

«STAMMLER» IN CEMİYET VE HUKUK FELSEFESİ

Doçent Dr. Orhan Münir Çağlı

I

Umumi mülâhazalar:

I) Yeni Kantçılardan «Rudolf Stammler» modern hukuk felsefesinin en mühim simalarından ve yirminci asırda hukuk felsefesinde müşahede edilen uyanışın, (Renaissance) in kuvvetli âmillerinden bulunan meşhur bir hukuk filozofudur. Hukuk ve cemiyet felsefesi sahasında şöhret kazanmış mühim eserleri şunlardır: «Wirtschaft und Recht», «Die Lehre von dem richtigen Rechte», «Theorie der Rechtswissenschaft», «Lehrbuch der Rechtsphilosophie».

Bilhassa «Wirtschaft und Recht» ve «Die Lehre von dem richtigen Rechte» namındaki eserleriyle cemiyet ve hukuk felsefesine büyük hizmetlerde bulunmuştur. Etüdümüz bilhassa bir cemiyet felsefesinin temellendirilmesi karakterini taşıyan «Wirtschaft und Recht» ile doğrudan doğruya hukuk felsefesine ait temel mahiyetinde bir sistem olan «Die Lehre von dem richtigen Rechte» namındaki esere dayanmaktadır.

Stammler, Kantist - idealit istikametinin mümessillerinden «Cohen» ve «Natorp» un tesirleri altında kalmış ve vazettiği nazariye ile yeni Kantçılığın hukuk ve cemiyet felsefesi sahasında şayanı dikkat bir tezahürü karakterini iktisap ve arz etmekte bulunmuştur. «Stammler» in hukuk felsefesi, hukukun bilgi nazariyesi veya bilgi kritiğinden; veyahut hukukun lojiğinden başka bir şey değildir. Bu zatın hukuk felsefesi, intikadî bir hukuk nazariyesidir. Kendisi, intikadî (kritik) metodu evvel emirde cemiyet ve hukuk felsefesi sahasına tatbik etmiştir. Cemiyet sahasına «Wirtschaft u. Recht» ve hukuk sahasına da «Die Lehre von dem richtigen Rechte» namındaki eserlerinde tatbik etmiş bulunmaktadır. Bu ikincisi, cemiyet felsefesini ihtiva eden birincisinin, hukuk felsefesi bakımından bir mütemmimi mahiyetindedir; yani vazetmiş bulunduğu «doğru hukuk» nazariyesi cemiyet felsefesinin hukukî - felsefî bir mütemimini teşkil etmektedir.

II) «Stammler» in hukuk ve sosyal (cemiyet) felsefesinin izah ve tahliline geçmeden önce kendisinin de mensup olduğu yeni Kantçılığın mahiyetini belirtmek herhalde faydadan hâli olmasa gerektir: — On dokuzuncu asrın yarısında görülen materyalist cereyanlar romantik felsefenin tutulmuş bulunduğu spekülâtif cezbeğe karşı kesin bir tepki mahiyetinde idi; fakat nasıl ki romantik felsefe bir ifrat idiyse, on dokuzuncu asrın yarısında görülen mezkûr materyalizm de öylece bir tefrit karakterini taşıyordu. Binaenaleyh bu materyalizmin de red ve cerhi gerekmekte idi. Lâkin böyle bir materyalizm, yine aynı asırda müşahede edilen spekülâtif teizm, daha doğrusu spiritüalizm ile — veyahut bu kabil bir idealizme müsteniden — akamete mahkûm edilemezdi. — Bundan mâda yine on dokuzuncu asırda görülen ve ulûmu tabîiye esaslarına dayanan endüktif metafizik sistemlerin de bir çok muhtelif zayıf tarafları vardı ve materyalizmin noksanlarını itmam ve ikmal edecek durumda değildi[1]. Diğer taraftan keza on dokuzuncu asırda tesadüf edilen ve tekâmül fikrine dayanan felsefî sistemler de materyalizmin yerine kaim olabilecek, onun noksanlarını ve sathiliklerini telâfi edecek mahiyette değildi. Çünkü tekâmül felsefesi, çok önemli olmakla beraber yine sadece tek taraflı bir felsefî fikri ihtiva ediyordu.

[1] On dokuzuncu asırda görülen materyalizm, *mihaniki tabiat telâkkisinin, felsefî bir kâinat telâkkisi halinde, tevzi ve teshîminden* başka bir şey değildir. İşte materyalizmin sudur ettiği ve ulûm-u tabîiye müstenit bulunan bu telâkki, dikkat ve hayrete şayandır ki, modern idealizm için de kat'î önemli hâizdir. Bu sebeple on dokuzuncu asrın ikinci yarısında tesadüf edilen en mühim idealist sistemler bakımından da «ulûm-u tabîiye müstenit tetkik ve taharri metodu» na iltihak, bir önem iktisap ve arzelmekte bulunmuştur ve hattâ karakteristiktir. Romantik - spekülâtif devrin filozoflarının kendi idealizmlerini istinat ettirdikleri esaslar, tabii ilimler atmosferi içinde gelişmiş bulunan tefekkür tarzını tatmin edebilecek durumda değildi; zira spekülâtif metolla tabii ilimler metoduna dayanan tefekkür tarzı arasındaki tezat çok büyüktü. Bu sebeple on dokuzuncu asrın ikinci yarısında idealist bir kâinat telâkkisiyle natüralist - mihaniki görüşün yekdiğerleriyle uzlaştırılması mevzu bahis olduğu zaman idealizmin yeni ve tecrübi bir temele bina edilmesi, bu arada takip edilecek yolun yukarıdan aşağıya doğru değil, aşağıdan yukarıya doğru bir istikamet arzemesi gerekiyordu. İşte bu kabil bir «endüktif metafizik veya endüktif idealizm» tasavvuru dahil on dokuzuncu asrın ikinci yarısında diğer cereyanların yanında yer almış bulunuyordu. Bu cereyanın en mühim simalarından olarak Fehner, Lotze, Hartmann ve Wundt zikredilebilir. Bu mütefekkirlerden Fehner'in kâinat ve hayat telâkkisi çok şayanı dikkat ve alâkabahtir.

Not : a) Tekâmül fikrini ihtiva eden felsefe sistemleri olarak evvelâ meşhur Alman filozofu «Hegel» in muazzam tekâmül sistemini görüyoruz. «Hegel» e göre bu tekâmül gerek tabiatte, gerek beşeri cemiyette veya beşeri tarihte dialektik bir seyir takip eylemektedir. «Hegel», bu tekâmülü izah ederken dedüktif - spekülâtif bir metoda istinad etmiş ve aynı zamanda Sokrat'tan önceki Yunan felsefesinin kozmolojik - metafizik devrine dahil bulunan meşhur filozof «Heraklitos» un temsil ettiği fikirlerin on dokuzuncu asırda «yeni alemdarı» olmuştur. Maamafih «Hegel» ile «Heraklitos» arasında bazı esaslı farklar vardır. «Hegel» in telâkkisinin esas karakteri her şeyin sadece oluş halinde bulunduğu keyfiyeti değil, bilâkis daha ziyade *eşyanın tekâmülünün* bir idenin, bir kevnî aklın tezahürü olduğt keyfiyetidir. Bu akıl, her an tekâmül halindedir ve daima «yeni tahakkuk ve tezahür şekilleri» arzeder. *İde* vücut bulur, ide tekrar yok olur; o, daimî devir halinde bulunan kâinatta daimî bir oluş halindedir. İde, her an varlıktan yokluğa, vücuttan ademe inkılâp eder, kaybolur, fakat kaybolduğu anı takip eden anda daha *mütekâmül* bir şekil ve hüviyette tekrar tezahür eder ve bu böylece devam edip gider. Binaenaleyh «Hegel» e göre tekâmül, fikrî bir tekâmüldür. «Schopenhauer» de olduğu gibi sadece kevnî bir iradenin tezahürü değildir. Gerçi bu filozofa göre kevnî irade, daimî bir «*iradî cehd*» dir; fakat bu iradî cehd «*idenin*» ışığı ile aydınlanmamıştır. «Hegel» bu tekâmül fikrini, tarihe, beşeri şuura, beşeri kültüre de tatbik etmiştir.

b) «Hegel» den başka «Herbert Spencer» de on dokuzuncu asırda tekâmül fikrini temsil etmiş bulunan filozoflardandır. Yalnız Spencerin tekâmülcü veya evolutionist felsefesi, *dedüksiyon* ve *endüksiyonun* birleştirilmesi esasına müstenittir. Yani memzuç bir metoda dayanmaktadır. Yine aynı asırda tekâmül fikrini müdafaa etmiş bulunan «Darwin» in nazariyesi de dikkate şayandır. Bu mütefekkir, tekâmül fikrini endüktif olarak izah etmiştir.

«Fakat bütün bu saydığımız felsefî istikametler, verimli bir tefelsüfün en zarurî metodik şartından mahrum bulunuyorlardı: O da bilgi kritiği şuuru idi.»

(Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie* Bd. 2, Leipzig 1908, s. 419).

Fichte, Schelling ve «Hegel» in spekülâtif sistemlerinin yıkılması, artık «ciddî bir ilmî tefekkürün istinat ettiği sade ve vazih prensiplere» avdet etmenin zamanı geldiğine dair ilim ve tefekkür dünyasında kesin bir kanaatin husulü neticesini doğurdu. Ciddî ilmin esas prensipleri ve kanunları ise esasen daha evvelce büyük Alman filozofu «Immanuel Kant»

(1724 - 1804) tarafından ilân edilmiş bulunuyordu; fakat ilmi bilginin bu prensipleri ve kanunları, felsefenin Kant'tan sonra arzettiği inkişaf ve tekâmül esnasında, her nedense, bir müddet nazarı itibara alınmamış, ihmal edilmiştir. Bu sebeple (1850) senesinin sonlarile (1860) senesinin başlarında tekrar (Kant) a avdet edilmesi gerektiği ilân ediliyordu.

Spekülâtif felsefenin, mahiyeti icabı ihmal ettiği, daha doğrusu taşıdığı romantik - spekülâtif karakter dolayısıyla içine düştüğü aşırılıklar yüzünden çok uzaklaşmış bulunduğu (Kant felsefesi) on dokuzuncu asrın ikinci yarısında «yeni Kantçılık» namile felsefî bir cereyan ve mektep halinde yeniden doğmuş ve aynı asırda müşahede edilen kaba ve sahî bir materyalizmle tabii ilimlerin tek taraflı hâkimiyetine karşı (felsefî şuuru) tekrar muzaffer kılmıştır. Görülüyor ki yeni kantçılık cereyanı, kendine ilmi bir dünya telâkkisi süsü veren materyalizmle mücadele etmek ihtiyacı tabiisinden doğmuş bulunmaktadır. Şunu istitraden ilâve etmek gerekir ki yeni kantçılık on dokuzuncu asırda görülen yeni Hegelcilik, yeni Fichtecilik ve yine aynı asırda katolik felsefesinde zuhur eden «yeni tomizm» gibi cereyanların içinde en önemlisi ve en verimlisidir. (Mukayese ediniz: Ernst von Aster, Geschichte der Philosophie, s. 370). Biiye, bilgi nazariyesi sahasında yegâne idealdir. Bilgi nazariyesi baki-

Yeni kantçılara, bilhassa Cohen ve mektebine göre riyazî ulûmu tamından ideal olduğu ilân edilen riyazî ulûmu tabiiye, kâinatı riyazî ve mantıkî bir şekilde kavramaya çalışan ulûmu tabiiyedir. Filozof Kant da riyazî ulûmu tabiiyeye aynı önemi veriyordu: Yani bilgi nazariyesi sahasında yegâne ideal riyazî ulûmu tabiiye idi [2]. Diğer taraftan yeni

[2] Şahsiyet felsefesinin dâhi üstadı Kant, felsefî sistemini su iki probleme istinat ettirmektedir: «Tabiat hakkında bir ilmin esasları» - her türlü şüpheden variste bir bedahet ve kat'iyetle - nasıl izah edilebilir? Tamamile illiyet kanunlarına tâbi bir tabiat ortasında insanın ahlâkî hürriyeti nasıl muhafaza ve izah edilebilir? Bu ikinci sual şöyle de ifade olunabilir: Radikal ilmi ve riyazî şekilde bina edilmiş bir sistemle insanın hürriyetini ve ahlâkî şerefini muhafaza eden; onun ahlâkî bir dünya nizamına bağlanmasını mümkün kılan bir kâinat telâkkisi yekdiğerile nasıl telif edilebilir? Kant bu suallerin cevabını, insanlığın tefekkür tarihinde ölmez bir âbide olan felsefî sisteminde ve felsefî sistemile vermiş bulunmaktadır. Vermistir, diyoruz: Çünkü hemen hemen hiç bir mütefekkir tabiatle ahlâkın veya tabiatle hürriyetin (ahlâkî hür şahsiyetin); ampirik âlemle entelijibl âlemin (mahsûsat âlemi- le makulât âleminin) yekdiğeri muvaceshesindeki vaziyetlerini Kant kadar vazih ve kesin gösterememiştir. Ve yine hiç bir mütefekkir, bir taraftan insanın kâinattaki hikmetli vücudünü, hayatının yüksek mâna ve gayesini; diğer taraftan maaliyat namı altında toplanan mânevi hakikatlerin ve kıymetlerin: Ciy kuvvetin, maddenin fev-

yeni kantçılar (Cohen ve mektebi), ahlâki - hukukî sahada ise hukukun ve ahlâkın münhasıran fiilî (ampirik) ve tarihi şekilde kavranması lâzım geldiği telâkkisine karşı «doğru hukuk idesi» uğrunda mücadele etmişlerdir [3]. İşte etüdümüzü nazariyesinin izahına hasır ve tahsis ettiğimiz «Stammler» doğru hukuk idesini teşrih ve tafsil maksadına binaen vücu- de getirdiği eserlerle, işaret edilmiş olduğu veçhile, yeni Kantçılığın, hukuk felsefesi sahasında, mümtaz bir mümessilli olmuştur.

III) «Stammler»in «doğru hukuk» nazariyesi cemiyet felsefesinin mütemmimi mahiyetinde bulunduğundan evvelâ cemiyet felsefesi [4], müteakiben doğru hukuk nazariyesi tetkik olunacaktır. Böylece blzzarure başlıca iki kısma ayrılacak olan etüdün ihtiva edeceği bahislere bir temel olmak üzere cemiyet felsefesile doğru hukuk nazariyesinin mümyiz vasıflarının keskin çizgili bir portresini çizmek her halde faydadan hali olmasa gerektir:

1) Cemiyet felsefesini izah ve ihtiva eden «iktisat ve hukuk (=

kinde bulunduğu, bulunması lâzım geldiği keyfiyetini; hulâsa ahlâki âlemin tabiat âleminin; manevî insanın (diğer tâbirle ideal insanın, hakiki insanın) etten kemikten meydana gelmiş maddî - ampirik insanın fevkinde bulunduğu, bulunması lâzım geldiği cihetini Kant kadar derin bir kavrayışla izah edememiştir. (Bu hususta ancak Sokrat ve Eflâtun bir istisna teşkil etmektedirler. Bu iki büyük filozof da Kant gibi bu meseleleri derin bir kavrayış ve sezîşle tesbit etmişlerdir. Bilhassa Eflâtunun ideler âlemile tabiat âlemini izah tarzı şayanı dikkattir. Ahlâkın mahiyetini kavrama ve izah etme hususunda bir de stoisyenlerin - revakiyecilerin - telâkkileri çok mühimdir. denilebilir ki Sokrat ve Eflâtun Kantın şahsında muhteşem, ideal ve daha müttekâmil bir şekilde birleşmiş bulunmaktadır). Netice itibarile diyebiliriz ki «hakiki, doğru, iyi, kutsal ve güzel olan» in derinliklerine Kant kadar nüfuz edebilmiş filozof azdır.

Kant'a göre hukuk dahi, daha doğrusu fenomenal hukukun zıd ve mukabilini teşkil eden mahz akli hukuk kaidelerinin vücu- de getirdiği hukukî saha geniş mânada ahlâk veya hürriyet sahasının bir kısmını teşkil etmektedir. Mahz akli hukuk, ancak geniş mânada ahlâk çerçevesi içinde mütalâa edilebilir. Bu suretle geniş mânada ahlâk dar mânada ahlâkla hukuku ihtiva etmektedir. Akli hukuk: aynı zamanda ampirik 'statüer), diğer tâbirle fenomenal, zaman ve mekân içinde doğan, gelişen tarihi - müspet hukukun fevkinde, onu tanzim etmesi, ona rehber olması icap eden regulâtif bir ide olarak bulunmaktadır.

[3] Ernst von Aster Geschichte der Philosophie, s. 372.

[4] Cemiyet felsefesi, (sosyal felsefe = Sozialphilosophie) mânasında kullanılmıştır.

Wirtschaft und Recht». Stammler, bu eserinde sosyal bir idealizmi Kantın bilgi kritiğine müsteniden sistematik bir şekilde temellendirmeğe çalışmaktadır. «Stammler» in, Kantın bilgi kritiğinden veya intikadî metodundan istiane etmesinin, mezkûr metodu tatbik etmesinin sebebi, onun çoğmatizm ve septisizm karşısında, materializm ve spiritüalizm karşısında en doğru ve emin yol olmasından ileri gelmektedir: «İktisat ve hukuk» namındaki eserde «sosyal ilmin mevzuu» yani «sosyal hayat», mefhum itibarile, tayin ve tesbit edilmektedir. Sosyal ilmin objesi olan sosyal hayat, *insanların haricen bağlayıcı normlarla tanzim edilmiş müsterek hayatıdır*. Bu sosyal hayatın maddesini, malzemesini iktisat; şeklini hukuk teşkil etmektedir. Diğer taraftan tekmil ampirik (tecrübî) olan şeyleri «kanunî sistematik insicam» denilen bir vahdet, yani kısaca sistematik bir vahdet içinde, vahdetli bir bütün halinde kavramak lâzımdır. Bu itibarla sosyal hayatı bir bütün olarak anlamak icap eder. (*Stammler, Wirtschaft und Recht, s.*)

«Stammler» e göre sosyal hayatı bu kabil bir monist görüşle ilk defa kavramaya çalışan istikamet maddî tarih telâkkisidir, Stammler, W. u. R. s.) Bu maruf hukuk filozofu, eserinde maddî tarih telâkkisini uzun uzadıya izah ve bunun - haklı olarak - noksan, gayri vazih, hatâlar ve tenakuzlarla malûl olduğu noktasında ısrar; aynı zamanda noksan taraflarının itmam ve ikmal edilmesi, hatâlı taraflarının belirtilmesi lâzım geldiği noktâi nazarını ileri sürmekte; noksan ve htâlî taraflarını, istinat ettiği metoda göre, teşrih ve tafsil eylemektedir. Maamafih «Stammler» in «iktisat ve hukuk» namındaki şayanı dikkat eserinde tarihî maddeciliğin noksanlarını ikmal ve ihmam; hatâlı taraflarını belirtme hususundaki teşebbüsleri - haklı olarak ve zaruretle - mezkûr nazariyenin red ve cerhine, netice itibarile akamete mahkûmiyetine müncer olmuştur. Çünkü tarihî maddecilik veya içtimaî materyalizm, her materyalist sistemde görülen esaslı bir eksiklikle malûl bulunuyordu: İntikadî şuurdan mahrumiyet! Metodik prensipin bina edilmesinde kullanılan temel mefhumların bilgi kritiği zaviyesinden aydınlatılması ve açıklanması ihmal edilmiş bulunmaktadır. Bundan başka ahlâkî şuurun, ferdin ahlâkî mesuliyet şuurunun kıymet ve ehemmiyeti hiç nazarı itibara alınmamış; bilâkis sırf bir tabiat mahsulü (?!) addedilen insanın ferdî hürriyeti ve ahlâkî şahsiyeti hâdiselerin seyri, daha doğrusu münhasıran «iktisadî madde» nin ve onun hareketlerinin hâkim olduğu bir beşeriyet otomatı içinde eritilmiş; insanın manevî - ahlâkî kültürü ve tabii hakları, bir kelime ile «insan», münhasıran iktisadî maddiyattan vücade gelmiş bir cemiyetin ve onun maddî kültürü içinde; materyalist - naturalist bir hayat telâkkisi içinde ezilmiştir. Diğer taraftan tarihî maddecilik, istinat ettiği temel mefhum-

ların mahiyetini de izah edememiş, meskût geçmiştir. (*Stammeler, Wirtschaft und Recht, s. 69 - 72*)

Sosyal metaryalizm, cemiyet içinde vuku bulan bütün hareketleri ve değişiklikleri, münhasıran illi bir metoda müsteniden [5] izaha çalış-

[5] 1) Tarihin tekâmül seyrinin tâbi olduğu âmillerin izahında yapılan ilmi münakaşalar, idealist tarih telâkkisi ve materyalist tarih telâkkisi etrafında cereyan etmektedir. Bu münakaşalarda tarafların takip ettikleri istikamet, illiyet problemi karşısında alınacak tavır ve vaziyete tâbi bulunmaktadır. Eğer illet, *tekmil şartların* heyeti mecmuası addedilirse, o vakit diğer müessir âmil ve kuvvetlerin yanında ve onlarla beraber iktisadi âmillerin de - fakat asla bilâ istisna mahiyette ve tek başına olmamak şartı ile - bütün tarihi hâdiselerin ve tekâmülün seyri üzerinde tesir icra ettiklerini kabul etmek tabii ve bedihidir. Fakat illete, bütün şartların heyeti mecmuası değil de, sadece bunların içinde «kat'i, nihai karakter taşıyan şart» nazarı ile bakıldığı takdirde idealist telâkki hakkıdır. İnsanlığın her türlü esaret, taassup ve zulmetten kurtulma yolunda sarfettiği ceht ve gayretin bir tecelligâhı olan tarihin tekâmülü üzerinde müessir olan âmil şüphesiz manevî fikirlerdir, ve öyle olmalıdır. Ancak *manevî fikirlerin* müdahalesi ile bu tekâmül, «daha iyi» ye, kemale doğru yükselebilir. Maddî şeyler tâli ve tâbi mahiyettedir ve öyle olmalıdır. Çünkü gerek fert olarak, gerek millet olarak insanlığın selâmeti bunu âmirdir.

Idealist tarih telâkkisini kabul etmekle beraber «*idenin*» tarihin seyrini illi zaruretle tayin ettiği telâkkisi yerine *idenin*, daha doğrusu *ahlâki idenin*, tarihin seyrini ayarlıyan bir *regülâtif* olması lâzımgeldiği noktai nazarı ikame etmek daha doğru olur.» Bu suretle beşeri tarihin tekâmülü illi değil, gal (teleolojik) şekilde izah edilmeğe çalışılmış olur. Yani tarihteki tekâmülün izahında «manevî illet» in yerine *ahlâki talebi* ikame etmek daha doğru olur, kanaatindeyiz. Bu suretle tarihi hâdiseleri diyalektik zaruretle tayin eden veyahut hâdiselerde diyalektik bir tekâmül halinde tecelli ve tahakkuk eden objektif akıl yerine, tanzim edici nihai bir prensip, nihai bir gaye, bir ideal olarak ahlâki talep, regülâtif mahiyette bir ide kaim olmaktadır. Böyle bir noktai nazarı temsil etmekle de Kantın telâkkisine itihak etmiş oluyoruz.

2) Buna mukabil (Hegel) in idealist - optimist tarih veya kültür telâkkisine göre bidayette ide, yani mücerred hakikat vardır. Fakat ide kendi dışına çıkarak harici tabiat halinde tezahür eder. *İde, harici tabiat* halinden tekrar kendine rücu ettiği zaman «akıl» halinde tecelli eder. Bu akıl, evvelâ fertlerde sübjektif akıl olarak tezahür eder. Fakat fertler, münferit varlıklar sadece «külli olan» a bir geçiş noktası mevkiindedirler. Bu sebeple sübjektif akıl bir pozisyon olarak kabul edersek, bu suretle bu pozisyonun, yani münferit şahsiyetin (ferdiyetin) negasyonu olarak «objektif akıl» tezahür eder, diğer tâbirle sübjektif akıl diyalektik bir zaruret zıddı olan objektif akla inkılâp eder. Objektif akıl hukuk ve ahlâktan geçerek ahlâki ha-

maktadır. Fakat sadece «illet ve netice» arayan illî izah tarzının yanında bir de başka bir noktai nazar daha vardır. O da bir şey hakkında teleo-

yatın büyük içtimal teşekküllerine (müesseselerine) doğru yükselir. Objektif akıl bu müesseselerde fert üstü bir realite olarak görünür. Hegel'e göre ahlâk nizamı, ahlâk kaldeleri ferdden, ferdi vicdandan sudur edemez. Fert, muayyen ahlâki bir camia içinde doğar yahut doğusile böyle bir camiaya dahil olur. Bu camia, ferdi olan her şeyi asmaktadır. Aile, cemiyet ve devlet, ahlâki ruhun bir ifadesidir. Hegel'in telâkkisine göre devlet ahlâki nizamın tamamlanmış şeklidir ve ferdi menfaatlerin hizmetinde bir vasita değildir, bizatihi gayedir, yani ahlâki idenin se'nişmesidir. Fakat münferit devletler de tek başlarına bu ideyi tamamiyle gerçekleştiremezler; bilâkis ancak *cihan tarihi* objektif aklın tam olarak tahakkukunu temin eder. Fakat *cihan tarihi*ndeki tekâmülün tacını objektif akıl teşkil etmemektedir. Çünkü devlet denilen müessese de tarihin seyri içinde münferit bir çok devletler halinde tezahür eylemektedir. Bu devletler ya yanyana bulunmakta veyahut yekdiğerini takip ederek teselsül edip gitmekte veya birbirinin hasmı olarak karşı karşıya bulunmaktadırlar. Bunlar tarihin seyri içinde kemale ererler ve zeval bulurlar. Görülüyor ki devlet de fanidir, fani olmıyan ancak ruhtur, idedir. Bu sebeple pozisyon ve negasyon halinde bulunan sübjektif akılla objektif akıl daha yüksek bir vahdet, bir sentez içinde birleşirler. Yani *akıl* son olarak «mutlak akıl» halinde tekrar kendine rücu eder. Mutlak akıl beşeriyetin tarihinde üç safha halinde tecelli etmektedir: Sanat, din, felsefe! Görülüyor ki akıl, objektif akıl olarak hukuki ve siyasi müesseselerde; bilâhare zıddı olan sübjektif akılla birleşip mutlak akıl olarak sanat, din ve felsefede tecelli ve tekâmül etmek suretile beşeriyetin tarihini katetmektedir. Aklın son olarak sübjektif ve objektif aklın bir sentezi içinde mutlak akıl olarak tecelli etmesi, siyasi tarihin fevkinda nihai bir sentez olarak kültür tarihinin bulunduğu mânasını tazammun eder. Siyasi tarihte görülen siyasi ihtilâflar ve zıddiyetler, kültür tarihinde kültür safhaları haline inkılâp ederler.

3) Hegel'in idealist tarih telâkkisi aşırı romantik - spekülâtif bir karakter taşımaktadır. Nasıl ki materyalist tarih telâkkisi tek taraflı ve doğmatik bir karakter taşıyorsa Hegel'in tarih telâkkisi de aynı karakteri haiz bulunmaktadır. Her ikisi de tarihi hâdiselerin, cemiyetin tekâmülü ile bir tek âmil arasında illî bir rabıta tesis ederek tarihi tekâmülü izaha çalışmaktadırlar. Maddî tarih telâkkisinde bu âmil, iktisadi maddiyattır. Hegel'in tarih telâkkisinde ise bu âmil idedir, ruhtur. (Bu sebeple Hegel'in telâkkisi, maddî tarih telâkkisinden bittabi üstün bulunmaktadır). Her iki telâkkiye göre âmiller (bir tarafta iktisadi maddiyat, diğer tarafta ide, ruh) tarihi realitelerin tekâmülünü diyalektik bir zaruretle sevk ve idare ederler. Görülüyor ki her iki telâkki monist metodda birleşmekte, fakat tarihin seyrini tayin eden âmil hususunda yekdiğerinden ayrılmaktadır.

«Hegels» in tarihin tekâmülü hakkındaki düşüncelerinden farklı olarak - yuka-

lojik zaviyeden hüküm verme, bir şeyin teleolojik (gai) tarzı izahı keyfiyetidir. («Stammler» in noktai nazarı). Teleolojik izah tarzı illet ve netice

rıda da işaret edilmiş olduğu gibi - Kant, tarihteki tekâmül karşısında başka bir noktai nazar temsil etmektedir: Malûm olduğu üzere Kant, ilim olarak riyazî ulûmu tabiiyeye ehemmiyet vermektedir. Binaenaleyh hakiki ilim metodu (riyazî) ulûmu tabiiye metodudur, fakat Kant, gerek bu metoda, gerek bu metodun taallûk ettiği mevzua, yani tabiate lâzım gelen hudutları çizmektedir. Tabiatın başka ve tabiatın fevkinde olmak üzere bir takım kategoryal fonksiyonlara, müşahede ve muhakeme şekillerine sahip, ahlâki suurla mücehhez yaratıcı bir «ben» vardır. Bu yaratıcı (ben), bu entelijibl «ben» tabiatın başka ve tabiatın fevkinde olup yine tabiat hakkındaki bilginin, tabiatın suurla idrakinin, suurlaşmasının, suurumuzla tabiatın mevcudiyetinden haberdar olmamızın şartıdır. Fakat bu (entelijibl ben) ulûmu tabiiye mefhumlarının yardımıyla kavranamaz. «Entelijibl ben» den bambaşka bir âlem sudur etmektedir: Entelijibl âlem, hürriyet âlemi! Entelijibl âlem, dinî saha ile de alâkadar bulunmakta ve aynı zamanda ahlâki âlemi de vücade getirmektedir. Entelijibl âlem evvelemirde ancak imanla kavranabilir ve nazari bilginin mevzuu olamaz. Fakat bununla beraber yine bir takım ilmi düşünceler silsilesi teessüs etmektedir ki bunların mihrakında (entelijibl ben) ve hürriyet idesi bulunmaktadır. Bu ilmi düşünceler silsilesi hukuk, devlet ve tarihtir. Tarih, bir takım rakamların ve vakaların tadadından daha fazla bir mânayı haiz bulunmak talep ediyorsa, ancak bir tekâmül tarihi olabilir. Tekâmül tarihi ne demektir? Tekâmül tarihi, insanın ahlâki vazifesini gittikçe artan bir inkişafı ifa etmesi, insanın hürriyete doğru tekâmülü demektir. Bu ahlâki vazife, insanın gerek kendi şahsında, gerek diğer insanların şahsında tecelli eden *insanlığa* sadece bir vasıta nazariye değil, fakat daima bir gaye nazariye bakarak hareket etmesidir. Ahlâk kanunu, yer yüzündeki hayatımızın bir mâna ifade edebilmesi için bizden bu şekilde hareket etmemizi talep etmektedir.

Aynı ahlâki vazife, fertler gibi birer ahlâki şahsiyet olan milletlere de samildir. Beşeriyet tarihindeki ahlâki tekâmülün en mühim hedefi, kategorik emperatifin, ahlâki akıldan sudur eden ve ahlâk kanununda ifadesini bulan emperatifin ışığı altında ve milletlerin hürriyet, istiklâl ve hukuki müsaviliklerine halel vermeksizin bütün insanları, bütün milletleri ihata eden ahlâki - hukuki bir birliktir veyahut ahlâki - hukuki bir birlik olmalıdır.

Görülüyor ki Kant, tarihin bu tekâmülünün hedefini, tarihin mânasını yine bizatihi tarihin içinden çıkarmamaktadır. Bilâkis ahlâki suurdan (akıldan), insanın mahiyeti karşısındaki ahlâki - felsefi refleksiyondan istihraç etmektedir. Tarihin hakikaten terakki ve tekâmül eden bir inkişaf arz edip etmediğini, tarihte ahlâki bir tekâmülün mevcut olup olmadığını bize tarih (yani ampirik hâdiseler kompleksi) gösteremez. (Kant'ın, bu noktada Hegel gibi optimist değil, ihtiyatkâr hareket ettiği görülmektedir.) Bilâkis biz tekâmül fikrini tarihe tatbik ederek ona bir mâna ve

aramaz. Bilâkis vasıta ve gayeyi - imkân dahilinde bitlenen gaye vaz'ının en yüksek vahdetine, nihai sentezine, nihai gayeye kadar - araştırır, takip eder. «Stammler» müşahhas sosyal hareketlerin ve gayretlerin, mûta sosyal şartlardan ve hallerden doğduğunu; fakat onların yine insanların arzularına ve hedeflerine göre taayyün ettiklerini belirtmektedir. Burada nihai ölçü, en yüksek regülâtif: Ancak formal bir düşünce, yani istikamet gösteren, müttahit nihai bir gaye olabilir. «Stammler» e göre bu nihai hedef: Hür iradeli insanlar camiasıdır (hür iradeli insanlardan, hür şahıslardan müteşekkil bir camiadır). - Gemeinschaft frei wollen der Menschen - Böyle bir camia içinde toplanmış olan insanların (fertlerin) her biri, diğerinin objektif meşru gayelerine kendi gayeleri nazarile bakar. (Mukayese ediniz: Karl Vorländer Geschichte der Philosophie II. Bd. s. 434).

2) (Stammler) in doğru hukuk nazariyesi (Die Lehre von dem richtigen Rechte), belirtilmiş olduğu veçhile, kendisinin sosyal felsefesinin hukuk felsefesi bakımından bir mütemmimidir: Gerçi ahlâk ve hukukun taallûk ettikleri saha, mevzu aynıdır, fakat bunların vazifeleri başka

gaye izafe etmeliyiz. Beşeriyetin tarihi, beşeriyetin bir tekâmül tarihi olmalıdır, daha doğrusu biz beşeriyetin tarihinin bir tekâmül tarihi olduğuna inanmalıyız ve bu imanla hareket etmeliyiz. İşte ancak bu suretle tarih gittikçe yükselen bir tekâmül manzarası arzeder. Bu iman ve bu imana göre hareket aynı zamanda ahlâki bir taleptir. Kant, gerek tenevvür devrinde, gerek Fransız ihtilâlinde tarihteki terakki ve tekâmülün emarelerini görmek mümkün olduğu fikrini temsil ettiği halde kendisi yine tarihin hakikaten bir tekâmül manzarası arzettiği noktâ nazarından ziyade «böyle bir tekâmüle inanmalıyız ve bu imana göre hareket etmeliyiz» ahlâki talebinde ısrar eylemiştir.

Ahlâki mâna ve gaye zaviyesinden tetkik ve müşahede edilen tarih, bu noktada aynı zamanda «uzvi tabiat ilmi» ile temas etmektedir. Kant, «regülâtif ide olarak gaye mefhumunu» tatbik etmeksizin uzvi tabiat ilminin de mümkün olamayacağı kanaatinde. Nihayet regülâtif prensip olarak gaye fikrini tekâmül tabiata tatbik etmek, tarih ve tabiatı müttehiden ihata eden küllî bir tekâmül içinde mutalâa etmek tevarid olabilir. Bu müttahit tekâmül: — Hür şahsiyet idesi, insanın ahlâki mahiyeti ve ahlâki vazifesile ve bu vazifeye müsteniden bir mâna ve gaye iktisap eder. (Mukayese ediniz: E. von Aster, Geschichte der Philosophie, s. 294-295).

Kantın tarihi tekâmül karşısındaki bu noktâ nazarına iltihak ederken şunu da ilâve edelim ki (Hegel) in mantıklı olarak kavranan her şeyi kıymetli ve mesru adde den lojik - kontamplatif tefekkür tarzından ziyade Kantın ahlâki tefekkür tarzının beşeriyeti ahlâki hareket tarzına sevk ve tahrik edebilme kudretini haiz olduğu kanaatindeyiz.

başkadır [6]. Maamafih «Stammler» in, başka başka vazifeleri gerçekleştirecek olan (hukuk ve ahlâk) ı yekdiğerinden ifrat derecede ayırdığı, hattâ daha ileri giderek bunların her ikisini yekdiğerine mütezad bir hale getirdiği ileri sürülmektedir: Hukuk = haricî hattı hareket kaidesi, haricî tarzı hareketin tanzimi! Ahlâk = derunî - manevî zihniyetin tekemmülü!

«Stammler», ilmin gayesinin vahdet, sentez; mahz ilmin gayesinin ise mutlak, külli sentez olduğunu belirtmektedir: Madde ve şekil, ampirik unsur ve a priorik unsurdan hareket edilmektedir (Kant'ın tesiri). Tarihin seyri içinde doğan ve gelişen hukuk mevzu, müspet hukuktur. Bu ampirik unsur olup bunun mantıkî şartını teşkil eden, mantıkî şartı evveli olan şekil doğru hukuk mefhumunda aranmak icap eder. Ampirik sahadaki hâdiselerin çokluğu, onların kabili tayin ve tesir oluşları, değişimleri muvacehesinde değişmeyen, sabit unsurların ve prensiplerin teşkil ettiği bütünü ve vahdeti aramak lâzım gelir.

Hukuk kaidelerinin gayesi, ona tâbi olanların hattı hareketlerini muayyen bir şekilde tanzim etmek olduğuna göre gayelerin (yani gerçekleştirilecek mevzuların) sistematik bir kanuniyetini vaz ve tesis etmek lâzımdır. Bu kanuniyeti alâkadar eden cihet, zaman ve mekân dahilinde cereyan eden herhangi bir hâdisenin illi seyri değildir, bilâkis bu kanuniyet tarafından nazarı itibara alınması gereken şey, «şuur muhtevalarının» vahdetli bir şekilde yekdiğerine bağlanmasıdır (şuur muhtevalarının vahdetli bir sentezidir). Mukayese ediniz: (Karl Vorländer Geschichte der Philosophie, II. Bd. s. 434). Görülüyor ki mezkûr kanuniyet teleolojik bir karakter taşımakta ve bütün gayelerin en yüksek gaye halinde birleştikleri nihai bir vahdet, nihai bir sentez aranmaktadır (bütün gayelerin birleştikleri nihai bir gaye, nihai bir sentez)! Gayelerin bu vahdetinin esas prensipli fayda ve menfaat değil, ancak yine bizzat bu vahdetin formal bir tasavvuru (düşüncesi) olabilir: Bu düşünce «hür iradeli insanların (şahısların) vücude getirdikleri camia» idealinde ifadesini bulmaktadır. İşte bu formal düşünce «doğru hukukun» idesini ihtiva etmektedir. Bu ideden de doğru hukukun esas prensipleri istihraç edilir.

[6] Hukuk, yani cebri nizam, doğru olanı gerçekleştirmek, onu mükemmel şekilde yerine getirmek için ahlâk nazariyesine, ahlâki prensipe muhtaçtır, buna mukabil ahlâk da gerçekleştirebilmek için «doğru hukuk» a muhtaçtır. Buna rağmen her ikisinin ilmi bakımdan temellendirilmesini - intikadî metoda göre - ayırmak lâzımdır.

A) Birinci Bölüm: «Stammler» in cemiyet felsefesi [7]

I. Metod ve Plân

§ 1 Umumiyyetle içtimai hayatın kanuniyetinin tesbit ve taharrisinin istinad ettiği metod ve hareket mebdei

İçtimai hayatın kanuniyetinin veyahut gaiyetinin - çünkü kanuniyet burada illiyetin zıd ve mukabili olan teleoloji mânasında kullanılmıştır - ne olduğunu tesbit etmeden önce bunun dayandığı metodu ve hareket mebdeini anlamak lâzımdır.

Esasen Stammler, sosyal felsefesinde insanların içtimai hayatının kanuniyetini, yani insanların içtimai mevcudiyetinin - ilmi olarak - bir vahdet halinde nasıl kavranabileceği keyfiyetini izah, daha doğrusu cemiyet felsefesinin bir bilgi nazariyesini tesis etmekte ve dayandığı plânın karakterine uygun olarak muayyen yollardan gitmek suretile bu kanuniyetin ne olduğunu göstermektedir. Sosyal hayatın kanuniyetini tetkik ve taharrî etmek için evvelâ tanzim edici bir prensipin, bir metodun bulunması lâzımdır. Tanzim edici prensip olarak iki metod, iki tetkik ve müşahede tarzı mevzuu bahs olabilir: Bunlardan biri illî, diğeri gai tetkik ve müşahede usulüdür.

«Stammler», bu maksatla, «Wirtschaft und Recht» namındaki eserinin giriş kısmında, istinad ettiği metod hakkında izahat vermektedir. Bu eserinin plânının tanziminde Kant'ın bilgi kritiği, intikadî metodu müessir olmuştur. (Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 17). Diğer taraftan «Stammler» in hareket mebdei de ehemmiyeti haiz ve dikkate şayan bulunmaktadır. Nazariyesinin esas kısımlarının izahına geçmeden önce bu noktalar üzerinde durmak, takip ettiği yolun anlaşılması bakımından önemli bulunmaktadır.

a) Hareket mebdei

Acaba «tabiat ilminin» esası olarak kabul edilen «tabiatın kanuniyeti» gibi, sosyal felsefenin esası ve mevzuu olarak «insanların içtimai

[7] «Stammler» in cemiyet felsefesi, ve etüdümüzün ikinci bölümünde de görüleceği gibi, «doğru hukuk nazariyesi» doğrudan doğruya filozofun «iktisat ve hukuk» namındaki eserle «doğru hukuk nazariyesi» namındaki eserinin önemli kısımlarına müsteniden tahlil ve izah edilmiştir. Binaenaleyh etüdümüz, Stammler'in aşağıda mezkûr eserlerinin önemli kısımları esas ittihaz edilip belirtilmek suretile vücade getirilmiştir:

1) Stammler, Wirtschaft und Recht, 5. Aufl. Leipzig 1924.

2) Stammler, Die Lehre von dem richtigen Rechte, Halle 1926.

hayatının kanuniyeti fikri» vaz ve tesis edilebilir mi? Yoksa burada mühim ve esaslı farklar var mıdır? İctimai hayat ve içtimalî hayatın kanuniyeti hakkında bilgi iktisabı keyfiyetine, bilhassa hukuk ilmîne ulûmu tabiiye metodları ve mefhumları kıyasen tatbik edilebilir mi?

Tefekkür eden herhangi bir hukuk âlimi veya iktisat âlimi, tetkik ve tettebbü ettiği herhangi bir saha hakkında müstakil olarak ilmî bir hedefe, ilmî bir gayeye varmak istediği takdirde evvelâ «tetkikatında doğru metodun, doğru ve vahdetli bir usulün» tesbiti meselesini halletmek ihtiyacını hisseder. Ve nihayet işini bitirdikten sonra da tetkikatının neticesinin mâna ve kıymetinin, külliyyen, ne olduğunu anlamaya çalışır. Aynı şeyi «ıctimai hâdiselerin heyeti mecmuası» hakkında da söyleyebiliriz: İntikadî tetkik ve tettebbüün hususî ehemmiyeti haiz bir mevzuu olarak içtimalî hâdiseler sahasındaki tekmlil bilgimizin kanuniyeti meselesi de işte, yukarıda zikredilen, doğru metod, doğru ve vahdetli bir usul meselesile derunen alâkadar bulunmaktadır.

Bu vazifenin tahakkuku ne kadar güç olursa olsun, ifası da o nisbette zaruridir: Muayyen bir saha hakkında her münferid tetkik ve tettebbü, ancak umumî bir kanuniyete bağlı ve tâbi bir halde bulunduğu ve küllî meriyeti haiz bir «bilgi metodu» nun rehberliği altında olduğu takdirde hakikî bir kıymeti haizdir. Herhangi bir münferid sahaya müteallik tetkik ve tettebbüler bu kabil temellendirici bir kanuniyete, vahdetli ve kat'î hareket mebdeine veya görüş zaviyesine bağlı bulunmadıkça şayanı itimad değildirler... Bu keyfiyet, içtimalî ilimler, daha doğrusu tekmlil içtimalî hâdiseler hakkında da sureti mahsusada ve sureti katiyede mer'îdir. Bunu şu tarzda da ifade etmek mümkündür: «İnsanların içtimalî hayatının istinad ettiği temel mahiyetinde formal bir kanuniyetin» tesbiti, yani bir sosyal felsefe zaruridir. Maamafih mesele bir sual şeklinde de vazedilebilir: İnsanların içtimalî hayatı hangi nihai - formal kanuniyete tâbi bulunmaktadır? Bu formal kanuniyet, bu sosyal felsefe, insanın içtimalî mevcudiyetine taallük etmek üzere, zarurî ve küllî şeylerin nelerden ibaret olduğunu araştırır. Binaenaleyh gayesi, tekmlil içtimalî hayat hakkında müttahiden mer'î mefhumların ve prensiplerin bilgisidir.

Bir sosyal felsefenin, yani insanların içtimalî hayatının hangi formal kanuniyete tâbi olduğu ciheti hakkındaki ilmî bir araştırmanın zarureti şu yolu takip edecektir: Tarihin seyri içinde müta herhangi bir içtimalî varlığın muhtevasındaki hususî ve ferdî, ampirik unsurlardan tecerrüd etmek ve insanların içtimalî hayatının kanuniyetini sistematik şekilde kavrayıp tesbit etmek!.. Bu gayeye vüsul için intihap edilecek hareket mebdei ne olabilir? Bir sosyal felsefenin hareket mebdei ne olmalıdır?

aa) Bizzat hukukun hareket mebdei ittihaz edilmesi.

Eskidenberi mevcut hukuk felsefesi sistemlerinin hususiyetlerinden biri de - bu mevzudaki tetkik ve taharrinin, müşahedenin nihai vahdeti ve gayesi olarak - «hukuk mefhumundan» hareket etmiş olmaları keyfiyettir. (Misal için bakınız: Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 7). Bu hukuk felsefesi sistemlerinde bir taraftan hukuk mefhumu, mücavir mefhumlarla mukayese ve bunlara karşı hududu tayin edilmektedir. Diğer taraftan beşerî hayatın diğer âmillerinin hukuk nizamı üzerindeki tesirlerinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda sosyal iktisatla hukuk arasındaki karşılıklı tesirler üzerinde durulmaktadır; fakat bütün bunlara rağmen yine hukukun, ilmi tetkik ve tettebbuun müstakil bir objesi olduğu tebarüz ettirilmektedir.

a) Böylece «hukuk» dediğimiz vahdetli bir esas mefhuma müsteniden müstakil bir tettebbu sahası vücade getirilebilir: Bu tettebbu sahasının mevzuu muayyen ve mahdud bir hukukî muhtevanın tetkiki ve muayyen tarihî bir hukuk nizamının tesbiti değildir. Bilâkis vücade gelen müstakil tettebbu sahası «tekmil hukukî bilgi» nin zarurî şartlarına taallük eden bir sistemi ihtiva etmektedir. Mezkûr zarurî şartlar aynı zamanda küllî bir ehemmiyeti ve mutlak bir meriyeti haiz bulunmaktadır. Tekmil hukukî bilginin zarurî şartlarının taharrisini gaye ittihaz eden bir sistem, her şeyden önce hukukî idrak ve tefekkürün ve hukukî hükümlerin mahz zihni şekillerini izah etmek vazifesile mükelleftir.

β) Yine aynı maksatla, yani tekmil hukukî bilginin küllî meriyeti haiz zarurî prensiplerini ve şartlarını elde etmek gayesile başka bir yol takip edilebilir: Hukuk mefhumu hareket mebdei ittihaz edileceği yerde «doğrudan doğruya tezahür eden objeler» den de hareket edilebilir. Bu takdirde tetkik ve tettebbuun mihrakı olarak beşerî cemiyet mevzuu bahsolur, burada beşerî cemiyet, tabiatın zıd ve mukabilidir. O halde doğrudan doğruya tezahür eden objeler: Beşerî cemiyetin ihtiva ettiği hâdiseler - sosyal hâdiseler - ve tabiat hâdiseleri diye iki gruba ayrılır.

Mesele bu tarzda vazedildiği takdirde bir sosyal ilmin imkânını, intikadî yoldan giderek tayin etmek lâzım gelir. Bir sosyal ilmin imkânı şartları intikadî şekilde araştırılırken yine hukuku ve hukukun insanların içtimaî hayatı için haiz olduğu ehemmiyeti nazarı itibara almak lâzımdır. Esasen burada hukuk daima birinci derecede ehemmiyeti haizdir. Filvaki hareket mebdeleri değişebilir: Meselâ bir defasında insanların içtimaî mevcudiyetinden, diğer defasında hukukî irade denilen hâdiseden hareket edilir. Fakat her defasında takip edilen gaye aynıdır: Hukuk hakkında vazih ve tam bilgi iktisap etmek, hukuku bir bütün olarak kav-

ramak! Hukuk, ya insanların içtimaî hayatı içinde reel tezahürleri itibarile, içtimaî - felsefî bakımdan tetkik edilir; veyahut ilmin sistemi içinde doğrudan doğruya hukukun mevcudiyeti kavranır. Görülüyor ki içtimaî hâdiseler kavranırken hukuk mefhumu daima nihai temel olarak alınmaktadır. Bunu, yukarıda da işaret edildiği veçhile, eski hukuk felsefesi sistemlerinde görüyoruz. «Stammler» e göre bu hukuk mefhumunu, yukarıda işaret edildiği şekilde, içtimaî - ilmi tetkikatın temeli, yani cemiyetin mahiyetini ve oluşunu izah ederken hareket mebdeî ittihaz etmek doğru değildir. O halde beşerî cemiyetin kanuniyetini izah sadedinde *hukuk mefhumu* nihai temel vazifesini göremez. Nasıl ki tabiat hakkında (nazari) bilgi iktisap etmek için sıklet mefhumundan hareket etmek doğru değilse, sosyal hayatı izah sadedinde hukuku «nihai temel» ittihaz etmek te o kadar yanlıştır.

bb) İktisadın hareket mebdeî ittihaz edilmesi.

Diğer taraftan iktisadın da hareket mebdeî ittihaz edilmesi o nisbette yanlıştır. Halbuki «siyasî iktisat» ilmi daima iktisat mefhumuna bir esas mefhum nazarile bakmakta ve onu içtimaî ilmi tetkikatın en son temeli addetmektedir. Demek ki «sosyal hayat» ın izahında ne hukuk, ne de iktisat «en son temel mefhum» vazifesini ifa edemezler. O halde mebdeî hareketimiz ne olmalıdır?

cc) Bizzat içtimaî hayatın hareket mebdeî ittihaz edilmesi.

Mebdeî hareketimiz, bizzat içtimaî hayatın kendisidir. Tetkikatımızın en son problemi, nihai temel yahut tetkikatımızın nihai problematik mevzuu «sosyal hayat mefhumu» nun kendisidir. Demek ki beşerî içtimaî hayatın bütünü içinde gerek hukukun, gerek (sosyal) iktisadın mevkilerini tayin edebilmek için her şeyden önce «sosyal hayat» mefhumunun tahlili lâzım gelmektedir. Bundan başka içtimaî hayatın mezkûr bütününe taallûk etmek üzere onun külli kanuniyetini tesbit ve intikadî şekilde temellendirmek lâzımdır. - Bu noktalara ayrıca temas edilecektir. -

Beşerî cemiyet ve beşerî müşterek hayat mefhumları tetkik edilince her şeyden evvel bunun bir esas mefhum olduğunu tesbit etmek icap eder. Bu esas mefhumun içinde gerek hukuk kaideleri, gerek sosyal iktisat yüksek bir bütün halinde birleşmektedirler. Onun için sosyal ilmin intikadî bakımdan temellendirilmesi mevzuu bahseldüğü zaman beşerî cemiyet, içtimaî hayat mefhumundan hareket etmek lâzımdır. Bunun için de içtimaî hayat mefhumunu vazıhan tahlil ve sentetik şekilde tayin etmek lâzımdır.

(Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 7 - 11).

b) Metod: Münferit içtimaî realitelerin küllî zarureti ve meriyeti haiz sistematik bir vahdet halinde kavranması için talcip edilmesi matlup yol; yani insanların içtimaî hayatının kanuniyeti meselesini - sosyal felsefenin objesini - araştırma yolu!

aa) Metodolojik bakımdan içtimaî hayatın kanuniyeti taharri edilirken şu noktalara dikkat etmek lâzımdır: Tarihten, tarihi münferit hâdiselerden umumî neticeler ve prensipler istihracına çalışmak veya hukukî mukayese yolundan gitmek veyahut umumî hukuk nazariyesinden hareket etmek: Sosyal felsefenin esas problemi, yani sosyal hayatın kanuniyeti hakkında bizi tenvir etmez.

Not: Küllî meriyeti haiz mefhumların ve prensiplerin - doktrinlerin - müşahhas ve münferit şeylere nisbeti, meselâ, şu tarzda tasavvur edilemez: «Küllî meriyeti haiz mefhumlar, tesbit edilmiş münferit ve müşahhas hâdiselerin bir mecmuudur veya umumileştirilmiş şekilden başka bir şey değildir». Objektif olarak tetkik edilirse, şuurda ilk önce birbirinden ayrı tesbit edilebilen ve münferit, muayyen bir kanuniyet dairesinde tayin edilmiş hâdiseler yoktur. Eğer böyle olsaydı, o vakit bunlar tevsi ve teşmil edilerek «ilmî bir bilgi» nin esas mefhumları ve tayin edici prensipleri elde edilirdi.

Halbuki vaziyet bambaşka bir manzara arz etmektedir. Şöyle ki: Her münferit hâdisenin veya münferit hâdiselerin ilmî şekilde tayin ve tesbiti, «mütenevvi bir malzemenin» «mutlak karakter taşıyan bir plâna dayanan müttahid bir kavrayışın», düşünen mahz şuurun zımnına ithal edilmesidir. Görülüyor ki objektif şekilde tesbit edilmiş her hâdisede hususiyet arzeden muayyen bir malzeme ile (unsurla) metodun küllî ve mutlak «bir şekli» zarurî ve ayrılmaz tarzda yekdiğerile bağlanmış bulunmaktadır. Bunların her ikisi - yani ilmî şuurun şekillenmiş ve işlenmiş muhtevası ve şekillendirmenin «küllî meriyeti haiz metodu, diğer tâbirle kabli olarak doğrudan doğruya mahz şuurda menkûz şekiller ve kategoriler» - ne zaman, ne de mekân içinde yekdiğerinden ayrı olarak tezahür etmezler. İlmî tefekkür faaliyetinde her ikisi birden ve aynı zamanda mevcuttur. Bunlar realitede daima bir arada bulunurlar. Sadece abstraksiyon halinde bittasavvur yekdiğerinden ayrılabilirler. (Böylece Stammler, Kant'ın bilgi kritiğini veyahut bilgi nazariyesinin istinat ettiği transsandantal metodu kendi metodunun temel taşı haline getirmektedir.)

Bu sebeple, her sosyal - ilmî araştırmada kabli olarak şart koşulan, küllî meriyeti haiz mefhumların ve prensiplerin aydınlatılması için *sosyal şuurun muhtevası üzerinde düşünen insanın intikadî tefekkürü* lâzım-

dır. Buna mukabil içtimâî hayatın müşahhas hâdiselerini umumileştirmek suretile esas prensipler elde edilemez. Çünkü mezkûr müşahhas hâdiselerin tesbit ve umumileştirilmesi mevzuu bahseldüğü hallerde küllî meriyeti haiz mefhumlar ve kaziyeler, *kablî metodik şartlar olarak*, esasen bizzarure daha evvelden mevcutturlar. Fakat bu «daha evvelden mevcut olma, mevcudiyet» zamanî ve illi mânada değil, bilâkis mantıkî mânada ve nisbette bir şartı evvel olarak alınmaktadır ve öyle anlaşıl-mak lâzım gelir. (ein logischer Prius).

Tarihî münferit hâdiselerin umumileştirilmesine (jeneralizasyonuna) müsteniden içtimâî hayatın (cemiyet hayatının cereyan tarzının yahut beşerî cemiyetin tarihinin) kanuniyetini tesbit etmek mümkün olmadığı halde yine tarihî hâdiseler kompleksinden cemiyet hayatının kanuniye-tini istihraç yolunda bir takım teşebbüslerde daima bulunulmuştur. Me-selâ çok defa, tarih her hususta bir rehber addedilmiş ve bu itibarla da tarihten, devlet adamlarının ittiba etmekle mükellef bulunacakları bir takım pratik kaideler ve prensipler istidlâlâline çalışılmıştır. Muayyen tarihî hâdiseleri, umumî kanuniyeti haiz illetlerin birer tezahürü addet-mek ve böylece tarihî hâdiseleri umumileştirmek suretile nihai prensip-ler hakkında bilgi edinildiği ve bunların gerek halihazırdaki, gerek istik-baldeki sosyal hayatın muhtelif meseleleri için haiz oldukları pratik ehemmiyetin tesbit edildiği neticesine varıldığı zehabı hasıl olmuştur: Yani şu veya bu tarihî vakırlar tezrahür ettiği takdirde umumiyetle - illi bir münasebet ve tâbliyet dahilinde olarak - şu veya bu netice husule gelir.

«Stammler» in bu usulü reddedeceği aşikârdır. Ve netekim reddet-miştir (*Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 11 - 13*).

Her münferid hâdisenin, her müferid idrâk ve müşahedenin umu-mileştirilmesi, umumileştirilen şeyin tâbi olduğu bir «zaruret fikri» ni, «nihai bir vahdet fikri» ni ihtiva eder. Tarihî hâdiselerin umumileştiril-mesi ve böylece onlardan umumî neticeler istihracı keyfiyetine «doğru bir metodun», «içtimâî - tarihî bilgi» nin «formal ve umumî meriyeti haiz bir kanuniyeti» nin takaddüm etmesi lâzım ve meşruttur. Fakat bu tak-dirde de münferit jeneralizasyonların («münferit hâdiselerin umumileş-tirilmesi keyfiyeti» nin) tâbi oldukları nihai formal kanuniyetin de - eğer bu jeneralizasyonların ilmi hakikat iddia edebilmeleri isteniyorsa - inti-kadi tefekkürle derunen kavranması mümkün olmalıdır.

İşte bu suretle de «tahsisan içtimâî - felsefi tetkikat» için takip edil-mesi matlûp yola teveccüh etmiş bulunuyoruz.

bb) İnsanların içtimâî hayatının kanuniyetinin kavranıp tesbit edil-mesi için umumî mülâhaza mahiyetinde bulunan yukarıdaki izahattan sonra şimdi sosyal - felsefi bir tetkik ve taharrinin metodu üzerinde *daha*

fazla derinleşilebilir:

Burada kastedilen metodu şu şekilde tesbit etmiştik. Münferit içtimalî realitelerin külli zarureti ve meriyeti haiz sistematik bir vahdet halinde kavranması için takip edilmesi matlup yol yani insanların içtimalî hayatının kanuniyeti meselesi, sosyal felsefenin objesini araştırma yolu! (*Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 13, 14, 15*. İnsanların içtimalî hayatını felsefî bir tetkik ve taharriye tâbi kılmak, içtimalî hayatın kanuniyetini mefhum bakımından tahlil ve sentetik olarak tayin etmek mânasını tazammun eder. Yani münferit sosyal hakikatlerin tesbit ve taharrisi yerine: münferit bilgilere, «külli zaruret» karakterini taşıyan sistematik bir vahdet bahş ve temin eden şeyi bulmak lâzımdır. Esasen «ilmî bilgi» nin aradığı da budur (*Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 13*). Yahut diğer tâbirle diyebiliriz ki: «İnsanların içtimalî hayatının kanuniyeti, sosyal felsefenin objesini teşkil eder ve sosyal felsefenin ilk vazifesi de bunu, intikadî ve transsandantal - lojik bir şekilde tesbit etmektir.

Şurası muhakkaktır ki külli prensipler ve kanunlar vazetmek ve münferit hâdiseleri müttahit bir zaviye zımnına ithal eylemek beşerî şuurun (mahz düşünen şuurun) bir faaliyeti ve başarısıdır. Münferit ve mütehavvil hâdiselerin müttahiden kavranması keyfiyeti — ki biz buna kanun diyoruz — hariçten kucağımıza atılan bir şey, objeden gelen bir şey değildir. Bunun vazedilmesi lâzımdır ve edilmektedir. Bunu vazedenden merci, mahz düşünen şuur, beşerî şuurdur (Bu noktada, meşhur filozof Kant'ın tesiri görülmektedir). O halde içtimalî hayatın kanuniyeti, *insanların içtimalî mevcudiyetinin müttahiden (bir vahdet içinde) kavranması mânasını tazammun eder. Yani: — Tekmil münferit içtimalî hâdiselerin kavranıp bilindiği nihai ve vahdetli bir metod!...* İchtimalî hayatın bu kanuniyetinin mahiyetinin derunen kavranması, sosyal tarihin münferit hâdiselerinin müttahiden anlaşılmasına, onlar hakkında kıymet hükmü verilmesine yarayan külli bir ölçüyü bize temin eder. Onun için içtimalî - felsefî bir tetkik ve taharrinin ilk hedefi, yukarıda da belirtildiği veçhile, şudur: — Sosyal hâdiseler hakkındaki bilgimizin istinat ettiği mefhumların ve kaziyelerin muhtevalarını teşrih ve objektif - lojik şekilde tahlil etmek ve bunun neticesinde de sosyal - ilmî bilginin (solyal ilmin) hususiyetlerini göstermektir. Bu suretle de bu ilmin kendine mahsus bir objesi ve yine hususî evsafı haiz bir bilgi muhtevası bulunduğu anlaşılır.

İchtimalî hayatın kanuniyeti ve sosyal - ilmî bilginin hususiyetleri acaba ne gibi ehemmiyeti haizdir? Yani acaba niçin içtimalî hayatın kanuniyetini ve objesi müstakil sosyal - ilmî bilginin hususiyetlerini tesbit etmek lâzımdır? Sosyal hayat nedir? Bir kere bu, felsefî ve ilmî şuurun faaliyetinin bir neticesidir. Realiteler yahut kısaca realite karşısında

«insan» in felsefi ve ilmi refleksiyonu, ve bunun neticesinde *hâdiseleri* külli ve objektif bir zaruretle sistematik bir vahdet içinde kavramak ihtiyacı kadar tabii bir şey tasavvur edilemez. Saniyen beşerî - içtimai fenomenleri (hâdiseleri), insanların içtimai hayatını tetkikatına mevzu ittihaz eden bir ilmin, tabiat ilminden, harici tabiat hakkındaki bilgiden tefrik edilmesi lâzımdır. Esasen insanların içtimai hayatına taallük eden ilmin gayesi de harici tabiate taallük eden ilimden ayrılmak ve ondan farklı olmaktır. «İnsanların içtimai müşterek hayatı» dediğimiz fenomen yahut fenomenler kompleksi tabiat fenomenlerinden farklıdır ve bu farkın tesbit edilebilmesi için de içtimai hayatın kanuniyetini ve sosyal ilmin hususiyetlerini arayıp bulmak ve belirtmek lâzımdır. «Stammler» bu noktanın ehemmyeti üzerinde muhtelif vesilelerle durmaktadır. Ancak içtimai hayatı — bilgimizin hususi bir objesi olarak — tesis eden zaruri şartları, diğer tâbirle sosyal - ilmi bilgi imkânının tabii tetkik ve müşahededen farklı olarak hangi nazari - zihni unsurlarla taayyün ve tahakkuk ettiği keyfiyetini tesbit etmekle, onu (*içtimai hayatı*) ilmi tefekkürümüzün (bilgi tefekkürünün) karakteristik ve hususi evsafı haiz bir mevzuu haline getirebiliriz.

Bu sebeple beşerî - içtimai hayatın kanunlarını vazedebilmek için her şeyden evvel tekmiil sosyal ilimleri imkân dahiline getiren - ve esasen sosyal ilimlerin bizzarure tâbi buldukları - «*umumi bilgi şartları*» nı tayin ve tasrih etmek lâzımdır. [Bu, intikadi karakter taşıyan ilmi tefekkürün vazifesidir]. (Mukayese ediniz: Stamler, Wirtschaft und Recht, s. 14-17).

Hulâsa «içtimai kanuniyet» meselesi, içtimai hayatın daima hareket ve değişme halinde bulunan hâdiselerini bir vahdete irca etmekten ibarettir. Binaenaleyh her şeyden evvel tesbit edilmesi icap eden nokta, sosyal hayatı mümkün kılan değişmiyen şartları arayıp bulmaktır, (Stammler, Wirtschaft und Recht, 14-17). İçtimai hayatın kanuniyetini taharri bahsinde «Stammler» in istinat ettiği metodun umumi hatları hakkında verilen bu izahattan sonra kendisinin cemiyet felsefesinin esas kısımlarını tetkike geçerken bir de şu noktaya temas etmek lâzımdır: — Sosyal felsefenin esas problemi veya esas mevzuu, içtimai hayatın kanuniyetini (yani içtimai fenomenlerin birleştikleri nihai vahdetin ne olduğu meselesini) mefhum bakımından tahlil ve sentetik şekilde tesbit etmektir. «*Mefhum bakımından tahlil*» tâbiri yerine şöyle de diyebiliriz: — İçtimai hayatın kanuniyeti, insanların içtimai hayatı hakkındaki bilgi muhtevasının tahlili yolundan gidilerek araştırılır ve neticede bu kanuniyetin içtimai - ilmi bilgi şartlarının nihai sentezi (vahdeti) olduğu tedbit edilir. İçtimai hayatın kanuniyetinin taharri ve tesbitinde hukuk ancak bir «*esas şart*» olabilir. İzahatımızdan da müsteban olacağı veçhile gaye,

münferit sosyal hâdiselerin tesbiti değil, bilâkis bunlar hakkındaki münferit bilgilerin külli zarureti haiz sistematik bir vahdet içinde nihai bir noktada birleşmeleridir (Stammler, Wirtschaft u. Recht, s. 8-11, 13, 15). Yâni sosyal felsefenin mevzuu, insanların içtimai hayatının kanuniyetidir (Stammler, s. 13-17). İçtimai hayatın kanuniyeti vazedilirken her şeyden evvel «içtimai ilim» namı altında toplanan tekmil şeylerin bizzature tâbi olduğu «*umumî bilgi şartları*» hakkında vuzuha erişmek lâzımdır (Stammler, Wirtschaft u. Recht, s. 14). Bu da ancak intikadî tefekkürle, ilmi intikatla mümkündür.

«Stammler», kendisinden evvel sosyal ilimde *bu metodun* kullanılmadığını, hattâ metoduna temel vazifesini görmüş olan Kant'ın — bilgi nazariyesini karakterize eden — *intikadî* görüşüne rağmen filozofun örflelerin metafiziği namındaki eserinde *sosyal hayatın* nihai bir nazariyesini tesis etmediğini (mukayese ediniz: Stammler, Wirtschaft und Recht, 17) belirtmektedir. Yalnız maddî tarih telâkkisinde insanların içtimai hayatının veyahut beşeriyet tarihinin kanuniyetini — illi usule müsteniden olsa dahi — tesbit ve taharri zımında ilk defa ciddi teşebbüslerde bulunulduğunu da ilâve etmektedir: — Maddî tarih telâkkisi veya sosyal materyalizm beşeriyet tarihinin kanuniyetini bulmuş olduğunu iddia etmektedir. Sosyal materyalizme göre beşerî cemiyetin yahut beşeriyetin bir kanuniyete müsteniden tekâmülü iktisadî fenomenlerin (hâdiselerin) kanuniyeti ile izaha çalışılmaktadır; fakat maddî tarih telâkkisi iktisadî fenomenlerin, iktisadî hal ve şartların mahiyeti hakkında bizi tenvir etmemektedir (Stamler, Wirtschaft und Rech, s. 71).

«İktisadî hal ve şartlar» nedir, sualine vâzih bir cevap verilmemektedir. Bu bakımdan maddî tarih telâkkisi veya sosyal materyalizm nâtemamdır (Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 71) ve aynı zamanda isbat edilmiş de değildir (Stamler, Wirtschaft und Recht, s. 613).

(Stammler), kendi «*cemiyet felsefesini*» izaha geçmeden önce «beşeriyet tarihinin istinat ettiği kanuniyeti tesbit için ilk ciddi teşebbüs mahiyetini» taşımak haysiyetiyle sosyal materyalizmi izah ve bu telâkki karşısındaki kendi tavrını tayin ve tasrih eylemektedir (Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 17-20, 22-27). Bundan başka nazariyesini izah ederken de, icap ettikçe, sosyal materyalizme karşı cephe almakta veya bu telâkki karşısındaki vaziyetini tayin etmektedir (Stamler, Wirtschaft und Recht, s. 245-263, 603-613).

Maddî tarih telâkkisi bir tarih felsefesidir ve esasen bu itibarla, ilk defa olarak, insanların içtimai hayatının ve cemiyeti beşeriye tarihinin kanuniyetini, tetkikatına mevzu ittihaz etmiş bulunmaktadır. Bu telâkinin gayesi, içtimai tekâmülün bütünü bir tabiat vetîresi(?) olarak

göstermek ve isbat etmektir. Böylece içtimai tekâmülün kanunlarını istihraç etmek mümkündür(!) (Mukayese ediniz: Stammer, Wirtschaft und Recht, s. 19). Yukarıda da işaret edilmiş olduğu veçhile maddî tarih telâkkisi ciddi bir tetkikten geçirilirse, her cihetçe *nâtemam* ve en son noktaya kadar düşünülerek esaslı ve etraflı şekilde bina edilmediği görülür (Stammer, Wirtschaft und Rech, s. 19). Binaenaleyh vardığı neticeler, *nihaî prensipler olarak*, şayanı kabul değildir. Aynı zamanda bu telâkki tenakuzlar ve vuzuhsuzluklarla malûdür. Stammer, bu ciheti eserinin bilhassa 17-20, 22-72, 245-263, 425 ve müt ve 603-613 üncü sahifelerinde tesbit etmektedir. Maamafih Stammer, bir taraftan bu telâkkiyi takip ederek ve aşarak ve diğer taraftan tashih ederek; hatalarını, tenakuzlarını ve vuzuhsuzluklarını göstererek kendi noktai nazarına göre sosyal problemin külli bir nazariyesinin ana hatlarını vaz ve tesis eylemekte ve bir sosyal felsefenin temellendirilmesi işini tahakkuk ettirmektedir.

§ 2 Eserin plânı

a) Görülüyor ki «Stammer» eserinin giriş kısmında kendi metodu ve maddî tarih telâkkisi hakkında izahat vermektedir. Maamafih eserinin, cemiyet felsefesini arız ve amik izah ettiği kısmında da icap ettikçe, metodunun karakterine şu veya bu münasebet dahilinde olmak üzere temas etmektedir. Bundan maada eserinin esas kısımlarından birini teşkil eden birinci kitap tamamıyla maddî tarih telâkkisine (sosyal materyalizme) tahsis edilmiş bulunmaktadır. Maamafih eserin diğer kısımlarında da sosyal materyalizme, icap ettikçe, temas edilmektedir.

«Stammer» in, sosyal hayatın kanuniyetini taharri zımında müraaat ettiği usulün izahiyle eserinde takip ettiği gaye tamamıyla anlaşılabilir. Onun için kendisinin sosyal felsefesini izah etmeden önce bu noktayı tebarüz ettirmek lâzımdır. Yukarıda da izah edilmiş olduğu veçhile «Stammer», maddî tarih telâkkisinin eksikliklerini, vuzuhsuzluklarını, tenakuzlarını ve hatâlarını göstermek ve nihayet kendi müstakil cemiyet felsefesini tesis etmek gayesini istihdaf etmektedir. O halde kendisi, maddî tarih telâkkisini aşmakla kalmamış, aynı zamanda onun yerine yeni bir sosyal felsefe ikame etmiştir. «Stammer» e göre maddî tarih telâkkisinin muhasımları, bu telâkkiye hücum ederlerken objektif bakımdan yanlış bir yol takip etmektedirler. Takip ettikleri mücadele plânı kâfi şiddeti haiz bulunmamaktadır. Maddî tarih telâkkisinin bütününe hücum edileceği ve hasımla açık ve umumî bir meydan savaşında karşılaşılacağı yerde münferit küçük çarpışmalarla iktifa edilmektedir (Stammer, Wirtschaft und Recht, s. 62 ve müt.).

«Stammer» in maddî tarih telâkkisine karşı cephe alabilmek için

hangi yollardan gitmek lâzım geldiğine dair düşünceleri hakkında bilhassa bakınız: Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 23-61. Yalnız şu ciheti belirtmek lâzımgelir ki Stammler, maddî tarih telâkkisine karşı cephe alabilmek için iki yol mevcut olduğunu söylemektedir:

1) Bir kere zamanımızın ekonomik fenomenlerinin tabii - illî inkişaf ve tekâmülü tarihî maddeciliğin iddia ettiğinden başka bir karakter taşımaktadır. Yani bugünkü *iktisadın* ve *istihsal şeklinin* mahiyet ve tekâmülünün «müşterekleşme» olduğu reddedilir ve bu sebeple «istihsal vasıtalarının müşterek hale gelmelerinin» gayrikabili içtinap şekilde zaruri olmadığı ileri sürülür. Bu noktâınazarı kabul edenler, sosyal materyalizmin esas fikrini kabul etmektedirler; fakat bunun sosyal hayata tatbiki keyfiyetinin bizzarure ve binnetice sosyalizme müncer olmayacağını izah etmektedirler.

2) Yahut doğrudan doğruya maddî tarih telâkkisi denilen doktrinin sosyal felsefenin varit bir temeli olduğundan şüphe edilir ve bu doktrin intikadî şekilde tetkik mevzuu ittihaz edilir. (Stammler) e göre yegâne doğru ve isabetli usul de şüphesiz budur. Kanaatlerin hakikaten biribirlerinden ayrıldığı noktaya kadar gitmelidir. Bu da, sosyal materyalizmin sosyal idealizmden ayrıldığı noktadır. Acaba bir cemiyet nizamı, hakikaten ekonomik fenomenlerin (iktisadî hâdiselerin) tekâmülüne bizzarure tâbi midir? İddia edilen bu illî tâbiyet ve münasebetin hakikî mahiyeti nedir? İşte «Stammler» in eserinde çözüme çalıştığı sualler de bunlardır (Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 60-61).

b) «Stammler» in cemiyet felsefesinin izahında bilhassa şu mühim noktaların belirtilmesi lâzımdır: 1) İktisat sosyal hayatın maddesi, hukuk şeklidir. 2) Sosyal hayat bir monizm arzeder (fakat bu monizm, maddî tarih telâkkisinin monist metodu ile karıştırılmamalıdır), hukuk nizamı ve iktisadî hâdiseler; 3) Sosyal teleoloji; 4) Hukukî cebrin temellendirilmesi; 5) Sosyal idealizm. [İktisat sosyal hayatın maddesi, hukuk şeklidir] kaziyesinden evvel bir de cemiyet mefhumunun tesbiti! Bunları en mühim nokta olarak tebarüz ettirdik; maamafih etüdümüzde bu noktalarla alâkadar diğer meselelere de ayrı ayrı temas edeceğiz.

II. Sosyal ilmin mevzuu

§ 3 Cemiyet hayatı — İnsanların sosyal hayatı, insanların haricen tanzim edilmiş müşterek hayatı[8]

a) Cemiyet mefhumu: İnsanların içtimai müşterek hayatı, mahiyet

[8] Sosyal tâbirinin muhtelif mânaları vardır. Bunlardan ikisi önemli bulunmaktadır. Sosyal: haricen tanzim edilmiş; sosyal: kanun dairesinde haricen tanzim edilmiş (müşterek hayatın fena tanzim edilmiş şeklinin zıddı olarak)..

bakımından tabii müşterek hayattan ayrılır. «Stammler», cemiyet mefhumunu tesbit ederken Spencer'in metodunu (Stammler, s. 76-77) ve «Rümelin» in görüşünü reddederek işe başlamaktadır (Stammler, 77-79). İnsanların içtimai hayatının mefhumunu — ilmi tetkik ve müşahedenin hususî bir mevzuu olarak — karakterize eden kat'î vasıf hangisidir? İnsanların içtimai hayatı hakkındaki tasavvurların vâzih bir mefhum teşkil edebilmesi, hususî ve müstakil ilmi bir tetkik mevzuu olabilmesi için şayanı itimat ve kat'î bir ölçüye ihtiyaç vardır. Eğer böyle bir ölçü bulunmazsa, *içtimai hayatın*, bilgimizin hususî ehemmiyeti ve vasfı haiz bir objesi olarak tetkik ve müşahedesi imkânları da ortadan kalkar. Onun için şu suali irad etmek lâzımdır: — «Beşerî içtimai hayat» mefhumu, acaba hangi zarurî şart altında bir mâna ve ehemmiyet iktisap eder? Yani sosyal felsefenin esas problemi olan sosyal hayat nedir? Cemiyet mefhumunun tesbit ve taharrisine tahsis edilmiş iki teşebbüs vardır ki bunların gayesi bir sosyal ilmi temellendirmek ve bina etmektir. Fakat bu teşebbüslerin neticelerine istinaden bir «*cemiyet mefhumu*» na varmak mümkün değildir (*Mukayese ediniz: Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 75*).

Bu teşebbüslerden birincisine modern sosyolojide rastgeliyoruz. Modern sosyolojinin en mühim ve bariz mümessillerinden biri «Herbert Spencer» dir. Bu zat, cemiyet mefhumunu muayyen bir metoda müsteniden tesbite çalışmaktadır: — Spencer, ulûmu tabiiye mefhumlarını, tetkik ve müşahade metodlarını insanların içtimai hayatına tatbik etmekte ve bu mefhumlarla müşahade metodlarına müsteniden «*cemiyet mefhumu*» takip ve taharri eylemektedir. «Spencer» e göre beşerî cemiyet (insanların teşkil ettikleri cemiyet) tamamıyla hususî evsafı haiz bir varlıktır (Stammler, s. 76). Fakat beşerî müşterek hayat iki türlüdür:

- 1) Bizatihi ve müstakil bir varlık olarak cemiyet!
- 2) Cemiyet = muayyen sayıda münferit insanların mecmuu!

«Spencer» e göre bunların arasındaki hudut şu noktada bulunmaktadır: Birinci haldeki içtimai hayatta, yani bizatihi ve müstakil bir varlık olarak cemiyette fertlerin (insanların) bir araya gelmeleri devamlıdır, ikinci halde ise muvakkattir. (Fazla izahat için bakınız: Stammler, *Wirtschaft und Recht, s. 76*).

«Aggregat» lar iki büyük sınıfa ayrılırlar: — Gayri uzvî ve uzvî! Sosyal bir agregat'la mukayese edebileceğimiz cemiyet, münferit canlı cüzlerden tereküp etmiş bulunan bir bütün olduğu için beşerî cemiyetin, bir uzviyete kıyasen nazarı mütalâaya alınması icap ettiği âşikârdır (Stammler, *Wirtschaft und Recht, s. 76*).

«Spencer», intikadî tahlil ve tefekküre ehemmiyet vermeksizin insanların bir cemiyet içinde birleşmeleriyle hayvanî bir uzviyetin ensicesi arasında bir müşabehet tesis etmektedir. Buna rağmen insanların cemiyet içinde birleşmeleri, uzvî terkiplerden bambaşkadır ve bambaşka olması icap eder (Stammler, Wirtschaft u. Recht, s. 77).

Rümelin ise, beşerî cemiyet mefhumunun ve imkân dahilinde bulunan bir «cemiyet bilgisinin» tesbiti maksadiyle başka bir yol takip etmiştir. «Rümelin», «cemiyet mefhumu» nun iki mânayı tazammun ettiğini belirtmektedir (Stammler, s. 78)[9].

1) İnsan gruplarının ve topluluklarının muayyen nevileri,

2) Cemiyet bilgisi imkânının gerçekleşebileceği, yani bu imkâna zemin teşkil edebilecek olan insan toplulukları!... (Bakınız: Stammler, Wirtschaft und Recht, 78-80).

Fakat asıl mesele, sosyal hayatın — gerek devleti, gerek dar mânada cemiyeti ihtiva ve ihata eden — en yüksek vahdeti nedir? Rümelin, bu mesele üzerinde derinleşmemektedir. Lâkin tam bir katıyetle «Devlet ve dar mânada cemiyet» tarzında bir tasnif yapılmadan önce evvelâ içtimaî hayatın bu bütünü — onu alelâde tabii halden ayıran tekmil vasıflarıyla birlikte — tesbit edilmelidir. Fakat biz daha evvel umumiyetle sosyal hayatın mefhumunu tayin etmek mecburiyetinde bulunuyoruz. Onun için izahatımızın başında irad ettiğimiz suale tekrar avdet etmemiz icap etmektedir: — İnsanların sosyal hayatını, yahut «sosyal hayat» mefhumunu ilmi tetkik ve müşahedenin hususî bir mevzuu haline getiren vasıf nedir? Tekmil devlet ve cemiyet hayatının müttahit kıstası nede ve nerede mündemiçtir? Bu kıstasın ancak beşerî müşterek hayatta mündemiç bulunması lâzım gelmektedir ve gerek devletin, gerek dar mânada cemiyetin birleştikleri en yüksek vahdetin bu «beşerî müşterek hayatta» aranması icap eder; fakat bu kâfi değildir. Bu kıstası veya vasfı vuzuh ve bedahetle vazedebilmek için «insanların içtimaî müşterek hayatı» demek daha musib ve muvafık olur. «İnsanların içtimaî müşterek hayatı» tarzında ifade edilen tasavvur, şüphesiz alelâde «tabii müşterek hayat» tan, sadece zaman ve mekân itibariyle bir arada bulunma keyfiyetinden çok farklıdır. «İnsanların içtimaî müşterek hayatı» mefhumu, müşterek hayatın tamamıyla hususî bir nev'ine taallük etmektedir; ve münferit insanların tabii mevcudiyetleri (hayatları) olarak «aynî zaman ve aynî mekân içinde bir arada bulunma» keyfiyetinin zıd ve mukabil olmak üzere beşerî müşterek içtimaî hayatının pek mütenevvi şekillerini bir vahdet için-

[9] «Stammler», gerek «Spencer» in natüralist esasata dayanan usulünü, gerek «Rümelin» in filolojik bir temele istinat eden görüşünü reddetmektedir.

de kavramamızı temin eden şey de, işte içtimai hayatın bu karakteristik nev'idir. İnsanların müşterek hayatını, yine insanların sadece «*tabii olarak bir arada bulunmaları*» keyfiyetinden ayıran vasıf nedir? Cemiyet mefhumunun tayininde merkezi ehemmiyeti haiz olan bu vasıf: — İnsanların kendilerine müteallik muamelâtı ve müşterek yaşamalarını yine bizzat kendilerinin *tanzim etmeleri* keyfiyetidir (*Stammler, Wirtschaft und Recht, 81, 89-90*). Ancak insanların fiil ve hareketlerinin karşılıklı olmak üzere *haricen* tanzimi keyfiyetleri sosyal hayat mefhumunu hususi bir obje haline getirir. Görülüyor ki içtimai hayat deyince, *insanların haricen tanzim edilmiş müşterek hayatları* anlaşılmaktadır. «Sosyal hayat insanların haricen tanzim edilmiş müşterek hayatlarıdır (*Stammler, 82*). Sosyal hayat, insanların haricen bağlayıcı normlarla tanzim edilmiş müşterek hayatıdır. «*Sosyal bir birleşmenin*» insanlar tarafından vazedilmiş bulunan kaidelere dayanan nev'inden başka nev'i yoktur[10]. Beşerî tarzı hareketin harici normu deyince, ferdin ona ittiba etmeyi arzu edip etmemesi keyfiyetinden tamamiyle müstakil bir norm anlaşılır[11]. Görülüyor ki beşerî tarafından vazedilmiş kaidelere istinat eden bir sosyal hayattan başka, «sosyal bir birleşme» kabili tasavvur değildir.

Bu sosyal kaidelere ve onların haricen tanzim ettiği müşterek hayatın malzemesine (maddesine) ayrı ayrı temas etmeden önce, umumî olarak, «sosyal hayatın haricen tanzim edilmiş müşterek hayat olduğu» keyfiyeti üzerinde durmak lâzımdır.

b) Haricen nizamlama:

aa) Bunun için de ilkönce «*izole tabiat haline*» temas etmek icap eder (*Stammler, 82-85*). İnsanların sosyal hayatının objektif zıd ve mukabili münferit insanın izole (mücerret) mevcudiyetidir, hayatıdır. Münferit insanın tamamiyle izole yaşayan bir mahlûk olarak tasavvuru güçtür. Münzevilerin ve Robenson ve emsali gibi insanların bizim burada tasavvur ettiğimiz *izole insanla* bir gûna alâkaları yoktur (*Stammler, s. 82*). Tarihi tecrübeye müsteniden «*bu kabil sureti katiyede münferit izole bir insanın*» yaşamış olduğu kabili isbat değildir. Daha doğrusu münferit izole insan, tıpkı fizik bilgininin iştigal ettiği atoma müşabih olmak üzere sadece bir abstraksiyondur. O halde «*insanların içtimai hayatı*» dediğimiz tarihi vakianın karşısına acaba niçin «*tamamiyle izole münferit insan*» mefhumunu ikame ediyoruz? Bunu sırf içtimai beşerî hayatın vasıf ve

[10] İnsanların müşterek hayatını haricen tanzim eden sosyal kaideler bilhassa sosyal hayatın şekli bahsini alâkadâr etmektedir.

[11] Böylece içtimai düzenleme dediğimiz şey ahlaktan ayrılmaktadır.

şartını daha vâzih elde edebilmek için yapıyoruz. «*İnsanların içtimaî hayatı*» mefhumu ile «*münferit izole insan*» mefhumu tezaadında sosyal hayat mefhumunun vasfı fârikasını teşkil eden fertlerin hareket tarzlarını haricen bağlayan kaideler veya «*tanzim keyfiyeti*» daha iyi tebellür eder. Burada mühim bir noktayı işaret etmek lâzımdır: Cemiyet içinde yaşayan fertlerin hareket tarzlarını haricen bağlayan «*sosyal kaideler*» mefhumile devlet tarafından vazedilen normlar veyahut *herhangi bir hukukî statü kastedilmemektedir*. Gerek hukuk kaideleri, gerek bunların dar bir grupunu teşkil eden «*devletin vazettiği kanunlar*» ancak, cemiyet mefhumunun *mantikî şartı evveli* olan «*nizamlama*» keyfiyetinin bir kısmıdır. Bunların yanında beşerî tarzı hareketin diğer normları bulunmaktadır. İşte örf ve âdet ve âdâbı muaşeret kaideleri hukuk kaidelerinin zıd ve mukabilini teşkil eden konvansiyonal kaidelerden madut bulunmaktadırlar (*Bu konvansiyonal kaidelerle hukuk kaideleri arasındaki münasebete ve farklara sosyal hayatın şekli bahsinde ayrıca temas edilecektir*) [12] (Stammler, 108-125). Yalnız şimdilik şu kadar belirtmek icap eder ki sosyal kaidelerin heyeti mecmuası (sosyal nizamlama) ile — devlet tarafından mevzu hukuk ta dahil olmak üzere — tekmil hukuk kaideleri arasında bir ayniyet vücuda getirmek doğru değildir. Hukuk kaideleri «*sosyal kaideler mefhumu*» nun ancak tâli bir bölümünü teşkil eder. «*İçtimaî hayatı tesis eden bir kaide*» mefhumunu tetkik ve tahlil edecek olursak, evvelâ muhtelif insanların gayelerini yekdiğerine, biribirlerinin vasıtası olarak, tahsis eden bir iradenin bu mefhuma dahil bulunduğunu görürüz. Gaye vaz'ının bu hususî şekli bize cemiyet mefhumunu verir ve bu suretle «*sosyal hayat*» hususî bir ilim mevzuu haline geilir. O halde sosyal kaide yahut «*haricen nizamlama*» denilen şey, öyle bir irade muhtevasıdır ki hareketlerini tayin ve takyit ettiği insanın iradesi ve arzuları fevkında bulunmaktadır. Beşerî müşterek hayatın bu kabil bir haricen nizamlanması keyfiyetine «*bizce malûm beşerî tarihin*» tekmil safhalarında rast-gelinmektedir. (Mukayese ediniz: Stammler, 83). İptidai devirlerdeki aileyi tetkik edecek olursak, burada da aynı şeyle karşılaşırız: (Stammler,84)

Görülüyor ki bir arada yaşayan insanların fiil ve hareketlerinin (icra ettikleri fiil ve tesirlerin) haricen düzenlenmesiyle hususî karakteri haiz bir «*birleşme*» meydana gelmektedir. Haricî düzenlenmeye istinat eden bu müşterek hayat, sadece «*yanyana bulunuş (yaşayış)*» tan temame farklıdır. İnsanların *haricen tanzim edilmiş* müşterek hayatları, şüphesiz, cemiyet hayatının yeni bir mefhumu olarak «*sadece yanyana bulunuş keyfiyeti*» nin karşısına dikilmektedir. «*Müşterek hayatın bu şekilde*

[12] Sosyal kaide: - hukuk kaideleri, konvansiyonal kaideler.

tanzimi» fikri ile, daha doğrusu tanzimi ile «temamiyle infirat halinde yaşayan insan» tasavvuru ortadan kalkar. Böylece içtimai hayat ve «izole yaşayış» tezadı her iki yandan da zail olmuş olur ve içtimai hayat mefhumu da teessüsetmiş bulunur.

Bu takdirde geriye kalan mesele, acaba insanların mezkûr haricî normlara dayanan birleşmeleri keyfiyeti, içtimai hayat mefhumunu tesbite yarayan yegâne imkân ve vasıta mıdır? Yoksa, «münferit izole yaşayışın zıt ve mukabili olarak içtimai mevcudiyet daha başka şekilde de mümkün müdür? (Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 84). «*Haricen tanzim edilmiş olma*» keyfiyetinin, insanların içtimai hayatının - bilginin hususî bir mevzuu olarak - tezahür edebilme imkânlarına sahip bulunduğu yegâne şart olup olmadığı hususunda şüphe edildiği hallerde iki şık mevzuubahs olur:

1) «Hayvanların müşterek hayatı» na istinat edilerek şu sual ortaya atılabilir: Acaba hayvanların müşterek hayatına müşabih olmak üzere, hattâ onlar gibi aynı tarzda, birlikte yaşayan insan kütleleri: — «İnsanın içtimai mevcudiyeti» mefhumunun, ipotetik olarak farz ve kabul edilen izole tabii hal mefhumu karşısında, tesisi imkânlarını temin edemez mi? Gerçekleştiremez mi? Yani böyle bir hal ve vaziyete müsteniden hususî karakteri haiz, müstakil bir sosyal tetkik ve müşahede mümkün değil midir?

2) Veyahut temamiyle infirat halinde yaşadığı tasavvur edilen insan tipine avdet edilerek şöyle bir sual irat edilebilir: — Acaba bu tarzda yaşayan bir insan nihayetünnihaye makul bir mahlûk sıfatıyla ortaya çıkarak kendi cinsinden bulunan diğerlerinin karşısına sadece bir «hayvan» olarak dikilmeyip bilâkis külli meriyeti haiz prensiplere göre gayelerini vazedebileceği kabul edilemez mi? Yani beşeri kabiliyetlerinin bu tarzda bir inkişafı kabili tasavvur değil midir? İrat edilen bu suali mantiki zaruretle şu ikinci sual takip etmektedir: — Her türlü «*haricî düzenleme*» keyfiyetinden mücerret bir halde insanlar sırf makul mahlûklar olarak «müştereken» değil de, sadece yanyana yaşamış olsalardı ve bunların herbiri, temamiyle müstakil olduğu halde yine kendi egoist gayelerini takip etmeyip, bilâkis aynı zamanda *diğerlerinin gayesine* de kendi gayesi nazariyle bakmış olsaydı, acaba «*sosyal hayat*» mefhumu, cemiyet hayatı mefhumu teessüs etmez miydi?[13].

«Stammler» bu iki sual karşısındaki tavrını İktisat ve hukuk namındaki eserinde muhtelif ve müteaddit vesilelerle tasrih etmekte, ve yukarıda da işaret edilmiş olduğu veçhile, cemiyet veyahut sosyal hayat mef-

[13] Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 85.

humunun tayininde merkezi ehemmiyeti haiz olan vasfın «insanların kendilerine müteallik muamelâtı ve müşterek yaşamalarını yine bizzat kendilerinin tanzim etmeleri» keyfiyetinde mündemiç bulunduğu ısrar eylemektedir. Yani sosyal hayat, insanların haricen bağlayıcı normlarla tanzim edilmiş müşterek hayatıdır ve yine «Stammler» e göre insanlar tarafından vazedilmiş kaidelerden başka sosyal birleşmenin diğer bir nev'i yoktur[14]. Cemiyet hayatının insanların haricen bağlayıcı *normlarla tanzim edilmiş müşterek hayatı* olduğu neticesine varabilmek için veya varmazdan evvel işte bir de bu sualleri tenvir etmek gerekmektedir.

bb) «Stammler» in birinci nokta hakkındaki düşüncelerini şerh ve tafsil etmeden önce, kendisinin bu mevzuda olmak üzere *insanların içtimai müşterek hayatının, bilhassa bazı hayvanlarda müşahede edilen* ve beşerî cemiyetteki içtimai hayatla pek zayıf derecede müşabeet arzeden *tabii müşterek hayattan* farklı bulunduğu noktasında — isabetli olarak — ısrar eylediğini belirtmek lâzımdır. «Stammler» e göre insanlar arasında sırf hayvanî - tabii müşterek bir hayatın fiilen mümkün olabileceği noktalarını kabul edilebilir ve buna karşı en ufak bir itirazda bile bulunulmaz, insanların tarihi içtimai hayatının, içtimai müşterek hayatının temamiyle inhilâl ve izmihlâli de tasavvur edebilir. İnsanın, diğer hayvanlar gibi münhasıran tabii bir mahlûk olarak tam bir serazatlık içinde, her türlü kaidelerden âzade yaşayabileceği ve hayvanlarda müşahede edilen (bir nevi) müşterek hayata müşabih veyahut ona tetabuk edecek şekilde diğer insanlarla bir araya gelip sürü halinde birleşebileceği de kabul olunabilir; fakat bu şartlar altında, *haricen bağlayıcı normlara* dayanan bir «nizamlama» tahtında cereyan eden müşterek hayatın tazammun ettiği mütecanis bir *ic̣timai hayat* mümkün değildir (Mukayese ediniz: *Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 85*). Görülüyor ki Stammler, *tabii-hayvanî müşterek hayattan, sürü halinde müşterek hayattan beşerî - içtimai müşterek hayatı* kat'i surette ayırmaktadır.

[14] Meselâ hukuk kaideleri cemiyet mefhumunun mantıklı şartı evveli olan «nizamlama» keyfiyetinin bir kısmıdır. Bunların yanında beşerî tarzı hareketin diğer normları bulunmaktadır (örf kaideleri gibi). Bunlar sosyal hayatın şeklidir ve sosyal hayatın maddesi bu şekillerin hüviyetlerine bürünerek tecelli eder. Bu cihetlere sosyal hayatın şekli ve maddesi bahislerinde ayrıca temas edilecektir. Yalnız şu kadar söyleyelim ki «insanların sosyal hayatı» mefhumunun mantıklı şartı evveli olan ve böylece insanın içtimai mevcudiyetini nev'i kendine mahsus bir obje haline getiren haricî - formal nizamlamaya *yağn* hukuk ve örf kaidelerine, bu kaidelerin tanzim ettiği bir maddenin, daha doğrusu tanzim edilmiş bir maddenin tekabül etmesi lâzımdır (Stammler, *Wirtschaft und Recht, s. 126*).

Filvaki bazı müellifler, hayvanlar âleminde görülen müşterek hayattan, müştereken yaşayan organizmalar âleminden misaller getirmekte ve insanların içtimai hayatına makis olabilecek cihetleri esas ittihaz ederek bazı neticelere varmaya çalışmaktadırlar (*Stammler, Wirtschaft und Recht, 86*). «Stammler», hayvanlarda müşahede ve bazı müelliflerce misal olarak zikredilen bütün bu tezahürlerin: «insanların müşterek hayatının normlarla haricen nizamlanmış bulunması» keyfiyetinden temame mücerret olarak beşerî - içtimai hayatın kavranmasına yarayacak bir esas teşkil edemeyeceğini belirtmektedir (*Stammler, Wirtschaft und Rech, s. 87*). (Bazı hayvan cinslerinde tabii - hayvanî bir müşterek hayatın ne gibi esaslar ve şartlar dahilinde mümkün olduğunu ve bu müşterek hayatın mahiyetini, gayesini izah teşebbüsünde bulunan hipotez hakkında bakınız: *Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 87-88*).

Materyalist cephenin intinat ve «Stammler» in — haklı olarak — reddettiği bu nazariyeye veya ipoteze göre bazı hayvan cinslerinde görülen tabii müşterek hayat, «beşerî içtimai hayat» ın da izahına esas teşkil etmektedir. Şöyle ki: — Hayvanlarda müşahede edilen müşterek hayat veya hayvanların bir araya gelerek hayvanî bir topluluk teşkil etmeleri keyfiyeti üç sebebe müstenit bulunmaktadır: — Doğdukları yerin müşterek olması; üreme (tenasül) sevki tabiisine, kâfi gıda bulunmamasına, veyahut mevsimlerin değişmesine binaen kütle halinde vukubulan muhaceret; nihayet gıda temin eden yerin müşterek olması! Hayvanlar tabii bir ilcanın, tabiatten sudur eden bir ilcanın illi tesiri altında müşterek bir topluluk hayatı içinde birleşirler ve bu tabii ilca, onların uzun müddet bu halde kalmalarını sağlamaktadır. Birleşmenin, topluluk halinde yaşamının faydelerini gören hayvanlar, böylece mevcudiyetleri uğrunda mücadelede hayatlarını daha kolay muhafaza ve idame ederler. İşte bu hal, devamlı bir irsiyet sayesinde kuvvetlenmiş ve nihayet bir «içtimailik sevkıtabiisi» haline gelmiştir. Öyle ki mezkûr sevkıtabiinin tatmini haz, ademi tatmini elem tevlit etmektedir. İşte sosyal sevkıtabiiler ve hayvan toplulukları, bu suretle yaşama mücadelesinde birer silâh olarak inkişaf ederler (*Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 88*).

Stammler, materyalist - natüralist görüşü temsil edenlerin noktai nazarına göre, hayvan topluluklarının ve hayvanlarda içtimai birleşmelerin kaç tarzda mümkün olduğu cihetini tebarüz ettirdikten sonra yine aynı ipoteze nazaran hayvan topluluklarının en yüksek kademesini: bir taraftan gıda iktisabı ve temini, diğer taraftan muhafai beka ve idamei mevcudiyet gayelerinin birleştikleri toplulukların teşkil etmekte olduklarını tebarüz ettirmektedir. Bunun gibi insan toplulukları da bu kademeye dahildirler. İnsan toplulukları, «sosyal maymunlar» ın teşkil ettikleri sürü-

lerden sadece gayelerine nasıl, ne şekilde ve ne tarzda ulaştıkları bakımından farklıdır (Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 88).

Stammler bu tek taraflı noktai nazarı reddetmektedir: — Fılvaki yer yüzünde, beşer nev'inin mevcudiyeti ve hayatı maymun sürülerininkine müşabih olarak tasavvur edilebilir. İnsanın, münhasıran bir hayvan olarak, tıpkı bir arada (müştereken) yaşayan hayvanlar gibi hemcinsleriyle idamei münasebet ettiği de düşünülebilir. Fakat bu kabıl bir halin tecrübi sahada karşılaştığımız «beşerî sosyal hayat» mefhumuna da tetabuk ettiğini ileri sürmek, yanlış bir iddiadır. (Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 88-89).

Çünkü tecrübi sahada mûta «beşerî sosyal hayat», «haricî nizam, haricen tanzim edilmiş olma, normlanmış bir hayat» fikrine iptina eder. Haricen tanzim edilme keyfiyeti de sosyal hayatı, nev'i kendine mahsus bir mefhum ve mevzu haline getirir. Meselâ aynı zamanda ve aynı mekânda yaşayan insanların normlarla tanzim edilmiş bir hayat değil de, sadece tabii (fizik) müşterek bir hayat sürdükleri mevzuubahs olduğu hallerde mezkûr insanların bu tarzı hayatını tetkik ederken, şüphesiz, iptidaî tabiat hâdiselerinin tetkikinde müracaat edilen ulûmu tabiiye metodlarına istinat edeceğiz; yani insanların yani insanların bu kabıl bir hayat tarzını, bilâistisna, ulûmu tabiiye metodlarına müsteniden tettebbü etmek imkânına sahip bulunuyoruz. Halbuki insanların içtimaî mevcudiyeti, diğer tâbirle insanların normlarla haricen tanzim edilmiş müşterek hayatları mevzuubahs olunca beşerî tarzı hareketin yepyeni, nev'i kendine mahsus bir zaviyeden tetkik ve müşahedesî vücut bulmaktadır (Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 89). «Beşerî müşterek hayatın haricen tanzim edilmesi» fikrinin ortaya atılmasıyla fertlerin birbirleriyle olan topluluk münasebetleri tamamıyla yeni, müstakil ve nev'i kendine mahsus bir tarzda ve bir vahdet halinde kavranılmak istenmektedir. Bu tarzda birleşmiş insanlar arasındaki münasebetler, bambaşka bir zaviyeden mütalâa ve tayin edilmekte ve «haricen tanzim edilme» esas şartı tahtında kavranmak suretiyle müstakil bir ilmin mevzuları haline gelmektedirler. İşte bu «sosyal ilmin» mevzuları, zikrettiğimiz bilgi şartı yani «haricen tanzim edilme» esas şartı ile, ulûmu tabiiye mevzularından — onların tezadı olarak — ayrılmaktadır (Mukayese ediniz ve mütemmim izahat için bakınız: Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 89).

Görülüyor ki insanların iki türlü hayatını tefrik etmek lâzımdır: — Diğer hayvanlarınkine müşabih olmak üzere sadece tabii müşterek bir hayat, bir de insanların sosyal mevcudiyetinin bir ifadesi olarak haricî normlarla tanzim edilmiş müşterek hayat!.. İnsanların bu iki türlü hayat tarzının mefhum bakımından birbirinden ayırılmasının lüzum

ve zarureti âşikâr bulunmaktadır. Sadece bir tabiat hâdisesi ve sadece illi şekilde izahı matlûp bir tezahür olarak münferit insanın tarzı hareketi ve tarzı hayatı mülâhaza edilmemektedir; aynı zamanda münferit insanın tamamıyla münferit faaliyeti de bahis mevzuu değildir. *Bilâkis* «haricî normlarla tanzim edilmiş içtimâî müşterek hayat» deyince daha ziyade muhtelif insanların vaz ve istihdaf ettikleri gayelerin yekdiğerile bağlanması kastedilmektedir. Bu «tabiat hâdisesi» zaviyesinden tetkik edilecek bir keyfiyet değildir; bilâkis ancak «gaye ve vasıta» mülâhazası tahtında tetkik ve tenvir edilebilir. «Haricen bağlayıcı normlarla tanzim edilmiş müşterek sosyal bir hayat tarzı» ancak *insanlar* için mevzuubahis olabilir. Halbuki hayvanlarda ise vaziyet bunun aksinedir. Hayvanlardaki müşterek hayat, *nazarî tabiat ilminin prensipleri altında* kavranır. Diğer taraftan hayvanların müşterek ve birbirlerine karşı hareket tarzlarında hâkim olan âmil enstenktif bir ilcâdır.

Böylece gerek hayvan toplulukları, gerek insanların - şüphesiz bir ipotez olarak ileri sürülen - sadece fizik müşterek hayatı: Haricî normlarla, nizamlarla bağlanmış beşerî içtimâî hayattan ayrılmaktadır. (Mukayese ediniz: Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 89-90). (Stammler'in bu noktâi nazarını temellendirmek ve ispat etmek hususunda istinat ettiği noktalar hakkında bakınız: *Wirtschaft und Recht*, s. 90-93). Hulâsa «Stammler» e göre insanların sosyal hayatının vasfı farıkı, yine «insanların vazettiği haricen bağlayıcı normlar» la tanzim edilmiş müşterek bir hayatta mündemiç bulunmaktadır. İşte Stammler, insanların bu tarzda bir içtimâî hayatını tetkikatına mevzu ittihaz etmektedir.

cc) *Müellifin ikinci nokta hakkındaki düşüncelerine gelince:* Bir sosyal hayat mefhumunun mümkün olabilmesi için *normlar* altında cereyan eden karşılıklı münasebetlerin, karşılıklı hareket tarzlarının mevcudiyeti lâzımdır. Burada mevzuu bahsolan normlar, içtimâî hayatı tesis eden kaidelerdir. Ve içtimâî hayatı tesis eden kaide mefhumuna insanların gayelerini yekdiğerine tahsis eden bir irade dahil bulunmaktadır. Gaye vaz'ının bu hususî şekli cemiyet mefhumunu meydana getirir. Bu ciheti böylece tesbit eyledikten sonra temâmile infirad halinde yaşadığı tasavvur ve yaşayabileceği iddia edilen insan tipine avdet edilerek bu mevzu etrafında olmak üzere şu sualler irad olunabilir, veyahut «Stammler» in tesbit ettiği cemiyet, içtimâî hayat mefhumuna karşı şu itirazda bulunulabilir: Temâmile infirad halinde yaşayan bir insanın kabiliyetlerinin muayyen bir inkişaf derecesine varabileceği, akıldan ve normatif iradeden istifade edebilecek, onu istimal edebilecek bir hale gelebileceği tasavvur edilebilir. Haricen bağlayıcı, emredici normların bilinmesi gibi bir

şart olmaksızın dahi «içtimai hayat» mefhumunun mümkün olabileceği kabul edilebilir.

«Stammler» vazettiği cemiyet mefhumuna bu cepheden vuku bulacak itirazları aşağı yukarı şu suallerle ifade etmektedir: İnfirad halinde yaşadığı tasavvur edilen insan kökleşmiş kabiliyetleri neticesi yavaş yavaş inkişaf ederek akla uygun (makul) hareket edebilecek hale gelemez mi? Bu şartlar altında herkes veya bir çok kimseler, bu tarzda hareket edecekleri için insanlar arasında müşterek, ve fakat sırf ahlâkî bir organizasyon vücut bulmaz mı? Ve böyle bir organizasyon beşerî hayatın ideali olamaz mı? Yani içtimai tekâmülün aslî hedefi, beşerî hayatın, hür ahlâkî bir nizamın lehine olarak, haricî bir nizamdan sıyrılmak değil midir? *Ve haricen tanzim edici normlar altında bir içtimai hayat neden gayrikabili ictinap ve zarurî bulunsun?*

«Stammler», sual şekline bürünmüş bu itirazlara birer birer cevap vermektedir. Verdiği cevapları hulâsaten belirtmeden önce kendisinin, ahlâk nazariyesile, ahlâk mefhumile cemiyet mefhumunu birbirinden ayırdığını söylemek icap eder. Ahlâk nazariyesi, daha doğrusu ahlâk mefhumu beşerî mevcudiyetin iç âlemine, zihniyetine, şunu veya bunu arzu eden düşüncelerine taallük etmektedir. Ve insanın derunî hayatına müteveccih bulunduğu için içtimai sahaya müteallik tetkik ve müşahedelerden ayrılmaktadır. İçtimai müşahede, insanlar arasındaki karşılıklı münasebetlere ve tesirlere, müşterek tesirlere taallük etmektedir [15]. (*Stammler, Wirtschaft und Recht, s. 96*).

Bugüne kadar edinilmiş tekmil tarihî tecrübelerden tecerrüd edilerek

[15] Stammler'in ahlâk ve hukuk mefhumunu ifrat derecede yekdiğerinden ayırdığını, bunları yekdiğerine mütead bir hale getirdiğini zikretmistik (bu etüd s. 707). Bunun gibi hukuk mefhumile cemiyet mefhumunu da yekdiğerinden ifrat derecede ayırmaktadır. Gerek hukuk mefhumle ahlâk mefhumunu, gerek cemiyet mefhumile ahlâk mefhumunu ifrat derecede birbirinden ayırmak, bunları âdeta yekdiğerinin zıddı haline getirmek, kanaatimizce, şayanı kabul değildir. Bununla Stammler'in, ahlâkî tal derecede bir şey addettiğini tebarüz ettirmek istediğimiz tarzında da bir zehabın husulüne mahal vermemek üzere derhal ilâve edelim ki kendisi mensup olduğu felsefi istikametın tabii bir neticesi olarak ahlâkın yüksek kıymetini takdir etmektedir. Yalnız içtimai hayat, cemiyet hayatı mefhumunu tesbit ederken buna ahlâk mefhumunun ihtiva edebileceği herhangi bir unsuru katmak istememekte, yani içtimai müşterek hayat mefhumunu, beşerî içtimai hayatın karakteristik unsurlarından başka unsurlarla imlâ etmemektedir. Yoksa cemiyet hayatında ahlâk unsurunun mühim rol oynadığından tecahül ve tegafül edilmek isteniyormuş gibi bir vaziyet mevzuu bahs değildir.

tamamile infirad halinde tasavvur edilen bir insanın bir şeyi yapmak hususundaki niyet ve kararını, iradesini makul bir nihai gayeye göre tanzim edebileceği, makul bir iradeye doğru tekâmül edebileceği düşünülebilir. Gerek mantık, gerek tabiat bilgisi nazarı olarak böyle bir tipi tesis etmemize mâni değildir. Fakat böyle bir insan tipini, şimdiye kadar karşılaştığımız realite ile telif etmek her halde kolay olmayacaktır. Mukayese ediniz: (*Stammier, W. u. R. s. 92-94*) Mamafih infirad halinde yaşayan bir insanın münferiden tekâmül neticesinde tam bir kemale erdiği farzedilse bile içtimai hayatta daima mevzuu bahsolan müsterek faaliyet, müsterek tesir fikri, bu şartlar altında bir takım büyük zorluklarla karşılaşır. Çünkü bu takdirde ancak bilâistisna ahlâkî bir camia mevzuu bahsolur. Bu ahlâkî camiyayı teşkil edenler, hem yalnız egoist bir halde ve başkalarını hiç nazarı itibara almadan yaşamaktadırlar, hem de aynı zamanda kendileriyle birlikte yaşayan diğer insanların gayelerine de kendi gayeleri nazarıle bakmaktadırlar ve böylece en asıl mânada bir camia vücude getirmektedirler. Fakat böyle bir camia ve gayelerin bu şekilde birleşerek vazedilmeleri, - fertlerin birbirleriyle anlaşmaları nazarı itibara alınmaksızın - ampirik olarak tasavvur edilebilir mi? «*Müstereken karşılıklı faaliyette bulunmak maksadile hareket*» hususunda böyle bir anlaşma vuku bulduğu takdirde de «*müsterek hayatın haricen nizamlanması*» mefhumu teessüs etmiş ve «*tamamile infirad halinde yaşadığı tasavvur edilen insan*» mefhumu bırakılmış olur. (Mukayese ediniz: *Stammier, W. u. R. s. 94*).

Entellektüel ve ahlâkî bakımdan yükselmiş insanların tamamile izole bir halde yanyana yaşadıkları tasavvur edildiği takdirde, bunlar arasında lisan ve işaret bakımından bir mutabakat husule geldiğini iddia etmekten de sarfı nazar eylemek lâzım gelir. (Mukayese ediniz: *Stammier, W. u. R. s. 95*). Çünkü fertlerin birbirleriyle anlaşmalarına yarayan bir vasıta olarak lisandan artık bahsedilemez. Zira bu, beşerî münasebetlerin haricen düzenlenmesi mânasını tazammun eder. Bu şartlar altında lisandan ancak «*münferit insan*» in işine yarayan hususî bir vasıta olarak bahsedilebilir. Maamafih insanın diğerlerinden tamamile tecerrüd etmiş olarak yaşadığı tasavvur edilen tabii bir halin mülâhazası yine gaye vaz'ının hususî bir nev'idir. Burada diğer insanların iradesini nazarı itibare alamıyan veya almak istemiyen, onları nazarı itibare almaksızın mevcudiyetini idame eden bir insanın iradesi mevzuu bahistir. Halbuki muhtelif insanların takip ettikleri hedefler, muayyen bir hedefe ulaşmak için sarfettikleri ceht ve geyretler, yekdiğerile gaye ve vasıta münasebeti haline getirilmelidir. Bu ise, insanları yekdiğerine bağlamak, yani onların

haricî münasebetlerini, müşterek faaliyetlerini haricen tanzim etmek demektir. (Stammler, W. u. R. s. 95-96).

Eğer insanın diğer hemcinsleriyle içtimai müşterek hayatı mevzuu bahs ise - ve cemiyet de nev'i şahsına münhasır bir şey olduğu için - ferdi aşmak ve mezkûr insanları yekdiğerine bağlamak lâzımdır. Bu da ancak bağlayıcı iradedir. Bu bağlayıcı iradenin tazahürlerine içtimai kaideler, haricen tanzim edici kaideler denir. Bu keyfiyet infirad halinde yaşayan insan için mevzuu bahsolamaz. (Mukayese ediniz ve etraflı izahat için bakınız: Stammler, W. u. R. s. 97-98).

Görülüyor ki içtimai hayat mefhumu «infirad halinde yaşayan makul mahlûk» tasavvuruna da istinat ettirilemez. Bilâkis içtimai müşterek hayat deyince, daima haricen tanzim edici kaidelerle yekdiğerine bağlanmış, hedefleri yekdiğerinin vasıtası olarak vaz ve ikame edilmiş insanların hayatı anlaşılır. Müteakip izahatımızda insanların müşterek hayatını tanzim eden haricî kaidelerin mahiyetinden, nev'inden ariz ve amik bahsedeceğiz. Yalnız etüdümüzün bu birinci kısmına nihayet vermeden evvel «Stammler» in üzerinde bilhassa durduğu ve bizim de bu etüdün ikinci kısmına başlarken tahsisan yine üzerinde duracağımız, ve fakat başka bir zaviyeden tetkik edeceğimiz meselelerden biri olan «haricen nizalama, haricî nizam» meselesine tekrar temas edelim: «Beşerî müşterek hayat ve faaliyet» mefhumunda «haricî nizam», mantıkî şart mahiyetinde bir unsurdur. Acaba insanların müşterek hayatı, bir sosyal ilmin mevzuu olarak, fikirlerin hangi müttehit istikametinde (hangi müttehit fikri istikamette mündemiç olabilir? Bu ancak, insanların müşterek hayatına haricen tanzim edilmiş bir hayat nazarile bakıldığı zaman mümkündür. O halde içtimai hayat olarak nazarı mütalâaya alınması icap eden müşterek hayatın her nev'i mahsusunda haricî nizam (haricen tanzim etme) fikri bizzarure mevcuttur. Bu meyanda beşerî müşterek hayat gayelerin yekdiğerine bağlanması mânasını tazammun eder. Bu keyfiyet, böylece yekdiğerine bağlanan insanların her birine hariçten tatbik edilen bir şeydir. Yekdiğerine bağlanan gayelerin vaz'ının mantıkî şart mahiyetinde bir unsur olduğunu işaret etmiştik. Çünkü «beşerî müşterek hayat ve faaliyet» fikri, bu kabil tanzim edici bir unsur olmaksızın tasavvur edilemez. (Halbuki tanzim edici unsur, müstakillen tasavvur ve tetkik edilebilir.) Diğer taraftan mücerred nizam dahi (yani tanzim edici unsur) tarihi tecrübede karşımıza yalnız başına çıkmamaktadır. Çünkü tarihin seyri içinde hususî mahiyette içtimai bir kaide ile karşılaşınca, mezkûr kaide, daima müşterek faaliyetin gerçekleştirilmesi matlup muayyen bir nev'ini de müşahhas olarak ihtiva eder.

Bu etüdün başka bir yerinde de işaret ettiğimiz haricî nizam unsuru,

bu unsur içinde tanzim edilmiş madde (hareket tarzı) muvacehesinde zamanî değil mantıkî bir şart olur. Haricî nizam, haricen tanzim edici kaideler (evveleminde hukuk kaideleri ve konvansiyonel kaideler), sosyal ilmin prensipi ve istinat ettiği fikir dediğimiz şeyin tâbi olduğu zarurî formal bir tarzı mahsustur. (Mukayese ediniz: Stammeler, W. u. R. s. 98 - 103).

Böylece »Stammeler« e göre cemiyet mefhumunu tesbit etmiş oluyoruz. Esasen bu zatın cemiyet felsefesinin izahı bakımından cemiyet mefhumunun tayin ve tesbiti büyük önemi haizdir. Müteakip izahatımızda sosyal hayatın şeklini, mantıkî şartı evvelini teşkil eden unsura tahsisan temas edeceğiz. Sosyal hayatın şekli meselesi, bizzarure sosyal hayatın maddesi meselesinin mevzuu bahsedilmesini zarurî kılmaktadır. «Stammeler» müteakip tetkikatımızın mevzuunu teşkil edecek olan bu meseleyi intikadî tefekkürle, intikadî metotla izah etmektedir.

Orhan Münir ÇAĞIL