

SOFİSTLERDE TABİİ HUKUK ESASLARI

Bu etüdümü 1936-37 ders ve hayat yılındaki zevkli arkadaşlığın hatırası olarak sevgili meslekdaşım Dr. Yavuz Abadan'a ithaf ediyorum. [*]

1 — Güzel, münderecatı son derece zengin ve istifadeli «Hukuk Felsefesi Dersleri : Lezioni di Filosofia del Diritto» kitabının son tab'ında da Del Vecchio, Sofistleri ferdiyetçi ve enfüsiyetçi (endividüalist ve sübjektivist) olarak tavsif ediyor. Del

[*] Prof. Honig bu mevzuu seçmekle sistematik bir hukuk felsefesi cereyanının ilk esas ve temellerine işaret etmek istiyor. Bu ilk esasların Sofistlerde bulunması keyfiyetini haklı gösteren sebepler şunlardır : Sofistler, Yunan aydınlanmasını yayan ve taşıyan mütefekkirlerdir. Ve bu itibarla düşünceye yeni yollar açmış ve göstermişlerdir. (Bu hususta aynı müellifin yine tarafımızdan tercüme edilen bu yazıdan önceki "Hukuk idesinin müsbet hukuk için ehemmiyeti,, başlıklı makalesine müracaat olunabilir) . Sofistlerin hukuk felsefesi üzerine olan bu tesirlerine bu vakte kadar asla dikkat edilmemiş ve bu husus daima gözden uzak tutulmuştur. İlk defa olarak Profesör Honig bu meseleyi, şumullü ve sistemli bir surette burada tetkik ve mütalea ediyor. Bu sebeple de belli başlı Yunan kaynaklarının ehemmiyetli gördüğü yerlerini aynen nakletmeyi maksada muvafık buluyor. Bu Yunanca metinlerin Türkçe tercümeleri de beraber olduğu cihetle eski Yunan dilini bilmiyenler, bundan hiçbir suretle mütecessir olmayacaklardır. Bu kabil zevat, Yunanca metinleri atlamak suretile makaleyi okudukları takdirde esas fikirlerin cereyanını zahmetsiz takip edebileceklerdir. Bu noktayı tebarüz ettirirken sayın profesörün bu orijinal etüdünü, şöhreuma ithaf suretile ibraz ettiği lütuf ve nezaketten son derece mütehasşis olduğumu da teşekkürlerimle birlikte ifade etmek isterim. Tercüme eden

Vecchio'nun izahına göre sofistler, eşya ve hâdisatı görme ve tanımada herkesin kendine has bir tarzı bulunduğu mülâhazasına istinaden «non potesse esistere una vera scienza obiettiva ed universalmente valida, ma solo l'opinione individuale» [1] neticesine varmışlardır.

Bu noktada Del Vecchio, sofistler hakkında en münteşir ve hâkim kanaatle birleşmiş bulunuyor. Şu farkla ki umumi kanaat, onlar hakkındaki hüküm ve ithamlarında daha şiddetli ve insafsızdır. Umumiyetle sofistlerin, mutlak değeri haiz yegâne hakikatı insanların duyma ve düşünmedeki mübâyenet ve ihtilâflarında görmeleri hasebile, ebedî kıymetleri idrakten mahrum ve âciz buldukları ileri sürülmekte ve bu sebeple de bunlara göre «En yüksek merciin herkes için nazari sahada kendi his ve kanaatinden, ameli sahada ise yine kendi enstenkt ve arzusundan ibaret olduğu» [2] söylenmektedir. Bütün bunlardan şu netice çıkarılmaktadır: Sofistlere göre: «Kanuna mugayeret ve herkesin diğerleriyle mücadelesi», «insanların tabii hali» bunun âksine olarak «devlet ve onun kanunu» ise «gayri tabii» dir [3]. Bundan başka yine sofistliğe «hâdisatı takdirde münhasıran sübjektif âmillere istinat ettiği ve bu suretle haz yahut elem nev'inden şahsî müessirleri bu takdire esas yaptığı» [4] isnat ve izafe edilir. Bundandolayı sofistler, vakıfı hikmet kimseler değil, bilâkis sahte filozoflar, tıraşçılar, tafrafuruşlar, hilekârlar, nihilistlerdir. Bu hâkim telâkki muvacehesinde σοφιστάς vasfının delâleti ile bunun mahiyetine nüfuz etmek isteyen herkes, tıpkı vaktile **Hippokrates** in maruz kaldığı neviden bir tereddüde kapılmak mecburiyetindedir. Hipokrat, **Sokrates**' in kendine tevcih ettiği :

1 — *Del Vecchio*, Hukuk felsefesi dersleri, üçüncü tabı 1936 s. 24. Bu İtalyanca cümlemin manası şudur : Sofistler, hakikî, objektif, evrensel değeri haiz bir bilginin mevcut olamayacağı, yalnız şahsî ve ferdi kanaat ve noktai nazara sahip olunabileceği neticesine varmışlardır.

2 — *Lasson*, "Hukuk felsefesi sistemi = System der Rechtsphilosophie", 1882, s. 46.

3 — *Lasson*, aynı eser.

4 — W. Wundt, "Milletler psikolojisi = Völkerpsychologie", cilt, 9, 1929 s. 54

Λέγε δὴ τε, ἡγῆ εἶναι τὸν σοφιστήν «Söyle bakayım, kimi sofist telâk-ki ediyorsun» sualine karşı : Ἐγὼ μὲν ... ὡσπερ τοῦνομα λέγει τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα. «Kabul ediyorum ki ismin de ifade ettiği veçhile hikmete vâkıf olan kimse sofisttir» [5] cevabını vermiş ve fakat bu hususta Sokrat'ın müteenni ve hâkim şüphesiyle karşılaştığını hissetmişti. Çünkü, Sokrat'ın mukabelesi : Καὶ ὡσπερ γεμῆ, ὦ ἑταῖρε, ὁ σοφιστῆς ἐπαινῶν ἅ πολεῖ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὡσπερ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορος τὲ καὶ ἄτηλος «Oyle değil aziz dostum, sofist bize sattığı şeyleri göğe çıkarmakla, beden için gıda maddeleri satan tüccar ve esnaf gibi, bizi aldatandır» [6] sözü olmuştu.

II — Sofistler hakkındaki bu hükmün neye istinat ettiğini araştıracak olursak, bunların bilgi nazariyesi sahasındaki ferdiyetçiliği her şeyden önce **Protagoras**'ın meşhur sözüne irca olunmak gerekir : Πάντων χοημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι. «İnsan, bütün şeylerin ölçüsüdür» [7]. Bu kaziyeye mâna vermek hususunda en müteammim şekle misal olarak **Zeller**'in telâkkisini alabiliriz. Onun tefsirine göre bu kaziyeye şunu ifade eder: «Hiç bir objektif hakikat yoktur; yalnız hakikatin sübjektif tezahürü vardır. Mutlak mer'iyeti haiz bir bilme yoktur; belki ancak bir zannetme vardır» [8].

Bu nazari şekçiliğe ahlâk ve hukuk siyaseti bakımından bir izafiyecilik (relativisme) 'in tekabül etmesi akla çok yakındır. Hakikatte; **Gorgias**'ın τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀσχρόν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ

5 — Platon, *Protagoras*, 312, C

6 — Platon, *Protagoras*, 313 C

7 — Platon, *Theaetet*, 152, A

8 — *Zeller*, Yunanlıların felsefesi = Philosophie der Griechen, 3 ncü tabı, kısım. I. s. 899 ve sonrası, 6 ncü tabı, naşiri : Nestle, 1920, 1 ve 2 ncü kısım. s. 1356. (Burada olduğu gibi müteakip yerlerde de gerek bizzat *Zeller* tarafından negredilen bir tabıdan ve gerek onun ölümünden sonra eserinin *Nestle* tarafından tevsiyen çıkartılmış olan 6. ncü tabından nakiller yapıyorum. Bununla yaptığımız iktibasların asıl *Zeller*'in hakiki ve şahsi kanaatini ihtiva eden kısımlar olduğunu tebarüz ettirmek istiyoruz.)

«Adil ve haksızlık tabiatın değil, belki mevzu nizamın eseridir» [9] sözü, sofistlerin umumiyetle iştirak ettikleri «âdil, nefsin (süjenin) haklı tanıdığı şeydir» [10] noktai nazarının bir nevi ifadesi olarak telâkki olunabilir. Bu suretle sofistlere izafe olunan sübjektivism Hippias'ın şu ifadesinde tam bir tekide mazhar olmuş görülür : $\acute{\omicron} \delta\epsilon \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma \nu\acute{o}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma \acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\nu, \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha} \pi\alpha\rho\acute{\alpha} \tau\eta\nu \varphi\upsilon\sigma\iota\nu \beta\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\tau\alpha\iota$, «Kanun insanlığı ekseriya tabiatın hilâfına cebreden müstebittir.» [11]. Burada kanun «tabiata muğayir» [12] birşey olarak tasvir edildiğine göre bunden «sofist etiğinin prensipi... egoism» [13] den ibaret bulunduğunu istidlâl etmek hiç te güç değildir. Bu egoism de zarurî bir surette «kavinin hakkı» nı tebcil ve tekrime müncer olur : Bu hususta : $\tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\upsilon \kappa\rho\epsilon\iota\tau\omicron\nu\omicron\varsigma \xi\upsilon\mu\epsilon\acute{\rho}\omicron\nu\tau\omicron \tau\acute{o} \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu\tau\omicron \tau\upsilon\gamma\chi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota \acute{\omicron}\nu$, «Hukuk yalnız daha kuvvetlinin lehine olarak mevcuttur» [14] sözünün kailleri Thrasymachos ve Kallikles, daha kavinin şahsî menfaatini maniasız tatmin ve zayıfı kendi iradesini kabule icbar edebileceğine [15] dair sofist noktai nazarının baş şahitleri olarak ileri sürülürler. Buradan da «sofistlik düşüncesinin Yunan devletini inhilâla uğrattığı» ve «onun idealismine karşılık daha yüksek kıymet olarak barbarca vahşileşme noktai nazarını» vazettiği [16] iddiasına varmak hiç te uzak bir ihtimal değildir. Bu zaviyeden görülünce sofistlerin nazarî ve amelî dünya görüşleri yekdiğerine tevafuk etmektedir : «Mutlak merî hiç bir hakikat yoksa, umumî mer'iyeti haiz bir kanun da olamaz; Eğer insan tasavvurunda bütün şeylerin ölçüsü ise filinde de öy-

9 — Eflatun, kanunlar (Platon, De lege). X. 889

10 — Hildebrand, «Hukuk ve Devlet felsefesinin tarih ve sistemi = Geschichte u. System der Rechts u. Staatsphilosophie» 1860 s. 71

11 — Eflatun, protagoras, 337, D.

12 — Eisler, «Felsefî mefhumlar lûgatı = Wörterbuch der philosophischen Begriffe», cilt II, s. 635, dördüncü tabı 1927

13 — Hildebrand'ın yukarıda zikredilen eserinin 71 ci sahifesiyle mukayese

14 — Eflatun, cumhuriyet (Platon. Rep), 344

15 — Lasson'un ilk zikredilen eserinin 46 ıncı sahifesiyle mukayese

16 — Keza Lasson, aynı eser, s. 46

ledir; eğer her hangi bir kimse için doğru, ona doğru görünen şey ise, her hangi bir kimse için haklı ve iyinin de ona haklı ve iyi gelen şey olması zarurîdir. Başka sözlerle kendi keyif ve ihtiyarına, kendi temayüllerine tâbi olmak herkesin tabii hakkıdır. Eğer insan kanun ve örf delâletile bundan men' edilirse bir tabii hakkın ihlâlı mevzuu bahistir. Hiç kimsenin, onu kırmak yahut ondan kaçınmak kudretini haiz olduğu takdirde; böyle bir cebre uymak mükellefiyeti yoktur» [17]. Bu suretle vardığımız son netice sofismin hudutsuz sübjektifliği oluyor: Ah - lâkî ve tabii âlem sadece «tasavvuru ile hâdiseleri, iradesile örf ve kanunları yaratan fakat ne orada ne burada tabiat ve zarureti eşya ile mukayyet olmayan» [18] insanın eseri olarak tanı - nıyor.

III — Eğer bu doğru ise yani sofistlerin hakiki maksadı, insanları kendi sübjektif keyf ve ihtiyarları lehine devletin ka - nunlarına itaati terke teşvik ve ikna idi ise, haklarında Thomas von Aquino nun, bunların «qui apparent scientes et non sunt» [19] kimseler olduklarına dair verdiği hüküm haklıdır. Zira anarşi telkin ve vâzı, şüphesiz ki birer eseri fetanet sayılamaz. Fakat sofistlerin bunu hakikaten yapmış olmaları keyfiyeti, ba - na bilhassa cayi süal görünüyor. Bu sebeple sofistleri kendi za - manlarının fikri mümessilleri olarak mütalaadan önce bunların nazariyesinin hakikî mahiyeti hakkında sarih bir fikir edinme mümkün olamayacaktır.

1 — Hiç şüphesiz daha önce Zeller böyle bir teşebbüste

17 — Zeller, 3 ncü tabı. kısım 1 s. 921; 6 ıncı tabı kısım 1 ve 2 s. 1395

18 — Zeller, 3 üncü tabı. Kısım 1. s. 923 ve sonrası; 6 ıncı tabı kısım 1 ve 2 s. 1403

19 — Thomas d' Aquin'in bu sözü aynen türkçemize "onlar ki bilir görünürler ve halbuki degildirler" şeklinde çevrilebilir. Bu suretle sofistler bilgili görünen ve fakat hakikatte cahil kimseler olarak ittiham olunuyorlar. Metne nazaran onlar hakkındaki bu isnadın doğru olması ancak kendilerine atfedilen maksadın hakikate tevafuk etmesine bağlanıyor. Bu yazıda ne sofist - lere atfolunan yanlış maksatlara ne de onlar hakkında verilen ithamkâr hü - kümlere iştirâk olunmamaktadır.

bulunmuştur. Fakat o bana sofistleri yalnız ahlâkî telâkkileri ve fikir tarihindeki mevkileri bakımından izah edebileceği zannına düşmekle, sofistlik meselesinin esas ve ruhuna nüfuz etmemiş, onu kökünden kavramamış görünüyor. Muhakkak ki «Perikles devrinin terbiye tarzı ve şa'şaa ile ... eski zabtu rabtın ve örfün gittikçe gevşemesi hâdisesinin elele yürüdüğü» (3 üncü tabı, kısım 1, s. 866; 6 ıncı tabı, kısım 1 ve 2, s. 1286) isabetli bir mutaleadır. Keza «mezkûr devir tamamen ...» o zaman mevcut hiç bir kuvvetin zapt ve tevkif mevkiinde olmadığı «bir tahavvül ve terakki fikrile meşbu» idi. (3 üncü tabı, kısım 1, s. 859; 6 ıncı tabı, kısım 1 ve 2, s. 1288) «Büyükçe devletlerin gizlenmez hodbinlikleri ve küçükçe devletlere karşı cebbarane hareketleri ... umumî ahlâkî» gömmüş; «sonsuz kavgalar... kin ve nefrete, intikam hissine, hırs ve tamaa ve bütün ihtiraslara geniş bir saha» açmıştı. «Devletin ecnebi hukuku ihlâl hususundakî saygısızlığı bizzat kendi tebaasının hukuk ve kanuna karşı hürmet ve itibarını» kırmıştı. (3 üncü tabı, kısım 1, s. 857; 6 ıncı tabı, k. 1 ve 2, s. 1286). Sofistlerin ortaya çıkışını, bu umumî ahlâk telâkî ve şuurunun inhitatına bağlayınca, onların ifadelerinde : «halk hâkimiyeti ve vatandaş müsavâtı hakkında en lâübali ve uygunsuz tasavvurların belgelerini görmek» (3 üncü tabı, k. 1, s. 857; 6 ıncı tabı, k. 1 ve 2, s. 1286) tabii bir neticedir. Diğer yandan daha Parmenides ve Heraklit, Empedokles, Anaxagoras ve Demokrit, bilgi nazariyelerinde müttehiden tabiat ile örf ve âdeti, hakikat ile insan tasavvurunu yekdiğerinden ayırmış iseler ve örf ve kanunda mevzu ve müspet olanı tabii olana karşı koymak üzere, bu tefrikin sofistlerce «sadece amelî sahaya nakil ve tatbiki kâfi gelmiş ise (3 üncü tabı, k. 1, s. 859; 6 ıncı tabı, k. 1 ve 2, s. 1288.) sofistler yalnız en eski Yunan filozoflarının düşüncelerini son haddine kadar takip etmekten başka bir şey yapmamışlar demektir. Bu suretle sofistlere karşı dermeyan olunabileceği zannedilen muahaze en sonunda felsefenin mezkûr cetlerine raci kalmış bulunurdu. Gerçekten de Zeller'in kanaatinin bu olduğu görülüyor: Çünkü bütün önce düşünülenlerin «ahlâkî şekkin lehine olması zarurî idi... eğer hakikat... hasselerin aldanma ve vehimleri sebebile...

meçhul kalırsa ahlâki hakikatın da idrakten uzak kalması zarurîdir; eğer insan bütün şeylerin ölçüsü ise emrin ve cevazın (fari-za ve mubahın) da ölçüsüdür; ve herkesin eşya ve hâdisatı aynı tarzda tasavvur etmeleri nekadar az beklenebilirse herkesin ef-alinde bir ve aynı kanuna tebaiyeti o kadar az talep olunabilir» (3 üncü tabı. k. 1, s. 860; 6 ıncı tabı. k. 1 ve 2, s. 1289).

Bu suretle Zeller esasta, sofistler lehine örf - ve fikir tari-hine ait tenzih edici bir delil serdetmekle beraber, yine de on-lar hakkındaki hükmüde menfiliğe saplanıp kalmak, onları söz-lerile ahlâki sukuta müessir kimseler şeklinde görmek iztirarın-dadır.

2 — Diğer yandan sofistlerin dünya - ve hayat meselele-rine karşı aldıkları vaziyet, bunların daha geniş bir fikir ufkuna sahip olmaları keyfiyetine atfedilebilir. Bu hususta sadece Wundt'un «Kavimler psikolojisi - Völkerpsychologie» ne işaret etmekle iktifa edebilirim: «lyoniyen kolonilerinden neş'et eden» sofistler, «bu sahaların en eski fikrî kültürünün taşıyıcıları» sıfa-tile «Yunan anavatanında hâkim münasebat ve hâdisata karşı an'aneye bağlı olmayan» müstakil bir vaziyet almışlardı. «Gez-ginci hayat, onları kozmopolitler haline getirmiş, öğretme (ted-ris) mesleki, düşüncelerine entellektüalist bir yön vermişti» [20]. Bu suretle Mühlün isabetli olarak «fikrî ufkun genişlemesi, düşün-cenin tarihî tekâmül neticesinde vücut bulmuş mahallî sınırları aşarak hariç sahalara nakli» [21] diye tavsif ettiği hal husul bu-luyor. Böylece sofistler, mahallî şartlara bağlı dogma (nas) lar yerine, hür dünya vatandaşlığı düşüncesinden kazanılan kanaat-leri vazetmekle, fikrî bir cereyanın öncüleri oldular. Böyle bir fikrî yöne Hegel'in işaret etmiş olduğu veçhile [22] yeni çağda «aydınlanma» [23] adı verilmiş olurdu.

20 — Wundt, Völkerpsychologie, = Kavimler psikolojisi cilt. 9, 1919, s. 54

21 — Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwik- lung, = Tarihî tekâmülü bakımından eski çağ insanlık ideisi 1928 s. 3

22 — Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie — felsefe taribine dair dersler, ikinci tabı 1842. cilt. II s. 9

23 — Dilimizde eskidenberi "intibah ve tenevvür" devri diye yer alan Aufklärung için "aydınlanma" tabirini daha uygun buluyoruz. Zaman itibarile

Bu suretle sofistlerin, Atinanın muhafazakâr unsur ve kuvvetlerine karşı muarız bir cephe aldıkları meydandadır. Kozmopolitlikle milliyetçilik arasındaki bu zıddiyettir ki Eflâtunun sofistlere karşı mücadelesini izah eder: Sonradan dünyanın sofistler hakkındaki hükmüne kat'iyetle müessir olan yani umumî kanaati tayin eden Eflâtunun aldığı bu vaziyettir. Milliyetçilik ideolojisi, Yunanlılarla ecnebilerin, hemşerilerle muhacirlerin, hürlerle esirlerin kat'iyetle tefrikini icab ettiriyordu [24]. Bu ideolojinin inancı, mevcut devlet - ve kudret münasebetlerine teabbüdde tecelli ve temerküz ediyordu [25]. Onun esas ve temeli Elen devlet - ve hukuk nizamının, Elen polisinin ve zabıta nizamının, «Yunanî - kavmî ide» [26] nin şaşmazlığı ve kat'î isabeti farziyesi idi.

Artık sofistlerce νόμος a yani müspet nizama karşılık ἄγραφο νόμος un yani yazılmamış belki sadece insanların hukukî şuurunda müesses kanunun; başka bir ifade ile: Devletin tahavvüle tâbi kanun vaz'ına mukabil insandaki fitrî ve binaena - leyh değişmez basiretin ileri sürülmesi, zarureten bu ideolojinin tehlikeye düşüşü şeklinde görülecekti.

3 — Eski çağda olduğu gibi bugün de gölgesi bütün fikrî hayatı kaplayan bu siyasî - ideolojik fon (fond) karşısında, Grote nin sofistlerin itibarını iade hususundaki maruf teşebbüsü ve bu maksadla ortaya attığı iddia, ikna kudretini kaybediyor. Bu iddiaya göre: Eflâtun sırf -kendi müteazzım görüşü icabı - umumiyetle bütün devlet adamlarını, şairleri, musikişinasları ve ha-

milâddan önceki beşinci asırla sonraki 18inci asrın son yarısına düşen bu iki devrelik fikir cereyanının gayesi fikirleri anânevî, kabli hükümlerden kurtarmak ve objektif bilgilere varmaktır. Bu hususta daha etraflı malûmat için hukuk felsefesi, (ikinci tabı, 1935) kitabımızın 86 ıncı sahifesiyle bu sayıda çıkan "Hukuk idesinin müsbet hukuk için ehemmiyeti" başlıklı yazıya müracaat olunabilir.

24 — Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts = tabii hukukun felsefî esasları 1932, s. 198

25 — Sauter'in aynı eseri karşılaştırılın

26 — Mühl'ün yukarıda zikredilen eserinin 14 üncü sahifesi

tibleri red ve inkârı meyanında sofistleri de itham eylemiştir [27]. Böyle bir telâkkinin, yani sofistlerle bütün diğer mütefekkirleri Eflâtun nazarında müsavi saymanın aksini ispat gayetle kolaydır. Bu hususta Eflâtunun, bilhassa sofist tefekkür tarzını alçaltma teşebbüsündeki istihza ve istihfafa, hatta adeta hainane ve garazkârane hususiyete işaret etmek kâfidir. Bu hal, bize sofist doktrini hakkında malûmat veren yegâne şahsiyetin Eflâtun olması hasebile, sofistlere dair bütün dünya kanaatini tayine çok kuvvetle müessir olmuştur - Eflâtunun sofistleri gülünç bir vaziyete düşürme cehdi, Jacob Burckhardt'ın iddiası veçhile onların, « filozoflara çok ciddi bir rekabet » teşkil etmiş olmaları [28] de asla izah edilemez. Burckhardt, bu düşünceyi «mutad batıl kanaatler ve kabli hükümlere karşı serde kalkışmak» istiyor. Fakat bu hususta öne sürebildiği deliller, sofistlerin bütün dünyevî ve uhrevî (ilâhî) meselelerde septisizme daha geniş sahalar açamadıkları, bilâkis bu tarzı tefekkür çoktan mevcudken, sofistlerin «olsa olsa bu düşünceye bir tarzı beyan vermiş, yeni bir üslûp getirmiş» buldukları, diğer yandan onların metodik bir terbiye ve tedris eseri olan hitabet san'atları ile şümüllü bilgilerinin, kitabların az fakat öğrenme arzusunun büyük olduğu bir zamanda «çok yüksek rağbete mazhar madde» ler teşkil etmiş olduklarıdır [29]. Bu tarzı izahile Burckhardt'ın sofistlerin hakikî hüviyetlerini hakkile tebarüz ettirememesi nisbetinde ilk plânda Eflâtun ve Aristo olmak üzere filozofların sofistlere karşı hücumlarını rekabet hissine irca etmek suretile onların ahlâkî karakterine hürmetsizlik ettiğini zannediyoruz. Eflâtunun sofistleri istihfafı dolayısıyla, Schopenhauer'in felsefe profesörlerini

27 — Grote'nin *History of Greece*, VIII (1861) s. 394 ü karşılaştırınız: "Not only all the sophists and all the rethors, but all the musicians and dithyrambic or tragic poets, all the statesmen past as well as present, not excepting even the great Pericles, received from his hands one common stamp of dishonor."

28 — Jacob Burckhardt, *Yunanistanın kültür tarihi = Kulturgeschichte Griechenlandes* (yeni tabı 1934) s. 597

29 — Burckhardt, şimdi zikredilen eser, s. 598

tezlil ve tahkir edişi ve **Auguste Comte'** un akademisyenlere karşı hücumları hatırlansa bile, Yunan filozofunun hareketini bu sonuncularinkile «ayni sıraya» koymak [30], üzerinde bir yandan sofistler diğer yandan Sokrat ve Eflâton arasındaki gerginliğin büyümesi zarurî olan siyasî fonu tanımamak demek olur.

IV — İşte bu siyasî gerginlik zemini, bir fikrî cereyan olması itibarile sofistliğin esasını anlamamanın, ancak o devrin siyasî vaziyetini gözönünde tutmakla kabil olacağını istidlâle insanı sevk ediyor. Şu halde sofistlerin mahiyet ve tesirini tam manasile anlaşılır hale koyan bunların Yunanistanın siyasî bünyesi ve devlet şeklile münasebetleridir. Malûm olduğu üzere, sofistlerin tesir ve nüfuzu Yunan demokrasisinin parlak devrile aynı zamana düşüyor. Sofistler ise - ileride sabit olacağı veçhile - tabii hukukun mürevviç ve habercileri idiler. Ve müteakıp devrin halihazıra kadar uzanan fikir tarihi öğretiyor ki : Tabii hukuk, daima ya demokrasiye yol açmış yahud onun nazari temelini kurmuştur. Demokrasi nasıl ferdiyetin siyaseten tanınmasına istinat ediyorsa, öylece tabii hukuk insanın ahlâkî ferdi kıymetini mevkii itibara çıkarmak ister. Şu halde -demokrasi ve tabii hukuk birbirinin mütemmimidirler. Hakikatte de Yunan demokrasisinin prensipleri olan bütün vatandaşların hakimiyetin icrasına iştirak hususunda müsavi hakka sahip olmaları keyfiyeti ve bundan doğan siyasî hürriyet *ἐλευθερία* ve keza herkesin kanun nazarında müsavâtı esası *ἰσονομία* her zaman için tabii hukuk ve devlet nazariyesinin esas direkleri olmuşlardır.

Bu hal, sofist nazariyelerini, demokratik devlet hayatının ruh ve icabatile izah teşebbüsüne yol açıyor. Sofistlerin fikrî nüfuzu, milâddan önceki beşinci asrın orta ve ikinci yarısına düşüyor. Bu zaman bilhassa Atinanın demokratik devlet teşkilâtile haricî satvet ve hâkimiyetinin birleştiği bir devirdir. Sofistlerin muarızları olan Sokrat ve Eflâton ise zaman itibarile Spartanın zaferi

30 — Th. Comperz. Yunan mütefekkirleri = Griechische Denker (dördüncü tabı, cilt 1 s. 349) eserinde böyle diyor.

(411 - 404) ve inhitat ve hezimet (371) ile sınırlanmış reaksiyon taraftarlarıdır [31]. Yunan demokrasisinin doğuşunun hangi sosyolojik sebeblere irca olunabileceği keyfiyeti, bizim için ancak tâli bir ehemmiyeti haizdir: Demokrasi nihayet Atinanın kültürel inkişaf ve terakkisinin neticesi olabilir. Çünkü geniş halk kütlelerinin içtimaî refah ve yükselmesi bu inkişafı bir zamana düşüyor. Bu yükselme de ancak mezkûr halk kütlesinin Atinanın iktisadî ve ticarî münasebetlerinin inkişafında zarurî bir unsur sayılmasile mümkün olabilmıştır. Kütlenin iktisadî hayat için kendi vücudünün zaruretile siyasî haklardan mahrumiyeti arasındaki mantıksız vaziyet ve münasebeti bilmesi nisbetinde, halkta kendinin vazgeçilemez bir unsur olduğuna dair yerleşen his ve şuurun, siyasî ve hukukî müsavata ulaşma cehdini körüklemesi muhakkak ve zaruriydi [32]. Diğer bir takım mütefekkirler, milâddan önce beşinci asırdaki esas teşkilât reformlarının sebeblerini: Ferdî psikolojik hâdiselerde, mülk sahiblerinin hodbinliklerle topraksız sınıfların hased ve istirkaplarında, hâkim ve zengin olmadan doğan bir emniyet hissile oligarşinin düştüğü ah-lâkî tedennide, sahil mıntakaları ahâlisinin mütemadiyen artan talep ve iddialarında aramışlardır [33]. Hakikaten vatandaş kütlesi (Demos) nin içtimaî dilekleri yanında siyasî taleplerinin de ilkönce sahillerde yerleşen şehirler ahâlisi arasında yayılıp inkişaf ettiği [34] ve hakimiyet münasebetlerinde bir değişikliğin buralarda hazırlandığı hiç şüphe götürmez.

Teferruat itibarile nasıl bir mahiyet arzederse etsin Pisistratidenlerin sukutile başlayan ve **Aristides, Kleistenes, Ephialtes, Perikles** adlarile bağlı olup Atinayı, Yunan demokrasisinin örnek

31 — Keil'in, Eski Yunan devletleri = Griechische Staatsaltertümer, Gereke Norden'in eski devir ilmine giriş = Einleitung in die Altertumswissenschaft cilt III. tabı 2, 1914 s. 359 ile karşılaştırılmış.

32 — Keil, şimdi zikrettiğimiz eserinin 357 inci sahifesinde böyle diyor.

33 — Heumann, Yunan eski devletleri ders kitabı = Lehrbuch der griechischen Staatsaltertümer, beşinci tabı 1875, §§ 61, 62

34 — Gilbert = Yunan eski devletleri manüeli = Handbuch der griech. Staatsaltertümer, cilt II, 1885. s. 278

ve piştaı haline koyan kablemilât 5 ci asır esas teşkilât yenilikleri, tarı haline koyan kablemilât beşinci asır esas teşkilât yenilikleri, aşağıdaki neticeleri doğurmuştur: Gayri menkulle, menkule malikiyet farkı kaldırılmış, gerek menkul ve gerek gayri menkul sahiblerinin müsavi vaziyette telâkkisi, arhontluk (eski Yunanlılarda Archonat denilen devlet riyaseti makamı) yolunu çok zengin olmıyanlara da açmıştır [35]. Nihayet jüri mahkemelerinin (*ἡλιαία*) salâhiyetleri genişletilmek ve bunlar « dikasterie » denilen kısımlara ayrılmak suretile, millet hakimiyetinin icrayı kazada da yer alması temin edilmiştir - Şüphesiz ki bu yenilikler, mutedil yahud mutlak demokrasi prensiplerine uymalarına göre, ayrı ayrı tesirler icra edeceklerdi: Muhtelif devlet memuriyetlerine servet derecesine (*ἀπὸ τιμημάτων*) ekseriya da silâh sahibi olmaya (*ὄπλα παρεχόμενοι*) göre kabul keyfiyeti, vakıa devlet memuriyetlerini yalnız ehil olanlara tevdi düşüncesine istinad ediyordu. Bununla beraber bu noktada timokratik [36] prensipin tesiri inkâr olunamaz; çünkü, vasıtasız ve servetsizler, müstait ve ehil olmaları halinde de devlet memuriyetlerinden mahrum ve hariç kalıyorlardı. Demokratik düşüncenin ideal hedefi olan bütün vatandaşların siyasi hak müsavatını «en müfrit demokrasi de bu hakkı haiz olanlara karşı bilkuvve tanımadı; zira demokrasiyi bütün heyetile kaplamış bulunan oligarşik - timokratik damarlar, bu tanımayı men'e kâfi gelecek kuvvetteydiler» [37]. Diğer yandan vatandaşların devlet memuriyetlerine kur'a ile ayrılmaları da her kesin kanun nazarında müsavatı " *ἰσονομία* „

35 — Gilbert = aynı eser, cilt, I, 1881 s. 146

36 — Burada zikredilen Timokratie, Yunanca *servet* sahiplerinin hakimiyeti manasına gelir. Bunu demokrasiden eyice ayırmalıdır, demokrasi kısaca idare salâhiyeti esas teşkilâtça vatandaşların heyeti mecmuasına teveccüh eden bir devlet şeklidir. Timokrasi de ise, hükümet ekseriyetle aristokratlardan ibaret olmak üzere mahdut bir heyetin ve çok defa bir kaç kişinin elindedir.

37 — Keil'in yukarıda zikredilen eseri s. 364 ve 365, ayrıca Ehrenberg'in *Gercke Norden* in devri kadim ilmüne giriş = *Einleitung in die Altertumswissenschaft*'ındaki Yunan ve Elen devleti = *Der griechische u. der helenische Staat* yazısıyla mukayese ediniz, 3 üncü tabı II, nüsha 3, 1932 s. 21 ve sonrası.

prensipini gerçekleştirmek gayretine dayanıyordu, fakat zarurî surette ehliyesiz ve seciyesiz unsurların, ehil ve mes'uliyetini müdrik kimselerle bir tutulması neticesine varıyordu. - Nihayet, halkın en yüksek kazaî merci olarak kabulü, çok defa keyfî surette zan altına alınanları halkın mizacına terk ve teslim ediyordu. Böylece şu ve bu noktada bazan arzu edilmeyen vaziyetlerin tahaddüsü pek te eksik değildi. **Alkidamos**'a izafe edilen : ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεὸς οἰδένα δοῦλον ἢ πεποίηκεν «Allah herkesi (bütün insanları) hür yaratmıştır, tabiat hiç kimseyi esir yapmamıştır» [38] sözü, heyeti umumiyesile açıktan açığa demokratik teşkilâtı esasiyelerin oligarşik - timokratik unsurlarına karşı bir tariz teşkil ediyor ve kailini mutlak demokrasinin taraftarı olarak tebarüz ve temayüz ettiriyor. (Bu sözlerin doğrudan doğruya pratik saiki, Mantinea muharebesinden sonra eski haline getirilmiş olan Mesinalıların hukukan tanınmaları arzusu da olabilir) [39] . Buna mukabil **Kallikles** in vazettiğimiz ὅν ἡμεῖς τιθέμεθα hukuk hakkında : (Aramızdaki en asil ve kavileri bulup onları aslanlara yapılan şekilde yeminler ve fünsunkâr ifadelerle herkesin aynı miktara sahip olmasına ve bunun en sitayişe değer ve doğru bir hal teşkil ettiğine ikna suretile mümaşat ettirmeğe çalışmak) πλείοντες τοῦ βελτίστου καὶ ἑρασιμεσιτάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὡσπερ λέοντος, κατεπάδο νέες τε καὶ γοητεύοντες καταδουλοῦμεθα, ὡς τὸ ἴσον χρῆ ἔχειν καὶ τοῦτοῖσι τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον [40] diye verdiği hüküm muhakkak ki mutlak demokrasi ἰσονουσία aleyhine çevrilmiştir, bunun manasını biz ancak **Kallikles**'i mutedil demokratlar mevziinde arayınca lâyükile anlayabiliriz. İşte bu suretle mezkûr sofistlerden birine demokratik esas teşkilâtle ifade olunan müsavat prensipi, kifayetsiz, diğeri içinse aksine çok geniş görününce, bu iki müfrit sofistin beyanatı, onların devlet ve hukuk nizamına olan kritik münasebetlerini bir ıfık darbesile aydınlatır. Bu vesile ile sofistlerin anlaşılması için onla-

38 — Aristo, Rhetorik, Schol 1, 13 de, 1373 b

39 — Zeller - Nestle, yukarıda zikredilen eserle karşılaştırın. 6ıncı tabı kısım 1, 2 s. 1400, ihtar, 2

40 — Eflâton, Gorgias, 483, D 484. A

rın doktrininin siyasi vukuat bakımından mütaleasının ne kadar yararlı ve bilgi getirir olduğunu bir daha görüyoruz. Şimdi bir de Kallikles'in doktrininin diğer görüş zaviyelerinden izah maksadile yapılan sakat teşebbüsleri bununla karşılaştıralım : Meselâ bir yandan Salomon, Kallikles'in vaziyetini şöylece tahfife çalışıyor : *φύσις* , önce tabiat... sonra da tarih sahasında fiilen cereyan eden yani hakikaten vuku bulan manasına gelmektedir. «Burada vukuatın cereyanına hâkim kanunlardan elde edilen hususat, ferdi ve içtimaî ahlâk sahasında ittibatî lâzım kanunlar haline getirilmiş ve bunlar mevcut mükellefiyet hükümlerine karşılık teşkil etmek üzere ortaya konmuşlardır, bununla beraber... bu sebepten dolayı mezkûr mükellefiyet hükümleri red ve inkâr olunmuş değildir» [41]. Acaba bu iddia, Kalliklesin yukarıda zikir ve naklettiğimiz düşüncesinin sonunu teşkil eden ve mevcut hükümleri red ve inkâr ediciliğinde asla şüphe ve tereddüt imkânı olmayan şu cümle ile nasıl telif olunur: «Fakat düşünüyorum ki, eğer bir kere ciddi kâfi hal ve yaratılışa malik bir adam gelirse, bütün bu değersiz nesnelere silkip atar, onları parçalar ve yüzlerine bakmaz; ve bütün bizim bu kötü yazılarımızı, bütün bu hayal ve vehimelerimizi ve bütün teminat ifadelerimizi ve bütün tabiata muhalif nizamaatı ayakları altına alır ve uşağımız açıkça efendi sıfatıyla karşımıza dikilir - ve işte o zaman tabiatın hukuku bir şimşek parıltısıyla karşımızda yükselir.» - Yahud - diğer yandan Sauter [42] in bu yakınlarda ortaya atmış olduğu veçhile bütün bu sözler ciddiye alınmamalı, belki alay ve istihza maksadile söylenmiş farzedilmeli midir? Ona göre: «Hakikatte mesele, şundan ibarettir: Kallikles: Atinalıların Dikai - on - kanaati hakkında bir hezelerde bulunmak istiyordu. Bu kanaate nazaran mezkûr Dikaion, ışık altında görülünce, daha kavi-

41 — Salomon'un sofistlerde tabii hukuk mefhumu = Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten yazısıyla karşılaştırılsın. Mezkûr yazı Savigny vakfının Hukuk tarihi mecmuası = Zeitschrift der Savigny - Stiftung für Rechtsgeschichte, romanistik şube, cilt 32; 1911 s. 129 ve sonrasında çıkmıştır. Burayı s. 153 den iktibas ediyoruz.

42 — Sauter'in yukarıda geçen eserinin 202 inci sahifesiyle karşılaştırılsın:

nin çıplak hukukundan başka birşey değildir. Şimdi bu tefsir, Kalliklesin yukarıdaki düşüncesine başlangıç yaptığı şu cümle ile acaba nasıl telif kabul eder: «Kaniim ki: Kötü olandan ziyade iyi olanın ve zayıftan ziyade kavinin fazla tasarruf ve temellükünün hak olduğunu bizzat tabiat gösteriyor. Yani tabiat, diğer hayvanlarda olduğu gibi insan cemiyetlerinde, onların devlet ve kabilelerinde de hukukun, daha yüksek olanın daha aşağı olana hakimiyetinde ve birincinin ikinciden daha fazlasına malikiyetinde tecelli ettiğini çok iyi tebarüz ettiriyor». Tabii hâdiselere bu açıkça müracaat ve istinadla, Atinalıların Dikaion kanaatî hakkında bir hezelin nasıl birleştirilebileceğini havsalam almıyor. Böyle bir telif esasen Kallikles'i Sokrat'a bağliyan dostluğa da münafi olurdu - Hayır, hakikat sadece şundan ibarettir, burada filen - pekçok kereler ifade olunduğu gibi - «kavinin hakkı» müdafaa olunuyor. Bununla muhakkak keyfi hareketin kasdedilmiş bulunmasına ihtiyaç yoktur. Belki sadece - tabiatçe emrolunan kanunlara imtisalen - kötüye karşılık iyiye, zayıfa karşılık kaviye rüchan temin eden bir esas teşkilât maksuttur. Böyle anlaşılınca, Kallikles bize hiç bir suretle istibdat taraftarı olarak değil, belki nihayet devlet fonksiyonlarını ifade herkesin müsavi haklara sahip bulunmasının, fertlerin liyakati meselesini kale almaması sebebiyle hakikatte müsavatsızlık manasına geleceği düşüncesini en sarsıcı şekilde beyan ve ifade eylemiş bir kimse olarak görünecektir. Bu ise bizim Eflâton'un kanunlarında çok rasla mağa alışık olduğumuz bir düşüncedir. [43] .

Bu suretle de tabii hukuk prensipinin maddî muhtevasına

43 — Eflâton, kanunlar, kitap 74, s. 757 : İki türlü müsavat vardır, vakıa bunlar yalnız bir ad taşırlarsa da hakikatte bir çok hususlarda adeta birbirlerine zıttırlar. Bunlardan birine her devlet, her vazii konun mevkii itibar temin edebilir ki bu da ölçü, sayı ve sıklığa göre müsavattır ; bunların tevziinde kura tatbik etmek suretile müsavati tesis eder. Halbuki hakikî ve en iyi müsavatın herkes tarafından bilinmesi o kadar kolay değildir. Zira bu müsavat hakkında hüküm ve karar Jüpiterindir ve insanlara her zaman için bundan ancak pek azı ihsan olunmuştur. Fakat devletlere ve hususî şahıslara bundan bir miktar hisse düşmüşse, ondan yalnız fayda ve iyilik görürler : bu müsavat,

taallûk eden ve şimdiden sonra izah edeceğimiz sofistlik devlet - ve hukuk nazariyesinin ana hatlarından çıkarılacak olan bir meselei mahsusa karşısında bulunuyoruz. Bu vakte kadar, sofistleri anlama teşebbüsünde hangi münasebetlerden yürümek mecburiyetinde bulunduğumuzu göstermek istedik. Görüldü ki, halk «Demos» in oligarşiyi sarsıp yıkması, esas teşkilât yenilik - leri ve sofistlerin doktrini aynı ve tek bir tekâmül merhalesinin muhtelif safhalarını teşkil ediyorlar. Bu tekâmül akışının takip ettiği yol, içtimaî karışıklık hâdiselerile başlayıp siyasî taleplerin, kanunî kaideler halinde tesbitine ve buradan da devlet nizamı ve insan hakları arasındaki gergin münasebetlerin nazari tetkik ve izahına vâsıl oluyor. Bu rabıta ve alâkanın bizzat sofistlerin ifadelerinden istihraç edilememesi, bizi hayrete düşürmemelidir. Onlar siyasî istitratlar yapmayı değil, belki hakikaten âdil bir devlet - ve hukuk nizamının felsefî temellerini hazırlayıp yaymayı istiyorlar! Ve esasen, onların ifadelerine zamandan müstakil ve ondan üstün kıymet veren işte bilhassa bu noktadır. Onların vazettikleri düsturlar, felsefî tecritler haline yükselmekle zamanla bağılıktan kurtuluyor ve sıyrılıyorlar, ve bu kaidelerin vaz'ına müessir olan muhtelif siyasî âmiller tamamen ortadan siliniyor ve kayboluyorlar. Ortada kalan ve kalması da şüphesiz maksud olan yegâne şey, devlet nizamı ve tabii hukuk şuuru arasındaki fark ve tezattır.

V — Filen de sofistlerin bütün mübahaselerinin merkezi sıklığını işte bu fark teşkil eder. Hedefleri, müsbet hukukla tabiat eşyaya nazaran hakikî hukuk yani adaletin tam ifadesi olarak görülmesi icab eden şey arasındaki gerginliği, eğer büsbütün

daha büyük olana çok, daha küçük olana az hisse vermek ve atıyelerini, tabiatıta hakim hakikî vaziyete tevfikân her zaman daha müsteit olana tevcih ve ihsan atmekten ibarettir. Buna göre o, şeref makamlarını da bir nisbet dahilinde tevzi eder. Bu tevzii haslet ve faziletçe zengin olulara daha yüksek gerefler bahşetmek, haslet ve bilgi bakımından aksi vaziyette olanlara ise ona göre kendilerine düşeni tahsis etmek suretile yapar. Hak ve adalet de işte buradadır.

kaldırmak mümkün değilse, azaltmaktır.

1 — Bununla, sofistler tabii hukukunun ilk teveccüh noktasını ifade etmiş olduk. Bu istikamet o vakte kadar cari umumî telâkkiye tamamen zıttır. Çünkü bu populer telâkkinin en maruf başlarından biri olarak tanıdığımız Sokrat'a göre, hemşerilerin (vatandaşların) heyeti mecmua halinde tesbit ettikleri $\alpha\ \omicron\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\alpha\ \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$... $\acute{\epsilon}\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\alpha\nu\tau\omicron\ \xi\epsilon\upsilon\ \nu\omicron\mu\iota\mu\omicron\nu$ aynı zamanda $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ yani âdil ve mutlak surette iyidir [44]. Zira o, heyeti mecmuanın iradesini gösterir, camianın iradesi ise umumî mahiyeti icabı fertlerin iradelerinden üstündür. Umumiyetle iyi hareket etmek isteyen, devletin kanunlarına itaat mecburiyetindedir. Fert, zahirî hareketini bu kanunlara uydurmak, manevî varlığını da onlara göre terbiye etmek vaziyetindedir. Bu kanuna karşı isyan aynı zamanda alelîtlak iyiye karşı gelme demektir.

Yunanistanın fikrî kültürünün inkişafı tabii ve zarurî surette başlayan şekçilik bu otoriteye iman eden devlet ahlâkına muarız bir cephe alıyor. **Hippias** kanunların daima değişmelerine işartlı $\nu\omicron\mu\iota\mu\omicron\nu$ ve $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ un bir addedilmesinin isabetinden şüphe ediyor. Vazii kanun olanlar, bizzat kendi kanunlarını beğenmezler ve onları değiştirirler : $\omicron\upsilon\varsigma\ \gamma\epsilon\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \omicron\iota\ \theta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\kappa\iota\ \mu\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\nu\tau\alpha\iota$ [45] diyor ve yazılmamış (gayri mektup) kanunları $\acute{\alpha}\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\nu\varsigma\ \nu\omicron\mu\omicron\nu\varsigma$ onlara karşı koyuyor. Bu sonuncular her yerde aynı tarzda cari ve mer'idirler : $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \gamma\prime\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\ \chi\omega\rho\alpha\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \nu\omicron\mu\iota\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ [46].

Bu suretle o zamandanberi bir daha ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir problem meydana koymuş oluyor. Bu, müs-bet hukuk ile tabii hukuk yani devlet mevzuatı ile fitrî ve tabii adalet duygusu arasındaki fark meselesidir. Zeller, bu noktada Hippias'ın arkeolojik araştırmaları, ona her yerde aynı tarzda riayet olunan kanunların pek az olduğunu göstermeğe yetişmeli

44 — Xenophon, Men, IV, 4, 13

45 — Xenophon, aynı eser 14

46 — Xenophon, aynı eser 19

idi [47] kanaatini izhar etmekle bu tâbirlerde münderiç mana hususunda tam bir gaflet ibraz ediyor. Hippias'ın İlâhlara ve ec-dada taabbüt kabilinden verdiği [48] misaller, sadece misal olarak serdedilmişlerdir. Prensipin esaslarına hiç dokunmazlar. Yine aynı zatın yukarda [49] işaret olunan kanunların istibdadından bâhis sözü, bu prensiple rabıtası bakımından açık bir mana alır. Hippias, bu sözü ile insanların egoizmini değil, belki her yerde aynı tarzda cari tabii hukuku müdafaa etmek istiyor. Zira bu hukukun mer'iyet sebebi, insanın kendi tabiatındadır; o insanı tabiatı hilâfına cebredemez. Bu ifadenin tamamen gözden geçirildiği takdirde meali şudur : ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἀπάντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ. τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν, ὃ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται «Herinizi mevzuata göre değil, tabiaten akraba, dost, hemşehri olarak görüyorum. Benzer, benzerine tabiaten hisimdir, fakat kanun, insanların bu müstebidi, onları ekseriyetle tabiata muhalif harekete cebreder» [50]. Eğer bu tabii kanun, ferdin keyfî hareketi demek olsaydı, ona ittibala insanlar nasıl dost ve vatan-daş olabilirlerdi? Eflâtun'un tasvirine ve bu tasvirden kazandığımız umumî şekle nazaran çok uzağı görür bir dimağ olması lâzım-gelen Hippias'ın gözünden, bu tarzda anlaşılan bir tabii hukukun zarureten herkesin herkesle mücadelesi neticesine, varacağı kaçabilir mi idi?

φύσις tâbirinden keyfî hareket manasını çıkarma imkânı ne kadar az ise müstebit teşbihi de insanları kanuna karşı isyana çağırma arzusundan o kadar uzaktır. Çünkü kanun insanları daima değil ancak ekseriyetle kendi tabiatleri hilâfına harekete cebrediyor. Böylece Hippias, bilhassa διαβολία yani iftira (gibet) ya karşı kanunî himayenin eksikliğini duyuyor. İftira, bir nevi hırsız-

47 — Zeller, üçüncü tabı, kısım I s. 922. mamafih en yeni tabından bu nokta çıkarılmıştır.

48 — Xenophon IV, 4, 19 ve sonrası

49 — Yukarıda 11 numaralı nota bakılsın

50 — Eflâtun, Protagoras, 337 C. ve sonrası

lık olduğu, insanın tahtı tasarrufunda bulunan en kıymetli bir şeyi, arkadaşlığı çaldığı halde ceza tehdidinde maruz bulunmuyor. Zorlama *ῥβρις* (ceza hukuku tâbirile fili müessir) de bir suç ise de, iftira gibi karanlığa sinmediği cihetle, o kadar kötü değildir [51]. Hattâ kendilerine kolayca kanunlara karşı hürmetsizlik isnad olunan daha sonraki sofistlerde de, hukukî emniyet için kanunların kıymetini bildiklerine asla şühe bırakmayan sözler kâfi derecede boldur. **Lykophron** un kanunları, karşılıklı hukukî salâhiyetlerin zamin ve kâfili olarak göstermesi, *ὁ νόμος ἐγγυνητῆς ἀλλήλοις τῶν δικαίων* [52] ve **Anonymos Jamblich** nin devlet için kanunî nizamda *εὐνομία* en iyi, kanunsuzlukta *ἀνομία* en zararlı hâli görmesi bu kabildendir [53]. İnsanların münferit olarak değil toplu bir şekilde fakat kanunî cebir olmaksızın yaşayabilecekleri şüpheden âri telâkki ediliyor. *εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἑνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῇ ἀνάγκῃ εἰκόντες* [54]. Her halde **Alkidamas** kanunları doğrudan doğruya « devletlerin hükümdarları » diye tavsif ederken; *καὶ οὐχὶ νόμους ἀλλὰ τοὺς τῶν πόλεων βασιλεῖς νόμους* [55] onların şu hukukî emniyet bahşedici mahiyetini ve bu itibarla da hâkim vaziyet ve mevkiini düşünmüş olacaktır.

Kanunların hukukî emniyete değil, **adalet**e hizmetleri mevzuubahs olduğu zamandır ki onlara karşı ilk şüphe ve tereddüt uyanıyor: Çünkü kanun yalnız başına hemşerileri (vatandaşları), iyi ve âdil yapmak iktidarına malik değildir: *ὁ νόμος... ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους καὶ πολίτας* [56]. Netekim-Protagoras'a göre- yakışsız birşey yerine devletlere nafi olanın âdil tanınmasını temin zımında, hâkimane ve iyi hitabelere ihtiyaç vardır: *τοὺς δὲ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν*. Protagoras

51 — *Diels*, Sokrattan öncekilerden parçalar = *Fragmente der Vorsokratiker*, beşinci tabı (Walter Kranz) cilt I, 1934, cilt II, 1935

52 — *Aristo*, Politik, 1280

53 — *Diels*, şimdi zikredilen eser, parça 7

54 — *Diels*, aynı eser, parça 6

55 — *Aristo*, Rhetorik, 1406 a.

56 — *Lykophron*, Aristonun *Politeia*'sında 1280 B

sözlerine şöyle devam ediyor: ἐπεὶ οἷα γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰδοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. Ben iddia ediyorum ki bir devlette daima doğru ve iyi görünen şey de ona inandığı müddetçe o devlet için doğru ve iyidir. Halbuki hakim kimse, devletlere menfaatbahş olmıyan şey yerine iyinin her hal ve kârda siyaseten de doğru olduğunu ve kendi şereflerine uygun düştüğünü onlara gösterebilir (57). Ve sonra biraz daha mufassal olmak üzere şunları söylüyor: Devlet umur ve hususatında şerefli ve haysiyetsiz, âdil ve gayri âdil, saf ve onun aksî, hakikatte ancak her devletin kendi telâkkisinden ve kanunlarında ne türlü emretmiş ise ondan ibarettir; bu itibarla da hiç bir vatandaş ve hiç bir devlet diğerinden daha hakim ve müdebbir değildir. Fakat tabiatı eşyaya nazaran onun için faydalı yahut faydasız aidiyet ve taallûku itibarile bir müşavir (nasih) diğerinden, bir devletin nizamı diğerininkinden daha iyidir

Οὐκοῦν καὶ περὶ πολιτῶν, καλὰ μὲν καὶ αἰσχροῖα καὶ ἄδικα καὶ ὅσα καὶ μή, οἷα ἂν ἐκάστη πόλις οἰηθῆσα θῆται νόμιμα αὐτῆ, ταῦτα καὶ εἶναι τῆ ἀληθείᾳ ἐκάστη. καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐθεν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι. ἐν δὲ τῷ συμφέροντα ἑαυτῆ ἢ μὴ συμφέροντα τίθεσθαι, ἐνταῦθ', εἰπερ που, αὐτὸ ὁμολογήσει σύμβουλον τε συμβούλου διαφέρειν καὶ πόλεως δόξα ἑτέρας πρὸς ἀλήθειαν.

[58] . Burada Sokrat, bizzat Protagoras'a bu fikrini şöylece izah ve tenvir ettirtiyor: çünkü, bir devletin faydalı olacakları kanaat ve imaniyle ısdar ettiği kanunların menfaatli oluşlarının muhakkak zâhir ve sabit olacağını iddiaya hiç kimse cesaret edemez. Fakat diğer katagorilerde, - bununla haklı haksız, saf ve gayri saf tefrikinin kastediyorum, - herkes bu fark ve tezatlardan hiç birinin tabiaten kendisine has bir mevcudiyeti olmadığını, bilâkis umumî kanaatçe kabul olunan şeylerin o zaman için ve onlara bağlı kalındığı müddetçe hakikat olarak meri ve cari bulunduğunu ısrarla iddiaya arzukeşir. Καὶ οὐκ ἂν πάνυ τολμήσειε φῆσαν, ἂ ἂν

57 — *Eflátun*, Theaetet 167, C

58 — *Eflátun*, Theaetet 172, A

θῆται πόλις συμφέροντα οἰθηεῖσα αὐτῇ, παντὸς μᾶλλον ταῦτα καὶ συνοίσειν ἄλλ' ἐκεῖ οὐ λέγω, ἐν τοῖς δίκαιοις καὶ ἀδίκαις καὶ ὁσίοις καὶ ἀνοσίοις, ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχων ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον [59]. Bilhassa adaletle taallûku itibarile iddia olunuyor ki, bir devletin kendine âdil göründüğü ci-hetle vazettiği kanunlar, mevkii mer'iyette kaldıkları müddetçe bizzat o devlet için âdildirler. Fakat iyiye taallûku itibarile hiç kimse aynı yolda devam etmek ve bir devletin faydalı addettiği kanunların mevkii mer'iyette kaldıkları müddetçe hakikaten faydalı olduklarını iddia eylemek cesaretine malik değildir. Meğer ki bir kimse sırf bizim mazmun ve delilimizi gülünç göstermek maksadile «nafi» mefhumunu kullanmış alsun. Καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ τὰ δίκαια, ὡς παντὸς μᾶλλον ἂ ἀνθῆται πόλις δόξαντα αὐτῇ ταῦτα καὶ ἔστι δίκαια τῇ θεμένῃ ἕωσπερ ἂν κέηται. περὶ δὲ τὰγαθοῦ οὐδένα ἀνδρεῖον ἔθ' οὕτως εἶναι, ὥστε τολμᾶν διαμάχεσθαι ὅτι καὶ ἂ ἂν ὠφέλιμα οἰθηεῖσα πόλις ἑαυτῇ θῆται, καὶ ἔστι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν κέηται ὠφέλιμα, πλὴν εἴτις τὸ ὄνομα λέγοι. τοῦτο δὲ που σκῶμ' ἂν εἶδη κρὸς ὃ λέγομεν [60]. Birbirine paralel üç yerden bu sonuncusunun açıklığı, diğer iki öncekinin mahiyetini kat'i bir ışıkla aydınlatıyor.. Bu son mahal, bilhassa arzuya değer tam bir vuzuhla gösteriyor ki: «Âdil» tâbiri altında yalnız kanunî mevzuatın, kanunlar ve hukukî nizam şeklinde görünen şeyin anlaşılması icabeder. Bunun ancak bizzat devlet ona inandığı müddetçe âdil bir nizam olarak görüldüğü kendiliğinden anlaşılır bir keyfiyettir (Theaetet 176 c). Ve bu vaziyet, son zamanlardaki inkılâpların hukuk tarihi ile de yeniden kâfi derecede aydınlanmış bulunuyor. Ve hiç bir devlet bu sahada diğer bir devletten daha hakîm ve müdebbir değildir (Theaetet 172 c).

Bu δίκαια tâbiri Theaetet'in her üç yerinde de tabiatı eşyaya nazaran devlet için nafi ve maksada uygun şeye açıkça zıt ve aykırıdır. Tabiatı eşyaya uygun ve âdil şeyin adı 167 C de χρηστὰ, 172 A da συμφέρονα, 177 D de ὠφέλιμα dir. Bu kendi

59 — *Eflâton*, Theaetet 172, X. B

60 — *Eflâton*, Theaetet, 177 D

isabetlilik ölçüsünü bizzat kendinde taşır. Onun doğruluğu sabit ve aslidir, bu doğruluk devlet emrinden iştikak etmez. Onun **değer ve itibarı**, devlet kanunlarının meriyet müddetine tâbi değildir. Fakat tabiatile, kanunlar meriyette bulunduğu müddetçe hakikaten âdil (bunu Thrasymachos'e Eflâton, söyletiyor), hakikatte gayri âdile karşı daima ve her yerde zararlı vaziyettedir (yani vaziyet birincinin aleyhindedir) $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\upsilon$ $\pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\omicron\upsilon\theta$ $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\tau\tau\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\chi\epsilon$ [61]. Çünkü son derece inkişaf imkânı bulan (yani kanunları kendine tâbi ve âlet yapan) haksızlık, âdalet hissinden daha çok kuvvet, hürriyet, cebir ve zora sahiptir : $\lambda\sigma\chi\upsilon\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\upsilon\omega\tau\epsilon\rho\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\iota\kappa\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$ $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$ $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ $\acute{\iota}\kappa\alpha\nu\omega\varsigma$ $\gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ [62]. Bunu Salomon, $\sigma\upsilon\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ ye taallûku itibarile tamamen doğru görmüştür : O, « müsbet kaidelerden ve zamanî tahdit ve takyitten müstakildir. Meriyeti bizzat kendi varlığında mündemiçtir. Onun $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ sı yani değeri $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ den, yani, kendine has kanunîlikten neşet eder » [63] diyor ve bundan da çok isabetli olarak şu neticeyi çıkarıyor (s. 138). Yalnız $\sigma\upsilon\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ (biz buna $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{o}\nu$ ve $\acute{\omega}\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\mu\omicron$ i de ilâve ediyoruz) normatif (kaidevi) mahiyeti haizdir, halbuki $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ sıf devlet tarafından karar verilen şeyin tavsifi olarak telâkki olunmalıdır $\tau\acute{o}$ $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ (Salomon'un s. 135 ve 138de müteaddit kereler yazdığı gibi $\delta\acute{o}\xi\omicron\nu$ değil) Bu vesile ile Salomon bizim hemen yukarda öne sürdüğümüz bir sui tefehhüme işaret ediyor : Yanlış surette $\tau\acute{o}$ $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ ye, « nomothetique - karakter » (vaz'ı kanun mahiyeti) izafe edilince (Salomon demek istiyor ki: Bu tâbirden aleliltlak emrolunan şey değil de, bilâkis derunî değerine binaen mer'i ve carî olması lâzım gelen şey anlaşılınca) , o zaman «sadece $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ cümlesini ferdiyetteci bakımdan tefsir etmek ve kıyas tarikile ahlâka tatbik etmek icabeder ve bu suretle Protagoras'ın ferdî keyif ve ihtiyarı, ahlâkî kaide haline yükselttiğine delil ibraz olunduğu zannına düşülür» [64]. Protagoras'ın böyle bir te-

61 — Eflâton, Politeia, 343, D

62 — Eflâton, Politeia, 344, C

63 — Salomon, ilk zikredilen eser s. 137

64 — Salomon, ilk zikredilen eser s. 138

lâkkiden ne kadar uzak olduğunu aydınlatan hâdise, onun kanunların mer'iyet iddiasına karşı aslâ ve hiç bir yerde şüphe izhar etmemesidir. Onlar, kadırılmadıkları müddetçe caridirler. ἐρον, χρηστόν, ὠφέλιμον « kendi sessiz ve görünmez surette müessir kudretlerle » (tarihi hukuk mektebi tâbiriyle konuşulursa) tesire devam edecektir. Fakat bu kudretler, kendilerini geçiremedikleri müddetçe, sabit ve daimî değerine rağmen yine ona, kanunlar yerine cari ve mer'i olmak iddiası teveccüh etmez. Protagoras'a göre tabii hukukun müsbet hukukla münasebeti her halde bu tarzda gösterilmek icabeder. Bu ise son zamanlara kadar kâfi derecede tanınmamıştır. Eğer diğer sofistlerin δίκαιον a taallük eden sözlerinin mânası doğru irae edilmek istenirse bir yandan devlet mevzuatı ile hakikaten âdil arasındaki bu ayrılık, diğer yandan ise otoriteye inananın dilediği νόμιμον ile δίκαιον arasındaki ayniyet ve tetabuk göz önünde bulundurulmak mecburiyeti vardır.

Ezcümle, Therasymachos'un şu görüşleri yalnız bu zaviyeden görülmekle tam mânasile anlaşılabilir: Hukuk, kudret sahipleri için nafi olandan başka birşey değildir. φημι γὰρ ἐγὼ συμφέλαι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον [65] Her hükûmet, kendisi için yararlı olan kanunları; demokrasi, demokratik; istibdat, müstebit ve diğerleri de aynı tarzda kendi vaziyetlerine uyan nizamata isdar eder. Bir kere bunları isdar ettiler mi, artık onlara aykırı hareket edenleri kanuna muhalefet ve suçluluktan dolayı cezalandırırlar. Τίθεται δὲ γὰρ τοὺς νόμους ἡκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆς συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατιοῦς, τυραννίς δὲ τυραννικοῦς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω. θέμεναι δὲ ἀπέφησαν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτον ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς εἶναι, παρανομοῦτά τε καὶ ἀδικοῦντα. [66]. Thrasymachos, pervasız bir üslûp ile düşüncesine devam ve iddia ediyor ki, « âdil » mefhumunun cazibesine kapılıp kanunlara ittiba eden, ıztırıp çekmeğe mahkûmdur, zira kanunlar onun zararına yapılmışlardır. Bu suretle o, kanunun « adalet »

65 — Eflatun, Politeia, 338 C

66 — Eflatun, Politeia, 338 E

ine, hakikatta cidden gayretkeş ve basit bir tek taraflılık (Πάνυ γενναίαν εὐθύθειαν , 348 c) damgası vuruyor. Bütün bu mutalâalar, tek cepheli mübalâğa şeklinde görünebilirler. Halbuki, bu tek cephelilik maksut değildir. Zira biz gördük ki: kastolunan yalnız siyasi kanunlar, esas teşkilât kanunlarıdır. Bizzat âdil düşünen kimsenin de mevcut kanunlara karşı isyanı, onları yıkmak ve devirmek imkânı kendine müyesser olmadığı müddetçe, şerefsiz bir suçtur. Bunun aksine kim muvaffak olur ve kendi iradesini diğerlerine zorla kabul ettirirse, ona en büyük canî muamelesi yapılmaz, belki o, en mes'ut kimse sıfatile sitayişe mazhar olur. Ve bu sitayişin sebebi de muvaffak olanın kudretinden ve yeni cari kanunlardan korkudur, çünkü kanuna tâbi olanlar «haksızlık yapmaktan değil, bilâkis haksızlığa maruz kalmaktan korkarlar» οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικο ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι [67].

Bütün bunlar, bizim Thrasymachos'un noktai nazarını Protagoras'inkile bir tutmakta haklı bulunduğumuz hususunda her şüpheyi ortadan kaldırıyor. Devletin hukuk nizamı bakımından matlup ve lâzım olan şeyin, sırf bu sebeple hakikatta da âdil olmasına aslâ ihtiyaç yoktur. Siyasi vaziyetler, devlet esas teşkilâtlarının kudret ve cebirle vukubulan değişimleri, bunun aksini gösteriyor ve öğretiyorlar. Ve yalnız hakikî adaletin mevcudiyetine imanını kaybetmemiş olan kimsedir ki bununla devlet kanunlarının âdil olarak gösterdikleri şey arasındaki farkı bilecektir. Thrasymachos'un, hukuk ve devlet ahlâkı hakkındaki bizim bu telâkkimiz, hiç bir suretle muhaverelerinde Sokrat'ın ona karşı şu mukabelesine aykırı düşmüyor: Hiç bir marifet (hüner ve sanat) ve hiç bir memuriyet kendi menfaati için çabalamaz. οὐκ ἄρα ἀπὸ τῆς αὐτοῦ τέχνης ἐκάστῳ αὐτῆ ἡ ὠφέλεια ἐστίν, ἢ τοῦ μισθοῦ λήψις [68] Sokrat, bununla filî siyasi vaziyetleri müdafaa ediyor. O - sadık bir vatandaş sıfatile- vaziyetin Thrasymachos'un iddiasına uygun bulunduğunu itiraf ve teslim edemez. Ona göre hakikaten ve doğru hükmetmek isteyen kendi menfaatinin değil, bilâkis hâkimiyeti altında bulunanların hayır ve re-

67 — Eflatun, Politia, 344 C

68 — Eflatun, Politeia, 346 D

fahını göz önünde bulundurur. *ὅτι ὁ μέλλων τῇ τέχνῃ πράξειν οὐδέποτε αὐτῷ τὸ βέλτιστον πράττει οὐδ' ἐπιτάττει κατὰ τὴν τέχνην ἐπιτάττων, ἀλλὰ τῷ ἀρχομένῳ* [69]. Ve Atinada hiçbir makam ve memuriyet sahibi, kendi menfaati mülâhazasile hareket etmediği için orası doğru idare olunuyor demektir. - İşte Sokratın karşılığındaki temayül budur. Ve nihayet zamanlarının siyasi vaziyetleridir ki, **Thrasymachos** ve **Sokrates** tarafından ayrı ayrı kıymet telâkkisile ölçülüyorlar. **Sokrat**, kendi hayat muhitine nasjonalist, **Thrasymachos** ise kozmopolit gözile bakıyor. Aralarındaki tezaadın sebebi de budur. Görüş ufku, ancak kendi vatanının sınırlarına kadar uzanan milliyetçi, nikbin (optimist) dir. O, yer yüzündeki adaletin tahakkukunu yalnız memleketindeki vaziyetlerde görüyor. Halbuki çok görmüş ve pek çok tecrübeler geçirmiş kozmopolit, bedbinliğe düşüyor: « Allahlar, yer yüzünün çocuklarını gözlerinden uzaklaştırmış ve kaybetmişlerdir. Yoksa, insanları yer yüzündeki varlıkların en büyüğü olan adaletten mahrum etmezlerdi; çünkü biz, insanların adaleti tatbik ettiklerini görmüyoruz. *ὅτι οἱ θεοὶ οὐ ὄρωσι τὰ ἀνθρώπια οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώπαις ἀγαθῶν πορεῖδον τὴν δικαιοσύνην. ὄρωμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτη μὴ χρῶμένους* [70] diyor. Bütün bunlarla, **Thrasymachos** un kavînin hakkını ileri sürmekte olduğu iddiası kabili telif değildir. Hakikati hal tamamen bunun aksinedir. O, kanunun hükümdara yaradığını iddia ettiği zaman yalnız kanunun filen zuhura gelişinin âmil ve sebebini göz önünde tutuyor. Fakat bu suretle vucut bulmuş bir kanunun, kendi hakikaten âdil tasavvurundan çok uzak olduğu muhakkaktı. Bu hususta hemen yukarda işaret ettiğimiz ifadelerden sonra hiç bir şüphe imkânı kalmıyor.

Kudretin hâkimiyeti ile hukuk yaratma arasında mutavassıt mevkii bakımından kanunun haiz olduğu yukarki düşünce ile mütenazır - sırf izafi ve mahdut - bir kıymet telâkkisi de **Kritias** ın şu ifadesinde mündemiç bulunuyor : Daha kanunlar mevcut olmadığı müddetçe yalnız kavînin hukuku hâkimdi. Kanunları

69 — Eflatun, *Politeia*, 347 A

70 — *Diels* in yukarıda zikredilen eserini karşılaştırın. Parça 8

yapmakla insanlar bilhassa cebir ve kudret yerine onları ikame etmek istiyorlardı. *ἵνα δίκη τύραννος ἢ ὁμῶς ἀπάντων τὴν δ' ὕβριν δούλην ἔχη* [71]. Fakat şüphesiz ki bu gayelerine ancak gayri tam şekilde ulaşabildiler. Çünkü bundan sonra suç, perde altında gizlenmeğe başladı. Bu sebeptendir ki bir hakim adam, kendilerinden hiç birşey gizlenemiyen llâhlardan korkuyu icat etmiştir [72]

2— Bu suretle sofistler, gözleri devlet mevzuatının üstünde daha yüksek bir adalete çekerken, bir yandan filî mer'iyetini tanıdıkları müsbet hukukun kifayetsizliklerini bilhassa kaldıracak ve karşılayacak çareler arıyorlar. Bu çareleri nısfette ve tefsir sanatında buluyorlar. Onlara göre nısfet in vazifesi, münferit bir mesele ve hâdise hakkındaki kararda, kanunca nazarı itibara alınmamış olan veyahut önceden hesaba katılmasına imkân bulunmayan hususiyetleri göz önünde tutmaktır, bu vazifenin hakkile ifası için ise, kat'i ve emin bir hukukî hissin esasen mevcut bulunması lâzımdır. Tefsir sanatının şartı ise hukukun hakikî gayelerine vukuf ve bu suretle bizzat hukukun kendisi hakkında sahih bir bilgi ve idraktır. Gorgias, mülâyim nısfeti, dik başlı hukuka ve kanunun ifade etmek istediği hakikî mânayı onun lâfzına tercih edenlerden bahsederken: *πολλὰ μὲν δὴ τὸ πρῶον ἐπεικῆς τοῦ αὐθάδους δικαίου προκρίνοντες, πολλὰ δὲ νόμου ἀκριβείας λόγων ὀρθότητα* [73], her iki esasa da lâyük oldukları mevkii vermiş oluyor. Gorgias, kendilerine lâyük oldukları değeri verdiği bu iki esas hakkında şunları söylüyor: Hakikaten ilâhî ve hakikaten umumî kanun olarak tanınması ve mukaddes tutulması icap eden bu esaslar, tam ânına uygun ve münasip olanı söylemek ve susmak, yapmak ve yapmamak (terketmek) tir. *τοῦτον νομίζοντες θειότατον καὶ κοινότατον νόμον, τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι καὶ λέγειν καὶ σιγᾶν καὶ ποιεῖν (καὶ ἔαν)* [74]. Sofistlerin bu hakikaten umumî kanuna tefsir bakımından da izafe ettikleri ehemmiyet ve mânanın küçük görülmemesi için, Kritias ın şu sözü hatırlanmak gerektir : Hukuku yaratan duygu, kanundan

71 — Diels, zikredilen eser. Parça 25

72 — Bununla Diels de Kritias, parça 25 karşılaştırılabilir

73 — Diels, mezkûr eser, parça 6

74 — Diels, mezkûr eser, parça 6

daha emindir. Çünkü, hiç bir hatip, onu ihlâl ve tahrip edemez, fakat aynı hatip, kanuna şöyle veya böyle mâna verir ve ekseriya da berbat eder. τρόπος δὲ χρηστός ἀσφαλέστερος νόμον τὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἂν διατρέψαι πότε ῥήτωρ δύνατο, τὸν δ' ἄνωτεράι κάτω λόγοις ταρασσῶν πολλάκις λυμαίνεται [75]. Burada Kritias, ciddi tutulan ve bu itibarla hukuk yaratıcı bir duyguya göre yapılan kanun tefsiri ile, hatibin kanunu kendi şahsî maksadına uydurma cehdi arasına sarıh bir hattı fasıl çiziyor.

3— Bu « hukuk yaratıcı » duygu τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι tam anında hak olanı yapmaktan başka neyi ihtiva edebilir? Ve acaba bu kaide (düstur) ; karşımıza hukukî kanunu, bizzat hukuk idesini çıkarmıyor mu?

Mamafî bu hususta karar vermeden önce hukuk idesi âlemine girmek için yine Protagoras'ın delâletine müracaat edelim. İnsanlar, αἰδώς ve δίκη, saygı ve adaleti [76] ahz ve kabule Allahlar tarafından müstait bir hale getirilmişlerdir, bu itibarla mezkûr hasletlere hakikaten sahip olma hususunda mes'uldürler. Protagoras'ın bu telâkkiyi delâletile Sokrata anlattığı usture (Mythe) okunsun [77] : İlahlar Promete (Prometheus) ve Epimete (Epimetheus) yi dünyayı tezyin ve mevcut malları canlı mahlûklar arasında taksim etmeğe memur ettiler. Promete, taksimin icrasını, ricası üzerine Epimeteğe bıraktı. O da, kuvvet, uçmaya ehliyet, silâh, giyecek, ot, meyvaları dağıttı. Fakat anlaşılmayan bir sebeple bunların hepsini hayvanlara sarf etti, insanlar için hiç bir şey kalmadı. Promete insanın ışığa çık-

75 — Diles, mezkûr eser parça 22

76 — Salomon un bu kelimeleri "hak ve nısfet için his,, şeklinde tefsir etmesini çok indî buluyorum. Çünkü bir kere bu tarzda tefsir edilince burada, her devlet nizamının iki direğinden biri olan saygı yahut devlet nizamına tâbi olmaya amâdelik kaybolup gidiyor. Halbuki bu da tıpkı adalet gibi devletin devam ve muhafazası için zaruridir. Nitekim hukuk hükümleri (kanunlar) ya adalete, yahut hukukun himayesine yani devlet iradesinin tatbikine ve mevcut hukukî vaziyetlere riayeti temine hizmet ederler. — Aynı suretle Nestle nin "haksızlıktan tevabhuş,, şeklindeki telâkki ve tefsirini de kifayetsiz addediyorum (Zeller - Nestle, kısım 1,2 s. 1387 de böyle denmiş).

77 — Bu ve bunu takip eden hususat için Eflâtun, Protagoras, 320 ve sonrasına müracaat edilsin.

ması ânı yaklaştığı zamanda onları çıplak, silâhsız, çaresiz ve yardımsız gördü. Gökten ateşi, Hephästos ve Minerva'dan da maharetlerini çaldı ve insanları bunlarla techiz etti. Fakat daha siyasî feraset ve dirayetleri eksikti. İnsanlarda toplu bulunma duygusu henüz noksan olduğu cihetle içtimaî bir bağ olmaksızın yaşarlarken daimî ihtilâflara ve bu yüzden de bahtsızlığa düştüler. Nihayet Jüpiter (Zeus), Hermes (Merkür denen Utaredden kinaye eski Yunanın fesahat ve ticaret İlâhesi) e insanlara saygı ve adalet vermeyi emretti. Hermes sordu: Bunları nasıl taksim edeyim ? Hususî maharetler halinde teker teker fertlere mi vereyim ? Bu takdirde tababet ilmine vakıf bazılarında diğerlerinin de muavenet görmesi kabilinden bu hasletlere sahip olanlar tabii mahrum kalanlara da yardım ederler. Jüpiter cevap verdi: Herkese verilsin; çünkü: eğer sadece pek az kimseler bu vasıflara malik olurlarsa, dünyada hiç bir devletin vücut ve bakasına imkân kalmaz, ve istikbalde de saygı ve adaletten nasibini almak ehliyetine malik olmıyan kimsenin veba illetile malûl bir uzuv gibi devletten tard ve tebidi bir kanun mahiyet ve hükmünü taşımalıdır [78] .

Kanunlar huzurunda saygı ve adalet duygusundan herkesin tabiaten nasibedar olduğu iman ve kanaati, bundan daha güzel bir şekilde ifade edilemez. Aynı zamanda bu ifade, her insanın bu duygunun tekemmül ve terbiyesinden, saygı ve adaletle iştirâkten mesul olduğunu da çok kat'î ve açık olarak tesbit ediyor. Τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως [79]. Şu halde demek ki insan bu hasletlere tabiatın ilcasile doğrudan doğruya ve otomatik bir şekilde nail olmuyor. Belki daha ziyade insan, bu hasletleri ehliyet ve istidadı nisbetinde elde etmeğe uğraşmak, zahmetli bir nefsi terbiye neticesinde iktisap eylemekle mükelleftir [80]. ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει

78 — Eflâtun, Protagoras 320 ve sonrası

79 — Eflâtun, Protagoras 322 C

80 — Sauter in diğer hususatta cidden istifadeli izahatı bu noktada (s. 199) pek haklı görünmüyor. Onun izahına göre Protagorasca âdilin mahiyet ve muhtevası " malûm değildir " - fakat " gayrimalûm da değildir " ; zira

ἡγοῦνται εἶνε οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐπιμελείας παραγίνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγηται. [81] Kant'ın intelligible (zekâî) akıl ve ondan doğan kategorik emperatifler (kat'î ve mutlak emirler) in mutlak bağlayıcı mahiyeti hakkındaki nazariyesi işte burada filiz halinde teşekkül etmiş bulunuyor.

Bunula, Gorgias'ın şu telâkkisi birbirine uyuyor : Âdil olanı cehteden kimse âdildir ὁ τὰ δίκαια μεμαθηὶς κὼς δίκαιος [82]. Hele böyle bir cümle karşısında sofistlere devletin hâkimiyet iddiası aleyhine ve ferdi ihtiyar lehine itaatsizlik dilek ve teşvikinin nasıl isnat olunabildiği hiç anlaşılabilir. Fakat her türlü şüphe ve tereddüdün külliye bertaraf edilmesi için deminki usurenin sonu da dinlenmelidir: Atinalılar, inşaat yapmak istedikleri zaman ustalarla istişare ederler. Eğer başka bir takım hususi işler görmek isterlerse, bu hususlarda tecrübe sahibi olanlara rey danışırlar. Fakat devlet umuruna ait bir karar vermek isterlerse herkesin iştirakine müsaade ederler. Zira ya herkes, bu hasletlere hissedardır yahut ta devletin var olması mümkün değildir. Herhangi bir kimse çalma (flâvta veya diğer bir nevi çalgı) sanatına vukufsuz olduğu halde üstad tavrı takınırsa haklı olarak deli addedilir. Adalette ise bilhassa aksidir : Burada âdil olmayan ve bunu teslim ve itiraf eden kimse aklen hasta sayılır. Bu sebeple hiç olmazsa zahiren âdil olduğu hissini verecektir. Çünkü: ya herkes adalet duygusuna malik olmak mecburiyetindedir, yahut ta insan değildir [83].

Şu halde görüyoruz ki: Bilhassa devletin idamesi lehine her insanın varlığında tabiatan meknuz ve mündemiç bulunan saygı ve adalet duygusu uyandırılıyor. Çünkü saygı ve adalet her hukuk nizamının temel direkleridir. Şu halde sofistler, devletin kanunlarına karşı ancak onların muhteva ve münderecatının kudret sahiplerinin keyif ve ihtiyarına tâbi kalması halinde muarız

nispet ve saygı insanlara ilâhlar tarafından irsal olunmuştur. Şu halde "insanda ahlâkî meleke ve istidat, fitrî" dir.

81 — Eflâton, Protagoras, 328 C

82 — Eflâton, Gorgias, 460 B

83 — Eflâton, Protagoras, 323 A.C

bir cephe alıyorlar. Kanunların âdil veya gayri âdil, mukaddes veya mezmum saydıkları şeyler, yalnız onlar mevkiî mer'iyette kaldıkları müddetçe hüküm ifade ederler. Şu halde sofistler, kanunların münderecatına kritik bir gözle bakmayı telkin ediyorlar, fakat bizzat kanun fikrine, hukuk ve devlet nizamına aslâ dokunmuyorlar. Bu nizama, bu fikre saygı olmaksızın insanlık mahvolurdu. Fakat bu düşünce, kanuna karşı kritik bir vaziyet almaya ve onu « hakikaten ilâhî kanuna », Gorgias'ın τὸ δέον ἐν τῷ δεόντι tam ânında hak olanı yapmak dediği ölçüye uymayan yerlerinin değişmesini talebe mâni teşkil etmez.

Bu prensipe mer'iyet kazandırmak ancak hukukun hâkimiyeti altında mümkündür. Çünkü, kudret ve keyfin değil, hukuk nizamının hâkim olduğu müddetçe tam ânında hak olanı yerine getirmek kabildir. Bundan dolayıdır ki hukuk nizamı, Gorgias'ın bir talebesi olan Lykophron'un ifade ettiği gibi, âdil iş için bir zımandır. ἔγγυητὴς τῶν δικαίων [84]. Şimdi artık bir de hukuk nizamının nasıl vücade geldiği meselesi kalıyor. Bu noktada görülüyor ki daha Lykophron, bize ilk önce Rousseau'nun « Contrat social - İctimaî mukavele » sile çok aşinalaşan mukavele nazariyesini ortaya koymuştur : ὁ νόμος συνδεδήκηται καθάπερ ἔφη Ἀ. ὁ σοφιστὴς, ἔγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων Kanun bir mukaveledir ve bu itibarla kaşılıklı âdil iddiaların aynı kuvvette zımanıdır [85]. Bu düşünceye esas olan bilgi şudur : Düşünen, hür bir varlık olmak itibarile insan için yalnız kendi bağlanması mükellef kılıcıdır. Çünkü, kanunu, mukaveleye istinat ettirmek suretile inşa etmek (yaratmak), kanun ile ifade olunan iradeyi kendi hür akdî bağlanmasile teyit etmek demektir. Dahası var : Eğer kanun mukavele ile vücuda gelmişse, o zaman o da Lykophron gibi Gorgias'ın bir talebesi olan Alkidamas'ın Allahın filine işaretle talep ettiği müsavat temin olunmuştur. Alkidamas Allahın bütün insanları hür yarattığını [86] ve onları tabiatın aynı mevhibelerile techiz ettiğini söylediği gibi Antiphron'da bu

84 — Aristo, Politik III, 9, 1280 b II ; Rhet. III, 3

85 — Diels, mezkûr eseri, parça 3

86 — Yukarıda 38 inci not ve onun taallûk ettiği kısım ile karşılaştırılsın.

hususta Elenler (Yunanlılar) in yahut Barbarların müsavi olduğunu ilâve ediyor [87]. Bunu tanımamak hakikatta barbarlık demektir [88]. **Hippias**'da, kanunî hukuka karşı kendisine nazaran bütün insanların akrba, dost, hemşehri oldukları bir tabii hukuk çıkarırken herhalde bu müsavata düşünmüş olmalıdır [89].

Gorgias'ın hukukî kanununun mutlak mer'iyetini keşfetmesinden beri, bu bilgi kaybolmamıştır. Sofistlere uzak duran ve « ilmî evrensellik » ve « yüksek fikirlilik » ile muttasıf ve meşbu şahsiyeti « ancak Aristo ile kabili kıyas » olan [90] **Demokrit**, artık her âdil görünenin mutlaka âdil olmadığını, fakat tabiata muhalif ve mütenakız şeyin gayrı âdil olduğunu telkin ediyordu. τὸ δοκοῦν δίκαιον οὐκ εἶναι δίκαιον, ἀδίκον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως [91]. O da adalet tâbirinden - tıpkı Gorgias gibi - lüzumlu olan şeyi yapmayı ἐρεῖν τὰ χρῆ ἐόντα [92] anlıyordu. Nenin lüzumlu olduğunu da bize Gorgias'ın şakirtleri öğretiyorlar ve bu suretle bize üstatlarının şekli hukuk kanununun τὸ δέον ἐν τῷ δέοντ¹ hayatla doldurulacağı istikameti gösteriyorlar: Yani hukukun mukavele ile zuhuru faraziyesi aynı zamanda kanunların doğru hukuk ihtiva etmeleri için tâbi olacakları yegâne prensipi de bağrında taşıyor: Bu da herkesin kanun nazarında müsavati prensipidir. Fakat bu müsavat kör değil, bilâkis bir ölçü ve takdire tâbidir. Simonides'in gördüğü τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδοῦν δόνα δίκαιον ἐστὶ âdil hareket, herkese kendi payına düşeni tevzidedir, hikmetini - sofistlerin kullandıkları term tarzile - Eflâton kendine mal ediyor: Hukukun hâkimiyeti muhtelif insanlara her birinin tabiatına uyan hissenin tahsis ve tevziindedir. τούτο δ' ἐστὶ τὸ νῦν δὴ λεθγὲν, τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίσσοις ἐκάστοτε δοθὲν [93]. İşte böylece sofistlerden Cicero (Çiçeron) un: Justita est ha-

87 — Oxychik Papyrus XI, n 1346 ed H. (mut)

88 — *Diels*, mezkûr eseri, parça, 44

89 — Yukarıda 50 inci not ve onun taalluk ettiği kısım ile karşılaştırılmın

90 — Ernst Howald, eski çağın ahilâkı « Ethik des Altertums 1927 s. 23

91 — *Diels*, zikredilen eseri, parça 55 A 166

92 — " " " 256

93 — Eflâton, 757 C. De legibus, Eflâton, *Protagoras*'a söyletiyor ki Protagoras, 163 de) Sofistler mektebine Homer, Hesiod, Simonides de

bitus animi communi utilitate conservat suum cuique tribuens dignitatem [94] ve **Ulpian** ın : Justita est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi [95] tariflerine giden yol görünüyor.

VI— Sofistlere borçlu olduğumuz ἀγαθος νόμος gibi her halde devlet - ve hukuk hayatı için ehemmiyeti istisgar edilemeyecek bir şeyin keşfidir. Bu keşfin ehemmiyetine en büyük şahit, hukuk felsefesinin tarihidir. Zira bu prensip, mahiyeti itibarile tabii hukukun ebedî bir tekerrüründen başka bir şey değildir. Sofistlerin yukarıda izah edilen hukuk idesi karşısında: «Akıl değil, cebir ve keyif üzerine kurulan» [96] «sofistlik zabıta (tagallup) devleti» [97] iddiasının, mücerret bir iddia olmaktan ileri gidememesi icabeder.

İnsan bilgisinin tarihi, aynı zamanda birtakım sui tefehhümler tarihidir. «Errare humanum est» [98] cümlesi hatanın kabili afiv olduğu şeklinde değil de, belki hatanın beşerî fikir tarihile zarureten merbut bulunduğu şeklinde anlaşılırsa tam mânasını iktisap etmiş olur. Fakat sofistliğin hakikî kanaatine taallük eden neviden esaslı bir vaziyete ait bir sui tefehhüm, tarihte pek nadir vukubulmuş ve herhalde bu kadar kuvvetli ve muannidane temadî ve muhafazai mevcudiyet etmemiştir. Sofistlik ahlâkının «kendi arzularını yerine getirme hususunda ferdî iradenin emrine tahsis ettiği kudreti, hukukun tatbikine de tevcih ve izafe e-

mensupdurler. Bu, bilhassa tabii hukuk için sonderece ehemmiyetli mezkûr şairlerle sofistler arasındaki münasebet ve rabıtaya başka bir vesile ile geleceğim. (Bu hususta bundan evvelki yazı okunsun Tercüme eden).

94 — Cicero, De inventione rhetorica, II, 160. Adalet herkese kendine ait olanı vermek suretile umumî menfaatin muhafazasına taalluk eden ruhî halettir.

95 — D, 1, 1, 10 pr. Adalet herkese kendi hakkını tahsis etme hususundaki daimî ve ebedî iradedir.

96 — W. Wundt zikredilen eseri s. 55

97 — W. Wundt " " s. 56

98 — Bu tabirin manası «hata insanîdir» «yanılma insan içindir» demektir. Tercüme eden

den egoist bir ahlâk» [99] olduğuna dair yanlış ve hatalı telâkki, yerini sofistliğin «Yunanlıların fikir tarihinde.. en ehemmiyetli dönüm noktalarından birini» [100] teşkil ettiği bilgisine terk etmelidir. Bu dönüm noktasının hukuk felsefesi tarihi için ne kadar katî bir mahiyeti haiz olduğunu göstermek üzere sofistlerin hukuk idesile onların en haizi ehemmiyet selefleri olan **Fisagor** (Pythagoras) ve **Heraklit** inkiler arasında bir mukayese yapmak kâfidir: **Fisagor**, adaleti ἀντιπεποθός yani bir adedin murabbai (murabba) olarak gösteriyor. Fakat bununla adaletin mahiyeti ilmiolarak en uzak bir tarzda bile anlaşılmıyor, yalnız nihayet sembolik bir şekilde tasvir ve tavsif olunuyor. Bu karanlık sembolün mânasını aydınlatmağa ilk muktedir olan muhakkak ki **Hegel**'dir. Ona göre, **Fisagor** «bizzat kendine denk tarzda tekerür eden aynı adet» şeklini, bizatihi «aynı kalanı» düşünmüştür [101]. Muhakkak ki bunun «tamamen mücerret bir hüküm olduğu, pek çok şeye uyduğu ve müşahhas imkânı tüketmediği» [102] hususunda **Hegel**'e hak vermek icabeder. Fakat buna mukabil diğer yandan ancak aynı hâdiseler hakkında aynı hüküm verilmek, muhtelif hayat münasebetlerine daima aynı ve sabit kalan prensip tatbik edilmek suretile adaletin yerine gelebileceğini de teslim etmek gerekir.

Başka bir istikamette olmakla beraber **Heraklit**'i de Sofistlerden aynı mesafe ayırır. Ona göre, beşeri kanunlar ilâhî menba ve menşedendir. Cemiyet bu kanunlar üzerine istinat eder ve onlar olmaksızın hukuk olamaz. Bu telâkkide daha, olan (mevcut) ile olması lâzım gelenin ayrı istikametlere akışı bilinmiyor. ἄγραφος νόμος daha keşfolunmamış ve sofistlik ahlâkının istinat ettiği tenkidî realizm görüşü henüz temin edilmemiş bulunuyor.

Şüphesiz ki ben Sofistlerin bilgi nazariyesine ait noktai nazarlarını kritik realizm diye tavsif etmekle en münazaalı bir mü-

99 — Wundt, mezkûr eseri, s. 54.

100 — Mühl böyle diyor. Zikredilen eseri s. 9

101 — *Hegel*, zikrolunan eser I, s. 255.

102 — *Hegel*, aynı yer.

bahaseye temas ediyorum. Bu ihtilâf, herkesin bildiği vechile Protagoras'ın meşhur Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος. «her şeye ölçü insandır» sözünden çıkıyor. Bu söze daha bugün de ekseriyetle, Protagoras'ın «her kanaati müsavi derecede hakikat» diye telâkki ve izah etmek istediği [103] mânası veriliyor «Ogni individuo ha una propria visione dell realta» [104]. Bu takdirce sofistliğin vasfı, kritik bir realizm değil, Lasson [105] un tâbirile bir «sansüalist sübjektivizm» olurdu. Mamafî mezkûr sözü böyle kısaltılmış şekilde değil, tam olarak bütün şümulile okumalıdır. Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶ, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἐστὶν. Şimdi Sauter, bu cümleinin ikinci kısmının bugün de «muhakkak ki olmakta ve olmamakta bütün şeylerin mevcudiyeti bize tâbi ve bağıdır» [106] şeklinde telâkki olunduğunu söylüyor ki, bu, muhakkak mubalâgalıdır. Fakat Sauter'in ὡς in doğru tercümesinin burada «Dass» (ki, yerine göre tâki, muhakkaktır ki, kâşki, sanki, hattâ, için bunun için mânalarına gelen harfi âtif) değil belki «wie» (nasıl, ne, nice, gibi, böyle, bu vechile, misilli, bu kabilden, onun gibi mânalarına gelen ve zarf veya harfi cer makamında kullanılan bir kelime) olması icabedeceğini söylemekte haklıdır. Yani Protagoras, olanlar (eşya), mevcut oldukları gibi, gayrı mevcutlar, yok oldukları gibi ilh.. demek istemiştir. Esasen sırf gramer bakımından da burada ὡς in «dass» (muhakkak ki, tâki) olarak telâkki edilebilmesine imkân yoktur. Bu kelimenin burada cümle-i mütemmime harfi raptı olarak «sodass - öyl ki, o derecede ki» yahut son cümleinin harfi atfı olarak «damit, şunun için ki, şu sebebe mebni ki» mânalarına gelmediği meydandadır. Fakat eskiden umumiyetle, bugün de ekseriyetle telâkki olunduğu vechile «dass» in burada ispat ve iddia edici mahiyette kullanılması için kendisinin tâbi olacağı, söylemek, inanmak, tanımak, yahut bilmek gibi bir masdarın

103 — Lasson, zikredilen eseri. s. 46

104 — Del Vecchio, zikredilen eseri s. 24

105 — Lasson, aynı eser. s. 45 ve sonrası.

106 — Sauter, zikredilen eseri. s. 200

ona tekaddüm etmesi lüzumlu ve zarurîdir. Bu hususta Theaetet de Sokrat'ın, acaba Protagoras her şey benim için bana göründüğü gibi, senin için de sana görüldüğü gibi (yahut başka suretle ifade edilirse, her şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyle, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle) dir? Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἔμοι φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἔμοι, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αἰ σοί [107] mi demek istiyor ? tarzında sorduğu soruların tasdik olunduğu yer karşılaştırılsın. Keza Enthydemos da da ὡς aynı soru ve cevapta Οὐκοῦν ὡς ἕτιν ἕκαστον ἢ ὡς οὐκ ἔστιν; Ὡς ἔστιν sadece «wie - nasıl, gibi» mânasına gelebilir [108]. Buna göre : Protagoras'ın, insan haricindeki bir âlemin mevcudiyetini şüpheye ilka etmek istediği kanaati, doğru addedilememek gerektir. Fakat daha bununla iş bitmiyor. Henüz Protagoras'a « sansüalist sübjektivizm » izafe edilmek imkânı bakı kazanıyor. Netekim, onun için : « insan cinsi değil, belki ferdiyet ve şahsiyetinin tamamen tesadüfiliği hasebile her tek ampirik insan » bütün şeylerin ölçüsüdür, diyenler var [109] . Ve umumiyetle iddia olunuyor ki, onun fenomenalizmi (Phénoménalisme), neticede Kant'ın fenomenalizmi ile aynı değildir. Reylere ağır basanlardan olmakla beraber, akalliyet tabii aksi kanaattedirler ve Protagoras'ın homo-mensura (insan-ölçü) cümlesine umumî mana veriyorlar [110]. Fakat belki bu münazaa noktası da yine bir suî tefehhümden ibarettir, belki de Protagoras, tamamen kasdî olarak eşyayı ölçmede gerek ferdi, gerek aynı tarzda bir neticeye ulaşan umumî takdirin her ikisine de bir hak vermek istemiştir. Theaetet'in Sokratla mükâlemesinden iki teşbihe (noktaya) işaret olunur. [111] :

Sokrat : Eğer bazan bir rüzgâr eserse bizden biri üşüyor,

107 — Eflâton, Teetet, 152 A

108 — Eflâton, Enthydemos 285 E

109 — Hildebrand, yukarıda mezkûr eserinin 77inci sayfasında böyle diyor.

110 — Fevkalâde şumullü olan bu ihtilâfın mahiyet ve vaziyeti hakkında yani homo - mensuraya, ferdiyetçi yahut umumî mana verme hususunda iyi malûmatı 1. 2 Zeller - Nestle, s. 1356 ve sonrasında (s 1357 nin notile birlikte) aramalıdır — Kant - Protagoras tazadına isabetli olarak Del Vecchio'da işaret ediyor. Zikredilen eseri.

diğeri üşümüyor, öyle mi? Yahut biri onu ehemmiyetsiz, diğeri ise fevkalâde soğuk his ediyor değil mi ?

Theaetet : Şüphesiz.

Sokrat : Şu halde böyle bir vaziyette rüzgârın kendisi soğuk yahut soğuk değil mi diyeceğiz ? Yoksa daha iyisi Protagoras'ın telâkkisini kabul ederek, rüzgâr yalnız onu soğuk duyan için soğuk, duymayan için de değildir neticesine mi varacağız ?

Theaetet : Aşikâr ki bu telâkkiyi kabul edeceğiz.

Sokrat : Şu halde rüzgâr her ikisinden birine ya soğuk yahut aksi geliyor (öyle görünüyor) .

Theaetet : Muhakkak.

Sokrat : Şu halde görünüş (zahir), telâkki demek oluyor ?

Theaetet : Evet, öyle.

Sokrat : Şu halde hararete ve diğer bu neviden bütün şeylere taallûku itibarile görünüş ve telâkki aynıdır. Bundan dolayı her şahıs eşyayı nasıl telâkki ederse, eşyada her şahıs için böyledir.

Theaetet : Öyle görünüyor (sureta öyle).

Fakat bir de başka bir hale tatbiki gözden geçirelim [112] :

Sokrat : Altı zar var, eğer bunları diğer dört zarla mukayese edersek, bu altının, dörtten çok olduğunu söyleyeceğiz. Fakat eğer bunları on iki ile mukayese edersek, bu sefer altının daha az yani sonuncunun yarısı kadar olduğunu söyleyeceğiz. Başka her hangi bir ifade caiz olmayacaktır, yahut yoksa sen her hangi başka bir şeye imkân ve cevaz verir miydin ?

Theaetet : Hiç bir suretle.

Buna nazaran görüyoruz ki, rüzgârın derecesi harareti, soğuk yahut sıcak olması herkes için ayrı ve başkadır, bu neviden diğer herşey de böyle olduğu gibi (... ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖςτοιούτοις ...) Buna mukabil bir adedin, diğer bir adede nazaran mikdar ve vüs'at itibarile büyüklük yahut küçüklüğü, çokluk veya azlığı bütün insanlar için aynıdır. Bu fark ve

111 — Bunu takip eden izahat için *Eflâton Theaetet*, 152 B ve sonrası karşılaştırılabilir.

112 — *Eflâton*, *Theaetet*, 145 C.

tezat, insanı düşündürmemeli midir ? Aacba vaziyet şöyle mutalea edilemez mi ? Vaziyet aşağıdaki ihtimallere imkân vermiyor mu ? Belki Protagoras, « mutalar - donné » a taallûku itibarile bir tefrikin lüzumuna vâkif idi. Belki onun homo - mensura cümlesi mutaların ne ferdiyetçi bakımdan ne de zarureten mutlak ve küllî olarak telâkkisine mâni bulunmuyor, belki de o ne beriki, ne öteki telâkki ve takdir hakkında önceden bir hüküm vermek istemiyor, daha ziyade insanda hissi (sensible) yahut zekâî (intelligible) aklın işlemesine, faaliyette bulunmasına göre her iki takdir ve telâkkiyi zarurî kabul etmek diliyordu. Ben hakikati böyle zannediyorum. Böyle olunca da Protagoras'ın cümlesi bizatihi bir hakikat ihtiva ettiğine dair Hegel'in sözü bir kül halinde mübalâgalı görülmemelidir. Hegel'e göre bu hakikat için «felsefenin sonraki tekemmül ve tarakkisi tek bir izah ve tefsir» yapmıştır. Bu tefsire nazaran: Protagoras'ın sözü şu mânayı taşıyor : «Olmakta olan yalnız bizatihi değil, belki benim bilmem için» dir, «maddî âlemin idraki esas itibarile derunî varlığın mahsulü ve bu itibarla da sübjektif düşünce bu hususta faal» dir [113]. Hegel'in bu sözlerle sadece Aristo'nun Protagoras bilgi nazariyesinin en esaslı unsuru diye tavsif etmiş olduğu şeyi ifade eylediğini de gözden irak tutmamalıdır. Πρωτογόρας δ' ἀνθρώπων φησι πάντων εἶναι μέτρον, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν ἐπιστήμονα εἰσὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον· τούτους δ' ὄρχουσιν ὁ μὲν αἰσθησὶν ὁ δὲ πιστήμην, ἃ φασιν εἶναι μέτρα τῶν ὑποκειμένων. Οὐδὲν δὲ λέγων περιττὸν φαίνεται τε λέγειν Protagoras, insana, gerek düşünen ve gerek havassile idrâk eden insana her şeyin ölçüsü adını veriyor. Çünkü idrâk ve bilgi insana hastır. İdrâk ve bilgi ise, bizim ifademize göre, mutaların ölçüsüdür. Bu düşünce, hiç te yadırganır bir fikri ortaya atmış görünmüyor [114].

Protagoras'ın şakirtlerine, kendi nezdinde zayıf olan şeyi kuvvetli yapma sanat ve maharetini öğreneceklerini vadetmiş bulunduğu da yadırganacak bir nokta olmasa gerektir. Biz bu suretle şüphesiz ki bir daha umumî telâkkiye karşı gelmiş o-

113 — Hegel, mezkûr eseri s. 28 ve sonrası.

114 — Aristo, Mataphysik X, I, P. 1053

luyoruz. Bu umumî telâkki bugün de Protagoras'a tıpkı **Xenophon** ve **Isokrates** (İzokrat) zamanlarında olduğu gibi, isnadatta bulunmakta ve onun bu sözlerle yalana hakikat süsünü, haksızlığa haklılık çehresini vermeğe muvaffak olan hatibin maharet ve sanatını medih ve tebci etmek istediğini söylemektedir. Fakat aynı şey **Sokrat**'a da isnat olunmamış mıdır ? - Sokrat aleyhindeki iki itham noktasından biri - Eflâtundan müntakıl malûmata göre - bu, ve başkalarına bu kabil bilgi telkin ettiği değil mi idi ve Sokrat kendisini jüri azaları huzurunda kötünden iyi bir şey yapma ithamının « aynı tarzda hikmet ve hakikati sevenler için, elde aynı şekilde silâh ve vasıta τὰ κατὰ πᾶν τῶντων φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν [115] olarak kullanıldığını söyleyerek kendini müdafaa etmedi mi ?

Böylece Sokratın müdafaası, aynı zamanda Sofistlerin haklı olduğunu ispat ediyor. Hayatın ayırdıklarını ölüm birleştiriyor.

Yazan :

Dr. RICHARD HONIG

Hukuk başlangıcı, tarihi ve felsefesi
Ordinaryüs Profesörü

Türkçeye çeviren :

Dr. Yavuz Abadan

Hukuk başlangıcı, tarihi ve
felsefesi Doçenti

115 — Eflâton, Apologie des Sokrates, = Sokratın müdafaanamesi 18 B, 16 B, 23 B ile karşılaştırılabilir.