki takipçileri de dahil olmak üzere, geçen asır sonundanberi teessüs etmiş olan Psikolojik Sosyoloji ekollerini sosyal hâdiseleri tefsirde esas ittihaz ettikleri ruhî vetirelere göre şu sınıflara ayırır :

1) İçtimai hâdiseleri «insiyak» larla izah eden ekol :

- a) Cinsî insiyaka irca edenler : FREUD, HANS BLÜHER, v.s.
- b) Ana - babalık insiyakına irca edenler : Mc. DOUGALL
- c) Sürü insiyakına irca edenler : TROTTER.

göre ferdlerin şuurlarını hesaba katmadan içtimai hadiseleri tefsir etmeyi iddia etmek başarısızlığa mahkûm bir teşebbüstür. Çünkü fertlerden başka içtimai realite yoktur. Bir grup, kendisini terkip eden insanların üstünde veya dışında bulunan bir varlık değildir. Hattâ grubun zihniyeti, ruhu bile onu teşkil eden fertlerin şuurlarında geçen psikolojik vakıalardan teşekkül eder. TARDE için içtimai hayatın esas karakterleri arzu ve inançlardır. Sosyal hadiseler aleminde yegâne realite insan ve insanların karşılıklı tesirleşmeleridir. İçtimai bir grup, bir topluluk, bir zümre hakikatte «birbirlerini taklit etmekte olan, yahut halen taklit etmedikleri halde birbirlerine benzeyen ve müşterek hatları aynı bir modelin eski kopyelerini temsil eden bir varlıklar koleksiyonu» demektir. Nerede taklit varsa orada cemiyet veya bir cemiyet başlangıcı vardır. Hattâ insanlarla bunların ehlileştirdikleri hayvanlar arasında bile (3).

İçtimai vakıa dediğimiz şeyler haddizatında, aynı topluluk içinde yaşayan ve birbirleri ile münasebet halinde bulunan ferdi

2) İçtimai hâdiseleri «davranışlarla» izah eden ekol :

WATSON, HUNTER, WEISS, LASHLEY, v.s.

3) Muhtelif neviden ferdi ruh haletleri ile izah edenler :

a) İnançlara ve arzulara irca edenler : G. TARDE, L. WARD, E. A. ROSS.

b) Menfaatlarla izah edenler : RATZENHOFER, SMALL.

c) İrade ve arzularla, tavır v.s. ile izah edenler : R. PARK ve E. BOURGESS,

d) Fikirler, hisler ve heyecanlarla izah edenler : FOUILLEE, ROBERTY, PETRAJİTSKY.

(2) GABRIEL TARDE — La Criminalité Comparée, Paris, 1890.

» » — Les Lois de L'imitation, Paris, 1890.

» » — La Philosophie Pénale, Paris 1890.

» » — Les Transformation du Droit, Paris, 1893.

» » — La Logique Sociale, Paris, 1895.

» » — Essai et Mélanges Sociologiques, 1895.

» » — L'Opposition Universelle, Paris 1897.

» » — Les Lois Sociales, Paris, 1898.

» » — Etude de Psychologie Sociale, Paris, 1898.

» » — L'Opinion et la Foule, Paris, 1901.

(3) GEORGES DWELSHAUERS zikrediyor : «Muasır Fransız Psikolojisi», (Çeviren : MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ, İstanbul, 1940, Sh. 113).

zihniyetlerin ferdi ruhların birbirlerini taklit sureti ile tekrarladıkları karşılıklı tesirlerin neticeleri demektir. Mamafih biz TARDE'in da insan ruhu ile kozmik alem arasında bir ittisal, bir benzerlik kurmak temayülüne kapıldığını görüyoruz. Tekrarlama ve taklit vetiresini insan şuurunun dışında cereyan eden birtakım tabii veya tarihi tekerrür ve ittiralara benzetmekten hoşlandığı aşikârdır. O gerek fizik kâinatta, gerek uzvî hayatta, gerek tarihte muayyen vakıa tiplerinin ebedî bir şekilde tekrarlanışına dikkat etmiştir. Bu tekerrür, kâinatta bir takım dalgalanmalar (ondülasyon) halindedir. Uzviyet alemindeki tekerrür ise bir ferdin hususiyetlerini onun soyundan gelen fertlerde tekrarlayan «veraset» vakiasında tecelli eder. İctimaî alemdeki tekerrür ise fertte itiyatlar, cemiyette adetler ve türlü müesseseler halinde tecelli eden «taklit» vetiresinde görülür.

İtiyat, ferdin mazide yaptığı bir hareketi halde tekrarlaması, yani kendi fiilini taklit etmesi demektir. Adetler de insanların ya cedlerini ya birbirlerini taklit etmeleridir. Hulâsa içtimâî hadiselerin hepsi, ister dinî hadiseler, ister ilmi, sınaî ticarî faaliyetler olsun hatta bütün estetik davranışlar hatta kabahatler, suçlar gibi bütün ihlâl vakıaları muhtelif fikir ve fiillerin taklitlerinden, tekrarlanmalarından ibarettir. TARDE der ki «telkin edilmiş fikirlere sahip olduğu halde bunları kendiliğinden zihnine doğmuş fikirler zannetmek uyur gezerle sosyal insanda görülen bir illüzyondan ibarettir.» (4).

Böylece TARDE'a göre bütün sosyal fikir ve fiillerin daima bir modeli vardır. Bu model «icat» vetiresidir. Esasen bir nevi olarak insanın mukallit oluşu onun mucit olmasından dolayıdır. Ancak bütün insan nev'i mukallit olduğu halde bunların hepsi mucit değildir. Ferdin icatta bulunabilmesi için bazı hususiyetleri haiz olması gerektir. Kendisini alışılmış olan düşünüş ve davranış kalıplarının üstüne çıkarabilecek, yeni bir düşünüş veya davranış tarzını bulup arzedecek kabiliyette olmalıdır. Ancak bu, behemehal bir deha sahibi olmayı tazammun etmez.

Diğer taraftan icadın objektif şartları da vardır. Her yenilik

(4) GABRIEL TARDE — Les Lois de L'imitation, p. 83 (G. DWELSHAUER nakleder : a.g.e., Sh. : 113).

icat vasfını kazanmaz. Bir icadın sosyal vakıa karakterini kazanabilmesi için içtimâî muhitte taklit edilmesi, muhtelif fertlerin hareket veya düşüncelerinde tekrarlanması lâzımdır. Taraftar veya takipçi bulunmuş bir icat sosyal hadise vasfında değildir. Cemiyetin bir icadı benimsemesi için de şu veya bu sebeple ona ihtiyaç hissetmesi gerektir. Mevsimsiz icatlar unutulmaya mahkûmdur. O halde bütün mesele cemiyetin yeni bir icada muhtaç bulunduğu anı keşfedebilmektedir.

TARDE'a göre bütün sosyal hadiseler bu şekilde izah edilen icatların, yani esaslı bir şekilde ferdi olan ruhi faaliyet mahsullerinin cemiyette geçirdiği çeşitli safahattan ibarettir ki bunları üç tipe irca kabildir :

- a) Taklit ve tekrarlama (*répétition ou imitation*)
- b) Karşı gelme (*opposition*)
- c) İntibak etme veya icat etme (*adaptation ou invention*)

Evvelâ ferdi şuuruda zuhur eden her nev'i yeni fikir ve inanç, matlup şerait mevcutsa, cemiyette başkaları tarafından taklit edilerek umumileşir ve sosyalleşir. Her icat tıpkı bir suya atılmış taşın meydana getirdiği mütevali dalgalar halinde içtimâî muhite tekrarlana tekrarlana yayılır. Fakat bu taklit olayı yayılmakta olduğu sosyal muhitte başka bir icat mihrakından gelen diğer bir sirayet dalgasına rastlarsa bir sosyal mukavemetle karşılaşır. Bu mukavemet hali, eski devirlerde vaki icatların sürüp gitmesi demek olan an'ane ile yeni zamanların icatlarının taklidi demek olan moda arasında pek barizdir. Esasen her nev'i icat, vukuu zamanından evvel doğmuş ve kendisine alışılmış bulunan itiyatlarla tezat arzeder. Yeni bir çatışma doğurur. Neticede hangi taklit dalgası daha kuvvetli ise o diğerini yener. Bu dalgalar aynı kuvvette oldukları takdirde ya birbirlerini ifna ederler yahutta bir birleriyle bağdaşır yeni bir icat yaratırlar.

Bazı münekkitle TARDE'ın bu üçlü tahlilinde HEGEL'in tez, antitez ve sentez şeklindeki diyalektik seyir nazariyesinden mülahem olduğunu söylerler (5).

(5) ELMER BARNES — An Introduction to the History of Sociology, 1948, Sh : 472.

Taklitin içtimai muhitteki sirayet sür'ati bu muhitin mütecanis olması nisbetinde artar. Halkı mütecanis olmayan sosyal muhitlerde taklit daha geç yayılır. Bundan başka taklitin sirayet istikameti de yukarı sınıflardan aşağı sınıflara doğrudur. Yüksek sosyal sınıflar, yukarı tabakalar umumiyetle taklit edilecek, imtisal edilecek bir örnek teşkil ederler. Taklit konusu olan vakıalarsa pek çeşitlidir. İyi hareketler olduğu gibi kötü hareketler de taklit edilir. Hulâsa TARDE bütün sosyal vakıaları haddizatında arzulara, inançlara ve bunların taklit vasıtası ile tekrarlanmalarına irca eder.

§. 48 — Taklit vetiresinin hukuk sahasında tezahürü :

TARDE'nin hukukî sosyolojiye yardımı, umumiyetle Kriminolojiye olan hizmetlerine irca edilmiş (6) ve asıl hukuk problemleri ile ilgili izahlarına fazla dikkat edilmemiştir. Halbuki kanaatımızca TARDE «Hukukun İstihaleleri» adlı eserinde gerek hukuk sistemlerinin iktibasına, gerek hukukî müesseselerin sosyal sınıflar arasındaki sirayetine taallük eden hususlarda ve bilhassa XIX. asır sosyolojisinde hukuktaki rolü tamamen inkâr edilen beşerî iradenin yaratıcı faaliyeti ile ilgili izahlarında ve bilhassa katı hukuk sistemlerini içtihatla genişletme ve yumuşatma vetiresinin izahı hususlarında sahamıza ışık tutmuş sayılmalıdır. JHERİNG'in sübjektif hakların yaşatılması imkânını hak sahiplerinin takip ve mücadele iradesinde araması ne kadar realiteye uygunsa, TARDE'nin esaslı hukuk istihalelerinde fikir ve inançların ve bilhassa daha mükemmel yabancı hukuk sistemlerini taklit arzusunun muharrik rolünü belirtmesi o kadar hakikatin ifadesidir. XVIII. asır, hukukun bütününi insan iradesinin mahsulü sayarken XIX. asır da hukukun, bir tekâmül kanununun insan şuur ve iradesinden mücerret, bu manada zarurî bir mahsulü olduğunu iddia etmiştir. TARDE bu bakımdan ikinci ifratı tenkit eden ve sosyologları, hukukun menşei ve istihale sebepleri hakkındaki müfrit determinist görüşlerinden vaz geçmeğe davet eden ilk sosyolog oldu.

TARDE cemiyetlerin tek istikamette tekâmülü nazariyesini kifayetsiz ve sakat buldu. Ona göre tekâmülден ziyade değişmeden

(6) GEORGES GURVITCH — *Eléments de Sociologie Juridique*, Paris, 1940, Sh. 74

bahsetmek lâzım gelir. Zaman, bütün cemiyetleri aynı tekâmül merhalelerinden aynı şekilde geçirten bir faktör değildir. Cemiyetlerin gerek siyasî bünyelerini gerek hukukî teşkilâtlarını değiştirmeleri her cemiyette diğerinden farklı olan çeşitli faktörlerin tesiri altında vaki olur. Bu faktörlerin nevileri gibi tesir nisbetleri de cemiyetten cemiyete değişir. TARDE der ki «tekâmül nazariyesi taraftarlarına göre cemiyetlerdeki tekâmül kendi haline bırakılırsa kendi formülleri dairesinde cereyan edip gidecektir. Halbuki felâket, bu formülün kabul edilemeyecek bir şey olmasındadır. Yabancı hukuktan iktibaslar, hatta orijinal dehalar tarafından tahrik edilmiş yenilikler vesaire gibi haricî veya arzî tesirler olmaksızın kendi kendine istihale edecek bir hukuk sistemi düşünülebilir mi... Eğer Roma, harpler ve ilhaklar vasıtasıyla çeşitli milletlerle temasa geçmemiş olsaydı sonuna kadar kiritler hukuku seviyesinde kalırdı. Bu harp ve ilhaklar Romayı çeşit çeşit milletlerle verimli ve kanştırıcı münasebetlere sevk etmiş, pretörlere dış cemiyetlerle ilgili fikirlerin, egzotik görüşlerin hulûl etmesini sağlamış, evvelâ jus gentium daha sonra jus naturae fikrini telkin etmiş ve bu muhtelif yabancı kanların zerki suretiyle on iki levhanın köhneleşmiş hukuku canlandırılmış, gençleştirilmiştir» (7).

TARDE'a göre tekâmül kelimesi aldatıcıdır. Fakat kulağa hoş gelir ve tıpkı kumluk bir yerdeki akarsu gibi hiçbir engelsiz, duraklamasız cereyan edip giden bir şey zehabını verir. Fakat teferuata girilirse tahavvüller serisine izafe edilen bu zahiri akıcılığın ve sürekliliğin muhayyel olduğu görülür.

Herhangi bir hukuk sistemini alın, bunun sözde mütemadi olan tekâmülünün kâh şu kâh bu sebeple zaman zaman zuhur eden yeni fikirlerin işlene işlene ve çok defa kanlı mücadelelerle içine zerk edildiği safhalara bölündüğünü göreceksiniz. Bu yeni fikirler ister yeni yayılan bir din vasıtasıyla ister bir fütuhât vasıtasıyla, ister iktidarı patriçilerden pleplere intikal ettiren yahut senatodan krala veya asaletten burjuvaziye nakleden iç ihtilâller yolu ile, hatta ister yabancı mevzuat ve müesseselerin zaman zaman haddinden fazla methüsena edilmesi vasıtası ile olsun daima o hukuk sistemi

(7) GABRIEL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 162

üzerine aşılanmış olduklarını görürsünüz. İslâmiyet, hristiyanlık ve budizm gibi yayılmaya müstait dinler, Yunanlılar ve Mısırlılara zorla yüklenmiş olmaktan ziyade sirayet etmiş olan Roma hukuku, Hint kanunlarına eklenen İngiliz hukuku, Cezayir'de islâmleşen Fransız hukuku vesaire hep bu şekilde değişmiştir. Hukukun bu sonuncu neviden değişme misalleri pek çoktur : Roma hukukunun barbarlardaki tesirleri, Çin hukukunun bütün doğu Asyadaki tesirleri, klise hukukunun laik Ortacağ ve Modern zamanlar hukuku üzerindeki tesirleri gibi.

Hulâsa TARDE'a göre millî hukuk veya yerli hukuk bu nevi tahrik edici dış vakıalar veya fikir cereyanları olmadan değişmek kabiliyetini göstermez. Hukuk esas itibariyle durulmak ve yerleşmek temayülündedir. Onun değişmesi işte bu dıştan gelen darbelerle olur. Nitekim bu ıstıraplı ve her zaman da başarılı olmayan aşılama zamanları arasında geçen hâdisesiz devirler hukukun durgunlaşma ve katılaşma safhalarıdır. TARDE burda şu misali verir. Acaba klâsik Roma hukukunun değişmesi bu hukuk sisteminin kendisinde mündemiç sebeplerden mi ileri gelmiştir, yoksa hristiyanlığın yayılmasını takip eden siyasî sarsıntıların tahriki ile mi olmuştur ? (8) Böylece TARDE hukukî istihalelerin sessiz ve sürekli bir şekilde değil inkitalı ve cezrî hal değiştirmelerle vaki olduğunu söyler. Bütün bu değişmelerin menşesinde yeni bir hukukî icadın benimsenmesi veya yeni bir örneğin kabulüne mecbur kalınması gibi vetireler görülür (9).

Hukuk sahasındaki icat ve taklitlerde de bütün diğer sosyal vakıalarda cari olan kanunların tekrarlandığı görülür. Meselâ yukarı sınıflara tanınan haklar zamanla aşağı sınıflarca taklit edilerek istihsal edilir. Keza medeniyet seviyesi diğerlerine üstün olan kavimlerin hukuk sistemleri diğer kavimlerce beğenilerek taklit edilir (10). Meselâ en büyük evlât hakkı (ekber evlât) evvelce yalnız kraliyet ailesine mahsus iken sonradan feodal asalete ve nihayet halk tabakalarına kadar indi. Bundan başka bir kavmin hukuk sistemi şu veya bu sebeple komşu kavimlerce taklit edilmek

(8) GABRIEL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 165

(9) GABRIEL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 166

(10) GABRIEL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 179

sureti ile umumileşir. Meselâ eskiden her cermen kabilesinin kendisine mahsus bir hukuku vardı. Fakat bunların içinde en gelişmiş olan Salien frankların hukuku diğerlerince de taklit edilerek umumileşti ve Salik kanunları bütün bu camianın hukukunu tevhit etmiş oldu.

Keza aynı fiilî neticeyi istihsale matuf çeşitli hukukî yollar arasında bir tanesi zamanla daha çok taklit edilmek sureti ile umumileşir. Meselâ eskiden köle azat etmenin çeşit çeşit şekilleri vardı. Zamanla «charte» ile azat usulü yani yazılı şekil daha çok taklit edilerek umumileşti (12).

TARDE der ki «hukukçuların ve hâkimlerin taklit adetleri ise hukukun istikrarını sağlamak bakımından adeta mukaddes bir vazife sayılır. Bununla beraber zamanla onlar da emsal taklidinde fazla hassasiyet göstermemeğe ve yeni hayat şartlarının, yeni telâkki ve davranışların taklitlerini yapmaya teşebbüs ederler. Cemiyetlerin yenilik hevesleri hâkim olduğu zaman moda, hâkime de kanun vazına da halka olduğu gibi âdetten daha sempatik gelmeye başlar (13).

Hulâsa bazı devirlerde hukukun istikrarı bazı devirlerde de yeknesaklığı kıymet sayılır. Meselâ istikrar hususunda ısrar eden eski devirlerde aynı camia içinde bulunan muhtelif sınıfların hukukları arasında yeknesaklık yoktu. Buna mukabil kanunların istikrarına o kadar kıymet vermeyen, değişiklikleri tasvip eden yeni devirlerde ise kanunun yeknesaklığına yani cemiyetin bütün tabakalarına eşit olarak tatbik edilmesine önem verilmiştir. Görülüyor ki istikrar, kanunların zaman süresi içindeki taklidini; yeknesaklıksa, mekân içindeki taklidini temsil etmektedir. Bugün bütün sınıflara bütün bölgelere aynı kanunu tatbikte, yani yeknesaklık hususunda ısrar ediyoruz. Fakat cemiyetin bütün tabakalarına şâmil olan bu kanunları sık sık değiştirmekte mahzur görmüyoruz.

(11) GABRIËL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 180

(12) GABRIËL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 182

(13) GABRIËL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 182

(14) GABRIËL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 183

§. 49 — Hukukta sistemleştirme ihtiyacı, yaratıcı tefsir ve kanun vazının mucitlik rolü :

TARDE'a göre icatların manevî sahadaki örnekleri demek olan ahlâk sistemleri, felsefe sistemleri ve kanunnameler insanın tab'an mantikî mahluk oluşunun ve kıymetler sahasında yeni ile eski arasındaki tezattan kurtulmak isteğinin bir neticesidir. Esasen bizzat her icat bir tezatı tahrik eder : Kendisinden evvelki durumla kendisinin temsil ettiği durum arasındaki tezat. Bu tezat safhalarında insan müphem ve birbirine zıd his ve fikirler içinde bunalır ve kendisine bir izah yolu, bir çıkmazdan kurtulma imkânı arar. Hukukî sahada bu birbirine zıd hukukî kıymetler, eski ve yeninin tezatı zuhur edince derhal bunları bağdaştırma ve sistemleştirme gayretleri ortaya çıkar. Fakat her sistemleştirme bir donmayı, bir katılaşmayı ve devamlı bir kabuk haline gelmeyi gerektirir. Bunun içindir ki hemen bütün hukuk sistemlerinde kuruluşlarını takip eden yakın bir safhada başka bir durum müşahade edilir. Ne kadar insicamlı ve mantikî olursa olsun sistem yeni hayat şartlarını lâyık vechile karşılamakta zaaf göstermeğe başlar. İşte bu safhada müçtehitler ortaya çıkar. Bu donmuş düsturları azami hudutlarına kadar, hattâ lâfızlarının doğru manalarını tahrif edecek kadar genişletir, birçok yeni hal suretlerini bu normların içine zorla sokmaya çalışırlar ve sonunda sistemin iyice tekâmül ettirildiğine inanılır. Meselâ islâm hukukunda VII. ilâ IX. asırlar arasında Hanefî, Şafîî, Hanbelî ve Malikî mezhepleri türemiş ve Kur'an ayetlerine azami tatbik kabiliyeti vermişlerdir. Keza Roma hukukunda müçtehitler eski on iki levha kanununun hükümlerini işleye işleye yepyeni bir hukuk sistemi meydana getirmişlerdir. Aynı şekilde İsrail hukukunda Tevrat hükümlerinin inceden inceye tefsir ve şerhi ile İsrail kavmi siyasî vahdetini kaybettikten sonra dahi mer'iyetini muhafaza eden Tevrat tefsiri (Mischna) meydana getirilmiştir. Fakat bir zaman sonra bütün bu hukuk sistemlerindeki içtihat yaratma safhası duraklar ve hukuk sistemi artık zamanla alâkasız bir hale gelir (15).

TARDE bu safhaya gelmiş hukuk sistemlerinde artık kanun vaznı marifetiyle yapılacak yeniliklerin yani hukukî icatların za-

(15) GABRIEL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 190

rurî olduğunu söyler. Vazı kanunların yaratacakları kanunnameler «tıpkı elektrikli telgraf veya yerçekimi kanunu gibi beşer dehasının iftihar edeceği icatlar, muazzam makinelerdir» (16). Mamafih kanun vazıları da icatlarında her şeye kaadir değildirler bunlar da muayyen bir nisbette eski kanunlara, halkın hukukî itiyatlarına saygı göstermekle onun yeni ve eski ihtiyaçlarından mülhem olmakla mükelleftirler. Demokrasilerde dahi kanun vazılarının zahirî kudretleri seçmenlerinin bu ihtiyaç ve emirlerine ihtiyarî veya mecburî itaatlerinden başka bir şey değildir «Hahamlar için Musa'nın emirleri ne ise yahut arap müctehitleri için Kur'an'ın emirleri ne ise demokratik kanun vazıları için de seçmenlerin emirleri odur. Gerek eski müctehitler gerek yeni kanun vazıları olsun hukuk yaratmada bazı üstün direktiflere riayet göstermektedirler ve bunları birbirleri ile hiyerarşik bir sıraya koyarak mantıkî bir şekilde işlemektedirler. Metinler kanunlaşıp ilân edildikten sonra ise şârihler, profesörler, müşavirler bunlardan içtihat veya doktrin dediğimiz bir yığın şeyler yaratmaktadırlar ki bunlar kanunları yapanların akıllarından dahi geçmemiştir» (17).

8. 50 — Hukukun tekâmülüne müessir âmiller

TARDE hukukun hangi faktörlerin tesiri altında istihale ettiğini açıkça belirtir ve onu cemiyetin heyeti umumiyesini aksettiren bütün hususiyetlerini ifade eden bir mahsul olarak görür. TARDE'a göre, hukukî tekâmül; dinî, felsefî, siyasî, askerî ve iktisadî değişme ve gelişmelerin hepsine birden tâbidir. Halbuki her cemiyette bu çeşitli faktörlerin gelişme ve değişme seyri birbirinden farklı cerayan edeceğinden hukuk da bu farklılara tâbi kalarak her cemiyette birbirinden farklı şekilde istihale eder. Muhtelif cemiyetlerin; umumî, geniş ve müphem olan birtakım yüksek ahlâkî prensipler etrafında birleşmeleri daha doğrusu bu prensiplere bağlılıkta benzerlik göstermeleri mümkünse de; hukuk kaidelerinde böyle bir ayniyet ve iştirak hukukun mahiyeti dolayısıyla imkânsızdır. Zira hukuk daima müşahhas sosyal durumları halletmek, bunları karşı-

(16) GABRIËL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 186

(17) GABRIËL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 193,

lamak için mevcuttur. Halbuki bu fonksiyon hukuk kaidesinin vazih, sarih ve muayyen olmasına bağlıdır. Bundan başka hukuk cemiyetin sadece bir mütemmim cüz'ünü, bir parçasını değil belki bütünü aksettiren bir ayna durumunda olduğu için, onun bütün yaşayan gerçekliği içinde incelenmesi matlupsa hukuk ilminin artık sosyolojinin bir kolu olarak işlenmesi zaruridir (18).

Hukukun müşkilâtı, mantıksız ve insicamsız olan sosyal gerçeğe kendi mantıkiliğini bozmaksızın intibak etmek zaruretinden ileri gelir. Fakat hukuk umumiyetle buna muvaffak olamaz : Ya kendi mantıkiliğini ve insicamını muhafazada ısrar eder ve bu yüzden mahiyeti itibariyle gayrı mantıkî olan cemiyet realitesine intibak edemez ki bu hal ihtilâl kanunlarında görülür; yahutta cemiyete intibakı asıl telâkki eder ve bu sefer kendisi gayrı mantıkî bir emsâl hercümercinden ibaret olur. İngiliz hukukunda olduğu gibi.

TARDE eski hukuku indirip yenisini rekzetmek için yapılan mücadelenin hukuk hayatı için esas mücadeleyi teşkil ettiğini söyler; ferdî hakların çiğnenmemesi için yapılan mücadele ise ancak mevcut hukukun yaşatılmasını sağlar. Fakat sistem değişikliği hukukun hayatiyetini sağlayan en kuvvetli mücadeledir.

Böylece hukukun tekâmülü her cemiyette farklı faktörlere tabiidir. Tek ve inkıtasız bir tekâmül yolu değildir. Yeni fikirlerin, yeni iktibas ve icatların taklidi için mevcut bir hukuk sistemi ile mücadele edilmesi bu sistemin yıkılması tarihte daima rastlanan hâdiselerdir ve zaman muhtelif hukuk sistemleri içinde az sayıda birkaç tanesinin diğerlerince taklit edile edile umumileştiğini, sahalarını genişlettiğini göstermektedir ki muhtelif sebeplerle vaki olan taklit böylece hukuk sistemleri arasında bir tevhit âmili rolünü oynamaktadır (19).

§. 51 — Taklit kanunlarının «suç» vakıasında tezahürleri ve suçun sosyolojik amilleri :

TARDE, suçun sosyal âmillerin tesiri altında ve taklit saiki ile işlendiğini, suçlu üzerinde muhitî tesirlerin büyük rolü olduğunu,

(18) GABRIEL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 198

(19) GABRIEL TARDE — Les Transformations du Droit, 1893, Sh. 204

suçluların sosyal muhitlerine göre sınıflandırılması gerektiğini ilâh.. muhtelif eserlerinde ısrarla belirtir ve teferruatı ile izah eder. Teşkilâtlandırılmış şerir topluluklarının faaliyetini, insanların korkularını istismar eden bir nevi cinaî endüstri olarak vasıflandırır, (industrie criminelle) (20).

Suçların keyfiyetleri ve kemiyetleri üzerinde hangi sosyal âmillerin müessir olduğunu Fransada XIX. yüzyıldaki suç istatistikleri üzerinde yaptığı araştırmalarla tâyine çalışmıştır. Medeniyet, suçları hem artırmaya hem de azaltmaya âmil olabilir: suç işleme tekniğini tekâmül ettirmek sureti ile suçu kolaylaştırabilir dolayısıyla adetlerini artırabilir. Buna mukabil dinî, hukukî ve estetik gayeler etrafında birleşmeyi ve bunların taklidini teşvik etmekle de suç işleme temayüllerini zayıflatabilir (21). İhtilâllerse sadece suç nisbetini artırmaya sebep olurlar. Zira «bir kavmin ah-lâkiyeti örf ve adetlerinin müstakar kalışına o kadar sıkı surette bağlıdır ki, büyük buhranlarla sarsılmış devirlerde, iki dinin, iki medeniyetin, iki partinin, iki ordunun uzun mücadeleleri arasında bunalmış milletlerin suçluluk nisbetlerinin yüksekliği ile tanınmalarına şaşmamak lâzımdır» (22).

Dinî inançların zayıflayışı, uhrevî müeyyidelerden korkusuzluk, muayyen bir nisbette insanda diğergâm insiyakların geriye itilmesine ve yıkıcı içgüdülerin şahlanmasına ve dolayısıyla suçların

(20) Gurup halinde işlenen suçlar ve şerirlerin zümre teşkilâtı hakkında bak : La Criminalité Comparé, 1890, Sh. 38 - 39 (Napolide Camorra denen haydut birlikleri nizamı dikkate değer bir manzara arzeder : Bu birliğe girmek, tıpkı meşru derneklere girmek gibi birtakım şartlara tâbidir : staj, deneme ilh.. İlk defa intisap edecek adamın, teşbih caizse (!) meslekî yemini şudur : «Ortaklara sadık, Hükûmete düşman kalacağıma, Polisle münasebet tesis etmeyeceğime, hırsızları ihbar etmiyeceğime, bilâkis, hayatlarını tehlikeye attıkları için onları bütün kalbimle seveceğime yemin ederim». Bu birliklerin bir çeşit kanunnameleri de vardır : Şefin emrettiği katli ifa etmeyen öldürülür. Memurları da vardır : her Pazar bir kâtpi, bir muhasip ve bir veznedarla birlikte, o hafta içinde kumarhanelerden, umumhanelerden, hapishanelerden toplanmış olan paraları ortaklara dağıtırlar).

(21) GABRIËL TARDE — La Criminalité Comparé, Sh. 90

(22) GABRIËL TARDE — La Criminalité Comparé, Sh. 91.

artışına sebep olmaktadır. Bu itibarla geleceğin ahlâkiyetini tâyin edecek esasların, prensiplerin ne olacağını düşünmek lâzımdır. Zira bu bakımdan ihyası gereken şey, yeni teşekkül etmekte olan ve teessürî izleri henüz derinleşmemiş fikirler değil, belki müstakar, şuur - altı ve kesin kanaatlardır ki, bunlar insan hissiyatı üzerine müessir olur ve hareketlerini tâyin eder. O halde insanın hayvanî insiyaklarını terbiye edecek olan âmil mücerret ve yeni fikirler değil belki kökleşmiş ve tessürî hamulesi kuvvetli kanaatlardır.

Bunun içindir ki sadece ilk öğretimin yayılmasının suçları azaltıcı bir tesiri olduğu tesbit edilememiştir (23). Buna mukabil orta öğretimin ve bilhassa yüksek öğretimin suçların azalması bakımından müsbet bir tesiri olduğu şüpheden aridir (24). Bilginin ahlâkileştirici kudreti, onun sadece bir alet seviyesinden çıkıp bir sanat konusu mertebesine yükselmesi anında başlar. Öğretimin klâsik olmaktan çıkıp, sadece mesleki olması halinde bunun asilleştirme kudretinin baki kalacağı şüphelidir (25).

TARDE cemiyetin müdafaası probleminde suça karşı korunma vasıtalarını birer icat ve ihtiralar serisi gibi kabul eder. İnsan tıpkı tabiat kuvvetlerinden gelen tehlikelere karşı ancak bir takım icat ve ihtiralar serisi ile korunduğu gibi suçlunun şerrine karşı da birtakım cezalandırma tekniği ile kendini koruyabilmiştir. Hattâ bu teknik tabiata karşı korunma tekniğinden daha da eskidir. «Cemiyetlerin cezalandırma şekillerine taallük eden icatlarının sonuna varıldığı zamandır ki ziraî ve sınaî icatlar daha yeni yeni belirmeğe başlamıştır. Bunun sebebi ise hiç şüphesiz kanunun ilk sosyal icatlardan biri olmasıdır.» (26).

TARDE'a göre, suçluluk, LOMBROSO ve ekolünün iddia ettiği gibi, fitrî sebeplerle değil, sosyal sebeplerle izah edilmelidir. Suçlularda görülen benzerlikler tıpkı aynı meslek erbabında rastlanan benzerlikler gibidir (27). Suç da bütün sosyal olaylar gibi esas-

(23) GABRIEL TARDE — La Criminalité Comparé, Sh. 114.

(24) GABRIEL TARDE — La Criminalité Comparé, Sh. 115.

(25) GABRIEL TARDE — La Criminalité Comparé, Sh. 116.

(26) GABRIEL TARDE — La Criminalité Comparé, Sh. 133.

(27) GABRIEL TARDE — La Philosophie Pénale, Sh. 251 - 253.

lı bir şekilde taklidin neticesidir. Bu itibarla suçlunun içinde yetiştiği ve yaşadığı muhitin tesiri pek büyüktür. Bundan başka diğer taklit kanunları da bu sahada aynen caridir. Meselâ «ne kadar garip görünürse görünsün bugün avam tabakada rastlanan suç tipleri, aslında yukarı tabakaların taklidi suretiyle meydana gelmiştir» (28). Sarhoşluktan, serserilikten, zehirlemeden, katle kadar hemen bütün suçlar evvelce yukarı sınıfların hususiyetlerini teşkil ederdi (29). Yangın çıkarma, kundakçılık suçları bile vaktiyle feodal beylerin bir imtiyazı idi. Kalp para basmak uzun müddet kraliyetin inhisarında olan bir suçtu (30). Eski monarşi ve aristokrasilerin sarayları bugünkü merkez şehirler gibi bir zina mektebi halinde idi. Adap ve ahlâk aleyhine cürümler de diğerleri gibi yukarı sınıfların taklidi suretiyle halka yayılmıştır. Zira «suçlu daima birini taklit eder. Hattâ bir suç icat ettiği zaman dahî muhtelif kaynaklardan yaptığı taklitleri birleştirmiş, terkip etmiş olur. Suçlunun daima kendisi ile hemhal olan bir takım insanların, bir zümrenin beğenmesine, teşvikine ihtiyaç vardır. İster kendi büyükleri tarafından ister arkadaşları tarafından olsun o yaptığı işin tasvip edilmesini arzu eder. Adet suçları ile moda suçları ayırdının menşei budur. Sırf bu sebeptedir ki suçlu bir sosyal mahluktur ve cemiyete mensuptur ve bu sebeple mes'uldür (32). Zamanla teşekkül eden büyük şehirler, merkezler vaktiyle yukarı sınıfların, aristokrasinin oynadığı modellik rolünü oynamaktadırlar. Şehir suçları, köyün taklit edeceği örnekler durumundadır. Fransa'da 1826-1880 yılları arasındaki suç istatistikleri kan gütmeden doğan adam öldürmelerin gittikçe azaldığını, buna mukabil aile kavgalarından ve para yüzünden vaki adam öldürmelerin şehirlerde gittikçe çoğaldığını göstermiştir. Çocuk suçluların çoğalması şehirde yetişen çocuklarda iyi vasıfların olduğu gibi kötü vasıfların da çabuk inkişaf etmesinden dolayısıdır. Bundan başka çocuk düşürme, çocuk öldürme, ahlâki dalâlet ve şehvet suçları şehirlerde daha fazladır.

(28) GABRIEL TARDE — La Philosophie Sociale, Sh. 323.

(29) GABRIEL TARDE — La Philosophie Sociale, Sh. 330 ve devamı

(30) GABRIEL TARDE — La Philosophie Sociale, Sh. 336

(31) GABRIEL TARDE — La Philosophie Sociale, Sh. 338.

(32) GABRIEL TARDE — La Philosophie Sociale, Sh. 279.

(33) GABRIEL TARDE — La Philosophie Sociale, Sh. 349.

Suçun işleniş tarzında da şehirleşmenin tesirleri vardır. TARDE'a göre, şehirleşme vakıası suçlarda zorbalığın yerine hileyi ikame etmekten ziyade, intikamcı ve kaba zorbalık yerine alçakça, hilekârane ve şehvanî zorbalığı ikame etmiştir (34).

O halde acaba medeniyet suçları çoğaltmakta, ağırlaştırmakta ve insan ahlâkını berbat etmekte midir? Müşahede bunun aksini gösteriyor: İnsan toplulukları medenileştikçe şahsî emniyetin arttığı bir hakikattir. O halde?

Suç, içtimaî hâdiseler içinde hususî bir nev'i temsil etmekle beraber bütün içtimaî hâdiselerle müşterek bir bünyeye sahiptir. Yani taklit kanunlarına tâbidir. Fakat bir medeniyette taklit kanununa tabi yegâne hâdiseler suçlardan ibaret olmadığından diğer sosyal hâdiseler de medeniyette taklit kanunlarına göre cereyan edecek ve çoğalacaklardır. O halde bu diğer hâdiselerin çoğalması ile suçların çoğalması arasında nasıl bir karşılıklı münasebet mevcuttur? Eğitim, din, siyaset, ticaret, sanayi vesaire gibi sosyal hâdiselerin medeniyette gelişmesi suçları tahdit mi yoksa teşvik mi eder? (35).

Bütün bu meselelerin halli ancak hem zikredilen hâdiselerin birbirleriyle hem de suç hâdisesi ile olan karşılıklı münasebetlerinin tahlil ve tetkiki neticesinde kabildir. Suçların taklit dalgaları ile suç olmayan medeniyet tezahürlerinin taklit dalgaları aynı şahsın hâleti ruhiyesinde birbirleri ile karşılaşır, çarpışır ve şahıs üstün gelen taklit dalgası istikametinde hareket eder. (36). Suç TARDE'a göre sadece biyolojik bir canlı olarak ele alınan fertten değil belki onun yalnız cemiyet tarafından şekillendirilen, kalıba dökülen sosyal şahsiyetinden sadır olur (37).

Bununla beraber «suçun diğerleri gibi sosyal bir fenomen oluşu vakıası, suçla diğer sosyal fenomenler arasındaki farkı unutturma-

(34) GABRIEL TARDE — La Philosophie Sociale, Sh. 361.

(35) GABRIEL TARDE — La Philosophie Sociale, Sh. 364.

(36) TARDE, burada «şua : rayon» tâbirini kullanır ve ilk icad mihrakını teşkil eden şahsı takip eden bütün diğer taklitçilerin teşkil ettikleri silsileyi murat eder. Biz evvelki tasvirilere uymak için «dalga» tâbirini muhafaza ediyoruz.

(37) GABRIEL TARDE — a.g.e., Sh. 418.

malıdır. Suç sosyal bir olaydır ama aynı zamanda antisosyal karakterdedir. Tıpkı kanserin, bir organizmanın hayatına iştirak etmekle beraber onu ölüme sürüklemesi gibi.» «Suç gerçi bir endüstridir. Ancak menfi bir endüstri.»

§. 52 — TARDE'in hizmeti :

TARDE'in içtimâî hâdiseleri sırf taklitle izah edişi artık modası geçmiş bir fikirdir. Bununla beraber hukuk tekâmül ettikçe katı kalıplar halinde billûrlaşmaya, düsturlaşmaya temayül eden içtimâî düzen nevilerinde değişme ve yenilenmeler sadece bu düzenlerde mevcut tabiî gelişme kabiliyetleri ile izah edilemez. Bu bir nevi toto-loji olur. Hattâ cemiyette tahakkuk eden ve çok defa müesseses şekli hukuk normlarını aşan, bunlarla çatışan spontane hukuk kaidelerinin varlığı dikkati çeker, şekli hukukla yeni spontane hukuk arasındaki tezat giderilmeğe çalışılır: ya şekli hukuk değiştirilmeğe teşebbüs edilir yahutta daha başka vasıtalarla ve şuurlu bir şekilde yeni spontane normların fiilen hükümsüz bırakılmasına gayret edilir. Bütün bu iradî müdahaleler ise, hangi arzu ve ihtiyacın sevki ile olursa olsun netice itibariyle bir fikrin bir kanaatın tatbik mevkiine konması, hukukî düzende bir istihalenin tahrik edilmesi demektir. Bu bakımdan TARDE'in, hukukun müçtehitlerin yardımı ile yeni hayat şartlarına intibak ettirilmesi vetiresini, hem hukukçu, hem sosyolog olmanın verdiği salâhiyet dairesinde nafiz bir görüşle izah ettiği de muhakkaktır. Bütün teşri, tanzim ve iktibas hâdiselerine TARDE'in kendi terminolojisi ile icat veya taklit vakıaları demesi realitenin seyrini bu tabirlerle tasvir etmesi hakikate aykırı bir izah teşkil etmez. Meselâ bir iktibas hâdisesi mi bahis konusudur yoksa yeni sosyal fikir ve gayelerin icaplarına göre mi bir hukuk yaratılmak istenmektedir. Bütün bu haller muayyen bir «model» e göre muayyen bir davranış sisteminin tanzim veya tadil edilmesi demektir. Hukuk tarihi bu çeşit reformlarla doludur. TARDE'in müşahade ettiği bu vetireyi izah şekli yanlış değildir. Ancak terminoloji farkı, taklit kavramına verdiği pek geniş mânâ ve bir sistem ifratı bahis konusudur.

TARDE'in «kriminoloji sahasındaki çalışmaları ile hukuk sosyolojisinin en yakın mübeşşirlerinden biri olduğunu» GURVITCH

haklı olarak işaret eder (38). Suç vakıasının sosyolojik izahlarında TARDE, daima tek âmil etrafında durmaz. Suçta «sosyal» sebeplerden başka ruhî, ırsî, coğrafi sebeplerin de âmil olabileceğini söyler, ancak suç fiilinin bütün âmillerin bir muhasalası olarak meydana geldiğini belirtir ve sosyal faktörün diğer sosyal faktörlerle ve sosyal faktörlerin sosyal vasıfta olmayan diğer âmillerle (biolojik veya ruhî) karşılıklı tesirleşmelerinin tâyini lüzumunda ısrar eder. TARDE'da tenkit edilen husus bütün XIX. asır sosyologlarında görüldüğü gibi, hakikaten ilmi metodlarla tahdit edilmiş olan pek zengin bir misal malzemesine dayanarak derhal bir takım genellemelere varmakta acele edışıdir. Zira bu neticeler ilmin bugün talep ettiği mevsukiyet derecesi bakımından ispat edilmiş hakikatler olmaktan ziyade ancak birer iddia olarak kalmaktadır. Esasen TARDE'min kriminolojik konulardaki sonuçlarının tenkidi sahamıza terettüp etmediğinden bu noktalar üzerinde fazla durmamız bir yetki tecavüzü teşkil eder.

§. 53 — LESTER WARD (1841 - 1913) ve Sosyal Plânlama fikri (méliorisme)

A — Şahsiyeti ve temayülleri :

XIX. yüzyıl sonunda Amerikan sosyal düşüncesinde başlıca iki cereyanın tesirleri hâkimdir : bunlardan biri, geçen asrın tabii haklar nazariyesinden kuvvet alan ve klâsik kapitalizmin en müfrit şekillerini dahi mülkiyet hakkının, akit ve irade serbestisinin meşru neticeleri gibi gösteren liberal ferdiyetçilik görüşü, diğeri ise bundan tamamen başka mahiyette kaynaklardan gelen ve sosyal hâdiselelerin sözde ilmi analizlerine dayandığını iddia eden uzviyetçi ve istifacı tez.

Bu, menşe ve mahiyet itibariyle birbirinden tamamen ayrı olan tezler, birinin sırf felsefî, diğerrinin sırf ilmi iddiaları; birinin insanın mümtaz şahsiyetine dayanan talepleri, diğerrinin insanın kör tabiat kuvvetlerine tabi alelâde bir canlı olduğunu kabul eden görüşleri XIX. yüzyıl kapitalist cemiyetinin bütün aksaklıklarını, bütün sosyal meselelerini, bütün sosyal bozulma ve çözülme alâmet-

(38) GEORGES GURVITCH — Sociology of Law, 1953, Sh. 13.

lerini *muhtık* veya *normal* vetireler olarak takdim etmekte birleşiyorlardı.

Âkit serbestisinin, rekabet serbestisinin; her iki prensibi de ortadan kaldıracak kadar suistimal edildiği, irade muhtariyetinin zümrevî anlaşmalarla tamamen ortadan kaldırıldığı bir iktisadî-i içtimai nizam; cemiyetin büyük sayıda azalarının sefalet içinde yaşamağa mecbur bırakıldığı bir sosyal düzen, ilim adına normal ve dokunulmaması gereken bir vetire, sonunda behemahal daha *mütekâmil* bir merhaleye vardıracak olan zarurî bir geçit telâkki ediliyordu.

Bu merhalede mustarib olan, hayat mücadelesinde ezilen ferdler, bütün hayvanlar, âleminde cari olan «*seçilme*» ve «*en kuvvetlinin bakası*» prensiblerinin zarurî mahkûmları oluyordu. Böylece, dünya nimetlerinin kapışılmasında kabiliyetini, kuvvetini, açık gözlülüğünü ve hattâ aldatma ve kandırma kuvvetini isbat eden ferd, bütün bu meziyetlerinin (!) mükâfatı olarak baka şansını, iyi yaşama imkânını kendi gücü ile kazanmış oluyordu. Tıpkı hayvan neveleri arasındaki mücadele ve istifa vetiresinde olduğu gibi. O halde yapılacak bir şey yoktu. İlme düşen bu tabii vetirenin tahlilini yapmak ve bunu bozacak suni tedbirlere başvurulmamasını tavsiye etmekten ibaretti.

Diğer taraftan, XVIII. yüzyıl tabii haklar nazariyesinin, müsbet mevzuata intikal ettikten sonra ferdî mülkiyetin hudutsuz bir müdafaasına müncer olduğu, sosyal kanunların daima, anayasa ile teminat altına alınmış olan mülkiyete müdahale sayılarak «*constitutionnalité*» den mahrum addedildiği görülüyordu. (1) O halde zamanın hukuk nazariyesi de mevcut sosyal durumun meşruiyetini destekliyordu.

XIX. yüzyıl başına Avrupada *Comte*'un kurduğu sosyoloji, esas itibariyle sosyal nizamın programını çizecek, islahatını yapacak bir ilim olarak ortaya atıldığı halde, SPENCER'in sosyal vakıalar âleminde de hâkim olduğuna inandığı tekâmül kanunu te-

(1) ANDRE TUNC et SUZANNE TUNC — Le Système Constitutionnel des Etats - Unis d'Amérique (Histoire Constitutionnelle), Tome : I, Paris 1954, Sh. 281 - 284 ve devamı).

lâkkisi ile, artık sırf müşahede ve tasvirle yetinecek bir ilim, daha doğrusu bir nevi sosyal felsefe haline gelmişti. Zira, bu çeşit sosyoloji anlayışında, ilmi verilerin bildirmediikleri bir husus, bir inanç unsuru vardı: Kendi haline bırakılan cemiyetin behemahal *daha mükemmele* doğru gideceği, daima daha ileri hattâ daima daha iyi bir merhaleye ulaşacağı inancı. Hernekadar birçokları tekâmül ile «terakkî» yi murad etmediklerini, bunun ister istemez vaki bir oluştan ibaret olduğunu iddia etmişlerse de tekâmül merdiveninin basamakları arasında bir değer farkı tesis etmemek mümkün değildi. Mağata devrinden endüstri devrine kadar, devamlı savaşlarla, karşılıklı imha ve istismarla gelişen içtimai nizam, bu savaşlar ve çatışmalar olmasa bir adım dahi atamıyacaktı. Ancak bütün bu acı vasıtalar, sonunda barışçı bir sınaî düzene götürdüğü için, zaruri hattâ isabetli istirablar gibiydi. Bütün bu inanışlar, topluluklar arasında savaşın, ferdler arasında bertürlü kabiliyet rekabetinin *seçici, ayıklayıcı* ve ancak *en üstünü yaşatıcı* adeta şuurlu bir vetire olduğu fikrine dayanıyordu.

İşte ilk defa LESTER WARD'dır ki, bütün tarihî gelişme ve devletin kuruluşu hakkında sosyal Darwinistlerin görüşünü benimsemekle beraber, devletin teessüsünden sonra artık daha başka zaviyeden meseleyi ele almak lüzumunu ileri sürmüştü. O, «uzvî âlem zayıf olanın imhası sayesinde geliştiği halde, sosyal âlem, zayıfın korunması sayesinde gelişir.» (2) demekle tabii ve içtimai âlemler arasındaki esaslî farkı belirtmişti.

Filhakika LESTER WARD, geçen yüzyıl sonunda yetişmiş ve Amerikan sosyolojisini içinde bunaldığı sosyal Darwinizmi çıkmazın-

-
- (2) (if nature progresses through the destruction of the weak, man progresses through the protection of the weak). (The Psychic Factors of Civilization, p. 134 - 135), (RICHARD HOFSTADTER nakleder: Social Darwinism in American Thought. Sh. 79, not. 33) LESTER WARD'ın başlıca eserleri: Contemporary Sociology, Chicago, 1902; Outlines of Sociology, 1898; The Scientific Law Making (in Glimpses of the Cosmos, II, 168 - 71 Pure Sociology, 568 - 69); Pure Sociology, New York 1903 (Tr. Fra. par: FERNAND WEİL, 1906); Dynamic Sociology, New York, 1883; The Psychic factors of Civilization, Boston, 1893; Applied Sociology, 1906; Social and Ethical Interpretation 1987.

dan kurtarmağa çalışmış değerli bir sosyologdur. WARD'ın birçok fikirleri, hayatından çok sonra kıymetlendirilmiştir. (3) Ward, esas itibarıyla, sosyolojinin, cemiyetin hukukî tanzimine rehberlik etmesini istemiş, fakat bunun, COMTE gibi, müsbet bir siyaset sistemi kurmak suretiyle değil, ancak derin sosyolojik araştırmaların yardımıyla tahakkuk ettirilebileceğini iddia etmiştir. Mevzuatın hazırlanmasında cemiyet olaylarının tecrübi araştırmalarından, ez-cümle istatistiklerden faydalanılması lüzumunda ilk ısrar edenlerden biri odur. (4).

LESTER WARD, gerek sosyal plânlamanın, gerek geniş çapta halk eğitimi ile cemiyetin aslı bünyesinin istâhı fikrinin mübeşşiridir. Bundan başka XX. yüzyılda tahakkuk eden devletçiliğin adeta kâhinliğini yapmıştır. O, devlette, daima ahenkleştirici ve düzenleyici bir faktör vasfını görmüş ve bilhassa amansız serbest rekabetin ezdiği halk kitlelerindeki kabiliyetlerin ancak bir devlet müdahalesi ile, bir topyekûn halk eğitim ve öğretimi ile kurtarılabilceği kanaatini beslemiştir. Sosyal sınıflaşmanın çetin sonuçlarına maruz kalan halk kitleleri ile, komünist veya sosyalist doktrinlere sapmaksızın, meşgul olmuştur.

Bununla beraber, LESTER WARD, sosyoloji ekolleri bakımından biyolojik temayüllü sosyoloji ile psikolojiye mütemayil sosyolojinin arasında yer alır. O, sosyolojinin ruhi hattâ iradî faaliyetleri kaale almadan yapamayacağını bilir. Sosyal fenomenler, haddizatında insanda tezahür eden ruhi enerjinin fenomenleridir. Bununla beraber, cemiyetin tabiatın bir devamı olduğu da vaki'dir. Şu kadar ki, insanların teşkil ettiği bu cemiyette, diğer hayvan nevilerinde mevcut olmayan beşerî hususiyetler yüzünden büyük bir başkalık müşahade edilmektedir. Sosyoloji bu başkalığı dikkat nazarına alacak ve sosyal vakıanın, izahını daima insana has karakterlere göre yapacaktır. Şu halde bir *uzvî* den *ruhi* ye dönüş karşısındayız. Bu itibarla biz, bazı bakımlardan sosyal darvinistlerin tezini kabul etmekte olan WARD'ı, esaslı bazı cepheleri bakımından bu tezin muarız ve ruhiyatçı sosyolojinin mensubu addetmekteyiz. O, NOVİCOW gibi, sosyal dervinizmi, tabir caizse, içinden yıkmıştır.

(3) RICHARD HOFSTADTER — a.g.e., Sh. 67, 70.

(4) RICHARD HOFSTADTER — a.g.e., Sh. 71, not. 12.

*B — Cemiyet ve tabiat münasebeti ve «sosyal» vakıaların uzvi-
ruhî kökleri*

Lester WARD, cemiyet hâdiselerinin izahında, hayat mücadelesi, istifa ve uzviyet kanunlarının kifayetsiz geldiklerini iddia ediyordu. «Sosyal» dediğimiz olaylar, gerçi insanlar arasında, insan cemiyetlerinde vaki olmak bakımından, kozmik dünyanın bir köşesinde ve kozmik tekâmülün bir merhalesinde ceryan etmekle tabiat kanunlarına tâbi hâdiselerdi. Bununla beraber «insan» nevinde, diğer hayvan nevilerinde müşahede edilmeyen bazı hususiyetler vardı ve ilim bunları görmemezlikten gelemeydi. Gerçi sosyal hâdiseler de tıpkı tabiat hâdiseleri gibi müsbet bir ilmin konusu olacaktı ve sosyoloji, bütün diğer tabiat ilimlerinin teşkil ettiği sisteme dahil bir ilim olarak aynı metodlarla gelişecekti, ancak bütün bunlar insan cemiyetlerinde müşahade edilen ve fakat hayvan cemiyetlerinde kaydedilmeyen hususiyetlerin kaale alınmamasını gerektirmeydi. Bilâkis, bütün müşahade neticelerinin olduğu gibi tesbiti lâzımdı. Halbuki SPENCER ve SUMNER gibi uzviyetçi sosyologlar, sadece beğendikleri vakıaları tesbit ediyorlar ve kendi iddialarını teyid etmeyen sosyal hâdiseleri görmemezlikten geliyorlardı. Meselâ her sosyal buhran devrinde sosyal reformatörlerin zuhuru tabii bir sosyal vakıa olduğu halde bunlar bunun üzerinde durmak istemiyorlardı, (5) Halbuki insan nevi muayyen bir gelişme safhasına gelir gelmez, kendini tabii hâdiselerin, hattâ kendi içindeki tabii ilcaların seyrinden kurtarmağa ve tanzim edici bir meleke olan zekâsının yardımı ile durumunu düzeltmeğe, hâdiselere hâkim olmağa çalışıyordu. Bu hassanın inkârı gayri ilmî bir tavır temsil eder.

Gerçi insanın da, insan zekâsının da husulü ve gelişmesi tamamen tabii vakıalar vasfındadır, fakat insan zekâsının tabii vakıalara kısmî müdahalelerde bulunmağa, onları tadil veya tebdil etmeğe

(5) «Filhakika, sosyal atalet (inertia of society) ve bunun değişme zarureti derhal karşılayamayışı birtakım sosyal reformatörleri ortaya çıkarır ki, bunlar hem meşru ve zarurî, hem de her devir ve memleketin tabii mahsulleridirler. Tabii kelimesine bu kadar önem veren muhafazakâr yazarların bu vakılardan teccâhül edişleri devrimizin en gülünç mânasızlıklarından biridir.» (Psychic Factors of Civilisation, p. 100), (R. HOFSTADTER, a.g.e., Sh. 80, not. 38).

başlaması ile artık ortaya daha başka bir vakıa kategorisi çıkar. Bununla beraber unutmamak lâzımdır ki insan cemiyetlerinde cereyan eden vakıaların hepsi insan zekâsının teemmülî kararlarıyla işlenmiş şeyler değildir. Öyle vakıalar vardır ki, sırf tabiî mahiyettedir, fakat gene öyle vakıalar vardır ki, bunlarda insan zekâ ve gayretinin inkârı her türlü ilmî izahı imkânsız kılar. O halde bir ayırt yapmak lâzımdır :

a) Sırf tabiat kuvvetlerinin cereyanı vasfında olan, her türlü beşerî maksad ve gayeden ârî vakıalar : «genetic», «spontaneous», «natural» (tekevvünî, spontane veya tabiî) dediğimiz bu vakıalar, bir taraftan bütün dış tabiat olaylarını, bir taraftan da insan cemiyetlerinde tezahür etmekle beraber insanların herhangi bir aklî maksad ve gaye gütmekten tahakkuk ettirdikleri vakıaları içine alır. Bunlar tabiî içtimâî vakılardır. Saikleri, insanlardaki türlü arzu ve istekler, türlü ihtiyaçlar ve bunlara matuf gayretlerdir. LESTER WARD bunlara irade mahsulû vakıalar derse de iradeyi SCHOPENHAUER'in kullandığı manada alır : arzu anlamına.

İnsan cemiyetlerinde rastladığımız bir çok müesseseler, kendiliğinden meydana gelmiş, bir karar ve maksad mahsulü olmayan örf ve adetler bu manada «genetic» veya spontane şeylerdir : aile, klan, dine dayanan ilkel ahlâk, kanun safhasına erişmemiş hukuk, hep tabiî sosyal oluşlardır.

b) İnsan akıl ve iradesinin bir maksad güderek, bir gayeyi tahakkuk ettirmek için bu tabii sosyal oluşlara müdahalesi ile meydana gelen vakıalar ise artık «kendiliğinden olma olgular» vasfında değildirler. Bunlar «telic» yani 'gaî vakıalaradır. İçine bir beşerî maksad, bir gaye unsuru karışmıştır. Bunlara tabiiye karşıt olarak sosyal veya spontaneye karşılık olarak «sun'î» vakıalar diyebiliriz. Meselâ kilise teşkilâtı, tabii bir şekilde teşekkül etmiş din müessesesinin suni surette islâhını olgunlaşmasını ifade eder. Bu artık gaâî veya sunî, yahut sadece sosyal (hususî anlamıyla) bir vakıadır. Keza, kanun ve içtihad seviyesine ulaşmış hukuk, bizatihi devlet organizasyonu, ulvî prensipleri üzerinde işlenmiş bir ahlâk hep bu manada sosyal, yani insanın müdahaleci ve islahatçı elinin değdiği vakılardır. İşte sosyoloji bu insan suur ve iradesinin müdahalesi eseri olan vakıaları da tetkikle mükelleftir. Hatta bunlar sosyal âlemin temel olgularını teşkil ederler.

Böylece sosyoloji, gaaî karakterdeki vakıaları kaale almazsa hiç bir zaman sosyal gerçekliğin mahiyetine nüfuz edemez.

Ancak hemen şunu da kaydetmemiz uygun olur ki WARD, insanda tezahür eden akıl veya zekâ, yahut «şuur» kavramına spiri-tüalist bir mâna vermez : bu, kozmik âlemle alâkasız ve mahiyetini keşfedemediğimiz metafizik bir hususiyet değildir. Gerçi insan ze-kâsının mahiyeti hakkında ilmi bir izahta bulunmak güçtür. Fakat muhakkak olan şudur ki kâinatın bir cüzü, bir mahsulü olan insan-da gördüğümüz bu hassanın, ondan geri hayvan nevilerinde, hat-tâ protozoerlerde rastlanan ilkel duyarlık kabiliyeti ile bir kara-beti vardır. WARD insan şuru hakkında hertürlü izahtan çekinir, fakat onun gökten inmediğine, tabii kuvvet ve enerjinin, tabii un-surlar arasında bir sentez tarzının sonucu olduğuna da kanaati var-dır. Ve herhalde bu, spiri-tüalistlerin kullandığı manada tabiat - üs-tü bir kavram, bir «ruh» değildir.

Sosyal vakıaların tahliline gelince; bunlar insanda tecelli eden ve yukarda belirttiğimiz manada birtakım enerjilerin, istek, arzu, temayül şeklinde kendini hissettiren muharrik kuvvetlerin sonuçla-rıdır. Bu kuvvetler akli melekenin kontrolü dışında cereyan edebi-leceği gibi, bu melekeye tâbi olarak da tanzim edilebilirler. Akli melekenin henüz gelişmediği merhalede insan, bütün canlılarda müşterek olan bu ruhi (spritüalist anlamda olmamak kaydıyla) di-yebileceğimiz enerji tezahürlerine tabi olarak hareket ediyordu. WARD bütün enerjilerin merkezden kaçıcı vasıfta (centrifuge) ol-duğuna işaretle, ferddeki ruhi tezahürlerin de bencil, bozguncu ve isyankâr karakterde taleblerde ifadesini bulduğunu iddia ediyor-du. Bu safhada insanlar arasında spontane bir düzenden ziyade, küçük ve münzevi zümreler arasında daimî bir husumet hüküm sürüyordu. Ward'a göre insan, haşin, inatçı ve hodgâm bir mahlûk-tur. HOBBS'u hatırlatan bu izahlar, WARD'ı bu karakterde can-lıların ancak akli ve iradî bir düzenle sosyal barışa kavuşturulabi-lecekleri neticesine götürür, ve bütün sosyolojisi, «spontane» ola-na karşı itimatsızlık, «akli ve gaaî» olana karşı itimatla doludur. Bu-nun içindir ki Ward, insanda meknuz türlü kabiliyetleri, akıl ve zekânın işleyeceği bir takım ham tabiat kuvvetleri olarak görür ve şuurlu bir tanzimin zaruriliğinde ısrar eder.

C. — *Sosyolojinin konusu: İnsanın başarıları (human achievement) (achèvement humaine)*

Cemiyette devam eden tekâmül, tabiattaki gibi sadece insan şuuruna yabancı kuvvetlerin tesiri ile değil, belki insanda tecelli eden ruhi kuvvetlerin tesiri ile vaki olmaktadır. O halde cemiyet nizamında insan iradesinin, ferd gayretinin rolü tebarüz ettirilmelidir. Bu bakımdan WARD sosyolojinin konusunu şimdiye kadar tetkik ettiğimiz sosyologlardan farklı bir şekilde tâyin eder. Evvelkiler sosyal âlemde şuur ve irade mahsulü gibi görünen fiillerin şuuraltı ve spontane sebepleri üzerinde dururken, WARD, bilakis bu şuurlu ve iradi cehtleri ön plâna alır. WARD şöyle demektedir: «sosyolojinin tetkik konusu insanın başarılarıdır. İnsanların ne oldukları değil, fakat ne yaptıklarıdır. Bünye değil, belki fonksiyondur. Hemen bütün sosyologlar sosyal anatomi ile meşgul olmaktadır. Halbuki bunların dikkatlerini sosyal fizyolojiye çevirmeleri lâzımdır. Cemiyette bünyeler ve uzuvlar sadece vasıta ardan ibarettir. Gaye ise fonksiyondur. Sosyoloji sosyal faaliyetleri tetkik eder. Bu bir aksiyon ilmidir, yani hadiseler ilmi. Yoksa tabiiyecilerin kullandığı manada tasviri bir ilim değil. O, müşahede ettiği şeyleri olup bitmiş mahsuller gibi tasvir eden bir ilim olamaz. Sosyoloji daha ziyade muhtelif sosyal mahsullerin tekavvün tarzlarının tetkikidir.» (6)

LESTER WARD'ın insan nevinin başarısı kavramından ne murat ettiğine gelince bu bugünkü anlamı ile kültür ve medeniyet fenomenlerinin heyeti mecmuasıdır. «Nesiller gelir geçerler, fakat arkalarında hayatta iken yaptıkları bütün bu şeyleri bırakırlar. Zaman ilerledikçe üstüste biriken bu mülâs medeniyetin kayalık tabakasını meydana getirir.» «İnsan cemiyetleri ile hayvan cemiyetleri arasındaki büyük farkı meydana getiren şey işte insanın bu devamlı başarısıdır. Kozmik tekâmülle uzvi tekâmül arasında nasıl cezri bir fark varsa, uzvi tekâmülle sosyal tekâmül arasında da aynı şekilde cezri bir fark vardır. Bu farkı en açık şekilde ifade eden düstur şudur: *muhit hayvanı istihale ettirir, halbuki insan muhiti istihale ettirir ve işte başarı denen şey bu muhiti istihale ettirme keyfiyetidir.* Hayvan hiçbir şey başaramaz, uzvî dünya pa-

(6) LESTER WARD — La Sociologie Pure, Tome I, Sh. 16.

siftir. O, muhitin tesirlerine maruz kalır ve ona intibak eder... İnsan ise bilâkis, ruhî bakımdan gelişmiş bir mahluk olması ve bu ruhi inkişafının derecesi nisbetinde aktiftir, ve tabiatı kendi hesabına şekillendirme teşebbüsünde bulunmakla bunu ispat eder.» (7).

WARD'a göre «insan ve cemiyet, - pek mahdud bir nisbet dışında - hayvanî âlemi idare eden bütün dinamik kanunların tesiri altında değildir.. Eğer biz, biyolojik vetireye tabii adını verirsek sosyal vetireyede sunî dememiz gerekir. Biyolojinin temel prensibi tabii ıstıfa (sélection) dın Sosyolojinin temel prensibi ise sunî ıstıfadır. En lâyük olanın bakası, sadece kuvvetli olanın bakası demektir ki bu, zaifin imhasını tazammuneder, ve açıkçası da budur. Tabiat, zaifin imhası vasıtasıyla terakki ettiği halde, insanlık, zaifin himayesi suretiyle terakki etmektedir.» (8).

Fakat bu ahlâki tavrın, naturalist sosyoloji ile izahı nasıl mümkün olmaktadır? LESTER WARD, insan cemiyetlerindeki durumu izah ederken, hemen daima enerji kanunlarına, az emekle çok sonuç almağa matuf temayüllere, enerji tasarrufu veya enerji ekonomisi problemlerine temas eder ve bunların tabiattaki ceryanı ile cemiyetteki ceryanı arasındaki farklara işaret eder. Bu izah tarzı, zahiren monist bir yol takib eder gibidir: tabiatta ve cemiyette esas itibariyle aynı mahiyatte bir enerji ve bir sentez kabiliyeti tezahür etmektedir. Aradaki fark, nihayet aynı nevin cinsleri arasındaki fark gibidir, fakat bu izah tarzlarının derinliğinde etik problemin bütün karmaşıklığı gizlenmiştir. WARD, evvelâ kendi zamanındaki «tabiat» telâkkisini hırpalamıştır. «Tabiat» herşeyini en makûl şekilde tanzim etmiş bir spontane düzen, insanlara yol gösterecek kadar mükemmel bir nizam değildir ve insanın yolu, tabiatın yolu değildir. İnsan, tabiatı işlemek üzere öğrenir. Onu istihale ettirir, kendine yarar bir hale getirir. Yoksa olduğu gibi kabul etmez. LESTER WARD, tabiatın müsrif olduğunu isbat eder. İnsan, tabiatın ekonomisini örnek tutamaz. Tabiat nesilleri, nevileri devam ettirme gayesini tohum israfı ile sağlar. Hayati maddeyi gelişigüzel saçar. Bunun pek azı neşvünema şansına nail olur, pek çoğu gelişmeden mahvolur. Halbuki insan, nevini idame ederken

(7) LESTER WARD — La Sociologie Pure, Tome I, Sh. 17 - 18.

(8) Bak : not. 2.

idareli hareket eder. Neslinin gelişeceği zemini işler, neslini korur, büyüme şartlarını sağlar ilh... Hülâsa hiçbir hususta tabiat «tam örnek» değildir. Tabiat, insanın başarısı için gerekli bir malzeme, bir ham maddedir. Ancak, şunu unutmamak lâzımdır ki tabiat insanın yalnız dışında değil, aynı zamanda içindedir de. İnsanda biyolojik bir nevin ferdi olmak itibarıyla bir tabiat parçası meknuzdur. Arzular, istek ve temayüller, hisler, insandaki tabiatın tezahürleridir. Bunların hepsi insanda ruhi kuvvet şeklini alan enerji südürleridir. O halde, insanda ikili bir karakter özelleği vardır. Böylece WARD da gizli bir düalizm fark edilir.

Ç — *Sosyal başarının faktörleri : sosyal kuvvetler*

İçtimai hadise, insanın tabiatı istihale ettirme faaliyeti olarak tavsif edilince bu faaliyeti yaratan sosyal kuvvetleri tahlil etmek icabeder. Filhakika bütün beşeri faaliyet şekilleri iki nevi faktörün birleşmesi ile vücut bulur. 1) Dinamik faktör 2) Nâzım faktör.

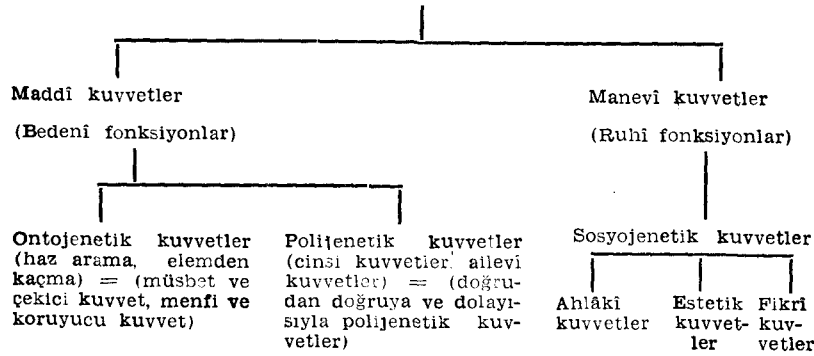
Dinamik faktör insanın tabiatında mevcut ruhi kuvvetlerdir : arzular ve temayüller. Tabiatı insanın ihtiyaçları için istihale ettirmenin saiki bu arzu ve temayülleri tatmin ihtiyacının yarattığı enerjidir. O halde insan faaliyetinin neye matuf olacağını, hangi maksadı tahakkuk ettirmeğe çalışacağını bu arzu ve temayüller tâyin edecek ve beşeri enerjiyi o istikamete sevk edecektir.

Ancak arzuların kör kuvveti, yalnız başına, arzuların hedefine güçlülkle eriştirir. İnsan zekâsı tedrici bir tekâmülle, tecrübeyle arzuların tâyin ettiği hedeflere ulaştırma vasıtalarını keşfeder ve bu kör arzu kuvvetini tanzim eder, kontrol eder, ve ona bir mecra verir. (9) Böylece bütün içtimai hadiseler arzuların verdiği enerji ve zekânın bulduğu vasıta ve çarelere irca edilebilir. O halde şu şemayı elde edebiliriz (10) :

(9) Bu fikirler, tamamen AUGUSTE COMTE'un, insan tab'ının bir hususiyeti olarak teessürî melekelerin zihni melekelerle daima ve şiddetle galip oldukları, fakat insanın yaradılışı itibarıyla ancak zekâsını kullanarak kendi şeraitini ıslah edebilmekte olduğu yolundaki fikirlerinin doğrudan doğruya bir devamıdır. (Bak. Cours de Philosophie Positive, Tome IV, Sh. 288).

(10) Sociologie Pure T : I, Sh. 322.

İÇTİMAİ KUVVETLER



Zekânın inkişafı tedricî, fakat devamlıdır. Zamanla insanın intibakı gittikçe daha fazla zekânın tesirine tabî olur. Yani gittikçe daha sunî, daha hesablı, nizamlı ve murakabeli hale gelir. O halde içtîmai hadiseler, insanlarda tezahür eden bu kuvvetlerin tesiri ile yapılan beşerî faaliyetler demektir. L. WARD kendi sosyolojisini iki kısma böler: 1) Oluş - genesis (tekevvün) 2) Yöneliş - telesis (gaiyet) (12). Bunlardan birinci kısımda sosyal bünye ve fonksiyonların spontane şekilde meydana gelişlerini, ikinci kısımda ise cemiyetin şuurlu bir şekilde islâhî faaliyetlerini inceler. İşte bu islâh gayretlerinin en müttekâmil tezahürü «devlet» müessesesidir.

D — Devletin menşei, gayesi ve hukukla olan münasebeti

LESTER WARD'ın devletin teşekkülü hakkındaki fikirleri GUMPCLOWICZ ve RATZENHOFER'in tezleri istikametindedir. Esasen bu zatların görüşlerini «beşer tarihinin vakıa ve hâdiseleri hakkında şimdiye adar serdedilmiş yegâne ilmi izah» olarak kabul eder. (13) Bu yüzden LESTER WARD'ın sosyal darvinizm tarafîarı olarak kaydedildiği vakidir. Ancak devletin meydana geliş ile, bir kere tekâmül ettikten sonraki fonksiyonu yani devletin müttekâmil haldeki gayesi birbirine karıştırılmamalıdır. Gerçi devlet fütûhattan doğar, fetih neticesinde mağlubları sonuna kadar askeri

(11) Sociologie Pure T : I, Sh. 73.

(12) Sociologie Pure T : II, Sh. 231.

(13) Sociologie Pure T : I, Sh. 253.

kuvvetle idare etmek ekonomik olmayacağı için galibler «kanunlar» isdârı ile cezalandırılacak hareketleri ilân ederler. Kanunî yasakların dışında kalan hareket hürriyetleri ise «hakları» meydana getirirler. Mağlûplar da fetihten bir müddet sonra durumlarına alışı ve bunlardan bir kısmı galiblerin bazı tavizleri karşısında idare işinde onlara yardıma razı olurlar. Böylece cemiyetin yeniden teşkilâtlanması işinde rol oynamaya muvaffak olurlar. (14) Bu suretle meydana gelen iptidai kanun şekli, sonunda, bir hukuk sistemini meydana getirir. Baştan mağlup ırkı daimî tabiiyet halinde tutmak için teessüs etmiş olan bu sistem, sonradan, daha başka tanzim şekillerine tatbik edilebilme istidadını gösterir. Devletin temeli *kanundur*. (15) Fetihden sonra birçok özel nizamların yerine genel bir nizamın konması enerji tasarrufunu sağladığı için zaruri olmuştur. Böylece tedrici olarak bir kanunlar sistemi meydana gelmiştir. Neticede kanunun tatbikini sağlamağa salih sosyal bir makenizmanın zarureti kendini hissettirmiştir ki bu da devlet'i meydana getirmiş ve ona nihai şeklini vermiştir. (16).

Ferdin haklardan istifadesi devlet sayesinde ve devletin haricinde hukuk yoktur. Devlet her işin ve başarının ilk ve aslı şartıdır. Devlet bir nevi zümre hissinin kısmen şuur altı bir mahsulüdür. Devletçe himayeleri istihdaf edilenler ferdî bakımdan sosyal şartları zenginleştirmeğe, güzelleştirmeğe, nihayet kuvvetlendirmeğe ve tarakki ettirmeğe kabiliyetli olanlardır. Devlet maddeten daha zayıf fakat sosyal bakımdan iyi olanları himayeye matuf bir teşkilâttir. O halde WARD'a göre devlet sosyal kuvvetleri tanzim ve murakabe yolunda insanlığın şimdiye kadar kat ettiği en mühim merhale olmuştur. Onun yegâne mümkün hedefi cemiyetin bir bütün halinde hayırdır. Devlet olsa olsa aldanabilir, fakat fenalık yapmaz. (17).

Hülâsâ devletin tekevvünü hernekadar tarihi ise de, metodu gai'dir. Onun yegâne gayesi, misyonu, fonksiyonu, cemiyetin refahını tahakkuk ettirmektir.

(14) Sociologie Pure T : I, Sh. 257.

(15) Sociologie Pure T : II, Sh. 346 - 347.

(16) Sociologie Pure T : II, Sh. 347.

(17) Sociologie Pure T : II, Sh. 351.

Devletin faaliyet tarzı ferdlerin antisosyal fiillerini önlemek şeklindedir. Bu ise antisosyal olmadıkça hertürlü beşeri fiilin serbestçe tahakkukunu garanti eder. Devlet beşerî fiilin hürriyetini sağlar. Demekki o esaslı bir şekilde ahlâkî ve etikdir. Tabii bir mahsûl olmakla devlet, içinde tekevvün ettiği cemiyetin temsilcisidir. Devlet cemiyetin yarattığı imkânlar nisbetinde iyidir.

E — *Cemiyetlerin tekâmül safhaları ve devlet şekilleri tipolojisi*

LESTER WARD'ın insan hakkındaki kanaatı kendisinden evvelki sosyologlara hiç benzemez. O insanın yaradılış itibariyle «içtimaî» olduğuna inananlardan değildir. Cemiyet tab'an mücadeleci ve inatçı olan insanlar arasındaki menfaat kavgasını yatıştırmak için kanun ve devlet gibi vasıtalarla müracaat etmiş, insanın antisosyal temayüllerine bu vasıtalarla hükmetmeğe çalışmıştır. Bu itibarla LESTER WARD cemiyetin iptidai safhasını bir nevi inziva hali olarak kabul eder. Bu safhada ferd sadece nevinin idamesi ve yayılması ile meşguldür. Kendisinin *autarchic* safha dediği bu devrede hayat şartları antisosyal değilse bile presosyal (sosyal öncesi) dir.

İkinci safhada ise insan nevi çoğalmış, cemiyet kalabalıklaşmış fakat bir devletten henüz mahrum bulunduğu için hürriyetin ve keyfine yaşamının son sınırlarına varılmıştır. Bu gelişigüzel ve gevşek hayat tarzına LESTER WARD *anarchic* safha adını verir.

Üçüncü safha ise artık iptidai bir devlet çekirdeğinin teşekkül ettiği devredir. Bu devrede küçük kavmi zümreler arasındaki savaşlar birbirini takib eden ilhaklarla büyük siyasi camiaların kurulmasına zemin hazırlar. Kendisi buna *politarchic* safha der.

Nihayet dördüncü safha gelir ki, bu dünya devletinin kurulması ile sosyal tamamlanmanın kemaline ereceği en ileri, müterakki safhadır. Buna *pantarchic* veya *cosmopolitan* safha denmektedir.

LESTER WARD'ın devlet şekilleri hakkındaki tasnifi fazla orijinal değildir. Esas itibariyle, *autocracy*, *aristocracy* ve *democracy* den ibaret üçlü bir ayırt kabul eder. Kendisine

göre demokrasinin de üç tali nevi vardır. : *physiocracy*, *plutocracy* ve *sociocracy*.

Birinci tip devlet (demokrasinin birinci tipi) garpte fizyokratlardan SPENCER' e kadar gelen fikrî tesirlerle yaratılmış, dürist liberal prensiblere dayanan ve fakat yanlış sevk ve idare edilmiş liberal devlettir. İkinci tip devlet yani *plütokrasi* ise birincinin bozulmuş şeklidir. Bu, XIX. asır başında çürümüş ve hotgamlaşmış kapitalizmin kendisini hâkim durumda tutmak için ferdiyetçi siyasi felsefeyi istismarından doğmuştur. Üçüncü tip devlet, yani *sosyokrasi* ise, siyasi tekâmülün son mertebesidir. Bu safha, şimdiki partizanlığın, cehaletin, riyakârlığın ve şaşkınlığın sona ermesi devridir.

Devletin vazifelerine gelince bu esas itibariyle dört nevidir : 1. tahdit (restraint) 2) Himaye (protection) 3) İntibak ettirme ve düzenleme (accomodation) 4) İslah (amelioration) (18).

Bunlardan birinci vazifesi hiçbir zaman meşru bir fonksiyon olmamıştır. İkincisi ise insan, hemcinsini izrardan vazgeçmedikçe bâkidir. Üçüncüsüne gelince bu her zaman devletin zaruri bir fonksiyonudur. Fakat dördüncü fonksiyon yani islâh etme hepsinin en mühimidir. Bununla beraber ancak nadiren tatbikat safhasına intikal etmiştir. Vatandaşların devlet tarafından tahdidi, hareketlerinin sınırlandırılması, cemaatin nef'ine değil, belki idareci sınıfın faaliyetini, hattâ diğerini istismarını mümkün kılmağa matuftur. Himaye vazifesi ise, polis vazifesi demektir. Üçüncü vazife, ki asli vazifedir, ferdlerin kendi ihtiyaçlarını tatmin için güçleri yetmediği sahalarda devletin onlara yardımcı olması, işlerini kolaylaştırması demektir. Dördüncü vazifeye gelince, cemiyetin islâhı görevinin başarılabilmesi ancak, kanun vazılarının cemiyette hâkim olan sosyal kuvvetlerin işleyiş şeklini, kanunlarını, hususiyetlerini bir keleme ile sosyolojik mütâları bilmeleri sayesinde mümkün olur.

LESTER WARD, «Medeniyetin Ruhi âmilleri» (Psychic Factors of Civilization) adlı eserinde bu sosyal islâh faaliyeti için ya

(18) LESTER WARD — Dynamic Sociology, II, 212, 217, 231 (BARNES'den naklen : An Introduction to the History of Sociology, 1948, Sh. 182)

kanun vazılarının sosyolog olmalarını yahutta sosyologlarla işbirliği yapmalarını zaruri görür. Ancak bunun için sosyoloji öğretimi islah edilmeli ve derinleştirilmelidir.

F — *Kanun vaz'ında nazara alınması gereken sosyolojik hakikat : enerjinin istenen mecralara secki : Cazip Kanunlar (Attractive Legislation)*

LESTER WARD, sosyal vakıaları, beşerî enerjinin arzular, ihtiraslar ve temayüller şeklindeki tezahürleri olarak izah eder ve bu ruhî vetirelerin bütün içtimai hayatın muharrik kuvveti olduğunu kabul eder. Ancak mücerrret olarak ele alındığı zaman insanda meknuz olan bu ruhî kuvvetler hem iyi hem kötü istikametlerde tecelli edebilecek bir takım imkânlar, bir takım potansiyel iktidar ve istidatlar demektir. Devletin vaz ettiği kanunlar, umumiyetle bu potansiyel ruhî kudretin kötü istikametlerde tecellisini «önleyici» kaidelerden ibarettir. Halbuki bu önleme, netice itibariyle gene bir tahdittir enerjinin bir kısıtlılığıdır. Matlup olan ise, bu kısıllararak azaltılan enerjinin, başka bir mecraya, yapıcı olabileceği bir sahaya tevcih edilebilmesidir. O halde beşerî enerjiyi, fena istikametlerde tezahür etmemesi için imha edecek, veya azaltacak yerde, iyi istikamette sarfedilmesi için belirli bir mecraya yöneltmek lâzımdır. Ancak bu şartladır ki insanlık, bütün insanlarda tezahür eden enerjinin tamamından faydalanabilir. İşte bu tez, WARD'da «Cazip kanunlar» adını alır. Mutad olarak âmme kudretinin vaz ettiği kanunlar «men'edici kanunlar» vasfındadır. Halbuki WARD'a göre, devletin asıl vazifesi islah olduğundan, artık Devlet beşerî enerjinin, şu veya bu sebeble, tezahürünü men edici vasıfta değil, belki, bu enerjiyi şu veya bu müsbet istikamete çekici kanunlar yapmakla mükelleftir. Cazip kanunların gayesi enerji tahdidi değil, belki enerji tevcihi, enerji tanzimidir. Tahdit eden kanun, enerjinin bir kısmını sadece durdurur, atalete mahkûm eder, ondan faydalanmaz. Halbuki, enerjiye matlup mecralar veren kanun, ondan faydalanmağı sağlamış olur. BARNES'in dediği gibi cazip kanun, «modern dinamik psikolojinin rasyonel bir metodla ulvileştirilmesini (sublimation) istihdaf eder.» (19).

(19) HARRY ELMER BARNES — An Introduction to the History of Sociology, Chicago Illinois, 1948, Sh. 186.

Görülüyor ki WARD'a göre devletin vazifesi sadece nizam temin değildir. Devletin ayrıca yapıcı, gidilecek yolu gösterici, hü-lâsa müspet faaliyet şekillerini emredici bir rolü de vardır ve asıl olan da budur. Ancak devlet bunu, mümkün olduğu kadar cemiyete yük teşkil etmeden, hürriyeti zedelemekten yapmakla mükelleftir. WARD, bütün bu yapıcı vazifelerin başında cemiyetin bütün tabakalarına eşit kültür aşılması, umumî ve yeknesak bir öğretim seviyesinin sağlanmasını gösterir. Kültür ve bilgi seviyesinde iştirak olmadıkça bütün maddi sosyal yardımlar da bir şey ifade etmez. WARD XX. yüzyılda eğitimin her derecesinin artık bir devlet görevi olarak halkın her tabakasına yayılacağını tahmin etmişti. Bu bakımdan Amerikada o zamanlar yeni yeni ortaya çıkan devlet üniversitelerini, hususî sermayedarlardan yardım gören özel üniversitelerden daha serbest, daha fazla fikir hürriyetine sahip müesseseler olarak takdim ve tavsiye ediyordu. Kanaatinca bunlar, özel üniversitelerin yerine kaim olacak müstakbel müesseselerdi. (20).

G — LESTER WARD'ın hizmeti

Amerikan sosyolog hukukçusu ROSCOE POUND, sosyolojik hukuk ilmini (sociological jurisprudence) hazırlayan psikolojik sosyoloji ceryanlarından bahsederken LESTER WARD üzerinde ısrarla durur ve onu, uzviyetçi mektebin insan iradesini küçümseyen müfrit determinist tezinden sonra, cemiyet ve hukuk hayatında beşeri gayretlerin mühim rolünü tekrar keşfetmiş bir sosyolog olarak tavsif eder. (21) Halbuki tanınmış Fransız sosyologu GEORGES GURVITCH, LESTER WARD'ın «hukuka hiçbir ehemmiyet atfetmediğini, hukukta sadece keyfi icatlar gördüğünü» söyler ve hukuk sosyolojisi bakımından bu zatın hizmetlerine bir pay ayırmaz (22).

Halbuki Amerikan sosyologu WARD ile Fransız sosyologu COMTE arasındaki bariz benzerlik bunların hukuka karşı takın-

(20) LESTER WARD — Sociologie Pure, Tome : II, Sh. 377.

(21) ROSCOE POUND — The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence (Harvard Law Review, 1911 - 1912, Sh. 500).

(22) GEORGES GURVITCH — Sociology of Law, London, 1953, Sh. 13.

dıkları tavır hakkında varit değildir. LESTER WARD teşrii faaliyetin, sosyolojik araştırmaların sonuçlarına dayanması lüzumunda ısrar ederken, COMTE gibi bir üç hal kanununun zaruri hedefi saydığı bir «müspet siyaset» ütopyasını tahakkuk ettirmeyi murad etmemektedir. COMTE bütün cemiyet nizamını insanlık ahlâkı veya müspet din ile devlet zoruna irca ederken, LESTER WARD «cazip kanunlar» tezi ile mevzuatın sosyal gerçeğin muayyeniyetlerini ka'le almak suretiyle tanzim edilebileceğini iddia etmektedir. Hülâsa bu bakımdan WARD, sosyal terakkiye ve âmme işlerinin ilerlemesine taalluk eden hususlarda «sosyal tetkikler ve sosyal araştırmalar» da bulunulması usulünün, hülâsa sosyal plânlamanın babası olmuştur. Bu itibarla WARD, mevzuatın, sosyolojik gerçeklerin ilmi bilgisine dayanması hakkındaki fikirleri ile Tatbiki Hukuk Sosyolojisine büyük yardımda bulunmuş sayılmalıdır.

§. 54 — WILLIAM GRAHAM SUMNER (1840 - 1910) ve «Halk Tarzları» (Folkways) :

LESTER WARD, esas fikirleri itibariyle sosyal darvinistlere bağlı olmasına rağmen, cemiyetin hukuk yoluyla düzenlenmesi konusunda onlardan nasıl ayrılmış ve insan akıl ve iradesine düşen müdahale görevini farketmekte nasıl kendine has görüşlere sahip olabilmişse, SUMNER de müfrit bir sosyal darvinist olmakla beraber sosyal düzen normlarının izahında orijinal tahlillerde bulunmaya muvaffak olmuş ve «hukuk» un spontane teşekkülünü kendine has bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Uzun yıllar Yale Üniversitesinde hocalık yapmış olan bu amerikan ekonomist ve sosyologu iktisadî liberalizmin hararetili bir müdafii olmuştur. Protestanlığın iktisad ahlâkına göre meziyet saydığı bazı vasıflarla, sosyal darvinizme göre «en liyakatlinin bakası» nı sağlayan «hayat mücadelesi» ve «ıstıfa» (selection) kanunlarının tabii ve zaruri bir neticesi olan «başarılı kapitalist» in hususiyetleri arasında bir benzerlik tesis eden görüş, SUMNER'in şahsiyetini şekillendirmekte çok müessir olmuştur. Ailesi itibariyle protestan ahlâkının etkilerine maruzdur ve çalışkan, tutumlu, çok kazanmasını az harcamasını bilen, pehrizkâr ve başarılı tüccar veya endüstri adamı tipi, onun nazarında hem dinin, hem ilmin «kâmil insan» kavramına tekabül etmektedir. Sosyal felsefesinde SUMNER, insan.

lığın iki şıktan birini tercihe mecbur olduğuna kaanidir: ya hürriyet, eşitsizlik ve en iyinin bakası ki bu cemiyeti ilerletir ve bütün üstün kaliteli üyelerini teşvik eder; ya da hürriyetsizlik, eşitlik ve iyi olmayanın bakası, ki bu da cemiyeti geriletir ve en kötü kaliteli üyelerinin yaşamasını sağlar. İnsanlık bu şıklardan birini seçmek zorundadır ki tavsiye edilen şık tabiatıyla birincisidir. Esasen tabiat kanunları ancak bu istikamette cereyan etmektedir. Dolayısıyla, tabiatın devamı olan cemiyette rekabet, yarış ve en lâıyk olanın yaşama şansını kazanması hem zarurî hem terakki getirici bir vetiredir. Sosyal kanunlarla bu arz - talep oyununun kösteklenmesi, normal seyrinden saptırılması olsa olsa cemiyetin zararına sonuçlar verir. Bütün külfet, hakikatta, vasıtalı vergiler ve maliyet fiatının artmasıyla zavallı müstehlikin omuzlarına yüklenir ve onun serbestçe kendi kaabiliyetlerini geliştirme şansını baltalar. Halbuki bu, sosyal kanunlarla «zayıfı yaşatmak» isteyen ıslahatçıların unuttuğu bir vakıadır (1).

Görülüyor ki SUMNER müfrittir ve bütün kuvvetiyle himayecilik, devletçilik, sosyalizm aleyhine çalışmıştır. Bu bakımdan LESTER WARD'ın tam mukabil kutbudur. 1870 - 1890 yılları arasında hemen bütün faaliyetini bu serbest ekonominin müdafaasına ve sosyal kanunlara karşı cephe almaya sarfetmiştir. «Sosyal sınıflar birbirlerine ne borçludurlar?» (What Social Classes Owe to Each Other? 1883), «Dünyayı ıslah gibi manasız bir gayret» (The Absurd Effort to Make the World Over» 1894 gibi eserleri bu devrin mahsulüdür.

SUMNER ilmi sosyoloji ile uğraşmaya daha sonra başlamıştır. «Science of Society» (Cemiyet İlmî) adlı meşhur eserini 1890 dan sonra hazırlamaya başlamıştır ki örf ve âdetlere tahsis ettiği bölümü fazla genişleyince bunu ayrı bir eser olarak neşre karar vermiştir. İşte bizim sahamızı ilgilendiren ve SUMNER'i meşhur eden asıl başarısı bu eserde görülmüştür: «Halk tarzları: teamüllerin, âdetlerin, âdap ve ahlak kaidelerinin sosyolojik önemlerinin tetkiki» (*Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs and Morals.* 1906).

(1) RICHARD HOFSTADTER — Social Darwinism in American Thought. Boston, 1955. Revised, edition, Sh. : 51 - 54.

SUMNER'in kendi sosyal darvinist görüşleri ile, örf - âdetlerin sosyolojik izahı arasında bir köprü kurmak icap ederse, bunu, ancak şu şekilde tesis edebiliriz : SUMNER, XVIII inci yüzyıl tabii hukuk prensiplerine inanmamaktadır. Ona göre tabiatta hukuk yoktur. Jungle'de haklara rastlanmaz. Sadece hayat mücadelesine rastlanır. Hayat mücadelesi, insanlar hakkında istisna kabul etmez. Bizim insan cemiyetlerinde gördüğümüz düzen, hakikatte hayat mücadelesinin bir devamı olan sosyal rekabet oyununun yarattığı kaidelerden meydana gelir. Bu kaideler rekabet oyununun zarurî cereyan tarzlarıdır ki evvelâ «Halk tarzları»nda ifadesini bulur. Çok sonra kanunlara, hukuk normlarına intikal eder. Demek ki hukuk kaidelerinde ifadesini bulan davranış örnekleri, uzun zaman topluluk hayatının tabii cereyanında tekrarrür etmiş olan uzlaşmalardır. Bunlar, ferdin teemmül ve kararının mahsulü değil, aynı toplumda yaşayan, aynı ihtiyaçlar karşısında kalan birçok ferdlerin birbirlerinin varlıkları ile bağdaşabilen yegâne davranış şekilleridir. Bunlar, ferd iradeleri tarafından değil, tabii cemiyet hayatının ihtiyaçları tarafından seçilmişlerdir. Cemiyet kendi baka şartlarını sağlayan davranış tiplerini ferde şu veya bu şekilde, çok defa gayrı şuuri olarak kabul ettirmiştir. O halde örf - âdet, adap, hukuk normlarında ifadesini bulmuş davranış örnekleri, yüzyıllar boyunca sürüp giden sosyal tecrübe sonunda tekrarrür eden muvazeneler, sosyal uzlaşmalardır. Ferdin bu davranış modellerini «makul şekilde izah» teşebbüsü, bunların teşekkülünden ve yerleşmelerinden çok sonradır.

Demek ki, SUMNER'in, sosyal darvinist görüşleri ile, «halk tarzları» hakkındaki izahları arasında birleşme noktası, cemiyette her türlü siyasi teşkilatlanmadan evvel ve onun teşekkülünden sonra yanibaşında, mevcut olan ve devam eden spontane tabii - sosyal kuvvetler oyununun yarattığı bir düzen kavramıdır. Bu spontane düzen hakkında, insanın «içtimai» tab'ına dayanan tesanütçülerin veya içtimai mukavelecilerin iddiaları ile, insanın «mücadelecî» tab'ına dayanan, daha doğrusu bütün organik âlemde câri olan hayat mücadelesi kanununun «insan»ı kendi hükmi haricinde bırakmadığını kabul eden sosyal darvinist görüş, yalnız, bu düzenin kuruluş tarzı hususunda birbirinden ayrılır: birincilere göre insan, diğer insanlara karşı bir yakınlaşma arzusu ile doğar ve gayri şuuri

de olsa, onlara destek olur, onlardan yardım görür; ikincilere göre ise ferd kendi bakasını sağlamak için diğer ferdlerle aynı dünya nimeti uğruna yarışmak zorunda olduğundan, bu yarışmanın karşılıklı imhaya varmayacak bir haddinde karar kılmaya gayri şuuri olarak zorlanır. İşte, bir taraftan ferdler arası yarışmanın icapları, diğer taraftan bu yarışmanın insan nev'ini imha edecek dereceye varmaması lüzumu, toplum içinde birtakım uzlaşma hadlerinde karar kılınmasını gerektirir. Bütün bu vetire, şuurlu değil, tabiidir. Tabiat planının bir tecelli şeklidir ki cemiyette birtakım «halk tarzları» şeklinde tezahür eder. Ancak bu kavramı açıklamak lâzımdır :

A — «Halk tarzları» (*Folkways*) ne demektir ?

SUMNER'in icat ettiği bu tabir, sosyologların çok işine yarmış ve bilhassa her sosyolojik olayı behemahal biolojik âlemin kanunlarına ircaa zorlamaktan sosyologları kurtarmıştır. Menşei, hayat mücadelesi de olsa, «halk tarzları» ancak insan cemiyetine has, bu manada hakikaten «içtimai» vetirelerdir. Bu itibarla insan cemiyetine has bir vakıa olan «kültür» ün en ufak birimleri demektir (2).

SUMNER bu tâbirle birtakım davranış veya düşünüş şekillerini murat eder. Ancak bunlar, ferdden ferde değişen özel davranış ve düşünüş şekilleri olmayıp, bir zümrenin bütün ferdlerinde benzer ve müşterek olan düşünme ve davranma kalıplarıdır. Bunlar birtakım «modeller» (*Pattern*) dir. Bu davranış ve düşünüş «tip» leri, veya «örnek» leri nereden ileri gelmekte ve neden aynı şekilde sürüp gitmektedir? Gerçi bunlar da değişir, fakat uzun müddet kendilerini müteaddit nesillere kabul ettirdikten sonra. O halde bunların belli bir ömürleri, belli bir şekilleri vardır. Bunlar ilk sosyal vakıa tipleridir. Hem de «örnek»leşmiş, «düsturlaşmış» vakıalar.

Zira bunlar, ferd iradesi üzerine şu veya bu şekilde bir baskı yapmaktadırlar. Aksi takdirde birçok ferdlerin aynı tarzda davranmalarının izahı güç olur. Bu tip davranışların yapılması gereken

(2) MAURICE R. DAVIE — Folkways, in «Encyclopedia of the Social Sciences».

bir şerait içinde kalınca, ferd, umumiyetle bu tipe uyarak hareket etmektedir. Uymamak «zor» bir iştir. Nadir vaki olmaktadır ve uymayan «rahatsız» olmakta veya edilmektedir. Bu davranış örneklerine uyma ihtiyarı bir şey olmadığına göre, bu örneklerin ferdleri zorlama kuvvetini nereden aldıklarını araştırmak lâzımdır.

«Halk tarzları» kavramının içine, bu kavramın icadından evvel herkeze kullanılan fakat farkları ve özellikleri üzerinde iyice durulmamış olan birçok sosyal düzen şekilleri girmektedir; âdet, an'ane, teamül, görenek, örf, adap ve nihayet ahlâk ve hukuk gibi çeşitli sosyal düzen nevilerini içine alan bu «générique» kavram, bütün genelliği ile ele alınmalıdır. Bütün bu saydığımız düzenler arasında esaslı hususiyet farkları vardır. Fakat hepsinde müşterek olan husus, ferd iradesine toplum tarafında yüklenen bir davranış modelini temsil etmeleridir. SUMNER der ki «Biyoloji İlmî için hücreyi tetkik ne kadar önemli ise, cemiyet İlmî için de halk tarzlarını tetkik o kadar önemlidir.» (3).

Halk tarzlarının otoritesini, sadır oldukları «yetkili makam»larda, yahut tabiat - üstü menşelerde değil, belki bunların «teşekkül tarzlarında ve sebeblerinde» aramak lâzımdır.

«Halk tarzı, aynı temel ihtiyacı duydukları zaman, birçok insanın, birbirine uygun veya birbirine benzer şekilde yaptığı basit, alelâde hareketlerin sık sık tekrarlanması ile meydana gelir. Birçok insanın, kendi şahsî menfaatlarını sağlamak için sarfettikleri bu birbirine mümâsil gayretler kitle - olaylarını teşkil ederler. Bu kitle - olayları arzettikleri yeknesaklık ve tekerrür halleri ve birbirlerine pek fazla benzemeleri sebebiyle «halk tarzları» nı teşkil ederler.» (4).

Görülüyor ki, «halk tarzları» nı meydana getiren vetire, kolektif itiyatları yaratan vetiredir. Bunların teşekkülündeki zarurilik, sonunda insanın bio - sosyal ihtiyaçlarının karşılanması zarureti irca edilmektedir. Ferdin «bakaası», «korunması», «neslini sürdürmesi», «hayatını emniyette hissetmesi», «bir tabiat - üstü kuv-

(3) WILLIAM GRAHAM SUMNER — Science of Society, vol. I, p. 31 (M. R. DAVIE'den naklen a.g.e., Sh. 294).

(4) MAURICE R. DAVIE — a.g.e., ibidem.

vete tapmak, sığınmak istemesi» gibi çeşitli ihtiyaçlar çeşitli «halk tarzlarına» vücut vermektedirler.

Yukarda saydığımız ihtiyaçların karşılanması için ferdler, hiç şüphesiz, baştan birbirlerinden farklı denemelerde bulunurlar, bu farklı davranış şekillerinden bir d a n e s i genelleşir, ö r n e k haline gelir, bundan sonra yegâne davranış usulü olarak kökleşir. Bu tek davranış, acaba hangisi olacaktır? Burada hangi kıstas, çeşitli davranışlardan birini «örnek» olarak tâyin edecektir?

Bu sorunun cevabı da gene yarışma ve seçilme kanunlarına göre verilecektir. Muayyen bir ihtiyacın karşılanması için, insanlarca başvurulmuş çeşitli yollar içinde bir yol, bu ihtiyacın karşılanmasında en elverişli yol olarak seçilecektir. Bu seçim çok defa şuurlu değildir. Yahut, çok defa hakikaten en elverişli olan değil, belki böyle zannedilen yol seçilir. Fakat bir kere seçildi mi artık bu, yegâne doğru yol, gerekli davranış vasfını alır. Böylece «Halk tarzları», vakıaların otoritesini kazanır (5).

Bir ilkel toplumun insanına, herhangi bir durumda, neden falan veya filan şekilde hareket ettiğini sorduğunuz zaman, size «ecdadım daima böyle yapardı da ondan» cevabını verir. Kaideleşmiş davranışların gerekçesi «bir kere böyle yapılmış olmak», «ola gelmek», «böyle gelip böyle gider olmak» gibi, bir makuliyeti değil, belki ötedenberi sürüp gitmek gibi bir eskiliği ve tekrarlanmış olmağı ifade eden bir izah şeklidir.

Bununla beraber, modern âdetler de böyle teşekkül eder. Bunlar da halk tarzlarının teessüsü ile olur. Bir medeniyet, ferdlerin sinir sistemlerine işlemiş halk tarzlarının yekûnu olarak görünür. Telefona, radyoya alışmak da, vaktiyle Posta arabasına alışmak gibi halk tarzları ile vaki olur.

B — *Halk tarzlarının çeşitli neveleri :*

Yukarda belirttiğimiz gibi, bu kaplamı geniş kavramın içine muhtelif sosyal düzen neveleri girer ki bunlar, birbirlerinden ayrı nevi

-
- (5) WILLIAM GRAHAM SUMNER and A. G. KELLER — The Science of Society, 1927, vol. I, P. 36 - 37, (Readings in Sociology, ed. by ALFRED M. LEE, 1957, Sh. 319) «A Societal Perspective on Institutions».

ve tiptedir. Alelâde halk tarzları, tekrarlanmış olmaktan, alışılmış olmaktan başka bir özelliği olmayan teamüllerdir. Yemek yemek tarzından eğlenme tarzına kadar müteaddit halk tarzları bu mahiyettedir. Fakat, başlangıçta farklılaşmamış bir bütün halindeki bu halk tarzları içinden bir kısmı belirli «değer» lerle cihazlanmaya, belirli ve diğerlerinkinden farklı müeyyideleri davet etmeye başlar ki artık «farklılaşma» tahakkuk etmiş demektir. Bu farklılaşma sonunda meydana gelen «örf» ler, «âdap ve ahlâk kaideleri», «hukuk normları», hem esas itibariyle bir «halk tarzı» olmanın otoritesine sahip bulunurlar, ki bu «vakıa olmanın kuvveti» dir, hem de maaşerî şuurun yalnız kendilerine izafe ettiği ve onları alelâde halk tarzları ile ayıran bir «değer» in otoritesini ihraz ederler.

1) Örfler (*Mores*):

SUMNER, gerek lafzı gerek tatbik şekli itibariyle bu terimi Romadan almıştır. SUMNER'e göre «örfler, birtakım halk itiyat ve gelenekleridir ki içtimai iyiliğe götürdükleri yolunda bir kıymet hükmünü taşırlar ve her nekad belli bir otoriteden sadır olmuş değillerse de ferd üzerinde, onun davranışlarını kendilerine uydurmak hususunda bir baskı icra ederler.», «Örfler, bizim, hepimizin, herkes gibi yapmasını, zira bunda behemahal bir hikmet, bir fayda olduğunu telkin ederler». Böylece, alelâde halk tarzlarında bulunmayan bir «kıymetlendirme, makulleştirme» vetresi cereyan eder (6). Meselâ, bir kadına rastlayan bir adamın şapkasını açması alelâde bir halk tarzıdır. Buna uymazsa, gülünç olmayı veya kaba sayılmayı göze almış olur. Fakat iki karınlık, cemiyetin temelini sarsacak bir ihlâl hareketidir, zira tek karınlık olmak şartı», «örf»

(6) «Örfler bizim, hepimizin katıldığı sosyal rite'lerdir. İş saatleri, yemek saatleri, aile hayatı, cinsler arası içtimai münasebetler, mülkiyet, eğlence şekilleri, seyahatler, tatiller, nezaket kaideleri, dergi ve kitapların kullanılması, ve hayatın sayılamıyacak kadar diğer teferruatı... hepsi bu rituel hareketlere dahildir. Her birimiz, herkes gibi yapar. Gerek insanlığın büyük kitlesi için, gerek bütün diğer hususlar hakkında, hepimize «herkesin yaptığı gibi yapmak» kaidesi kâfi gelir. «W. G. SUMNER — Folkways, 1904 § 66, 68. in «Sociological Theory, edited by LEWIS A. COSER, BERNARD ROSENBERG», New York 1957.

icabıdır. Memleketimizde bir örnek verecek olursak, bir kızın, kendisini isteyen bir erkeğin ailesine çıkması usulü «görücü» usulü alelâde bir halk tarzıdır. Buna mukabil evlenmediği müddetçe bekâretini muhafaza etmesi lüzumu bir örf kaidesidir. Birincinin ihlâli, görücüye çıkmanın reddi, nihayet bir adet in reddidir. Ancak belirli bölge ve zümrelerde tenkit konusu olabilir. İkinci normun ihlâli, ihlâl eden aleyhine şiddetli tenkidi davet eder, zira bu cemiyet için hayati sanılan bir örfün ihlâlidir. SUMNER, örfler karşısındaki tavrımızı derinliğine bir tahlile tabi tutar ve modern insanın, örf sultasından kurtulma derecesini münakaşa eder :

«Örfler bize mazide gelirler, her ferd atmosferin içine doğduğu gibi, örflerin de içine doğar. Nasıl bir bebek, havayı teneffüse başlamadan onu tahlile teşebbüs edemezse, ferd de içinde doğup büyüdüğü örfleri, onlardan müteessir olmaksızın tenkid etmeye muvaffak olamaz. Ferdlerden her biri, örfler hakkında muhakeme yürütme kabiliyetini kazanmadan evvel, bunların tesir ve nüfuzuna maruz bulunur, bunlar tarafından şekillendirilir, yetiştirilir.

Buna karşı, şu tarzda bir itirazda bulunulabilir : Meselâ, hiç değilse bugün biz, her geleneği tenkit ediyoruz ve bunlardan hiç birini, sırf bize maziden intikal etmiş oldukları için kabul ediyor değiliz.

Fakat, biz, hakikaten hâlâ örf halinde kalmış olan bazı meselelerden başlarsak, durumun böyle olmadığını görürüz. Meselâ aramızda serbest aşk taraftarları vardır ki, bunlar çift karılılığı dahi münakaşa ihtiyacını duyarlar. Bunlar kötü yollara sapmış alelâde ferdler değildirler. Belki, makul bir şekilde bizim izdivaç hakkındaki mevrus âdet ve ideallerimizi münakaşa etmek isterler ve bizi buna davet ederler. Bunlara göre, bizim bu âdet ve ideallerimiz hiç te inandığımız gibi mükemmel ve ulvî değildirler. Fakat bu yeni fikirlerin sahipleri hiçbir zaman ciddiye alınmamışlardır. Bir kısmı da poligami lehine deliller serdederler fakat dinletecek kulak bulamazlar. Daha başkaları mülkiyeti münakaşa ederler. Fakat bütün bu tartışmalara, bu edebî gayret ve faaliyetlere rağmen mülkiyet, vasiyet ve miras hakkında hiçbir münakaşa açılmamıştır. Zira «mülkiyet» ve «izdivaç» örflerdir. Bunları, örflerde vukua ge-

lecek gayrı - şuurî ve farkedilmez değişikliklerden başka hiçbir şey değiştiremez.

Keza, din, menşei itibariyle bir örf meselesi idi. Sonradan bir cemiyet müessesesi ve bir devlet fonksiyonu halini aldı. Bugün ise, büyük ölçüde, gene örf'e irca edildi. Kanunlar, dinî inanç ve ibadetleri ceza tehdidi altında zorlamaktan hali kaldıklarından beri, herkes din hakkında dilediği gibi düşünüp hareket edebilmektedir. Bu itibarla şimdi dine hücum etmek «iyi birşey» değildir. Dine aykırı yayınlar bugün, örflerce yasak edilmiştir ve eskisinden daha fazla müessir bir şekilde bastırılmışlardır. Bunlar hiçbir münakaşayı tahrik etmemişlerdir.

Keza, Demokrasi, bizim Amerikan örflerimizdendir. O, bizim coğrafi ve iktisadî şartlarımızın mahsulüdür. Onu münakaşa veya tenkit imkânsızdır. O, halkın hoşuna gitsin diye tebcil edilir ve beylik bir hitabete konu teşkil eder. Hiç kimse onu, tam bir samimiyet ve safiyetle ele alamaz. Hiçkimse onu, aristokrasi veya otokrasiyi yaptığı gibi tahlile cesaret edemez. Ederse kendini dinletecek kulak bulamaz ve kötü muameleye maruz kalır.

Bütün bu hallerde kaydedilmesi gereken husus, kitlelerin örf-ler aleyhine olan bütün delillere kulaklarını tıkamış olmalarıdır.

Bütün bu şeyler, ancak, «örf» halinden «hukuk» ve «mevzu» müesseseler» haline intikal ettikten sonradır ki haklarında tartışmalar olur ve muhakemeler yürütülür. Örfler, kendilerini mihenge vuracağımız normu bizzat getirirler. Onları, ancak kendilerinde meknuz olan normla ölçebiliriz. Biz, örfleri, tıpkı, yürümeyi, yemeği, nefes almağı öğrendiğimiz gibi, gayrı - şuurî bir şekilde öğreniriz. Kitleler hiçbir zaman bizim nasıl yürüdüğümüzü, nasıl yediğimizi, nasıl nefes aldığımızı öğrenmezler ve örflerin de niçin böyle olduklarının hiçbir sebebini bilmezler. Bizde hayat şuuru uyandığı zaman; örfleri, gelenek, âdet ve itiyat bağları içinde zaten etrafımızı sarmış olan vakıalar halinde bulmaktayız. Örfler, kendileriyle yekvücut bir halde mefhumları, doktrin'leri, vecize'leri ihtiva edebilirler, fakat kendileri vakıalardan ibaretir. Onlar «hal» sigası içindedirler. Onların «olması lâzımgelen» ile, «olacak» ile, «olabilir» ile, veya «vaktiyle böyleydi» ile hiçbir alâkaları yoktur. Meğerki «şimdi olmakta olan» bahis konusu olsun.

Örflerin katılığına ve durgunluğuna gelince; burada onların kendi meşruiyetlerini kendi içlerinde taşıdıklarına işaret etmeliyiz. Müeyyideleri mistiktir. Olagelen'in otoritesini taşır. Örfler yeni doğmuş nesilleri zorlarlar ve bağlarlar. Örfler düşünmeyi tahrik etmezler, belki güçleştirirler. Düşünce, ancak vaktiyle örfün içinde dondurulmuş olan düşüncedir. Örfler, kendilerini ıslaha yarayacak hiçbir unsuru ihtiva etmezler. Onlar, hayat probleminin meselesi değil, cevabıdır. Kendilerini nihai ve değişmez olarak takdim ederler. Zira onlar «hakikat» olarak takdim edilmiş cevaplardır.

Örflerini, bizimkilerden pek geri telakki ettiğimiz bütün zümreler, kendi örflerinden, en az, bizim kendi örflerimizden memnun olduğumuz kadar memnundurlar. Örflerin iyiliği veya kötülüğü, onların hayat şartlarına, yer ve zamana tabi menfaatlara intibaklarından ibarettir.

Örflerin kökleşip de birtakım ağır dogmatik müeyyidelere sahip olmaları halinde artık bunların lüzumundan fazla yaşamalarına şahit olunur. Bunlar büsbütün kalıplaşır ve artık hayatî ihtiyaçları karşılamak için doğmuş oldukları halde yeni hayat şartları ile olan irtibatlarını kaybeder, bizzat gaye haline yükselirler. Kast sistemi, çocukların evlendirilmesi, dulların gayri-insanî şartları bu kabildendir. Ne zaman bir cemiyet, örflerinde böyle bir hastalığın alıp yürümesine sahne olursa, tekrar yaşamaya başlamadan evvel çözülmeli, dağılmalıdır. Örflerin böyle hastalanmaları halinde bütün bilgi, örflerin düsturlarını ifade etmiş olan eski hakîmlerin sözlerini hatıralarda canlandırmaktan ibaret olur. Bu sözler mukaddes kitaplarda yazılır ki onların her cümlesi, kendisine, bugünkü menfaatlar durumundan veya herhangi bir aklî mülâhazadan tamamen âri olarak itaat edilecek bir hattı-hareket kaidesi demektir.» (7).

2) Ahlâk ve âdâp kaideleri (Morals):

SUMNER'in «halk tarzı» kavramı, ahlâk kaidelerini de içine almaktadır. Bunlar dürüst, namuslu yaşama'nın nasıl olduğunu tâyin eden halk tarzlarıdır ki birtakım memnuiyetler, yasaklar, emir-

(7) W. G. SUMNER — Folkways, 1904, § 80 - 83 (in Sociological Theory, 102 ve devamı).

ler halinde belirirler. Bunlar muayyen davranış tarzları olarak te-karrür eder, sonradan bu tarzlar düsturlar halinde ifade edilirler. Demek ki, «örf» ler, fiilî davranışlar vasfını muhafaza ettikleri hal-de, ahlâk, düsturlaştırılmış, «doğma» haline konmuş olan davranış-ları temsil eder. Ahlâk'da, halk tarzı, artık felsefî ve etik bir meş-ruiyetin desteğine sahip olur. Sadece «böyle yapılagelmek» vasfı-na, bir de «olması lâzımgelmek» vasfı ilâve olur. «Halk tarzı» ar-tık, felsefî bir makuliyete, etik bir meşruiyete mazhar kılınır. Dog-malaşır (8).

3) Hukuk : (Kanunlar) :

Kanunlar, haddizatında örflerden doğar. Bu itibarla, bunlar da, belirli bir halk tarzının muayyen bir gelişmeye vasıl oluşunu temsil ederler. Bu gelişme ise, siyasî bakımdan teşkilâtlanmış bir zümre-nin, kendi özel müeyyidesini, henüz örf seviyesinde bulunan bir halk tarzına ilâve etmesidir. O halde, kanunlar, birer halk tarzı ve örf olarak cemiyetin tasvibine, spontane müeyyidesine sahip olduk-tan başka ayrıca, da, siyasî organizasyonun özel müeyyidesine ma-liktirler.

SUMNER, kökünü örfe dayamayan, veya daha önceden bir halk tarzı olarak teessüs etmeyen davranışların doğrudan doğruya ka-nun emri olarak kabul ettirilmeye çalışılması hallerinde, tarihte, hemen daima rastlanan başarısızlıkları bununla izah eder : cemi-yetin umumî spontane tasvibine mazhar olmamış, fiilen gelenek ha-line gelmemiş bir hususun, sırf siyasî teşkilâtın özel müeyyidesi ile desteklenmesi kanun halini almasına kâfi değildir. Tabir caizse bu «kanun» olur, fakat «örfleşmez». Dolayısıyla, siyasî zecrin ulaş-madığı yerde yaşamaz.

O halde örfler, alelâde halk tarzları ile, hukuk arasındaki köp-rüyü teşkil ederler. Bu bakımdan ehemmiyetleri büyüktür. Kanun-

(8) W. G. SUMNER — Bir toplumun belirli bir zamandaki ahlâ-kiyeti (Morality) halk tarzları içindeki birtakım tabular, mem-nuiyetler ve emirlerdir ki, bunlar «dürüst hareketi» tâyin edi-ci mahiyettedirler. Bu itibarla, ahlâk kaideleri hiçbir zaman hadsî olamazlar. Bunlar tarihi, müessesevi ve ampiriktirler. «Folkways, p. 29» in «Encyclopaedia of the Social Sciences».

ların tutunabilmesi, örfle tezat teşkil etmemelerine bağlı olduğuna göre asıl tahavvülün, evvelâ örflerde başgöstermesi gerekecektir. Şu halde örflerle, ferdî şahsiyet arasındaki münasebeti araştırmak lâzımdır. Acaba ferdî şahsiyetin özellikleri örf karşısında erimeye mahkûm mudur, yoksa ferdî şahsiyet örflerin değişmelerine müessir bir rol oynayabilir mi?

SUMNER, burada müfrit bir determinizme kapılmaz. Ferd, örflerin teşekkül de devamında bir «hiç» mesabesinde değildir. Bilâkis, örflerin farklılaşmasında ve tutunmasında ferdin emsalsiz bir rolü vardır. Esasen, örflerin tekâmülü için, ki bu bir vakiadır, evvelâ az veya çok bir değişmenin vukua gelmesi lâzımdır. Bu değişme ise, örflere birbirlerinden az çok farklı şekilde intibak eden muhtelif ferdlerin farklılığından ileri gelir. Hattâ bazan ferdler, örflerde âni bir değişmeyi (mutation) dahi tahrik edebilirler (9).

Bir kaplamsal cemiyet (société globale) ele alındığı zaman, örflerin, bu cemiyet içindeki çeşitli zümrelerin kendi örfleri arasındaki bir orta haddi temsil ettikleri görülür. Bir ferd, umumiyetle, kendi özel çevresinin örfleri ile bu kaplamsal cemiyetin örfleri arasında bocalar. Bunlar arasındaki tezat, ferdî, kaplamsal cemiyetin örfüne, diğerlerinden daha farklı bir tarzda intibaka zorlar. Bu hal, aynı kaplamsal cemiyet içinde ve fakat birbirlerinden farklı zümrelere mensup diğer ferdler hakkında da varit olduğundan, yavaş yavaş, cemiyetin müşterek ve umumî örflerinde bazı değişmeler müşahade edilir (10).

Değişme konusunda, örflerin hikmeti - vücudünü teşkil eden sosyal menfaatların cinsi çok önemlidir. Eğer örflerin değişmesi, bunların karşıladıkları ihtiyaçlar bakımından hayatî bir lüzumu ifade ediyorsa bu değişme çabuk olur. Meselâ, ferdin bakaası ile ilgili örfler, maişet ihtiyacının karşılanması usulleri ile ilgili örfler tekâmüle daha az mukavimdir. Zira, tekâmül demek, yeni hayat şartlarına uymak demektir. Bu bakımdan, meselâ, avlanmak usul-

(9) SUMNER and KELDER — A Societal perspective on Institutions (in «Science of Society», 1927, Vol. I, pp. 36 - 37), (Readings in Sociology ed. by A. M. LEE, 1957, Sh. 320).

(10) MAURICE R. DAVIE — Folkways, (Encyclopaedia of the Social Sciences).

leri ile ilgili örfler, ibadet usulleri ile ilgili örflere nisbetle çok daha çabuk değişirler. Yeni bir avlanma usulü çabucak benimsenebilir. Buna mukabil, manevî ihtiyaçlarla ilgili örflerde değişmeye mukavemet derecesi çok yüksektir (11).

Örfler belirli bir olgunluğa erişince siyâsî bakımdan teşkilâtlanmış cemiyetin taazzuv etmiş müeyyidesine mazhar olur ve «hukuk» laşır. SUMNER'e göre, «haklar, kanunlara geçmeden evvel örflerde mündemiç bulunuyordu.», Örflerle hukuk arasında keskin bir hudut hattı çizmek imkânsızdır, fark müeyyede şeklindedir ki hukukta bu müeyyede daha rasyonelleşmiş ve teşkilâtlanmıştır».

C — SUMNER'in hizmetinin değeri :

SUMNER, esas itibariyle XIX uncu yüzyılın hâkim felsefî görüşünü teşkil eden tekâmülcü ve faydacı tezden hareket etmiştir. Sosyal davranış ölçülerini teşkil eden örflerin de ister istemez, gayrı-şuurî bir şekilde tekâmül ettiğini, ancak bunun pek yavaş olması sebebiyle farkedilemediğini kabul eder. Ani değişmeler nadirdir. Tamamen donup kalmalar da, kendisinin söylediği gibi, bir nevi hastalanma, bozulma alâmetidir.

Örflerin bu tedricî tekâmülü, yeni hayat şartlarına daha elverişli örflerin zuhuru ve eskilerini unutturması ile vaki olmaktadır.

Hukuk ile örf arasındaki münasebet bu kadar sıkı bir şekilde vaz edilince örfleri geride bırakan radikal hukukî değişmelerin SUMNER'ce tasvip edilmeyeceği âşikârdır. Hususiyle tabii tekâmül oyunu çeşitli davranış örnekleri hakkında da varit olduğuna göre bu örnekler içinde serbest yarışmayı en iyi tanzim eden şekil seçilip kalacaktır. Hukukî zorlamalar beyhudedir. Burada sosyal kanunların ısdarı aleyhindeki tavrı kolay anlaşılır. Bunlar, cemiyetin zorlanmalarıdır.

Sosyolojik bakımdan, SUMNER'in ehemmiyeti, «sosyal hayatın kendi kendini ister istemez tanzim etmekte olduğu» nı keşfettir. İçtimâî tanzim vakıası cemiyetin zarurî bir mahsulüdür. Bir

(11) SUMNER and KELLER — Societal perspective on Institutions.
a.g.y..

emri vakidir. Cemiyetin bakaası için zarurî ve her türlü ferdî karar ve teemmülden mukaddem bir vetiredir.

Ancak, SUMNER, cemiyette teessüs eden nizamın vasıtaları ve çeşitleri hakkında tam bir vuzuha sahip görünmemektedir. GUR-VITCH'in kanaatınca SUMNER, cemiyetteki düzeni sağlıyan davranış örneklerinin saiklerini, tecelli ettirdikleri değeri ve nihayet bunlar arasındaki neviyet farkını görememiştir (12). Meselâ sırf alışkanlık vasfında olan kollektif itiyatlarla, kültürel tanzimi temsil eden ahlâkî, örfî, hukukî davranışlar arasında, nihayet kanun yoluyla sağlanan ve dıştan gelen teknik tanzim arasında esaslı bir fark gözetmemektedir. SUMNER, bütün bu çeşitli sosyal tanzim vasıtalarını, mahiyet ve neviyet bakımından aynı olup, yalnız müeyyedelerinin şiddet ve kesafet derecesi farklı halk tarzları olarak takdim etmektedir ki bu, kifayetsizdir. SUMNER'in bu eksikliğini, Amerikan sosyolojisinin diğer bir kurucusu olan E. A. ROSS'ta ele alınmış olarak buluruz.

§. 55 — E. A. ROSS (1856 - 1951) ve «Sosyal Kontrol» kavramı :

A — Şahsiyeti ve temayülleri :

Amerikan sosyologları içinde ilim ile tatbikat arasındaki alâka üzerinde en fazla ısrar eden ve Sosyal ilimleri, sosyal ıslahata tahrik eden fikrî faktörler olarak alan, sosyolojik konuları herkezin ilgileneceği şekilde vazedip açıklamakta büyük bir maharet gösteren en dikkate değer şahsiyet şüphesiz ki ROSS'tur. Aşağı yukarı elli yıl süren Üniversite profesörlüğü sırasında, bir taraftan cemiyet olaylarının tâbi oldukları kanunları bulmaya çalışırken, bir taraftan da gerek Amerika'nın, gerek dünyanın diğer memleketlerinin karşılaştıkları müşkül sosyal problemlere pratik çareler aramakla meşgul olmuştur. ROSS, nazari endişeleri gaalip, kılı kırkayarmaya çalışan titiz bilgin tipinden ziyade, âme hayatının meselelerine biran evvel ilmin ışığını tutmak isteyen geniş malûmat sahibi ve dünya işlerinin dikkatli bir takipçisi olmuştur. Yeni sos-

(12) GEORGES GURVITCH — Sociology of Law, London, 1953, Sh. 18, «SUMNER, muhtelif halk tarzları arasındaki ihtilâfları, birbirlerine ircaı kabil olmayan prensipler arasındaki ihtilâflar olarak görmez. Bunların birbirinin devamı olmadığını farketmez.»

yal buhranları ve bunlara çare bulma denemelerini, mühim sosyal değişimleri, dünyanın neresinde olursa olsun, derhal tetkik ve müşahade etmek, bunlar karşısında Sosyolodiden ne nisbette faydalanılabileceğini tâyin etmek istemiştir. Amerikanın plutokratik cemiyet nizamından, partizan politikacılıktan şikâyet etmiş, ahlâk buhranı, endüstri münasebetlerinin bozukluğu, göçmen probleminin teşkil ettiği tehlike, basının kapitalist menfaatların tesiri altında bozuluşu ve kadın işçilerin durumları ilh.. gibi çeşitli mahallî meseleler hakkında vülgarizasyon eserleri vermiş (1), bundan başka Meksikadan Rusyaya ve Hindistan'dan İsveçe kadar, sosyal reform yapmaya çalışan çeşitli memleketlere seyahat ederek bu sosyal tecrübeleri bizzat müşahade etmiş ve konularla ilgili dikkate değer eserler vermiştir(2).

ROSS'ta biz, spencer'ci tezin aksine olarak, Kara Avrupasında COMTE'un, Amerika da WARD'un temsil ettikleri ıslahatçı Sosyoloji tezinin devamını görmekteyiz. Cemiyetin yeniden tanzimi konusunda Sosyolojiden faydalanılması meselesi, bizi ister istemez pratik Hukuk Sosyolojisi problemleri ile karşılaştırmaktadır ki ROSS'un «Sosyal kontrol» (Social Control) kavramı bu bakımdan son derece ilgi çekici olmuştur. O, cemiyetin hem s p o n t a n e düzenlerle, hem de insan eli değmiş düzen şekilleri ile birlikte tanzim edilmekte olduğuna kanadır. Bu itibarla tekçi bir görüşün darlığına saplanmamaktadır. Cemiyette kendiliğinden teessüs eden bir düzen vardır, lâkin bu düzen, belirli gelişme safhalarına vasil olununca kifayetsizliğini ifşaa eder ve cemiyet hayatı karmaşık bir seviyeye gelince behemahal şuurlu ve iraadî bir tanzime ihtiyaç hissedilir. İşte «hukuk» dediğimiz organize sosyal kontrol budur. Bu hususlara aşağıda tekrar temas edeceğiz. Ancak daha evvel ROSS'un

(1) E. A. ROSS — Sin and Society, Boston, 1907.

(2) E. A. ROSS — Changing America, 1912; The Changing Chinese 1911; The Social Revolution in Mexico 1923; The Social Trend 1922; World Drift; Russia in Upheaval; Standing Room Only 1927; The Old World in the New, New York 1914; The Russian Bolshevik Revolution, 1921.

BOGARDUS — «ROSS and Social Changes» in «The Development of Social Thought», 1955, Sh. 522 - 539.

umumî Sosyolojik teorisini ele alalım ve kendisinin «Sosyal Kontrol» kavramına verdiği değişik manaları belirtmeye çalışalım.

B — *Sosyolojinin konusu : sosyal vetire*

ROSS'un asıl ilmi hizmetlerini ihtiva eden belli başlı eserleri şunlardır : «The Foundation of Sociology», «Social Psychology», «Principles of Sociology», ve «Social Control».

ROSS'a göre Sosyolojinin asıl tetkik konusu «social process» (sosyal vetire) dir. Şimdiye kadar Sosyolojinin tetkik konusu olarak ele alınan başlıca sosyal vakıa tipleri ise «guruplar», «münasebetler», «müesseseler», «emperatifler» ve «yeknesaklıklar» dır. Bunlardan herhangi birisi aslı sosyal vakıa olarak ele alınır ve bundan diğerleri istihraça kalkılırsa hata edilmiş olunur. Hakikatte bu beş tip sosyal vakıaayı da içine alan générique kavram «sosyal vetire» dir. Sosyal vetireyi yaratan unsurlarsa esas itibariyle «sosyal karşılıklı tesir» (social interaction) ve bunu mümkün kılan muhit şartlarıdır. İnsanlar belirli bir toprak parçasını müstereken işgal edip uzunca müddet bunun üzerinde birbirleriyle halleşmeye, uzlaşmaya başlayınca ilkel sosyal vetire cereyana başlar. Ancak insanları birbirleriyle tesirleşme haline koyan hakiki sâikler nelerdir ? ROSS, bu sâikleri «sosyal kuvvetler» olarak tavsif eder, ve bunların izahını tamamen psikolojik yönden yapar.

ROSS'a göre bütün sosyal vetireye vücut veren bu muharrik kuvvetler ya insanın biolojik tab'ına dayanan «Tabii arzular» dır, yahut ta uzun müddet cemiyet içinde yaşamaktan doğmuş «Kültürel arzular» yani müktesep sosyal ihtiyaçlardır: dinî, ahlâkî ve fikrî arzular gibi. Böylece «tabii arzular» arasında «iştihalar (açlık, susuzluk, cinsî iştihâ), haz ve elem (korku, elemden nefret, refah, arzusu, cinsî zevk), hodgâm arzular (utanma, özenme, hürriyet hissi, zafer, iktidar), teessürî arzular (sempati, sosyabilite, aşk, kin, kıskançlık, hiddet, intikam) oyun arzuları (eğlence zevki, kendini anlatma zevki v.s.) zikredilir. «Kültürel arzular» ise «dinî, ahlakî, estetik, ve fikrî» olanlara bölünür. (3). ROSS'a göre bütün

(3) SOROKIN'den naklen : Les Théories Sociologiques Contemporaines (Tr. par RENE VERRIER), Paris, 1938, Sh. 462.

bu çeşit çeşit arzular «cemiyeti şekillendiren, tarihi yapan» karmaşık menfaat tiplerinde kaynaşmış birer bütün teşkil etmiştir. Bunlar bir takım alâka ve menfaat tiplerini «patterns of interests» meydana getirmişlerdir (4).

ROSS, sosyal kuvvetlerin birbirleriyle tesirleşmesinden doğan sosyal vetireleri, umumiyetle, uzlaştırıcı, bağdaştırıcı olanlarla; parçalayıcı, bozucu olanlarını ayırt etmek ve karşılaştırmak suretiyle tetkik eder. Hatta bunların, birçok hallerde birbirlerinin tesirlerini tâdil ederek sosyal muvazeneleri meydana getirdiklerine işaret eder. «Principles of Sociology» adlı eserinde ilkel sosyal vetireleri esas itibarıyla iki bölümde inceler: a) muhitin, cemiyetin gelişmesinde icra ettiği hudutlandırıcı ve tayin edici tesirler, işgal fenomesi ile sosyal fonksiyon arasındaki münasebetler. b) Yenileştirme ve ıslah vetireleri. Nüfus değişimleri, şehirleşme vetireleri, cinsler arası münasebetler ilh..

Asıl sosyal vetirelerin içinde birleşme (association), haberleşme ve münasebet tesis etme (communication), tahakküm (domination), istismar (exploitation), işbirliği (coopération) gibi birleştirici karakterde olanlarla; mücadele (competition), rekabet, karşı gelme gibi bozucu karakterde olanlar vardır. Fakat bütün bu zıt vetirlerin cereyanı toplumda «farklılaşma» dediğimiz vetireyi meydana getirir ki bu da cemiyetin ölçün bir durgunluk içinde kalmasını önleyen, çeşitli sosyal değişimleri ve gelişmeleri mümkün kılan bir faktör rolünü oynar.

ROSS'un sosyal vetiriyi kendilerine icra ettiği «sosyal kuvvetler» veya «sosyal tesirleşme» kavramları ve bilhassa bunlar arasındaki irtibatı tesis şekli çok tenkit konusu olmuştur. Sosyal vetirelerin sınıflanması ise sağlam ölçülere dayanmaktan uzaktır. O, münferid sosyal vetireleri tahlilde başarı göstermişse de bunlar arasındaki irtibatı tesise muvaffak olamamıştır (5).

(4) BARNES — An Introduction to the History of Sociology, Chicago - Illinois, 1948, Sh. 825.

(5) BARNES — An Introduction to the History of Sociology, Chicago - Illinois, Sh. 827 - 828.

Bununla beraber ROSS'un asıl rolü «Sosyal Kontrol» kavramını icad edişinde ve cemiyet hayatındaki muvazeneyi tesis eden çeşitli sosyal tazyiklerin varlığını haber verişindedir.

C — Sosyal Kontrol ve çeşitleri :

«Sosyal Kontrol» terimi Amerikan Sosyolojisinde çok tutunmuş ve çok geniş bir anlam kazanmıştır (6). O kadar ki son zamanlarda bu terimin kazandığı genişlik kendisinden faydalanılmasını zorlaştırmaya başlamıştır (7). Terimin ilk defa ROSS'un verdiği anlamda kullanılması ise, SUMNER'in icadı olan «halk tarzı» kavramından daha elverişli bir générique kavramın Sosyolojiye girmesini sağlamıştır.

ROSS, insanın, dış tabiat olaylarının menfi tesirlerinden kurtulmak için türlü icadlarda bulunduğunu, su taşmasına karşı sedler, yangına karşı söndürme aletleri imal ettiğini işaret ederek, bizzat kendi nevinin ferdlerinde müşahede ettiği tehlikeli ihtiraslara karşı da bir tedbir bulmasının tabii birşey olacağını söyler. İnsan toplulukları müşterek bir tehlike ile karşılaşıp müştereken gayret sarfetmek zorunda kalınca ele alınacak ilk mesele tembel, korkak veya kaytarıcı tiplerin işe katılmaya sevk edilmesi olmuştur. İnsan toplulukları bu ihtiyacı, hemen hemen şuuruna varmadan karşılamaya temayül etmiş ve sosyal hayat ancak, bu gibiler üzerinde baskı yaratmak suretiyle mümkün olmuştur. Kollektif işte herkesin kendine düşen külfeti yüklenmesinde daima bir titizlik müşahede edilmiştir. Hususiyelê kollektif gayretin meyvası olan nimetlerden faydalanma da ancak kollektif şekilde mümkün oluyor, yani herkesin hissesi açıkça bölünemiyorsa, bu faydayı sağlayacak kollektif gayrete behemahal herkesi katma endişesi bir sosyal baskıyı meydana getirmiştir. Bir savaşa, bir sed inşasına, bir istilaya karşı koymaya iştirâk mecburî tutulmuştur, zira bu gayretlerin nimetlerinden faydalanma ister istemez kollektif olacaktır. İlk aslî işbirliğini

(6) H. EVERETT — Social Control (Encyclopaedia of the Social Sciences).

(7) KARL N. LLEWELLYN — Law and the Social Sciences (Harvard Law Review, Vol. 62, Sh. 1287, Sene : 1948).

teşkil eden savaşın neden ciddi bir disiplini gerektirdiği ancak bu vetire ile izah edilebilir.

Demek ki, insan cemiyetlerinde ilk «sosyal kontrol» kolektif gayretlerin başarılabilmesi zaruretiinden doğmuş, dik başlılar, korkaklar, tembeller ister istemez işe sevk edilmişlerdir. Bu sevk edilmişin türlü yolları ve şekilleri olduğu gibi, toplumun gelişmesiyle değişen ve farklılaşan türlü baskı tipleri de zuhur etmiştir. Umumî olarak denebilir ki, *sosyal kontrol, toplumun kendi arzu ve taleplerine uydurmak için ferd davranışı üzerinde yaptığı baskıyı ifade eder.* zira, şu veya bu şekilde birtakım tahdidler, kayıtlamalar olmasaydı askerî, siyasî, ticarî veya terbiyevî olsun hiçbir nevi teşkilatlanmadan faydalanmak mümkün olmazdı. O halde, ilkel veya mütakâmil olsun bütün bu sosyal teşkilatlanmalar, bize, toplumun, ferd davranışı üzerindeki çeşitli baskılarının âşikâr delilleri olarak görünmektedirler (8).

Sosyal kontroller esas itibariyle iki büyük bölüme ayrılabilirler :

a) Zümrenin, ferdî davranışı kontrol edişinin tamamen spontane ve teemmülsüz bir tarzda vaki olması : telkin, ikna, idealler arzı, kıymetler zerkedilmesi, umumî efkârın tesiri ilh.. gibi ki ilkel toplumlarda örf-âdet baskısı bunun en tipik örneğidir. ROSS buna «sosyal tesirler» der (Social influences).

b) Zümrenin ferd üzerinde iradî ve şuurlu bir şekilde baskı yapması. Zümre, arzu edilmeyen davranışları bastırmak, arzu edilenleri teşvik etmek için ferde birtakım intibaklar empoze eder ki, işte asıl mânasıyla «sosyal kontrol» budur.

Birincilerin, hissî kökleri vardır, ve bunlar ROSS'a göre, toplumun faydası ile ilgili değildirler. Bunlar bir «sosyal nizamı» tahakkuk ettirmekten ziyade, kendisine «ahlâki nizam» deyebileceğimiz bir durumu tahakkuk ettirmeye matufturlar. Bunlar etik mahiyette nizam temelleridir.

İkinciler ise (ki asıl «sosyal kontrol» budur) Hukuk, Din, Merasim, Eğitim v. s. gibi esaslı bir şekilde iradî, gayeli, ve teemmülf-

(8) F. A. ROSS — Social Control, in «LEWIS A. COSER and BERNARD ROSENBERG — Sociological Theory, New York, 1957. S. 98 v.d.).

dirler. Bunlar sureti mahsusada, düşünülerek, muayyen maksadlara yardım için vaz ve ısdar edilirler. Bunlar, toplum içinde teşkilâtî azınlığın kontrolü altındadırlar. Bunlar, kâh topluluk menfaatına, kâh sınıf menfaatına olarak siyaset aletleri sıfatıyla kullanılırlar. ROSS bunlara «siyasî destekler» der. Ancak burada «siyasî» tabiri aslî manasındadır : Devletin idamesi ile ilgili olma manasında.

ROSS, hangi hallerde «etik» mahiyetteki baskıların, hangi hallerde «siyasî» mahiyetteki baskıların kullanılmakta olduğunu şu tasnif dairesinde açıklar :

I — Siyasî tanzim vasıtalarının kullanılma halleri (sosyal kontrol : Hukuk v. s.)

- 1 — Bir arada yaşatılacak halk unsurlarının birbirine antipatik ve kavgacı davranmaları halinde.
- 2 — Ferdî iradelerin ve refahın plânlı kontrole tâbi tutulması halinde.
- 3 — Esas teşkilâtın statü farklarını kalıplaştırması, dondurması halinde.
- 4 — İktisadî şartlar arasında farklılık ve bunlardan doğan imkânlar arasında büyük mesafeler, nispetsizlikler bulunması halinde.
- 5 — Irklar, sınıflar ve cinsler arasında istismar münasebetinin mevcudiyeti halinde.

Bütün bu hallerde sosyal kontrolün ferde «korkutma ve zarar verme» yoluyla tatbiki tercih edilir (cezaî müeyyedelere dayanan hukukî ve siyasî baskı)

II — «Etik» vasıtalarla tanzim ise, bu vasıtalar daha tenvir edici, daha ikna edici mahiyette olduklarından şu hallerde tercih edilmektedirler :

- 1 — Halkın etnik bakımdan mütecanis oluşu nispetinde,
- 2 — Kültürün yeknasak ve yaygın olması nisbetinde,
- 3 — Halk içinde gerek sosyal unsurların gerek bunlar arasındaki münasebetlerin sık ve dostane olması nispetinde.

- 4 — Ferdlerden istenen toplum külfetlerinin hafif olması nisbetinde,
- 5 — Esas teşkilâtın sosyal statü farklarını veya tufeylilik münasebetini teyit etmemesi ve müşterek iptidai adalet anlayışına uyması nispetinde.

Görülüyor ki, ROSS'un ısrarla üstünde durduğu husus, cemiyet nizamının sırf örflerin gelişmesi ve sonunda teşkilâtlı müeyyedelemeye mazhar olması suretiyle teşekkül edecek bir nevi spontane hukukî nizama terk edilemeyeceği noktasıdır. O, LASTER WARD gibi, cemiyette birtakım nizam tiplerinin, sureti mahsusada, şuurlu bir maksadı takiben vaz ve ısdar edilmek suretiyle tesis edilmekte oluşuna dikkati çekmekte ve bu şuurlu, zecrî sosyal kontrolü, manevî sosyal tesirler'den ayırd etmektedir. ROSS'a göre «Hukuk, nizam binasının temel taşıdır. Cemiyet tarafından istimal edilen en fazla ihtisaslaşmış, ve son derece tekâmül etmiş bir kontrol cihazıdır.» «Hukuk kaideleri, ne yeknasaktırlar, ne de değişmez mahiyettedirler. Onlar, cemiyetin içinde bulunduğu durumla mutabakat halindedirler.» (9).

Bununla beraber, bu mutabakat, hukukun, cemiyet şartlarının passif bir sonucu olarak telâkki edilmesini gerektirmez. ROSS, hukuk dediğimiz sosyal kontrol nevinin, *cemiyet şartları kaale alınarak* iradî bir şekilde vaz edilmiş nizam kaideleri olduğunda ısrar eder. Cemiyet şartlarındaki farklılaşma, farklı düzenleme şekillerini zarurî kılabılır. Görülüyorki, ROSS'un görüşleri hukuka, cemiyetteki fonksiyonu bakımından bir mânâ vermekte, onun bir sosyal ıslah vasıtası olduğunu imâ etmektedir. Bu fikirler, sonradan tanınmış amerikan hukukçusu ROSCOE POUND'un eserlerinde zengin sonuçlara vardırılmıştır.

D — ROSS'un görüşlerinin tenkidî :

ROSS, tıpkı SUMNER gibi, ileri sürdüğü enteresan fikirleri ile, hususiyle «Sosyal Kontrol» kavramı ile bir Hukuk Sosyolojisinin haberciliğini yapmışsa da bu yeni ilmin kurucusu olmaya hak

(9) GEORGES GURVITCH — Sociology of Law, London 1953, Sh. 19.

kazanamamıştır. ROSS'un bir taraftan «sosyal tesirler» (Social influences) diğer taraftan «sosyal kontrol» tipleri arasında yaptığı tefrik kendi iddiasına göre kesin olmakla beraber, hakikatta (kontrol vasıtaları)yla (kontrol metodları) ve (kontrol neveleri)nin birbirine karıştırılmasından doğmaktadır. Bu, arada bir ayırd yapmanın lüzumsuzluğu anlamına değil, belki ayırdın yanlış kıstasa göre yapılmış olduğu anlamınadır. Meselâ sosyal kontrol kavramı, içine «ahlâk,» «hukuk» ve «din» gibi birbirinden farklı «kıymet» lere hizmet eden, cemiyette birbirinden farklı gayeleri tahakkuk ettirmek suretiyle bir düzen hali yaratan ayrı ayrı tanzim şekillerini de almaktadır. Bunlardan her biri müstakil «sosyal kontrol neveleri» ni teşkil eder. Bu sosyal kontrol nevelerinden herbiri ferde tesir ederken muhtelif vasıtalarından faydalanır, ikna veya icbar edebilir. Telkin yoluyla, tehdit yoluyla, tazyik ile, yahut şu veya bu şekilde ferdî ruhlara nüfuz ederek hükmünü icra edebilir. Bu vasıtaları, bu ayrı nevi kontrol tiplerinden her biri kullanabilir. Bunların arasındaki fark, kullandıkları vasıtalarından ileri gelmemektedir. Meselâ, hukuk hiçbir zaman yalnız «tazyik» veya «zecir» le müessiriyet şansı kazanmaz. Hukukun müeyyidesinden haberdar olmayan bir ferd de ona itaat edebilir. Bu itaat gelenekle ona alışmış olmaktan; yahut itaatin lüzumlu, meşru, âdilane bir jest olduğuna inandırılmış olmaktan ileri gelebilir. Keza «Din» yalnız ikna ile değil, bazan cebirle, manevî tehditle hükmünü yürütmeye başvurmuş olabilir. O halde, sosyal kontrolün icra vasıtası, bunun nev'ini tayine kâfi bir kıstas değildir.

Sosyal kontrolün, kendisinden müessiriyet gücünü aldığı vakıaya, veya kaynağa gelince bunlar içtimailik şekilleri (sociabilité), zümreler veya yekûnî cemiyetlerdir ki herbiri çeşitli kontrol nevelerine aynı zamanda vücut verebilecek nihâî sosyal gerçeklikleri temsil eder. O halde bunlara dayanan bir tefrik te yapılamaz. Yalnız yekûnî cemiyetler değil, zümreler de türlü sosyal kontrol nevelerini kullanabilir, bunlara istinat edebilir, hatta bunları yaratabilir. Hukuk, sadece siyasî vasıtanın sahibi olan Devletin ısdar ettiği bir sosyal kontrol nevi değildir. Halbuki ROSS yalnız bunun üzerinde durmuş, hukukî nizamı yegâne nizam saymış, başka düzenlerin hususiyle zümre düzenlerinin farkına varmamış, «etik» saha ile «hukuk» arasında keskin hudutlar çizerek, sonunda hukukî dü-

zeni her türlü ideal unsurdan ârî, sırf siyasî ve teknik bir düzen vasıtası olarak tanınmıştır (10).

Hukuk, ahlâk, din, haddi zatında ayrı ayrı kıymetleri yaşatmaya çalışan ayrı ayrı kıymetlerden ilham alan farklı sosyal düzenlerin vasıtalarıdır. Hukukta «adâlet» idesi, ahlâkta «hayır» idesi, dinde «kudşiyet» idesi ifadesini bulur. Bunların farklı muhtevaları, farklı fonksiyonları vardır. ROSS bu farkları ayırd edememiştir. Bu itibarla, hizmeti, daha ziyade kendisinden sonra gelenlerin araştırmalarına zemin hazırlamaya yaramıştır.

-
- (10) GEORGES GURVITCH — Sociology of Law, London, 1953, Sh. 21
Keza : GEORGES GURVITCH — Le Contrôle Sociale (La Sociologie au XX ième Siècle T : I; Les Grands Problèmes de la Sociologie). Paris, 1947, Sh. 271 - 301.

Yazarın Yayınları

I — DERS KİTAPLARI :

- 1 — **Hukuk Sosyolojisi**, Akın Matbaacılık LTD. Ortaklığı. 221 Sahife. Ankara 1955 (Mevcudu kalmamıştır)
- 2 — **Hukuk Sosyolojisi**, Son Havadis Matbaası. İkinci Basım (tadil görmüş) 248 Sahife. Ankara, 1956, (Mevcudu kalmamıştır)

II — SİSTEMATİK ESERLER VE MONOGRAFİLER :

- 3 — **Hukuk Sosyolojisi : Sosyoloji Açısından Hukuk**. Cilt : I «Konu, Problemler, Öncüler» Güzel San'atlar Matbaası. 384 Sahife. Ankara 1960 (Mevcudu kalmamıştır)
- 4 — **XIX. Yüzyıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı**. Ajans - Türk Matbaası. 230 Sahife. Ankara 1961
- 5 — **Kanuna Karşı Hiyle (Kanundan Kaçınma Yolları)**. Seliloz Basımevi. 296 Sahife. İzmit 1950
- 6 — **XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı**. İstiklâl Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort. 216 Sahife. Ankara 1953.
- 7 — **Eski İsrail Hukukunun Menşei ve Babil Hukuku ile Münasebeti** (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 5 Sayı : 1 - 4, sh. 284 - 433) Ankara 1948
- 8 — **Dogmatik ve Sosyolojik Bakımdan Hususi Hukukta İhtilakî Akidler Meselesi** (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 3 Sayı : 1 - 3 sh. 454 - 505) Ankara 1946.
- 9 — **Devletler Hususi Hukukunda Tavsif İhtilâfları** (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 6 Sayı : 1 - 4 sh 80 - 142) Ankara 1948
- 10 — **İçtimai bakımdan Sigorta** (Çalışma Bakanlığı, Çalışma Der. Sayı : 16) Ankara 1947

- 11 — **Sigortanın Sosyal Rolü** (Çalışma Bakanlığı, Çalışma Der. Sayı: 15) Ankara 1947
- 12 — **Hiyle - i Şer'iyye** (Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Fasikül: IX, Sh: 834) Ankara, 1950
- 13 — **Hukuk Sosyolojisi** (Türk Sosyoloji Cemiyeti yayını: Sosyoloji Dünyası, Sayı: 1) İstanbul 1950.
- 14 — **Etibank ve Sosyal Politikası** (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt: XIII, Sayı: 1 - 2 sh. 287 - 328
- 15 — **Hukuk Sosyolojisinin öncüsü olarak: Montesquieu** (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt: XIV Sayı: 1 - 4 sh. 179 - 219) Ankara 1959
- 16 — **Kadınların Çalışma Saikleri ve Kadın Kazancının Aile Bütçesindeki Rolü:** (Kad. Sos. Hay. Tetkik Kurumu Yayınları, Sayı: 4) (776 Çalışan Kadın üzerinde yapılmış anket neticeleri. İngilizce özet dahil) Kültür Matbaası, Ankara, 1957 (XXXVI + 36) Sahife.

III — YARGITAY KARARLARI TAHLİLİ:

- 17 — **Evlenme münasebetiyle verilen «Ağırılık» veya «Başlık» parası hakkında.** (Jurisdictio. Yıl: I Sayı: 1 sh. 51 - 55), Ankara 1956
- 18 — **«Nişanlılık» ve «Serbest Birleşme» kavramları hakkında.** (Jurisdictio. Yıl: I Sayı: 4 sh. 343).
- 19 — **«Umumi Sulardan İstifadede teamüle bakılması» hakkında.** (Jurisdictio. Yıl: I Sayı: 4 sh. 351)

IV — TERCEMELER:

- 1 — **Öğrenmek San'at** (Marcel Prévost'dan). Zerbamat. Ankara 1944. (132 Sahife) (Mevcudu kalmamıştır)
- 2 — **Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizm** (Henri de Page'dan) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt: 2 Sayı: 1 Ayrı Bası. Ankara 1944
- 3 — **Hukuk Felsefesi Konferansları** (Paul Cuche'den) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt: 5, Sayı: 1 - 4. Ayrı bası) Ankara 1948
- 4 — **Tabii Hukuk mu, yoksa Sezgiye dayanan Müsbet Hukuk mu?** (Georges Gurvitch'den) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt: 2 Sayı: 4. Ayrı bası.) Ankara 1945
- 5 — **Törel Kişilik Kuramı (Hükmi Şahsiyet Nazariyesi)** (Marcel Waline'den) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt: 2 Sayı 2 - 3) Ankara 1945

- 6 — İdari Mukaveleler (Marcel Waline'den) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : I, Sayı : 4), Ankara, 1944.
- 7 — Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri (Georges Gurvitch'den) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 6 Sayı : 2 - 4. Ayrı bası) Ankara 1949.
- 8 — Hukuk Sosyolojisinin Mübessirleri (Georges Gurvitch'ten) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 7 Sayı : 1 - 2 ayrı bası) Ankara 1950.
- 9 — Hukuk Sosyolojisinin Kurucuları : I - Durkheim. (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 7, Sayı : 3 - 4. Ayrı bası) Ankara 1950.
- 10 — Hukuk Sosyolojisinin Kurucuları : II - Duguit, Lévy ve Hauriou (Georges Gurvitch'den) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 8, Sayı : 1 - 2, ayrı bası) Ankara 1951.
- 11 — Hukuk Sosyolojisinin Kurucuları ve Bugünkü Cereyanlar (Georges Gurvitch'den) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 8 Sayı : 3 - 4) Ankara 1951.
- 12 — Sistematik Hukuk Sosyolojisi (Georges Gurvitch'den) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 9 Sayı : 3 - 4, ayrı bası) Ankara 1952.
- 13 — Diferansiyel ve Jenetik Hukuk Sosyolojisi (Georges Gurvitch'den) (Ank. Huk. Fak. Der. Cilt : 13. Sayı : 1 - 2. Ayrı bası) Ankara 1957.
- 14 — İnsanlığın Engil Geleceği (Bir Demokrasi Tarifi) (Powel Davies'den) (Ankara Kültür Matbaası, 42 Sahife) Ankara 1957.
- 15 — İlim Gözüyle Hayat Felsefesi (Jean Rostand'dan : »Les Pensées d'un Biologiste») (Pazar Postası, 25 Mart - 27 Mayıs sayıları. Ankara 1951)
- 16 — Fransız İnsan Hakları Birliği Tüzüğü (İnsan Hakları Dergisi, Cilt : 1, Sayı : 4, sh. : 22 - 29). Ankara 19
- 17 — Veto Hakkı (Bulletin des Nations Unis'den) (İnsan Hakları Dergisi Cilt : 4 Sayı : 38 Sahife : 32) Ankara 1950
- 18 — Milletlerarası Adalet Divanı (Jules Başdevant'dan) (İnsan Hakları Dergisi, Cilt : 4, Sayı : 42 - 43 sh. 22 - 25) Ankara 19
- 19 — Klâsik Kapitalizm (Albert Pasquier'den : Les Doctrines Sociales en France. 1950). (Pazar Postası : 27 Mayıs 1951)
- 20 — Teşebbüsleri Devletleştirme ve muhtelif Devletleştirme Şekilleri (R. Kothén'den : Les Problèmes Sociaux Actuels. 1946) (Pazar Postası 20 Mayıs 1951)

- 21 — **Yeni Meseleler ve Sendikalizmin İstikbali** (Robert Goetz'den La Pensée Syndicale Française : Militants et Théoriciens. 1948) (Pazar Postası 9 Eylül 1951, 23 Eylül 1951)
- 22 — **Amerikada İşçi Sendikaları** (Victor Riesel ve Herbert Harris'den) (Amaç Dergisi, Sayı : 9, 10, 11.) Ankara 1946
- 23 — **Particilik Zihniyeti** (Ed. Claparède'den : La Morale et la Politique 1940) (Pazar Postası 2 Eylül 1951)
- 24 — **Kuvvet ve Ruh** (Ed. Claparède'den : La Morale et la Politique) (Pazar Postası : 4 Mart 1951)
- 25 — **Dürüstlük** (Ed. Claparède'den : La Morale et la Politique) (Pazar Postası 29 Nisan 1951)
- 26 — **Düşünme Hürriyeti** (Harold Laski'den) (Pazar Postası : 3 Haziran 1951)
- 27 — **Hürriyetin Müdafaası** (Harold Laski'den) (Pazar Postası 19 Ağustos 1951)
- 28 — **Bir Plâna göre teşkilâtlandırılmış Cemiyet Meselesi** (Aldous Huxley'den : La Fin et Les Moyens. 1937) (Pazar Postası : 4 Mart 1951)
- 29 — **Gaye ve Vasıtalar** (Aldous Huxley'den : La Fin et Les Moyens. 1937.) (Pazar Postası 12, 19, 26 Ağustos 1951)
- 30 — **Medeniyet ve İnanç** (Robert de Traz'dan : Civilisation) (Pazar Postası : 12 Ağustos 1951)
- 31 — **Mülkiyet Hakkının Tarihi Tekâmülü** (F. Lassalle'den : Théorie des Droits Acquis) (Pazar Postası 20 Ocak 1952)
- 32 — **Bir İktisadi Rôlativizm tasavvuru** (André Maurois'dan : Mes Songes que voici...) (Pazar Postası : 8 Temmuz 1951)
- 33 — **Ana Baba'nın Terbiyesi** (Wilhelm Steckel'den) (Pazar Postası : 13 Mayıs 1951)
- 34 — **Ferdi Dünyalar** (André Maurois'dan : Mes Songes que voici...) (Pazar Postası : 15 - 7 - 1951)
- 35 — **Gizli Hazine** (André Maurois'dan : Mes Songes que voici...) (Pazar Postası : 17 - 6 - 1951)
- 36 — **Sensuzluk Çarpmaları** (André Maurois'dan : Mes Songes que voici...) (Pazar Postası : 8 - 7 - 1951)
- 37 — **Kış Gün Dönümü** (André Maurois'dan : Mes Songes que voici...) (Pazar Postası : 22 - 7 - 1951)

- 38 — Aşka ve Dostluğa dair düşünceler (Abbel Bonnad'dan : L'Ami-
tié.) (Pazar Postası 5 - 8 - 1951)
- 39 — Jack London (E. G. Sisson'dan) (Pazar Postası : 29 - 7 - 1951)
- 40 — Uzağa bak ! (Alain'den : Propos sur le Bonheur) (Pazar Pos-
tası : 11 - 3 - 1951)
- 41 — Efsaneler Efsanesi (André Maurois'dan : Le Mythe des Mythes)
(Doğuş Dergisi, Sayı 3 Ankara 1945)
- 42 — İzâfi içinde Mutlak (André Maurois'dan) (Doğuş Dergisi, Yıl :
1 Sayı : 7.) Ankara 1945