

HUKUK VE İÇTİMAİYAT TARİFLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

— II —

Prof. Fındıkoğlu

Hukuk ile sosyolojinin ayrı ayrı tariflerini yaptıktan sonra, bu iki disiplini yaklaştırarak göz önüne alacağımızı, bundan evvelki etüdümüzde söylemiştik. Bu işe girişmeden evvel, bizdeki hukuk tarifleri ve içtimaiyat hareketleri hakkında bir fikir vermeyi faydalı buluyoruz.

Şimdiye kadar, bizde, bu mevzuun ne birinci unsuru (yani hukuk tarifleri), ne de ikinci unsuru (yani içtimaiyat tarifleri) hakkında bir araştırma yapılmış değildir. Bundan dolayı, derhememizin çok eksik ve hatalı olacağını şimdiden kaydetmek isteriz.

I. Bizde hukukun muhtelif tarifleri.

Bizde *hukuk* kelimesinin geçirdiği istihale, aynı zamanda tarifinin aldığı şekillerle beraberlik arzeder. Modern tâbirlerle konuşursak, diyeceğiz ki, yakın zamanlara kadar *hukuk*, ekseriya enfüsü haklardan bahsedildiği zaman kullanılmış, objektif hukuk, yahut ilim mânasında hukuk kastedildiği zaman «Fıkıh» kelimesi istimal olunmuştur. Geniş mânada ve «Fıkıh» aleyhine olarak hukuk tâbirinin revaç buluşu, tedvin tarihimizdeki Avrupalılaşıma ve lâikleşme cereyanı ile, bilhassa hukuk tedrisatının inkişafı ile yakından alâkalıdır (1).

Hukukun bizde yapılan tarifleri üzerinde fazla durmaya lüzum görmüyoruz. Zira bu tariflerin Tanzimattan önceye ait olanları, İslâmî hukuk telâkkisinin tekrarından başka bir şey değildir. İskolâstik

(1) Bu hususta muhterem Osman Nuri'nin «Türkiye Maarif Tarihi» nin I, II ve III üncü ciltlerinde malûmat bulunabileceği gibi, bu eser hakkında yaptığımız muhtelif kitabiyatlarda da meseleye temas edilmiştir. Bk. İş Mecmuası, No. 19, 30.

seciye taşıyan bu tarifler, bizim için, yalnız tarihî bir kıymete maliktirler. Tanzimattan sonraya ait olanlar da, muhtelif Garp hukukçularına mal edilebilir.

Tanzimattan önceye ait olan hukuk tariflerinin «Fıkıh» tarifinden ibaret olduğu malûmdur. Bu hususta kaynak zikrine de lüzum görmüyoruz. Hukuk Fakültesinin inkılâptan evvelki profesörlerinden *Seyyit Beyin* «Fıkıh» a ve «Usul» e ait eserlerine başvurulabilir. Tanzimattan sonraya ait olan hukuk tariflerinden ise, yalnız iki tipik nümune seçiyoruz: bunlardan biri Namık Kemal'e aittir. Fransız hukuk feylesoflarından *Joffroy*'dan mülhem olan bu tarifin, hukuk ilmi bakımından değil, daha ziyade felsefi noktadan, izafi bir ehemmiyeti vardır. İkinci nümune ise *Ziya Gökalp*'tan çok evvel sosyolojik kültürü memleketimize getirmiş, hattâ «Sosyoloji» yi «İlm-i Cemiyet» diye tercüme etmiş olan *Ahmet Şuayb*'in tarifi teşkil etmektedir.

I. Fıkıh'a göre:

Fıkıh kelimesinin lûgat ve ıstılah mânalarının birbirini itmam ettiğini göz önüne alarak, her iki mânayı izah edelim: Arapçada «Fıkıh», bir şeyi derinden ve etraflıca anlamak mânasınadır. Hukukî bir ıstılah olarak ise, «insanın, kendi amelleri itibariyle, lehinde ve aleyhinde olan hususatı bilmesi» demektir. *Hanefî* mezhebini kabul ettiği bu tarife mukabil *Şafî*'nin «insanın, kendi amelleri itibariyle, lehinde ve aleyhinde olan şer'î delilleri bilmesi» tarzında bir tarifini görüyoruz. «Mecelle» nin birinci maddesindeki «İlm-i fıkıh mesail-i şer'îye-i ameliyeyi bilmektir» fıkrası, her iki telâkkiye bir arada toplamış bulunmaktadır. Maamafih, bu tarifteki «bilmek» unsuruna çok ehemmiyet veren İslâm müellifleri, bunun alelade bir «bilgi» olmayıp, bir «meleke» olduğunu, modern bir tâbir ile, irfandan, zihniyet veya kültürden ibaret bulunduğunu söylüyorlar. Ancak bu meleke ve zihniyete sahip olanlardır ki «müçtehit» denebilir. Böyle olmıyanlar «mukallit» sıfatı ile tavsif edilirler: mukallitlerin desteği, şer'î deliller üzerinde edinilmiş «meleke» değil, bu melekeye sahip «müçtehit»lerin düşüncelerinden ibarettir.

II. Namık Kemal'e göre:

Paris'te bulunduğu zaman bir müddet hukuk tahsil eden ve ondokuzuncu asrın ikinci yarısında hukukî neşriyatta bulunan *Namık Kemal*, hukukun tarifine temas eden bir yazısında, muhtelif hukuk tariflerini bir araya getirerek, bunları şiddetle tenkidetmiş, sonra kendisinin kabul eylediği tarifi ileri sürmüştür. Namık Kemal, hu-

kuk mekteplerini «fırkalar» tâbiri altında ifade ederek, evvelâ ahlâk feylesoflarının telâkkisini ele alıyor: bu fırkaya göre ahlâk ile hukuk aynı şey olup, her ikisi de «kendisine yapılması istenmiyen şeyin kimseye yapılmaması» esasına dayanır. O halde, şu kaziyenin mantıksızlığından nasıl kurtulabilir ve hukukî kaideyi tesis edebiliriz: «Madem ki sen de itham edilsen mazhar-ı affolmayı istiyecaksin. Senin de, şikâyet ettiğin gaddarı affetmekliğin lâzımgelir!»

Bir abşka «fırka» ya göre, «hukuk, ekseriyetin menfaatine uygun hareket kaidesi» dir. *Namık Kemal*, bu tarifin müphemiyetinden şikâyet ediyor. Hukukun esasını «insandaki istidad-ı kemal» e dayandıranlarda da aynı vuzuhsuzluk vardır. Bu gibi tenkidleri yapan Türk mütefekkirinin benimsediği hukuk tarifini kavramak için *Eflâtun* felsefesini hatırlamak lâzımdır. Malûm olduğu üzere, *Eflâtun*, gerek asıl felsefesinde, gerek ahlâk ve hukuk felsefesinde «*Misal, Fikir — Idée*» nazariyesinden hareket eder: iyilik, güzellik ve adalet için sarfettiğimiz cehitler, ihsas âleminde ayrı olan bir «mâna» âlemindeki, yüksek, mütaal bir âlemdeki iyilik, güzellik, adalet ve hak «*Idée*» lerinin taklidini hedef edinmektedir. Garp felsefe tarihini yakından tetkik etmiş, İslâm felsefesini de yoklamış bulunan *Namık Kemal*, hukukun tarifi işinde, *Eflâtun*'u taklibediyor: «Hukuk, tebayi-i beşerden mahasin-i mücerredeye mutabık olarak münbais olan revabit-i zaruriye» nin yekûnunu teşkil etmektedir. Bu tarifteki *mahasin-i mücerrede*, *Eflâtun*'un *Idée*'lerinden başka bir şey değildir. Yalnız bir farkla: *Namık Kemal*, «tebayi-i beşer» den «mahasin-i mücerrede» ye mutabık olarak çıkan hareketlerin gerçekten bu mutabakati arzetmesi için «şariat» e istinadedilmesini şart koşturmaktadır ki bununla bir taraftan *Eflâtun* talebesi, diğer taraftan İslâmî esasa sadık samimî bir Müslüman mütefekkir olduğunu göstermekte ve kendisine göre bir telif yapmaktadır (2).

III. Ahmet Şuayb'e göre:

Nihayet, yirminci asrın ilk çeyreğine mensup Türk hukukçularından olup, sosyoloji ile ilk alâkadar olanlardan bulunduğu için, bilhassa ve tercihan nümune olarak seçtiğimiz *Ahmet Şuayb*'in tarifini ele alacağız (3). Bizde idare hukuku sahasında vücuda getirilmiş eser-

(2) Bk. Z. Fahri: *Namık Kemal Hukukçu*, İş Mecmuası, sayı 25.

(3) *Filhakika Ahmet Şuayp*, bizdeki içtimaiyat tarihinin bellibaşlı şahsiyetlerinden biridir. Bir aralık Edebiyat Fakültesinde içtimaiyat etrafında dersler vermiş, Hukuk Fakültesindeki tedrisatında da sosyolojiden ilham almıştır. Fransızca *Sociologie*'yi vakit vakit «İlm-i cemiyet», yahut sadece «sosyoloji» tarzında kullanıyor. Bk: *Hayat ve Kitaplar*, 1315 (1899).

lerden devrine göre en mühimlerinden birinin sahibi olan müellif, bu eserinde, hukuku tarif ederken şöyle diyor: «Hukuk, cemiyet-i beşeriye efradının haricî muamelelerinde tatbika mecbur oldukları kaidelerin heyet-i mecmuasıdır.» Bu tarifin sahibi, üç nokta üzerinde duruyor: 1. Hukuk, «cemiyet-i beşeriye efradı» için mevcuttur. Bu suretle, hayvan cemiyetleri ile, icabında faraziye olarak tasarlayabileceğimiz, münferit, münzevi insan, bizim için bir mesele teşkil etmez. 2. Haricî muamele mevcut bulunmadıkça, hukukî bir hâdiseden bahsedilemez. «Tasavvurat, niyyat, efkâr» bu halde kalırlarsa, hukuk çevresine giremez. Nihayet, olsa olsa, iyi bir tasavvurdan inşirah, kötü bir niyetten azap hissederiz. Hattâ bir kısım niyetler, tasavvurlar haricileşse bile, hukukîleşmiş addedilemezler. Çünkü «vezaif-i hukukiye bir hak mukabilidir.» Halbuki «vezaif-i ahlâkiyenin mukabilinde bir hak yoktur. Meselâ sadaka vermek bir vazife-i ahlâkiyedir. Fakat buna mukabil, fukaranın bizden sadaka talebetmek hakkı yoktur. Kezalik hemcinsimize muavenet eylemek... bir vazife-i ahlâkiyedir. Fakat hiçbirimiz bana muavenet eyleyin diye iddia edemeyiz». Bununla beraber «vezaif-i hukukiye» nin, aynı zamanda «vezaif-i ahlâkiye» yi teşkil ettiğini inkâr etmek imkânsızdır. 3. Nihayet tarifin üçüncü noktasını, mecburiyet teşkil ediyor. «Hukuk, müeyyed (yani müeyyideli) olmalıdır. Müeyyed olmayınca vezaif-i ahlâkiye sırasına girecektir» (4).

Hukukî neşriyatımızda, bilhassa son senelerde, çok serpilmiş olan hukukî tefekkür mahsulleri içinden daha birçok hukuk tarifleri bulup çıkarmak mümkündür (5). Meseleye temas edip geçerken temas ettiğimiz bu üç tarifin, hukuk tarihimizin üç merhalesini ifade edecek kadar tipik olduğunu, ve bu sahada Türkiyede yapılmış olan ta-

(4) Bk: Ahmet Şuayp: Hukuk-u İdare, 1912, sf. 5.

(5) Muhtelif kodlarımızın tefsirini yapan birçok şârihler, şerhlerinin başına, Avrupada da kullanılan bir usule tâbi olarak, hukukun tarifi hakkında küçük bir mukaddime ilâve etmektedirler. Bunlar, umumiyetle mülhem oldukları ecnebi müelliflerden bazan olduğu gibi nakledilmiş mukaddimelerdir. Bu arada en çok benimsenen ve alâka uyandıran hukuk tariflerinin *Duguit* ve *Hauriou*'nunki olduğu söylenebilir. Herhalde Fıkıh tarifinden, en modern Avrupa müelliflerinden mülhem tariflere doğru vukubulan istihaleyi, başlı başına sosyolojik bir mesele olarak ele almanın ve incelemenin faydalı bir araştırma mevzuu teşkil edeceği şüphesizdir. Böyle bir araştırma, aynı zamanda hukukî tefekkür tarihimizi de aydınlatmaya, hangi hukukçular üzerinde ne gibi doktrinlerin müessir olduğunu göstermeye yarayacaktır. İleride fırsat çıkınca bu noktayı ele alacağız.

riflerin bugünkü vaziyetinden ziyade tarihçesini toptan ifadeye yettiğini kaydetmek isteriz.

II. Bizde muhtelif içtimaiyat hareketleri.

Bugün, kültür sahalarımızda olduğu gibi, içtimai meseleleri düşünüş vadisinde de Avrupa ile temas ve münasebetten önceki devrin, sonraki devirden belli vasıflarla ayrıldığı malûmdur. Tıpkı hukuk tariflerinde görülen üçlülük (yani İslâmi devrede, Tanzimatta ve bugün yapılan tariflerin üçlülüğü) içtimaiyat alanında da müşahede ediliyor. Şimdi bu üçlülüğü göstereceğiz.

I. İslâmi devrede içtimaiyat.

Çok uzak bir maziye gitmeğe lüzum görmeksizin, Osmanlı İmparatorluğunun kültür çevresinde içtimai hâdiseleri görme ve izah etme tarzının neden ibaret olduğunu araştırdığımız takdirde, bunun sadece teolojik olduğu yekten belirir. Garp medeniyetinde yalnız XVI nci asra kadar süren ve bu asırdan sonra yerini yavaş yavaş modern tarih ve cemiyet felsefelerine bırakan teolojik düşünme, memleketimizde hemen hemen XX nci asır başlangıçlarına kadar devam etmiştir. Hukuki kültürün yalnız ve yalnız «amellerimizin lehinde ve aleyhindeki şer'î delilleri bilmek» ten ibaret telâkki edildiği bir devrede, umumiyetle içtimai hâdiseleri anlama tarzının da aynı telâkkiye dayanacağı şüphesizdir ve başka türlü olması için bir sebep de yoktur.

Bununla beraber, içtimaiyat tarihinde müstesna bir yeri bulunan ve XIV üncü asırda yetişen meşhur Arap tarihçisi *İbni Haldun*'un, Türk talebeleri, XVI nci asırdan itibaren, teolojik telâkkiden nispeten ayrı gibi görünen bir düşünce gütmüşlerdir denebilir. Bunların başında *Kâtip Çelebi*, *Naima* bulunuyor. Bu *İbni Haldunist* Türk mütefekkirlerine göre «heyet-i içtimaiye», ferdi uzviyet gibidir. Uzviyetin «ömr» ü, «heyet-i içtimaiye» için de muteberdir. Ferdi uzviyet nasıl «nüma», «vukuf», «inhitat» merhalelerini geçiriyorsa, cemiyet de bu merhaleleri —ki biraz daha etraflı görüldüğü takdirde beş merhaleye çıkarılabilir— geçiriyor (6). Fakat bu görüş, her türlü «surnaturel = tabiatüstü» unsurlardan kurtulmuş bir düşünceye mi istinadediyor? *İbni Haldun* için belki böyle bir sorunun cevabı müspet ise de, Türkiyedeki *İbni Haldun*'cular, bilhassa *Naima* bahis mevzuubahsolunca, menfidir. Çünkü işin içine teolojik mülâhazaların karıştığını görüyoruz: «Âdet-i İlâhiye bu veçhile cari olagelmıştır ki

(6) Bk: *Naima*: Tarih, c. I, sf. 34.

her devlet ve cemiyetin hali, daimi bir karar üzere müstakar ve ve-tire-i vahide üzere müstemer olmayıp her bar, etvar-i muhtelifeye muttasıl olmaktadır» (7). Sonradan XVIII inci ve XIX uncu asırlarda yetişmiş olan Türk *İbni Haldun*'cuların, ne derece *Naima* gibi teolojik düşünmeyi muhafaza ettikleri, hatta *İbni Haldun*'u ne nispette pasif olarak takibeyletikleri, içtimaiyat tarihimizin ileride ele alacağımız bir meselesini teşkil etmektedir (8). Hulâsa, gerek tama-miyle teolojik olan ve «ulema» tarafından temsil edilen sosyal hâ-dise telâkkisinin, gerek bir kısım müverrihlerimizce güdüldüğü gö-rülen uzviyetçi cemiyet görüşünün, her ikisinin de iskolâstik seciye-ler taşıdığı muhakkaktır. Hattâ bu seciyeler, 1839 Tanzimat hare-keti karşısında hiçbir çizgi kaybetmiyecek, bilâkis memlekete giren Avrupavâri bilgileri şarkılaştıracak, surnaturelleştirecek kadar, kuv-vetlerini, maalesef, muhafaza edeceklerdir.

II. Tanzimat devrinde içtimaiyat.

Tanzimat dverinde, daha doğru bir tâbirle, XIX uncu asır Tür-kiyesindeki içtimai hâdiseleri anlama tarzında, bütün içtimai haya-tımızda ve müesseselerimizdeki tereddütler ve ikilik görülüyor.

Fakat, kültür tarihimizin muayyen bir devrini teşkil eden *Tan-zimat*, nerede başlıyor ve nerede bitiyor? Bu devre 1839—1876 ara-sındaki zamanı mı ihtiva ediyor? Yoksa 1839—1908 arasını mı dü-şüneceğiz? Nihayet, 1839—1923 tarihleri arasındaki, hemen hemen bir asırlık zaman mı ele alınacaktır? Bu düşüncelerden herbirinin ilmi kıymetini bir tarafa bırakarak mevzuumuza dönelim: 1839—1876 arasında düşünülecek bir *Tanzimat devri* esnasında, nazari sahada sosyoloji telâkkisi ve içtimai ilimleri anlayış tarzı hiçbir değişiklik geçirmemiştir. Fakat ameli bakımdan, teolojik tefekkürden ayrılma hareketleri başlıyor. Medeni Kanun sahasında fikhî prensiplerden radikal surette ayrılmamakla beraber bir «Mecelle—Code» tanzimi düşüncesi, parlamantarizme dayanan bir esas teşkilât hukukunun ve birinci «Kanun-u Esasî» nin hazırlanması bu hareketlerin başında gösterilebilir. Aile hukukunun bu «Mecelle» ye ithal edilememesi ise, henüz aile müessesesine ait tedyin meselesinde «dini» likten «beşe-ri» liğe doğru yürüyüşün, borç münasebetlerini tanzim hususunda görülen yarım harekete bile elverişli olmadığını göstermektedir (9).

(7) Bk: *Naima*: Kz. sf. 35.

(8) Bk: Z. F. ve H. Z.: *İbni Haldun*, 1940, Kanaat Kitabevi, sf. 38—58.

(9) Bk: Z. F.: *Türk aile hukukunun tedvini*, Profesör Ebül'ulâ Mardin için vücudz getirilen *Armağan*'da, 1942.

Tanzimat devri, 1839—1908 arasındaki zamana hasredildiği takdirde, Avrupa ile temasın sıklığı dolayısıyla, sosyoloji sahasında Avrupalılaştırma hareketlerine şahit oluyoruz. Gerçekten XIX uncu asrın sonlarına doğru iki Fransız sosyoloji çığırının iki Türk mütefekkiri tarafından benimsendiğini, kendimize ait sosyal hâdiseleri anlama işinde Garplılaştırma hareketinin başladığını görüyoruz. Bunlardan biri Ahmet Rıza, diğeri Prens Sabahaddin'dir.

Ahmet Rıza ve Auguste Comte:

Fransız İhtilâlinin gürültülü günlerini takibeden durgunluk devrinde, içtimaî müesseseleri sarsan kargaşalığı düzeltme ümidini gösterenler arasında Auguste Comte da vardır. İhtilâl yıllarının cemiyet yapısında vücuda getirdiği sarsıntıya rağmen, bu yapının nasıl kendine mahsus, âdeta fertlerin tesirlerine tamamiyle boyun eğmiyen bir hayat olduğunu düşünen Comte, bir taraftan muhitinin muhtacolduğu «nizam — ordre», diğer taraftan inkılâbın ortaya attığı «ilerleme — progrès» yi barıştıracak bir cemiyet felsefesi kurdu. Müspet felsefenin kurucusu, filhakika bu iki fikri, içtimaiyatının iki temeli halinde yükseltmişti. İşte Comte'un ölümünden (1853) tam otuz yıl sonra (1883) Paris'e gelen bir Türk genci, Türkiyeye ait siyasi mülâhazalarına, müspet felsefenin içtimaî düşüncelerinde bir destek buldu; Comte'un «nizam ve ilerleme» formülünü, 1897 de Paris'te neşrettiği «Meşveret» in programı haline getirdi (10). Bu genç mütefekkiri, Ahmet Rıza'dır. Hattâ muvakkat bir zaman için, «Ordre et progrès» sözü, gazetesinin başlığı altında yer tutmuş, ileri sürülen bütün siyasi fikirler, hep aynı müspet felsefenin ruhu ile ruhlanmıştı (11).

Filhakika Ahmet Rıza, Comte'un talebesi sayılabilir. O tarihlerde müspet felsefe, Fransada o kadar revaçta değilken, «Meşveret» sahibinin, Comte'a takılması, belki bir mizaç anlaşması ile izah edilebilir (12). Maamafih bu sebep haricinde afakî bir âmil de yok de-

(10) Bilhassa «Meşveret» in 15 ağustos 1887 nüshasına bakınız. Biz Fransızca kısmından şu cümleyi alıyoruz: «Notre devise étant Ordre et Progrès, nous répudions tous le moyens violents».

(11) Bu hususta Belçika mebuslarından Denis'in 1897 de Belçikada Mebuslar Meclisindeki izahatı okunabilir: Bk: Affaire Ahmet Rıza, Bruxelles, 1900, sf. 178.

(12) Ahmet Rıza'ya ait küçük bir tetkikte, imzasını atmıyan bir muharrir, mütefekkirin içtimaî ve siyasi fikirlerinin daha Paris'e gelmeden evvel Türkiyede teşekkül ettiğini, Selim III. ün hususî kâtibi olan ve hürriyetçi fikirlerinden dolayı katledilen büyük babasıyla, vali olan babasından, binnetice aile

ğildir. Ahmet Rıza'nın, bir taraftan ilmi mülâhaza tesiriyle çekingen ve ihtiyatkâr olan, diğer taraftan içtimai dinamizme tâbi olarak bir terakki ve ilerleme lüzumuna kani bulunan müspet felsefeyi, ameli ve tatbiki bakımdan Osmanlı İmparatorluğunun bünyesine elverişli bulduğuna hükmetmek yanlış olmayacaktır sanıyoruz. Ahmet Rıza için, bu ilerleme, meşrutî parlamentoculuktan ibaret bulunmaktadır (13).

Sabahaddin ve Le Play:

Fransız İnkılâbının değiştirdiği içtimai bünye hastalıkları, Fransada riyaziyeci *Comte*'a müşahededen ziyade tahlile dayanan bir içtimaiyat sistemi ilham ederken, bir madeniyat âlimine de, müşahede ve istikraya müstenit bir içtimaiyat fikri telkin etti. Coğrefî muhiti tetkik etmek, bu muhit içinde beliren sây ve istihsal vasıtalarını yoklamak esasma istinadeden bu ikinci içtimaiyat izinin açıcısı *Frédéric Le Play*'dir. 1855 te neşrettiği «Avrupalı ameleler», tam mânasiyle müspet ve istikraî bir zihniyetin muayyen bir içtimai meseleye tatbikından doğmuş tahlili bir eserdi. Kendisi de bunun formülünü vermişti: «Madenler ve nebatların tetkikinde takibettiğim kaideleri, beşerî cemiyetlerin müşahedesine tatbik ettim». *Le Play*, vardığı neticede, cemiyetleri altı çeşide ayırmış, bu çeşitleri iki zümreye bölmüştür. Altı çeşit cemiyet şunlardır: cemaatçi cemiyetler (sabit, gayrisabit, sarsılmış), hususiyetçi cemaatler (taslak halinde, sarsılmış, münkeşif). Daha sonra Şarkı ilk zümreye, Garbı ikinci zümreye hasreder ve Şark ile Garbın başkalıklarını, bu iki içtimai zümrenin (yani cemaatçi veya hususiyetçi zümrelerin) yaşayış şeraitine atfeyleyler; Şarkın Garptan başka olduğunu görüyoruz. Fakat, bunu yalnız içtimai ilim izah edebilir, diyen *Le Play*, bu izahı

muhitinden demokratik bir tesir aldığını söylüyor. Bu dâhili tesirleri inkâr etmemekle beraber, siyasî ve içtimai mülâhazalarına, sonradan Paris'te aldığı tesirlerle felsefî bir temel verdiği aşikârdır. Sadece müspet felsefenin yukarıda zikrettiğimiz vecizesi bunu ispata kâfidir. Bk: *Correspondance d'Orient*, 1930, mart, sf. 387.

(13) Türkiyedeki Auguste Comte tesirinin ikinci nümunesi Meşrutiyetten sonra görülüyor. Fakat bu tesir, siyasî mülâhazalarla değil, ilmi ve felsefî bir hareket olarak kendini gösteriyor. «Ulûm-u İktisadiye Mecmuası» nı neşredener, bu arada bilhassa Salih Zeki, umumiyetle müspet felsefenin temayüllerini temsil ediyorlardı. Bk: *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sa. II, sf. 163, Auguste Comte ve felsefe-i müsbete, Salih Zeki, Halide Salih. Diğer taraftan Alman müsteşriklerinden A. Fischer, Ziya Gökalp üzerinde Comte'un tesirine kanidir. Bk: *Aus der religiöse Reformbewegung in der Türkei*, Leipzig, 1922, sf. 51.

söyle yapıyor: «Şarkta hâkim olan cemaattir; ikincide muzaffer olan ferttir» (14). Cemaatçi zümrelerin en gerisi, sarsılmış olanlardır: artık cemaat kuvvetini kaybetmiştir.. İçtimaî ilim taraftarlarının Türkiyeyi de bu zümreye ithal ettikleri malûmdur.

Sabahaddin'in Paris'te bulunduğu sıralarda, Le Play çoktan ölmüş bulunuyordu. İçtimaî ilim mektebini temsil eden *Henri de Turville* idi. Araştırma usullerinde, sonradan, bazı tadiller olmakla beraber, esas fikirler, mahiyetlerini muhafaza ediyorlardı. Bu fikirler, dahili siyaset meselelerinde, başlıca şu iki nokta etrafında toplanmakta idi: adem-i merkezîyet, memurların mesuliyeti. *Le Play*, Fransa için teklif ettiği içtimaî ıslahatta, bu iki esastan hareket etmekte idi. «İçtimaî İslahat» eserinin üçüncü cildi bu mevzua hasredilmişti. Asıl ana düşünce, cemaatçi zümreden ziyade hususiyetçi zümrenin rüçhanından ibaret bulunuyordu.

Sabahaddin, Paris'te, içtimaî ilimciler arasında bulundu. Bilhassa 1904—1906 aralarında muhtelif tesirler karşısında kaldı. Bir taraftan *Elise-Reclus*'ün coğrafyasını, diğer taraftan «İçtimaî ilim» cileri okudu; hattâ bunların muhitine de girmişti. *Paul Fesch*, Sabahaddin'in Le Play ile görüşüğünü, ve içtimaî ilim prensipleri dâhilinde bir «adem-i merkezîyet ve şahsî teşebbüs birliği» kurduğunu yazıyor (15).

Le Play mektebinin bizdeki tesirini burada araştırmıyacağız. Yalnız şu kadar söyliyelim ki, Sabahaddin, düşündüklerinde, bu Fransız içtimaiyat mektebinin hâkim tesirine maruz kaldı. Memleket meselelerindeki görüş zaviyesi hep içtimaî ilim mektebinin telâkkileriyle örtülü idi. Fransada yaptığı Türkçe ve Fransızca neşriyat, bunu açık bir surette göstermektedir. Muazzam Osmanlı İmparatorluğunun vahdetini temini güden telkinlerinde, Osmanlı İmparatorluğunu tenkidedenlere verdiği cevaplarda, daima aynı ruh yaşıyor. Meselâ, İngiliz Meclisinde Panislâmizmi tenkideden Sir Edward Grey'e verdiği cevap bu kabîldendir (16). Ermenilere karşı olan hareketlerde de bu-

(14) Bk: *Le Play, Les ouvriers européens, c. I, sf. X.*

(15) Bk: *P. Fesch, Constantinople aux derniers jours d'A. Hamit, sf. 180.* Sabahaddin'in Le Play ile görüşmüş olmasında Fesch aldanmış olsa gerektir. Zira Sabahaddin'in babasıyla beraber Paris'e hicret tarihi ile Le Play'in ölümü arasında hayli fark vardır. Herhalde Fesch, diğer içtimaî ilim mensuplarıyla görüşmüş olmasını, onlardan müessir bulunmasını göz önüne alarak buna ihtimal vermiş olsa gerektir.

(16) Bu cevap, *Times*'in 13 ağustos 1906 tarihli nüshasında İngilizce olarak neşredilmiştir. Fransızca tercümesi için, Bk: *Le Siècle, 15 Aût 1906.*

nun Türk milletinden ziyade siyasi idareye ait bulunduğunu, eğer bir şikâyet varsa, şikâyetin Ermeniler kadar Türkler tarafından da vâki olduğunu düşünüyor, ve kurtuluşu «adem-i merkeziyet» ve «mesuliyet» esaslarını tatbikında buluyordu (17).

III. Meşrutiyet devrinde içtimaiyat.

Tanzimat devrinin 1908 tarihine kadar devam ettirilmesi takdirinde, ikinci Meşrutiyetten evvelki safhada düşünülebilecek olan bu iki mütefekkirin, aynı zamanda 1908 den sonraki devreye de mal edilmeleri mümkündür. Fakat 1908 ile başlayan devrenin içtimaiyat telâkkileri arasında, siyasi aksiyonla da alâkası bakımından, en mühimmi *Ziya Gökalp* tarafından muhitimize yayılan sosyoloji çığıdır.

Ziya Gökalp ve Durkheim:

Le Play, Comte tesirleri, mukadderat icabı, Türkiye harçicine çıkan Türkler üzerine vâki oldu. Gerçek, Ahmet Rıza ile Sabahaddin, Türkiyede değil, Paris'te bu cereyanların tesiri altında kaldılar. Her iki cereyan, sonradan, gerek kendilerinin faaliyeti esnasında, gerek başkaları tarafından, memleketimizde dağılmaya başladı. Fakat Fransız içtimaiyatının bizim için üçüncü uzvu olan Durkheim'in yaptığı tesir, evvelkilerinden farklı olarak, memleketin dâhilinde vâki olmuştur.

Durkheim, 1885 te, lise felsefe muallimi iken, Almanyada ilmi bir tetkik seyahatine çıktı. Ruhیاتçı Wundt'un, iktisatçı Wagner'in, Schmuller'in derslerini dinledi, Fransaya, Almanların «Halk ruhu — Volksgeist» dedikleri ve Alman mütefekkirlerinin çoğunun fikirlerine müessir olan tefekkür unsuru ile döndü. Esasen Fransada, Comte'tan beri, cemiyet ilminin kuruluşuna elverişli bir zemin mevcuttu. Espinas, Izoulet, fertlerin fevkinde ve ayrı bir «mâşerî ruh» düşüncesine, Boutroux'nun felsefesi de «çokçu — pleuraliste» görüşe yol açmış bulunuyordu. Bütün bu ananeler, Durkheim mektebi adı

(17) Sabahaddin daha evvel Paris'te akdedilmiş olan Osmanlılar Kongresinde de izhar ettiği bu kanaatini, kimyaker Bertholt ile Amerika Cumhur Reisi Roosevelt arasındaki bir münakaşaya cevap olarak ileri sürmüştür. Bk: Denais, La Turquie Nouvelle, 1909, Paris, p. 77. Denais'nin verdiği malûmat arasında şu nokta dikkate değer: Fransız astronomlarından M. Loewy kendisiyle görüşen Sabahaddin'in muhtelif müspet ilim şubelerindeki malûmatına hayran kalmış. Bu nokta, Boutroux'ların, Durkheim'ların, Fouillée'lerin... felsefi hayata hâkim bulunduğu bir muhitte neden Sabahaddin'in madeniyat âlimi Le Play'nin içtimai islahat endişelerine ve ilmi mesaisine temayül hissettiğini yetesiye anlatmaktadır.

ile amlan ve temeli, ferdi düşünce ve duygulardan ayrı, hattâ onları doğuran mâşerî tasavvurlara dayanan içtimaiyatı vücuda getirdi. Mektebin teşekkül zamanı 1885 ile Bordeaux Üniversitesinde ilk içtimaiyat kürsüsünün açıldığı 1896 aralarına düşer, Durkheim'ın Sorbon'a geçtiği tarih olan 1906 sıralarında kemalini bulur. İşte bizde Avrupavâri üçüncü içtimaiyatçılık cereyanı addedebileceğimiz Ziya Gökalp içtimaiyatı, kısaca teşekkülüne işaret ettiğimiz, Fransız mektebinin âdeta Türkiyede bir devamı sayılabilir.

Gökalp'in, Durkheim mektebinden aldığı, en ziyade onun görüş ve yoklayış usulüdür. Türkiyede ilmî içtimaiyatın kuruluşunda bir taraftan bu usul, diğer taraftan Gökalp'in bu usulü tatbikteki iman ve kat'iliği büyük rol oynadı. Fakat Gökalp, yalnız almakla kalmadı, aynı zamanda Durkheim içtimaiyatının umumî prensiplerini Türklerin içtimaî müesseseleri üzerine tatbik etti ve Gökalp mektebinin talebelerinden birinin dediği gibi, umumî içtimaiyat kanunlarının genişlemesine ve kuvvetlenmesine yardım eyledi (18). Maksadımız burada yalnız «Türklerde içtimaiyat tarihi» nin umumî çizgilerini göstermek olduğuna göre, bu genişlemenin nasıl yapıldığından, Gökalp'in çalışmalarına nasıl bir ilmî değer biçilebileceğinden bahsetmiyeceğiz. Şu kadar söyleyelim ki, Durkheim ve Gökalp içtimaiyatları, iki ayrı cemiyetin aynı olan ihtiyaçlarından, «iş» ihtiyacından doğdu. Filhakika dinî ananenin çözüldüğü Fransada, fertçiliğin alabildiğine yürüdüğü bir zamanda, Durkheim, içtimaî zümreyi bir mânada kutsileştirmeyi, bu suretle dinî tesanüt yerine kendisine has bir mânada uzvî tesanüdü koymayı tasarladı. Mause'un dediği gibi, ahlâkî, içtimaî endişe, Durkheim'ın asıl varlığının gayesini teşkil etmiştir. Bu hüküm, hiç şüphe yok ki, Gökalp için daha doğrudur.

Fakat Gökalp içtimaiyatının asıl ehemmiyeti, Türkiyede, âdeta, tâbir caizse, yerli bir içtimaiyat mektebi haline gelmesindedir. Edebî, terbiyevî, siyasî, iktisadî... içtimaiyat sahalarında Gökalp mektebine mensup addetmekte hata etmiyeceğimiz Türk mütefekkirleri, hep Ziya Gökalp'in, hars tarihimize nispetle harikalı bir hamle olan faaliyetinin akisleridir. Bu bakımdan, edebiyat tarihimize ait bir eserin sahibi, meselâ Profesör Köprülü'yü «Ziya Gökalp'in en feyizli bir eseri» addederken yanılmıyor zannındayız (19). Aynı su-

(18) Bk: Millî Mecmua, c. I, sayı 24, Prof. Necmeddin Sadık'ın yazısı.

(19) Bk: İsmail Habip, Teceddüt Edebiyatı Tarihi, sf. 680. Daha evvel M. Hartmann, bu ciheti etraflı bir surette göstermiş bulunuyordu: Bk: Mitteilungen des Seminars für Orientalischen Sprachen, c. XXI, sf. 73. «Rusya İlim-

retle, Necmeddin Nasık da, terbiyevî ve bilhassa siyasi içtimaiyatta, Gökalp'in açtığı çığıı yaşatmış, İstanbul Darülfünununda içtimaiyat okuturken onun izi arkasında muvaffakiyetle yürümüştür.

Gökalp içtimaiyatının, muayyen şahsiyetler üzerindeki tesirine böylece işaret ederken, onun, bu şahsiyetler haricinde, umumî muhitte yaptığı tesiri unutmamalıdır. Unutulması imkânsız olan bu tesir, hâlâ aramızda yaşamaktadır. Tesirin geldiği Fransada, içtimaiyat, son zamanlarda yalnız muallim mekteplerine ithal edilmişken, Türkiyede liselerin ana derslerinden biri mahiyetini haizdir. Millî inkılâbın hars meselelerine hep «Türkçülüğün Esasları» sahibinin hayali hâkimdir.

Mehmet İzzet ve F. Rauh:

Fakat Gökalp—Durkheim içtimaiyatı, Türkiyede hiç mi karşı bir hareket doğurmadı? Zaniedildiği gibi, eski devirlerin otokratik teffekkürünün kapalı, hürriyete hak vermiyen seciyesi, Türkiyede takibedilen bir Fransız içtimaiyat sistemine damğa basmamıştır. Türk düşüncesi, bütün kültür sahibi milletlerin düşüncelerini idare eden ezeli değişme kanunlarını şüphesiz geçirecekti. Nitekim geçirmiştir. Mustafa Şekib'in kalemi ile memlekete tanıtılmış olan Bergson felfesesi, hakikatte Gökalp içtimaiyatının şey'i seciyesine bir isyan telâkki edilebilir. Fakat içtimaiyat dairesinde kalmak, içtimaiyat silâhiyle davranmak şartıyla, bu karşı hareketi yapan daha ziyade Mehmet İzzet olmuştur.

Mehmet İzzet, Paris'te, Durkheim'in ve Rauh'nun talebeliğini yaptı. Talebelik müddetine (1909—1912) bakılırsa, bu iki feylesof ve içtimaiyatçıdan başka mütefekkirlerle de alâkadar olmuştur. Durkheim içtimaiyatının nasçılığı, Fransada, Türkiyeden daha az olduğuna, başka muakis cereyanlarla yumuşadığına göre, Mehmet İzzet'in memlekete tenkidci bir içtimaiyat zihniyeti getirmiş olması anlaşılmiyacak bir nokta değildir. Buna, kendisinin münekkid mizacı ve sonradan temas ettiği Alman içtimaiyatsistemlerinin renkliliği de mü-

ler Akademisi» ne Bartold ve arkadaşları tarafından verilmiş Türkiye ve Türkiyatçılığa ait bir raporda da bu noktanın mühim bir tahlili vardır. Raporun Türkçe tercümesi için, Bk: Türkiyat Mecmuası, s. II, 1926, sf. 557. Maamafih asıl mesele, bu tesirin nasıl ve nerelerde vâki olduğunu göstermektedir. Acaba gerek Gökalp, gerek Köprülü, aynı olan içtimai şartit içinde, aynı olan amelî ihtiyaçlara cevap veren, bu bakımdan düşünce faaliyetleri Ziya Gökalp'in herhangi bir tesirini inkâr etmeksizin, muayyen meselelerde hemzaman bulunan iki mütefekkirimiz değil midir? Bu sanışı kabul etmek veya etmemek, herhalde ilmi bir tetkikin neticelerini elde ettikten sonra mümkün olacaktır.

essir olmuştur. Her ne olursa olsun, sade Rauh ile teması, Fransız içtimaiyat meektebinin, bizde, Ziya Gökalp elinde aldığı nasçı şekli tenkide kâfidir. Böylece muhtelif kaynaklardan gelen tesirler, Mehmet İzzet'in cidden sanatkâr olan şahsiyetinde, bir bakıma göre Gökalp'ı geride bırakacak felsefî bir terkinin içine girmektedir. Bu terkinin gösteren canlı bir fıkrayı okuyalım: «Bütün beşerî mefkûrelerin cemiyet halinde yaşanan birlik için bir vasıta olduğunu ve binaenaleyh yegâne hakikî kıymetin içtimai hayatın varlığından ibaret olduğunu iddiaya imkân yoktur. Çünkü bizzat mâşerî hayatın nazarımızda bir kıymeti haiz olması ancak, diğer mefkûrelerimizin tahakkukuna âlet olması sayesinde» (20).

Mehmet İzzet'in, Simmel'in «hayata bakış — Lebensanschauung»-ından ve Rauh'nun «Ahlâkî tecrübe — Expérience morale» sinden mülhem bulunan, fakat hakikatte felsefî çizgisi oldukça kuvvetli bir Türk içtimaiyatını kurmaya namzet olan şahsiyeti söndükten sonra Türk içtimaiyat dünyasını boş addemek, bedbin bir hüküm olacak mıdır? Amelî ve siyasî hayata yakından karışmadığı, kendi fikir âleminde sultan olduğu için, meslek muhiti haricinde lâyıkiyle tanınmamış, binnetice geniş tesir yapmamış olan Mehmet İzzet için, böyle düşünmeğimizi belki fazla bulanlar olacaktır. Fakat ileride münevverlerimiz, asrımızın umumî havası içinde fikrî hayatı araştırdıkları zaman göreceklerdir ki, Türk tarihinde içtimaiyat sahasında, *fikr-i cemiyet için* değil, yine *fikir için* kabul eden, içtimai mevzular üzerinde fikrin hasbîliğini temsil eyliyen, yalnız düşünmenin zevkini tatmış olan bir mütefekkir vardır: Mehmet İzzet. Onun içtimaiyatçılığında «meseleleri halletmek değil, hallederken yeni düşünce vesileleri araştırmak» hassasını bulan bir hükmü, Mehmet İzzet'in seciyesini göstermek itibariyle, tam yerinde saymalıdır (21). Mehmet İzzet'te gösterilen bu hassa, bize göre Türk içtimaiyatını Asyaî durgunluğundan, tasavvufçu ve nasçı seciyesinden, başka milletlerin tesirlerine yedek olmaktan kurtaracak hakikî düşünüş tarzına da yol açmaktadır.

Gökalp'a reaksiyonlar:

Gökalp içtimaiyatçılığının Demolins'ci ve Marx'çı olan aksülâ-melleri vardır.

Filhakika, Sabahadin, muhtelif içtimaiyatçılar arasında Durkheim'dan da, ve şüphesiz onun Gökalp tarafından temsil edildiğini

(20) Bk: Edebiyat Fakültesi Mecmuası, 1923, sa. 6, sf. 510.

(21) Bk: Edebiyat Fakültesi Mecmuası, c. 7(sa. 5, sf. 15.

düşünerek, bahsederken bir yerde şöyle diyor: «Bu eserler olsa olsa müphem ve büsbütün akim bir felsefe-i içtimai teşkil edebilirler. Fakat hiçbir vakit de hakiki bir ilim, bir ilm-i içtima vücuda getiremezlerdi; nasıl ki getiremediler!» (22). Bizdeki «içtimai ilim mektebi» taraftarları, ilmi olmak isteyen Durkheim içtimaiyatının kendi mekteplerine yaklaşmak mecburiyetinde bulunduğunu göstermeye çalışıyorlar (23). Mektebin bugünkü bir mümessili, Gökalp—Mehmet İzzet içtimaiyatını sırası düştükçe tenkide devam etmektedir (24).

Marx'çıların Gökalp hakkında yaptıkları tenkidler, muayyen bir iktisadi-içtimai hayat kaidesinden mülhem olduğu için daha cezri'dir. Bunlara göre, Ziya Gökalp'ın Durkheim usulüyle izaha çalıştığı meselelerden, meselâ Turancılık cereyanı «Türkiyenin damarlarından taşmış olmaktan ziyade Alman sermayeciliğinin istilâ istikametlerini maskeliyen bir perde» dir ve «şe'ni istinatgâhtan mahrumdur». İçtimai meseleleri anlayışında, Gökalp, «müstakil bir meslek-i içtimai sahibi olmadığı gibi herhanig bir mesleğin tam saliki de değildir... O, daha ziyade bir eklektiktir» (25).

IV. Cumhuriyet devrinde içtimaiyat.

Nihayet, bulunduğumuz devrenin içtimaiyat çığırını gözden geçirip, toplu bir fikir edinmek mümkünse de böyle bir tecrübeyi şimdilik mevzu harici sayıyoruz. Umumiyetle bir taraftan Ziya Gökalp'çılığın devam ettiği, bellibaşlı ve imanlı bir şahsiyet yetiştirmemesine rağmen bu çığırın «efkâr-ı umumiye» de yaşadığı iddia edilebilir. Gökalp'ın ölümünün yıldönümlerinde yapılan neşriyat, hattâ lehinde olmıyan yazılar vasıtasıyla gösterilen çeşitli muhalefetler bunun bariz bir delilidir (26). Şunu da söyliyelim ki, Cumhuriyet devri, sosyoloji ilmi itibariyle istenen bereketi vücuda getiremedi.

(22) Bk: Sabahaddin, Meslek-i İçtimai ve Programı, 1334, İstanbul, sf. 20.

(23) Bk: İlm-i içtimai, sa. 100, sf. 59.

(24) Bk: Mehmet Ali Şevki, Muallimler Mecmuası, c. IX, sa. 28, sf. 13.

(25) Bk: Karaman Yoldaş ve Şevket Süreyya, Aydınlık, sa. 21, 27, sf. 558, 690. Burada, Ehlisalip harblerini, dinî ıslahatları izaha çalışan aynı dar zihniyet, bizdeki Turancılığa el uzatıyor. Binaenaleyh yapılacak bir tenkid varsa o da bizdeki Marx'çılara değil, doğrudan doğruya asıl Marx içtimaiyatına karşı yapılabilir. Maamafih Turancılık, bazı içtimai mefkûrelerin zuhurunu izahta Marx'çı usulün yetmemezliğini göstermek için parmak basılmaya değer bir misaldir.

(26) Türk içtimaiyat tarihçesi hakkındaki kaynaklardan birkaçı vasıtasıyla bu delillere vukuf peyda etmek mümkündür: İş Mecmuası, sa. 3; Sosyoloji Dergisi, sa. 1.

Bu bereketsizliğe mukabil, muhtelif içtimaiyat branşlarında meslek ve çığır rengi taşımayan ilmî araştırmaların yapıldığını da kabul etmek lâzımdır. Hattâ bu tarzdaki araştırmaları, cemiyet felsefeleriyle alâkası toptan ve sistemli görüşlerden ziyade Türkiye için hayırlı olduğunu da düşünmek mümkündür. Bilhassa memleketimizde hukukî tefekkürün köklü, yerli ve millî bir renk alması gayesine hizmet edecek bir hukuk sosyolojisinin anket, monografi ve istatistik usullerinden istifade ederek çalışması, sosyolojiden beklenen faydaların en genişini temin edecektir (27).

III. Karşılaştırma.

Gerek umumî olarak, gerek Türk içtimaiyat tarihini ele almak suretiyle hususî olarak gösterdiğimiz hukuk tarifleri ve sosyoloji hareketleri, şimdi yan yana getirilebilir. İçtimaiyatın mevzuu olan «içtimai» nin mühim bir cephesinin de «hukukî» olduğu, hukukun mevzuunun mahiyet itibariyle «içtimai» bulunduğu aşikârdır. Şimdi bu nokta üzerinde durarak şu sorguyu ortaya koyabiliriz: hukuk, içtimaiyattan ne gibi bir yardım görmek istiyor ve görüyor?

Her şeyden önce vâkıayı ele alalım: hukukun muhtelif tarifleri bir tekâmül geçiriyor ve «içtimai» unsura gittikçe daha mühim bir yer veriliyor. Bu yer verme, sebepsiz değildir; çünkü «hukukî» ile «içtimai» birbirini tamamlamakta olduğu gibi, birbirlerinden ayrı tasarlanmaları da imkânsız olan iki mefhumun kadrolarını teşkil etmektedirler. Bu vâkıa nazari sahaya tesir edince, içtimai ilimlerden olan hukuk, yeni bir içtimai ilmin, daha doğrusu, şöyle böyle altı asırlık hazırlanma, bir asırlık kurulma tarihi bulunan içtimaiyat içinde hususî bir şubenin yardımına başvuruyor: *hukuk sosyolojisi*. Memleketimizde bulunan ecnebi hukuk âlimlerinden birinin dediği gibi, «hukuk ilminin umumî mahiyeti haiz ve nispeten çok yeni ve daha kemalini bulmamış olan bir istikameti de sosyoloji, içtimaiyattır. Hukuk sosyolojisi, hukuk ile cemiyet ve iktisat münasebetlerini takip ve tetkik eder. Muayyen hukuk kaideleri ve hukuk müesseseleri ne dereceye kadar muayyen içtimai varlıkların ve iktisadi hal ve şartların bir ifadesidir, bu noktayı araştırır» (28).

(26) Gökalp'in ve Mehmet İzzet'in ölümlerinden bugüne kadarki devrede monografik etütlerin Türk içtimaiyatçılığına oldukça müspet bir kıymet vermeliğimizi icabettireceği söylenebilir. İleride muhtelif içtimaiyat kollarında, muhtelif mütefekkirlerimizin vücuda getirdikleri araştırmaları tanıtmak istiyoruz. Cumhuriyet devrinin içtimaiyatçılığı hakkında ihtiyatlı ve doğru bir hüküm, ancak böyle bir tanıtmaya neticesinde elde edilebilecektir.

(28) Bk: A. Schwarz: *Medenî Hukuk Dersleri*, 1935, sf. 90.

Diğer taraftan, bir başka vâkıa da şudur: insanlık hakkında geniş görüşler vücuda getirmek, «peygamberlik» ler yapmak ile başlayan içtimaiyat, tedricî bir yürüyüş ile realitenin ilmi olmaya doğru yöneldi, yahut yöneliyor. «Fizik» in «metafizik» i ancak mahdut ve pek incelmîş şahsiyetlerin meşgalesi haline irca eylemesi gibi, «içtimai fizik» de «içtimai metafizik» i, yani cemiyet felsefesini arka safa itti ve hâlâ da itmektedir. Buna mukabil «olup biten» in ilmini yapmak zihniyeti, içtimaiyata daha çok nüfuz ediyor. Bu nüfuz, tabii olarak, geniş, toptan ve yüksek görüşler yerine, içtimai realitenin muhtelif parçalarını araştırma neticesini doğuruyor. Durkheim'ın dediği gibi, «Comte'un çok temenni ettiği ihtisas çağını sosyolojide açmış bulunuyoruz. Ciddî bir iş bölümü vücuda geliyor. Şimdiden üç zümre teşekkül etmiştir: dinî vâkıalar, ahlâkî ve hukukî vâkıalar, iktisadî vâkıalar zümresi. Umumî içtimaiyat yapmak yerine bir kısmımız dinî, bir kısmımız ahlâkî ve hukukî, bir kısmımız da iktisadî meseleleri tetkike başladı. Hattâ böyle bir bölüm bile çok genişti. Bu şubelerin herbiri içinde daha mahdut meseleler ele alındı» (29).

Böylece hukuk, hukukî hâdisenin içtimailiğini tanımaya doğru adım atarken, içtimaiyat da «içtimai» nin, muhtelif dinî, hukukî, iktisadî veçhelerini bellibaşlı bir sosyoloji kolu haline sokuyor. Bu mütekabil yakınlaşmadan doğan *hukuk sosyolojisi*, bilhassa Türkiyede, yani tedvin politikasında «kabul yolu» nu tutan memleketimizde, geniş bir çalışma imkânı bulabilir, bulmalıdır ve bulacaktır.

Eğer hukuk sosyolojisi *Homo juridicus* ve iktisat nazariyesi *Homo economicus*'tan vazgeçti, muhtelif memleketlerde «tarihî mektep» ismi ile ortaya iskolâstik telâkkileri yıkan cereyanlar çıktı, cemiyet ve hâdiselerin tipleştirilmesi teşebbüsü ilerledi ise, bunun sebebi, unsurlarını *Comte, Spencer ve Mill'e* borçlu olduğumuz *sosyoloji* telâkkisinin ilerlemesinde aramalıyız. Bu hususta içtimaiyata başka ilimlerin ve fenlerin de yardım ettiği şüphesizdir: tarih, etnografya, folklor gibi. Fakat bunların hizmetlerini takdir düşüncesini bize veren bu sosyolojik zihniyet değil midir? Bu neviden yardımcı ilimlerin *değerlendirilmesi* hâdisesi de başlıbaşına sosyal bir vâkıa gibi göz önüne alınırsa yine içtimaiyatın tesiriyle karşılaşılır. Medeniyetlerin birliği, aile tipinin birliği iddiaları yerine medeniyet tarihinin realitesini, aile müessesesinin şer'iyetini daha yakından ifade eden nazariyelerin ortaya çıkmasında, hususî ilimlerden ayrı,

(29) Bk: E. Durkheim: *La Sociologie*, 1916, Paris, sf. 10.

fakat yine onlara dayanan bir *sosyoloji* telâkkisinin tesiri çok büyük olmuştur. Cemiyet denen, ne ferdi, ne de coğrafi ve hayati şe'niyetlere irca edilemeyen hususî şe'niyetin kendine has kuvvetlerini bugün kabul ediyor, artık dini itikatları, hukuk telâkkilerini, bedii tahassüsleri, ilh... mücerret bir «adam» telâkkisinden, bu «adam»lardan vücuda gelmiş mücerret bir «insanlık» prensibinden tâlil etmiyorsak, bunun sebebi, son yarım asır zarfında, geçen asırların mücadelelerini tamamlayan ilim savaşında gizlidir. Bu savaş neticesindedir ki sosyolojik zihniyet teşekkül etti ve bütün içtimai ilimlere «izaficilik, nisbîcilik — Relativisme» girdi. Modern hukuk sosyolojisi de, bu nimetten bol bol istifade etmeğe başlamış bulunmaktadır.

Böyle bir istifadenin memleketimizde elde edilmesi için içtimaiyat ile hukukun birbirine yakınlaşmasından beklenen «hukukî = içtimai» muadeletinin iyice kavranılması gerektir. René Hubert'in dediği gibi, şu noktayı kavramalıyız: «Hukukî vâkıa, içtimai eşyanın düzene sokulmuş manzarasından başka bir şey değildir» (30). Her halde kanun metinlerinin otorite başlarında bulunan şahısların «yüksek irade» lerinin mahsulü olduğu fikrinden uzaklaşmak lâzımdır. Bununla beraber bu gibi şahısların «irade» lerine yolu kapamak, ilmî olan hukuk sosyolojisinin daima reddedeceği bir düşüncedir. Nasıl yolu kapayalım ki, o gibi «şahıslar» ın «iradeleri» de bir cemiyet içinde ortaya çıkıyor. Şahsiyetlerin iradeleri, hakikatte içtimai kuvvetlerin «ruhîleşme — Spritualisation» ameliyesine tâbi olması neticesinde belirlemektedir. Bu ameliye, insanlık çevresinde tek bir şekil arzetmez: dereceleri vardır. Ancak ilmî bir hukuk içtimaiyatı terbiyesidir ki hukukçuya bu «derece» fikrini aşılabilir. Bütün cemiyetler için, bu arada kendi cemiyeti için zihninde mutlak bir derece mefhumu taşıyan hukukçu, ancak ferdi fantezisini takibetmektedir. Hakikatte göz önünde bulunduracağımız şe'niyet, kanunların mücerret metinleri değil, bu metinlerin asıl hayat ile temaslarında taşıdıkları tatbikat değeridir. Metinler, ancak bu tatbiki veçheleriyle kıymet kazanabilirler (31). Tatbiki sahada realiteyi düzenliyecek «kanun» ise, ancak o realitenin müşahedesıyla

(30) «Le fait juridique n'est que l'aspect réglémenté des choses sociales». Bk: Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique, 1931, sa. 1—2, sf. 55.

(31) Bk. Kz. sf. 56: «Un texte de loi n'est vraiment intéressant pour le sociologue que dans la mesure où il est appliqué, où il fait corps avec les moeurs et les contumes, ou dans la mesure au contraire où les moeurs lui résistent et refusent de se plier à lui.»

elde edilen intibaların akli bir nizama tâbi tutulması neticesinde elde edilecektir. Bu şekilde elde edilmeyen «kanun» lar, müspet ilim sahasında da, hukuk sahasında da aynı değersizliğe mahkûmdurlar. Kanunları elde etmek itibariyle her iki sahanın —yani tabiat ile hukukî şe'niyet sahalarının— aynı metodolojik zihniyete tâbi bulundurulması: işte içtimaiyatın, hukukî içtimaiyata ve hukukî içtimaiyatın da hukuka yapacağı hizmetin en büyüğü budur. Hukuk tarifleriyle içtimaiyat tariflerinin ve muhtelif içtimaiyat hareket ve çığırlarının karşılaştırılması, eğer okuyucularımıza bu «tâbi bulundurma» nın zaruretinin telkin edebilirse, maksadımız anlaşılmış olacaktır.

Prof. Fındıkoğlu