

## Tabii hukuk ve hukukî pozitivizm (\*)

H E N R I D E P A G E  
Bruxelles Üniversitesinde Profesör

Türkçeye çev.: Hâmede UZBARK  
Idare Hukuku Asistanı

İnsan, her zaman, varlığının kendilerine sıkıca bağlı olduğunu hissettiği dış dünya fenomenlerini anlamağa çalışmıştır. Bu yönseme (temayül) nin menşei, bilhassa iptidai medeniyetlerde, fayda esasına dayanır (1). Filvâki insan, herşeyden evvel, tabiatın, kendisine hâkim olan, hatta onu ezen değişik tezahürlerine, ancak, olayların mekanizmasını bilmek, ve neticede bunların teselsül ve teakuplarını tahmin etmek sayesinde intibâk edebilecek, ve bundan faydalanmağa çalışacaktır.

Böylece ilmin menşesinde, fenomenlerin ve bunların çözümlüş mekanizmasının bilinmesi meselesi ortaya çıkar.

İlim, dünyada artık, birbirleriyle bağlantısı olmayan bir fenomenler teakubu, başka tabirle, yalnız *sihr*'in (kendi kör, keyfi ve hemen daima menfi kuvvetleriyle) izah edebildiği tam bir çeşitlilik ve tecanüssüzlük görüldüğü zaman değil, olayların

(\*) Bruxelles Üniversitesinde 14 Birinciteşrin 1939 tarihinde açılış dersi olarak verilmiştir.

(1) «İlim, pratik ihtiyaçlardan ve fenomenleri anlamak arzusunun doğmuştur.» (RIVAUD - *Les grands courants de la pensée antique*. sh: 6, 7) Mamafî müellif, bu bakımdan ilmi dinden ayırmıyor ki, R. HUBERT'in de işaret ettiği gibi, bu, daha fazla söz götürür. (*Sociologie du droit naturel. Archives de philosophie du droit*, da. 1933. sh: 122)

Filhakika öyle görünüyor ki, hiç değilse medeniyetin muayyen bir safhasında ilim ile din birbirlerine açıkça bağlı idiler. (Bakınız: R. BERTHELOT - *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie* Paris. 1938)

İlmin sırf fayda esasına dayanması keyfiyeti, münhasıran iptidai medeniyetlere mahsus bir hal değildir. İlim, daha ileri medeniyetlerde de, hatta günümüzde dahi böyle kalmaktadır. Fakat bu safhada (Teori) ile, yani tecrübe ile tesbit edilen olayların bir sentezini yapmağa çalışan insan zekâsının kendisine kattığı bu şiiirle doludur. Bir teorinin hazırlanması, yani, birbirlerinden farklı olayların ve bunların arasında bulunabilen bağlantıların birleştirici ve şümüllü bir izahının yapılması, çok defa, büyük bir icat kudretini «dâhiyâne» bir gayreti gerektirir. Kendi zamanında malûm olan muhtelif mekanik kanunlarını tek bir sentez haline getirebilmek için, bir NEWTON'un dimağına ihtiyaç hissedildi. O zamandanberi keşfedilmiş olan muhtelif kanunları yeni bir sentez içinde eritebilmek için de bir EİNSTEIN'in zekâsına lüzum vardı.

«Faydaya dayanan» ilmin yanında, çalışmaları iyi bir neticeye erdirebilmek için, trpkı fayda ilminde olduğu gibi, ilmi yapıcılık «professionelleri» ne lüzum hissettiren «hasbî» bir ilmin mevcut oluşu, işte, bununla izah edilir. Deneysel (tecrübî) ilmin bilinmediği devirlerde bu «professioneller», filozoflardı. O zamandanberi ise, bunlar, bizzat ilim adamlarıdır. Filozoflar, bugün artık eskiden oldukları gibi, bir yol açıcı ve kurucu durumunda değildirler. Onları arımdan sürükleyen ilimdir; ve eğer, felsefenin bozulup da bütünü şürden ibaret kalmasını istemiyorlarsa, kendilerini ilmin akışına terketmelidirler. Deneysel ilmin asıl önemi ve ilmi teorilerin değerleri hakkında bu etüdün sonuna bakalım.

teakup ve tekrarlanışında bazı sabit unsurlar, başka tabirle, kanunlar müşahede edildiği zaman doğar.

Bununla beraber, bir kere sihir merhalesi aşıldıktan sonra, artık beşer aklının, başka kollara ayrılmayan ve bir dörtyol ağzına varmayan dosdoğru bir yoldan yürüyebileceğini zannetmek de hatalı olur. (2).

Bu, ancak, zekânın dış dünya hakkında daima aynı ahçı durumu (position réceptrice) işgal imtiyazına sahip olduğu ve fenomenleri değişmez bir formüle göre, ner zaman birbirine eşit ve mükemmel bir bilgi emniyeti içinde kaydetmekle iktifa ettiği kabul edildiği takdirde mümkün olabilirdi. Bugün, artık, böyle bir metafizik doğmatizm müdafaa edilemez (3).

Filhakika, mukayeseli dinler tarihi ve ilimlerin menşei hakkında yapılan en yeni araştırmalar; tıpkı insan gibi, zekânın da, asırların geçmesiyle tekâmül ettiğini ve tamamen iptidai olan sihir devri bertaraf, muhtelif zamanlar zarfında ikifiki merhalenin, iki düşünme ve dış fenomenler hakkında muhakeme yürütme tarzının birbirini takip ettiğini isbat ettiler: İlk köklerini Asya medeniyetinden alan mytho-

(2) Ekseriya, «Felsefe beşer aklı ile çağdaştır.» denir ve bu fikir çok tekrarlanır. (DEL VECCHIO - *Justice, Droit, Etat*. Paris. sh: 20 not: 1) Öyle sanıyorum ki, bu, büyük bir hatadır. Bu hatâ, evvelâ, iptidai medeniyetleri, çok defa, hakikatte uzun bir tekâmülün eseri olan modern zihniyetimizin, şekilleri bozan adeseleri ile görmemizden ve bu suretle muhakeme etmemizden ileri geliyor. Sonra da, géocentrique sistemde Arzın daima aynı mevkii işgal ettiğine inanılması gibi, zekânın da dış dünya ile olan münasebetlerinde daima aynı durumu muhafaza ettiğine inanmaktan doğuyor. Doğrusu şudur ki, başka herhangi bir uzvumuz gibi, zekâ da, asırlar zarfında ölgünleşmiştir. Eğer, beşeriyetin sihir denen bir düşünme tarzı ile tebâruz ettirilen iptidai safhasını hatırlarsak, (bu etüdün içine bakınız), bu safhada insanın, söz götürmez bir surette «ilmî» veya «felsefi» bir anlayıştan mahrum olduğunu görürüz. Ona münhasıran, fayda gayesi günden meşgaleler hâkimdi. İlimin, (ki felsefe de bunun şekillerinden biridir) doğabilmesi için, tıpkı san'atın doğumunda olduğu gibi, her zaman bulunmayan bazı «dışını şartlar = conditions extrinsèques» in vücüdüne ihtiyaç vardı. Onlar olmadan zekânın inkişafı tahakkuk edemiyecetti. Ne de géochimie'den öğrenildiği veçhile, Arzda, muayyen bir tekâmül merhalesinden evvel, yani, muhite, sühnete, kürenin kimyevi yapısına ve saireye müteallik bazı dışını şartların iktisabından evvel, hayatın teşekkülü mümkündü. İşte, üzerinde ısrarla durduğumuz beşer zekânının tekâmül'ü böyle izah edilir. Sihir devrinde hiçbir ilim mümkün olamazdı; zira dünyanın tam bir çeşitlilik ve tecanüssüzlüğe dayanan bir tefsiri ile ilim *anlaşlamaz*. (Bu etüdün içine bakınız). Filhakika, ilim, sihirin zıddıdır denmez mi? Demek ki, ortaya çıkan bütün mesele, hattâ yegâne mesele, zekânın, sihir merhalesinden ilim merhalesine geçmesini mümkün kılan dışını şartların neler olduğunun araştırılmasıdır. Netekim, sonra da, bütün mesele, rasyonel ilim merhalesinden deneysel ilim merhalesine geçilmesine imkân veren «dışını şartların» incelenmesi olacaktır. (Rönesansla başlayan ve günümüzde dahi araştırma metodlarımızın esasını teşkil eden safha).

Bu muazzam meseleyi burada halledecek değiliz. Sihir merhalesinden, ilk şeklindeki ilim merhalesine geçit safhası, belki sonunda bizim bu mesele hakkında da bir parça fikir sahibi olmamıza imkân verecektir. (Notun aşağısına bakınız.)

(3) (Evvelki nota bakınız.) Zekâ ile gerçeğin kesin mutabakati hakkındaki postüla, ancak metafizik bir iddiaya mevzu olabilir. Bir taraftan EFLÁTUN, bir taraftan KANT'ın felsefeleri, bunu apaçık gösterirler. Böylebir sistem, böyle olduğu içindir ki, *ilmin dışında* kalır. Filhakika ilim, ancak, tahkik ve kontrole müsait olana itibar eder. Bundan şu netice çıkar ki, hakikatte ilmin konusu, zekânın dış dünya hakkındaki muhtelif davranışlarıdır ve ancak bunlar olabilir. Deneysel ilmin asıl önemi hakkında bu etüdün sonuna bakınız.

métaphysique (esatiri - felsefi) veya rasyonel (aklı) devir, Rönesansla başlayan pozitif (müsbet) veya deneysel devir (4).

Size, hukuk felsefesi sahasında, tabii hukuk ile hukuki pozitivizm arasındaki binlerce yıllık münakaşanın, beşer aklının geçirdiği bu iki merhale ile izah edileceğini ve münakaşanın bir taraftan insanı sınırlendiren hallolmazlığına, diğer taraftan da aldatıcı sürekliliğine, ancak meselenin bu tarzda ve bu zaviyeden ele alınması ile bir mâna verebileceğini göstermek istedim.

\*\*

Yunan - Lâtin medeniyetinde, hukuk felsefesinin an'anevi sistemini teşkil eden tabii hukukun işgal ettiği mevki, şöyle tebarüz ettirilebilir:

Devirler esnasında birbirini takip eden türlü türlü pozitif kanunların yanında, bunların emir ve nehyettikleri hususlardan müstakil olarak ve eşyanın mahiyetinden çıkan değişmez münasebetleri tesbit ettikleri için geçerliliklerini kendi cevherlerine borçlu olan bir takım yüksek kanunlar vardır (5). Aynı fikir başka bir şekilde şöyle

(4) Bu iki düşünme tarzı arasındaki esaslı farka ilerde tekrar döneceğiz. Bu hususta bu tetkikin sonuna bakınız. Öyle ümid ediyoruz ki, burada evvelâ «*métaphysique*» in nasıl doğabileceği sonra da bunu hakikaten deneysel ilimden ayıran ne olduğu, açıkça görülecektir. Burada uçurum üzerine köprü kurmak lâzım gelecek. Günümüzde ne kadar zekâ vardır ki, tecrübi ilme hiç aleyhtar olmamakla beraber, yine de bunun yanında, tıpkı bunun kadar doğru başka bir bilgi kaynağının mevcut olduğuna inanmakta ısrar ederler. Terimin kelime mânasiyle, *rationnelle* veya *métaphysique* ilim (META PHYSİKA) yani, maddenin, gerçeğin, mümkünün ötesinde olan ilim demektir. Hakikati aramak için, hissedilen mütâ'nın ötesine gitmekten ibaret garip bir vaziyet! Hattâ esasen, *olan ile olması lâzım gelen* arasındaki o halledilmez meseleyi ortaya çıkartan sıktır, şaşırtıcı bir vaziyet. Bununla beraber bu, beşer aklının tekâmülü ve zekânın birbiri ardısıra geçirdiği muhtelif merhaleler tetkik edildiği takdirde pek kolaylıkla izah edilebilen bir vaziyettir. *Rationnelle* veya *métaphysique* metodla deneysel metod arasında müşterek bir ölçü yoktur. Bu, tabiidir, zira burada, *zekâ tekâmülünün birbirini takip eden iki ayrı merhalesinden bahsedilmektedir*. Aralarında terhiyenin bütün bir tesiri gibi bir fark olduğundan, nasıl bir çocuğun zihnî reaksiyonlarıyla, bir yetişkin adamın zihnî reaksiyonları arasında müşterek bir ölçü bulunmazsa, beşer aklının bu iki safhası arasında da bulunamaz.

(5) Burada tabii hukukun, günümüzde umumiyetle kabul edilen, hakikatte ise, bu mef - mun esasen pek mütekâmil bir merhalesini temsil etmekte olan felsefi tarifini veriyoruz. *Mense bakımından* tabii hukuk *jus naturale* mefhumu, asıl mânasiyle hukuki olmaktan uzaktı. CİCERON'un, ne Roma'da, ne Atina'da, ne halde ve ne istikbalde birbirlerinden farklı olmadığını söylediği bu «yüksek kanunlar» hukuki neviden kanunlar değillerdi. (*Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac. De républica. Éd. Ziegler. 3, 22, 33*) Fakat daha ziyade *ahlâki* hattâ *cosmique* cinsten kanunlardır. Esasen, ULPIEN, tabii hukukun bu karakterine istinatlıdır ki, bize, hayvanlarla insanlara müştereken şamil bir hukuktan bahsedebilmektedir. (*Quod natura omnia animalia docuit. lib. I. institutionum. D. I, I, de Justicio et Jure I. 3*) Tabii hukukun sırf hukuki mânasiyle izah edilemediği halde, bütün mahlûkları, ayırdetmeksizin idare eden ve kâinata «Nizam» (KOSMOS) dedirten CİCERON'un *lex una et communis* (tek ve müşterek kanun) inin *cosmique* ve evrensel mânasiyle kolayca anlaşılakta olan bir karakter. (Bakınız: F. SENN - *De la justice et du Droit. Paris. 1927. sh. 59, 60*) Esasen EFLÂTUN'da da bu kanun aynı mânada anlaşılmıştır. (*Gorgias, 507. et 508 a*). Böylece Antigone'nin, «yazılı olmayan kanunlar» ı gibi, tabii hukukun da bugünkü felsefi - hukuki mânası, menşesinde asıl mânasiyle hukuki olmayıp, kozmik bir kanun olan tabii kanunun *bozulmuş bir şekli* gibi görünmektedir. Esasen bu noktaya tekrar dönmek fırsatını bulacağız. (Bu etüdün içine bakınız.)

ifade edilir: Hukuk, tarihte bazan birbirinden farklı tezahürler göstermekle beraber, insanın keyfi bir icadı değildir ve olamaz. Eğer öyle olsaydı, müsbet hukukun, adalet ile aynı şey olması, adaletin müsbet hukuka tabi kalması, binnetice cebrin, keyfi hareketin meşru görülebilmesi icabederdi. Halbuki, bütün beşer vicdanı tarihinin böyle bir anlayışı reddettiği görülüyor. Bu tarih, âdil olanın, yalnız kanuna uygun olan demek olmadığı, fakat aynı zamanda kanunu ilham eden şey demek olduğu, başka tabirle, bizzat kanunların şahı, adalete uygun olmaları gerektiği hakkında insanın daima pek açık bir duygusu olduğunu da meydana çıkarmamış mıdır? (6).

Demek ki bu duyguya nazaran kanunun üstünde bir hukuk vardır. Antigone'nin yazılı olmayan kanunlardan olan istimdadı bunu canlı bir halde gösterir (7). Bütün müsbet hukuklardan üstün olan bu hukuk, «tabii hukuk» tur. Euna böyle denmesinin sebebi, geçerliliğini insanların keyfi iradelerine borçlu olmaktan uzak olarak, kendisinin, eşyanın tabiatında mündemîç olmasındadır.

Bu hukuk bize, akıl (8), yahut nazariyenin modern şekilleriyle «manevî duy-

(6) DEL VECCHIO - *Justice, Droit, Etat*. Paris 1938, sh: 4).

(7) «Senin emrinin (édit), fâni bir mahlûka, Tanrıların yazılı olmayan ve yanılmayan kanunlarına karşı gelmek hakkını verecek kadar kuvvetli olduğuna inanmıyordum. Bu kanunlar, sadece bugün, ne de yalnız dün mevcuttular, onlar ebedidirler ve kimse onların ne zaman doğrularını bilmez.» (SOPHOCLE - *Antigone* vers 450, 454).

İlerde *Antigone*'nin hangi «yazılı olmayan kanunlar» dan (NOMİMA AÇRAPTA) istimdad ettiği belirtilecektir. (Bu tetkikin ortasına bakınız.) İlerde göreceğimiz gibi, burada kat'iyen muayyen bir «tabii hukuk» un, asıl mânâsıyla hukuki kanunlarından değil, fakat ahlâki ve dinî mahiyette, daha umumi bir kanundan bahsediliyordu. 742 nci mısradaki kendisine ait salâhiyeti kullanmanın bir hata olup olmadığını soran Créon'a Hémon: *Tanrılara medyun olunan şerefleri ayaklar altına almanın, bu salâhiyeti kullanmak demek olmadığı* cevabını verir. (TİMÁS GETAS THEON) 919 uncu mısradaki *Antigone*, bize neden dolayı mahkûm edildiğini bildirir: Dinî vazifelerinden dolayı (Piété) (EYSEBOYSA) Bu dinî vazifeler (EYSEBEİA) daha sonra CICE- RON'un bahsedeceği *pietas*'dır. (*De inventione*, 2, 53, 161), yani bize kan rabitasıyla bağlı olanlara karşı yapmakla mükellef olduğumuz vazifeler demektir. (*Pietas per quam sanguine coniunctis, patria equae benevolis officium et diligens tributur cultus.*) Bunda kusur etmek, Tanrılara karşı gelmek demektir. Zira bize dinî vazifelerimizi emreden kanunlar, bizzat Tanrılardan sadır olurlar. Görülüyor ki, bütün bunlarda asıl mânâsıyla hukuki olan hiç bir şey yoktur. Şu halde yazılı olmayan kanunu, «tabii hukuk» ile aynı şey telâkki etmek, tarihî bakımdan, mânâsız bir şeydir.

(8) Bu basit ifade, pek büyük bir meseleyi ortaya çıkarır: Bilginin asıl değeri meselesi. Akıl, eşyanın hakiki objektivitesine vakıf olabilir mi? Zekâ ile gerçek arasında tam ve kat'î bir mutabakat var mıdır? Bu meseleye girmeyeceğiz.. Yalnız, asıl Yunan - Roma teorisinde *lex una et communis*'in ve *natura jus*'un «akıl yolu» ile bilinmiş olmadıklarına işaretle iktifa edelim. «sâlim akıl bizzat kanundur. (*Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, etc...* CICE- RON - *De republica*, 3, 22, 33 (HO ORTHOS LOGOS) ve (DIOGENE LARCE VII, I, ZENON 88.) ve (SENN - *De la justice et du droit* sh: 59, metni ve not) Biz onları tanıyız, çünkü onlar bizim içimizde mündemîçtir. (*diffusa in omnis*. CICE- RON aynı yerde) Doğuştan getirdiğimiz bir kuvvet bize onları tanıtmıştır. (*quaden innatar vis inseruit*. CICE- RON - *De inventione* 2, 53, 161).

Arada ancak ince bir fark bahis mevzuu olduğu kabul edilmekle beraber, metinlerin incele- nmesi bu farkın tebarüz ettirilmesine lüzum gösteriyor. Tabii kanunun «akıl yolu» ile bilin- mesi eski nazariyenin tabii şeklinin tagyir edilmesi demektir. Bu kanunun, doğuştan getirdiği- miz bir kuvvetin tesiriyle bilinmesi, bizzat dünyanın ve bütün varlıkların esas olan ve bu sıfatla bütün hepsine nüfuz eden *lex una et communis*'in ortodoksisine daha uygun düşer. Akıl (LO- GOS), dünyanın ana prensibi olan kanunun bizzat kendisidir. Burada tam mânâsıyla, beşer ak- lının anlayacağı hiç bir şey yoktur.

gular - sens sprituels» (9), yahut da vicdanımız (10) vasıtasıyla münkeşif olur.

Objektif, değişmez ve ebedî olan bu hukuk, aynı zamanda bizzat menşei dolaşısıyla o kadar âmir durumdadır ki, bir tearuz veya ihtilâf halinde, müsbet hukuka karşı buna başvurulması mümkün, hatta meşrudur. (11).

Tabii hukukun bu klâsik telâkkisine (12) karşı, rölativist mektep veya hukukî pozitivism ne diyor?

İlk belirtileri, daha Yunanistan'da gözükmiş olan ve MONTAIGNE, PASCAL gibi mütefekkirler tarafından iltizam edilen bu ikinci mektep, tabii hukuka karşı, başlıca şu olguyu ileri sürüyor; tıpkı, üstün bir adaletin vicdani bedahati kadar katî görünen bir vakia: Tarihin geçişi sırasında birbirini takip etmiş olan muhtelif müsbet hukukların köklü ve azaltılması imkânsız farklılıkları..

(9) -LE FUR *les grands problèmes du droit*, Paris, 1937. sh: 17 ve devamı) Bu manevî duygular, hakikat duygusu, iyilik duygusu, güzellik duygusu, fayda duygusu, ve adalet duygusudur. Bunlar, doğuştan gelmemidir, yoksa irsi veya müktesep midirler? «Öyle görünüyor ki, bunlar, bugün aynı zamanda hem doğuştan gelme, hem irsi hem de müktesepirler.» (!). Bunlar birer duygudurlar, «çünkü, mevzuları hakkında bize verdikleri bilgi, bizim için doğrudan doğruya ve vasıtasızca edinilmiş bir bilgidir.» Bunlar insan için «kendisini, içtimai olayların sonsuz karmaşıklığı içinde idare etmesine yarayan antenler» gibidir. (Adı geçen eser, sh: 18,19).

Muhakkak ki, tarihi bakımdan bir aykırılık teşkil etmekle beraber, tabii hukuku akla istinat ettiren klâsik nazariyenin, ayrıca sağlam ve ciddi bir karakter taşıdığı da teslim edilecektir.

(10) -DEL VECCHIO - *Leçons de philosophie du droit*. Paris, 1936. sh: 336) Bizim, haklı ile haksız ayırd eden ve tecrübeden çıkmış olmayan fitrî bir melekemiz vardır. Bu, ARİSTOTE'un (AİSTHESIS DİKAIÖY KAI ADIKÖY) ve CİCERON'un *innata vis* dediği şeydir. Demekki burada sırf geleneğe dönülüyor.

(11) Bu, yukarda not kısmında hakikî mahiyetini incelediğimiz, Créon ile Antigone arasındaki ihtilâfın, sırf hukukî sahaya intikalidir. Adaletsiz kanunlara mukavemet göstermek hususundaki malûm mesele ki, bunun nazik karakteri, *Pasif* mukavemet; *Aktif* mukavemet; *Tecavüzi* mukavemet şeklinde yapılan ihtiyatlı skolastik tasnifte sarahatle görülür. Bu sonuncusu ancak bir *ultima ratio* olabilir. Müsbet hukukta yazılı olmayan kanunlara müracaat hususunda ne düşünmek icap edeceğini ilerde göreceğiz. Şimdilik, yazılı olmayan kanunlara müracaatın, zulme karşı mukavemetin, Fransız ihtilâlinde, «insanın tabii hakları» ndan biri gibi tecviz edildiğini, fakat bunun, bu tabii hakların içinde, müsbet hukukun *hiç bir zaman, hiç bir tatbikatını* yapmamış olduğu yegâne tabii hak olduğunu söylemekle iktifa edelim.

(12) *Tamamen hissî sahada kalındığı takdirde*, karakterindeki söz götürmez büyüklük, inkâr edilemeyen bir telâkki, İngiliz hukukunun meşhur prensibi olan, *Lex facit regem* (KRALI KANUN YAPAR.) ı yaratan bu telâkkidir. Muhakkak ki, Kralın kendi krallığı içinde emsali yoktur. Fakat o, Allah ve kanuna tabidir. *Rex nihil potest nisi quod jure potest*, (KRAL ANCAK HUKUKA DAYANARAK hareket edebilir). (BRACON - *De legibus*. 1, 8, 5.) (Richard HOKER - *Ecclesiastical Polity* VII. 2, 3). *Lex facit regem* vecizesi hakkında bakınız: (A. I. CARLYLE - *La conception médiévale du droit*.. *L'Annuaire de l'Institut inter national de Philosophie du Droit*. Paris, 1938, sh: 17 ve devamı) (Bunun üçüncü cildinde.) (Prof. Dr. SİMONIUS - *Lex facit regem*. Bâle. 1933

Devletin hukuk normuna tabi oluşu yalnız bu telâkki ile izah edilebilir. (Devlet kuvvetlerinin kendilerini sınırlandırmaları hakkındaki alman teorisi ile mukayese.) Bir bakıma (hak, kuvvetten üstündür.) vecizesini kuran da yine bu telâkkidir. Nihayet, Duguit gibi bir sahte pozitivist, ancak ekseriyet iradesi üzerine dayanan bir hukukun, bir saatlik gayrete dahi değmeyeceğini söyleten de yine bu telâkkidir. (Bütün müsbet hukuku kuran ve kendisine, idare edilenler gibi, idare edenlerin de tabii olduğu söylenen «tesanüd» dayanışma) mefhumu, modern bir kılığa sokulmuş «tabii hukuk» mefhumundan başka bir şey değildir.)

Evvvelce Yunan sofistleri (13), hukukî bakımdan bize herşeyin ölçüsünü öğretecek olan bu mefruz tabii kanun nedir, diyorlardı.

Eğer kanunlar, tabiatın çıkmış olsalardı, bütün milletlerin aynı kanunlara

(13) Malûmdur ki, gönümüzde, Sofistler hakkındaki umumi kanaat, hissedilir bir şekilde, onları sahte filozoflarr; iktidar, servet ve yalan aleti yapmak üzere iyiyi, doğruyu, hakikati gayelerinden saptıran zekâlar, «hakikî değil, zâhiri bir ilim vasıtasıyla para kazanan kimseler», «hiyleli hakikat satan madrabazlar» olarak telâkki eden PLATON ve ARİSTOTE'un fikirlerine benzer.

Esasen aslında kötü bir manası olmayan Sophiste kelimesinin yavaş yavaş, Sophisme yapan, aldatıcı kıyaslar yürüten kimseler hakkında kullanılmaya başlanması bundandır. (Sophiste kelimesi «SOPHİSESTHAİ» fiilinden çıkar ki, bu, «tahayyül etmek, «icad etmek» demektir ve aslında, hangi sahada olursa olsun, pek yüksek işlerle uğraşanlar hakkında kullanılır.)

Sofistlerin; Devletin yüksek mansıplarına, yalnız, nutukları ve üslûplarındaki meharetleri ile meclislerdeki halk kitlelerini kazanmaya muvaffak olan kimselerin erişebildiği bir devirde, kehdi talebelerine içtimai hayatta şahsi muvaffakiyet san'atını öğretmekten başka bir gayeleri olmadığını söylerler. (L. ROBIN - *La pensée Greque*. Paris. 1932. sh: 166 ve devamı).

Bunların öğretimlerinin gayesi, içtimai hayatın ortaya çıkarabileceği fikri ve fiili ihtilâflar için talebelerini silâhli bulundurmak, (aynı yerde, sh: 168), ve onlara karşılıklarına çıkacak her hangi bir düşmana gafil yakalanmamaları için, zaman zaman, birbirine zid tezlere istinad etmeği öğretmektedir, denir. Zaten, *antilogie*, yani «delile delil ile mukabele oyunu», sofizmin bâriz vasfıdır.

«Sofist, belki bir münazaracı değildir, fakat talebesine böyle olmayı öğretir.» (L. ROBIN). Bütün sophistique bilgi meselesi, öyle tahmin edilir ki, işte bu köklü pragmatique temayüle bağlanır. Buna göre duyum (ihsas) (AİSTHESIS), herşeyin ölçüsüdür. Gerçeğin varlığı, ancak onu hissedene tabi olduğundan, bundan, herşey onu düşünen için doğrudur neticesi çıkar. (PROTAGORAS - *La verité et discours terrassants*).

Bu, belki pek kısa bir görüştür. Hakikatte sofistler, «Sadece, münhasıran kelimeler üzerinde oynamakta veya tehlikeli doktrinler öğretmekte mahir olan fikir döğüşçüleri değillerdi.» (GOMPERTZ - *Les penseurs de la Grèce*, cil t:1 sh: 464) Bunlar, derin mütefekkirlerdi. Velhasıl, ilk rölativistlerdi (ki suçlarının da bu olduğu görülüyor.) ve hakikaten de, böyle olduklarına hükmedilir. Çünkü bu devirde, bilhassa Atınada göze çarpan sistem mücadeleleri bütün mutlak hakikat fikirlerinin yıkılmasıyla sona ermiş, ve neticede ananevi felsefe bir çıkmaza saplanmıştı. (FOUİLLEE - *Histoire de la Philosophie*. Paris 1919. sh: 61) Fazla olarak, sofistlerin tamir kabul etmez bir kusurları vardı: Para kazanmak için ders veriyorlardı - daha fenası: - çok para kazanıyorlardı (Bkınız: GOMPERTZ - *adlı geçen eser*, sh: 458) Bu hal, onları, böyle aşağılık endişeleri olmağa kendileri için bir şeref meselesi sayan resmî felsefe mekteplerinin nazârında katî bir surette mahkûm ettirmek için کافیydı. (Bu, kendilerine ilk mekalelerinin ücreti verildiği zaman Lord Byron ile *Edinburgh Review* müessislerinin üzüntülerini halatır. GOMPERTZ, aynı yerde).

Diğer taraftan, rölativist olmaları hasebiyle sofistler, spiritüalistlerin amansız düşmanları *olmalydılar*. Bugün nasıl pozitivistler, ilâhiyatçıların menfurı iseler, onlar da, geleneksel felsefenin menfurı *oluyorlardı*. Eşyanın ve fikirlerin ebedî izafliğine inanmış olan sofistler, (PHY-SİS) e karşı (NOMOS) u, tabiata karşı, KANUNU tutuyorlardı. Bunu münhasıran, talebelerine münazarayı öğretmek gibi *yalnız bir* maksatla yaptıklarını zannetmek ve muvaffakiyetlerini de, *sarf* münakaşa meharetlerine borçlu olduklarını sanmak, fazla ileri gitmek olur. MONTAIGNE, PASCAL ve daha başkalarından sonra GOETHE'nin de kendi hesabına PROTGORAS'ın *homo-mensura* kelimesini kullandığı hatırladadır. «Biz, tabiatı müşahede edebilir, ölçebilir, hesaplayabiliriz, tartabiliriz, fakat bütün bunlar ancak bizim ölçümüne göre, bizim tartımımıza göre-dür. Zira, insan her şeyin ölçüsüdür.» (GOMPERTZ'den. *Les penseurs de la Grèce*. cilt: I, sh: 495).

sahip olmaları lâzım gelirdi. Nasıl ki, Tanrılara olan imanın temeli, tabiat olsaydı, herkesin aynı Tanrılara tapması icap ederdi. (14).

PASCAL da aynı şeye işaret etmiştir. «Bir derenin sınırlandırdığı günlük adalet!» (15) ve «hiçbir şey bizatihi âdil değildir, her şey zamanla sarsılır» (16). Bu amansız mütefekkir şöyle devam eder: «Haklı veya haksız olmak, münakaşaya tabidir, halbuki kuvvet, münakaşaya mahal kalmadan kendini pek iyi tanıtır; keza, haklı olan kuvvetli kılınmadığından, kuvvetli olan haklı kılınır... (17). Nasıl âmirlere, âdil oldukları için değil fakat âmir oldukları için itaat etmek icabederse; kanunlara da, doğru oldukları için değil, fakat kanun oldukları için itaat etmek lâzımdır (18). Adet münhasıran âdet olarak kabul edildiği içindir ki tamamen hakkaniyete uygun telâkki edilir. Kim onu mebbeine kadar götürürse mahveder (19).»

Rölativistler; Profesör DEL VECCHIO'ya nazaran, bize «altérité» mefhumunu (20), yani insanın insana olan hürmet hissini, adaletin membaini öğreten bu mefruz tabiat kanununa mukabil, HOBBS'da, «insan, insanın kurdudur, *homo homini lupus*» diyen başka bir tabiat kanununu ileri sürmüyor mu? diyorlar. Yazılı olmayan kanunlara gelince: Evvelce Antigone'ye kadim vicdan: «Ölülere hürmet göstermenin bir nevi dinî vazife olduğu, fakat iktidarın emir ve nehiyelerine riayet edilmesi icabettiği yolunda cevap vermemiş miydi?» diyorlar (21).

(14) TO DIKAION KAI TO AIS, KHRON OY PHYSEI ALLA NOMO. (Haklı ve kötü avırdı. tabiatın değil, hukuktan çıkar.)

PLATON - GORGAS. 482. *Théétète*. 167.)

(15) PASCAL - *Pensées*. Brunschwig. Éd. sect. V, n = 294. *adde pensée* n = 297. evvelce HORACE da şöyle diyordu: *Nec natura potest justo secernere iniquum.* (*satires*. I, 3, 113) (Tabiat. haksız haklıdan ayırdedemez.)

(16) PASCAL - *Pensées*. aynı yerde (*pensée*: 309) «Zevk ve eğlence gibi, adalet te modanın yarattığı bir şey değil midir?»

(17) PASCAL - *Pensées*, sect: V. *adde pensée* n = 299 ve 312. n = 298.

(18) PASCAL - *Pensées*. sect: V. n = 326. Daha evvel SOCRATE, *Criton* da aynı fikri fikri söylemiştir. XI ilâ XVII. Fakat o, bunun bir tahkikini yapmaya teşebbüs etmişti. Hangi hal ve vaziyette olursa olsun, kanunlara, hattâ âdil olmayan kanunlara dahi itaat mükellefiyetini, yurttaşları vatana bağılıyan tabii hattâ mukavelemleri bir bağdan çıkartıyordu. (Bakınız: DEL VECCHIO - *Justice, Droit, Etat*. Paris. 1938. sh: 66. not: 2). Aynı neticeyi JEAN - JACQUES ROUSSEAU'nun «umumi irade» teorisinden çıkartmak mümkün değil midir? (ki bu hakikatte, kativen çoğunluk iradesinden başka birşey değildir.) Olgu (vâkıa), her yerde aynı oluyor, yalnız izah tarzları değişiyor ve bu da, müellifteki felsefi kabiliyetin azlığına veya çokluğuna göre ve bu yüzden değişiyor.

(20) DEL VECCHIO - *Justice, Droit, Etat*. Paris. 1938, sh: 39, 44.)

Pek kıymetli filozof: «Alterité, objenin (yani başkasının), sırasında süje gibi kabul edilmesidir» diyor. «Objektif tarzda bir «ben» suuru vardır ki, bir koordinasionda subjektivite bunun üzerine irtisap eder.» (Sh: 42). «Hulâsa biz, adaletin esasını, subjektivitenin objektif vaziyetinde ve bundan çıkan intersubjektif koordinasionda buluyoruz.»

«Subjektivitenin objektif vaziyeti» ni her ne kadar biz kavrayamırsak ta, bunun pek güzel bir felsefi buluş olabileceğini memnuniyetle kabul ediyoruz. Fakat bir gün, talehelerimizin önünde fikrimizi onların anlamadıkları terimlerle ifade ettiğimizi ve bundan duyduğumuz sıkıntıyı, itiraf edelim ki, bizi, birçok insanları için belki pek ince bir çen'at olan saf felsefe yapmak san'atından bütün bütün vazgeçirdiğini hatırlamamak elimizden gelmiyor...

(21) SOPHOCLE - *ANTIGONE*. 869. 867. no' mısralar. Yazılı olmayan kanunlara karşı olan bu ebedî istimdadın, sarsılmaz bir inançla, daime hâlen verleşmiş olan nizamı karşı, ideâl adalet zannettikleri sevîn zaferini isteyenler tarafından yapılması ve fakat iktidar mevkisine geçmez de, bu aynı yazılı olmayan kanun meddablarının, kendi kurdıkları nizamı, bu sefer de bunun yerine bir venisini geçirmek isteyenlere karşı son hadde kadar müdafaa etmeleri pek gözöcarpan bir hal değil midir? Yazılı olmayan kanunların ebedî nispliliği!

Rölativistler, şu neticeye varıyorlar: Objektif ve deneysel mânada müsbet hukukun dışında başka bir hukuk yoktur, ve bu, tahkiki mümkün olan yegâne gerçektir. Tabii hukukun objektif değeri yoktur. Bu, bir rüyadan, bir kuruntudan ibarettir. Adalete gelince; onun da hali, bütün beşeri hâdiseler gibidir (22). Asla kararsızlığa değil, fakat «tahavvül» e tabidir (23). İdare ettiği cemiyetin inkişaf derecesine, iklimine, ve içinde yaşadığı devre göre değişir, tekâmül eder.

İşte, yirmi asırdanberi, hukuk felsefesini aralarında paylaşan iki mektebin takındıkları durum böyledir. İkisinin arası bir uçurumdur. Aşılmaz bir uçurum. Hatta bazı defa feci bir uçurum.

Biz, bu uçurumun nasıl ve niçin meydana geldiğini araştırmaya girişiyoruz. Bu gayeye erişmek için de, tabii hukuk mektebinin esaslı durumunu yakından tahlil etmekle işe başlıyalım.

\*  
\*\*

Bu durum aydınlatılmaya başlandığı zaman, buna karşı, hepsi, bütün ahlâki değeriyle beraber tabii hukuk nazariyesinin, muayyen bellibaşlı ilmi zaruretleri, ezümle, olayları olmaları lâzımgeldiği veya olmaları arzu edildiği şekilde değil de, oldukları gibi izah etmek zarureti tatmine kifayetsiz çıktığı hakkındaki intibayı takviyeye çalışan, mühim sayıda birçok itirazın sebepsiz serdedilmediği oldukça çabuk anlaşılır. Herşeyden evvel, spritualist nazariyede eşyayı iyi anlamak hususunda, asıl manasıyla tabii bir hukuktan ziyade, «tabiat üstü» bir hukuktan bahsedilmekte

(22) Dünyada adalet neye yarar? İhtilâller yapmağa..

FERRARI - *Histoire de la raison d'Etat*. Paris. 1860. sh: 403)

(23) Tarihi bakımdan, adâletin muhtevâsından daha belirsiz, daha müphem bir mefhum yoktur. Mamafî DE TOURTOULON, şöyle yazıyordu:

«XIX uncu yüz yılda, varlık âleminde bize yol gösteren metafizik mahiyetteki şeylerin arasında, kendisinin uzun zamandanberi sade ve açık bir tarifi yapılmış olanı, yalnız adâlettir... İki lâtince kelime: «*suum cuique*» yani herkese kendisine ait olanı. Bir tarifi olabileceği kadar açık ve zengin.» (*Les principes philosophiques de l'histoire du droit*. Lausanne. 1919 sh: 558).

Bununla beraber, iki yüz yıl evvel LEIPNITZ, aşağıdaki fikri ile buna iştirak etmez: (*Juris et justiciæ notiones etiam post tot præclaros scriptores nescio an satis liquidæ habeantur.*) (Bu kadar yüksek mütefekkirlerin tariflerine rağmen, hukuk ve adâlet mefhumlarının, yine kâfi derecede berrak olup olmadıklarını bilmiyorum.) Pek yakında GENY, («herkese kendisine ait olanı vermek» ve «kimseye zarar vermemek» prensipleri muhakkak ki kıymetlidirler. Bununla beraber, bu sefer de, herkesin meşru bir şekilde neyi isteyebileceğini ve başkasına ikandan sakınılması gereken zararın neden ibaret olduğunu bilmek icap edeceğinden, bunlar tabihatta hayli kifâyetsiz bir mesnet teşkil etmektedirler.) demiyor mu? (GENY - *Science et technique*. cild: 1 sh: 392.) Keza, DEL VECCHIONun zikrettiği müracaat yerlerine bakınız: (*Justice, Droit, Etat*. sh: 53, not:1)

Esasen, adâletin, hiç bir zaman, *conceptuelle* ve tamamen *nazari* olup içi doldurulacak basit kalıplardan ibaret olanlarından başka, hiçbir tarifinin yapılmamış olması bundandır. Böyle boş çerçevelerden ibaret tariflere, müsbet adâletin bütün «mütehavvil muhteva» sının kolaylıkla intibak edeceği ve böylelikle adâlet mefhumunun devirler esnasında oldukça sabit kalacağı tabiidir. Bu suretle muhakeme yürütürken, değişmeden kalan şeyin, *adâlet* olmayıp, onun *mücerred bir nüshası*, asıl mefhumu olduğu unutuluyor. STAMMLER'in nazariyesinin tamamen bu neticeye vardığı hatırlardadır.



olduğuna işaret edilmiştir. (24). Filhakika, bizim nazariyemizin kıymet verdiği şey; eşyanın, tarihten veya müşahededen çıkartılan tabiatı üzerine kurulmuş bir hukuk değil, fakat, eşyanın ideal, mümtaz, ve âdeta modeli gibi, müsbet eşyanın asıl tipi gibi telâkki edilen bir tabiatı üzerine kurulmuş bir hukuktur.

Başka tabirle, «tabii» denen bu hukuk anlayışı, tabiatı, yani gerçeği ifade etmeye değil, fakat buna bir plân, metafizik bir tasavvurdan doğma ezeli bir takdir kabul ettirmeye çalışır. Bu telâkki, esasında, mahsusatın üstünde (suprasensible) ve kaidevi (normatif) mahiyette bir nizam (Ordre) in varlığında ısrar eder. Bundan şu neticeye varılır ki, isminin verdiği itimada rağmen, tabii hukuk nazariyesiyle, kıymetler dünyasına (nature-valeur) girilmek üzere, gerçekler dünyasından (nature-réalité) çıkılmış olur. (25).

Burada artık, kendimizi, her türlü deneysel tahkik imkânının dışında, ve bina-enaleyh ilim sahasında değil, iman sahasında bulduğumuzu söylemeye hemen hemen hacet yoktur. Bu mevzuu ele alabilmek için hakikaten «manevi duygular» a sahip olmak lâzımdır.

Bununla beraber mevzuu takibe devam edelim :

Bir an için kaidevi (normatif) - tabiat kaziyesini kabul edelim, ve bunun hiç olmazsa ideal olarak, akıl yoluyla bilinebilmesine de ihtimal verelim. Böyle bir telâkkinin, söz götürmez bir surette kendisinde aramakta haklı olduğumuz birinci şartı, bize «adaletin yani bu mahsusat - üstü Nizam şeklinin, her zaman, her yerde ve her türlü şerait içinde icap ettirdiği şeyin ne olduğunu» sarıh bir tarzda tanıtmaya elverişli ve kâfi derecede açık bir «tabiat nizamı» mefhumu vermesidir.

Halbu ki, buradada bizi bekleyen şey, hayal sukutundan ibarettir. Pek haklı olarak:

Bize, eşya tabiatının emrettiği esaslı prensip hangisidir? diye sorulur. Tabii hukuk mektebi inançla cevap verir:

— Bu, «Müşterek Hayır» (Le Bien commun) dır.

Kabul. Fakat, bu «müşterek hayır» nedir? Hiç olmazsa yine, çok geniş, bir mefhumdan, ve dolayısıyla, tabiat mefhumu gibi, biraz gayretle içinden herşey çıkartılabilen bir şeyden bahsediliyor demektir (26). Bu müşterek hayır, saf Jean - Jacques'ın bize bahsettiği ve Voltaire'e dört ayakla yürüme hevesini veren, şu sâfiyâne «Tabii hal» denen şeymidir? (27) Artık kimse bunu düşünmez.

İnsanın insana hürmet etmesi esasını yaratan ve DEL VECCHIO'nun, adalet mefhumunun tam mihrakına yerleştirdiği bu alterité hissini doğuran şey, insan

(24) René HUBERT *Contribution à l'étude sociologique des origines de la notion de droit naturel*. dans *Archives de Philosophie du droit*. 1933. 3-4 sh94)

(25) R. HUBERT aynı yerde. Bu cidden, müellifin işaret ettiği gibi, (PHYSİS) in, (META PHYSİKA) tarafından istilâsı demektir. Kanunun adalete uygun olmasını isteyen prensip, tam manasıyla (PHYSİS) in ötesine geçilmeden anlaşılabilir.

(26) R. HUBERT - aynı yerde sh: 97. «Tarih, tabiat fikrinin, birbirinden pek farklı manâlarda kullanılabildiğini isbat eder.»

(27) P. LASSERRE - *Le romantisme français*. Paris. 1928. sh: 60

şahsiyetinin yüksek liyakati midir? İnsanın hemcinsine karşı doğuştan bir hürmet hissine sahip olduğu yolundaki bu dokunaklı insaniyet perverlikten bazan biraz şüphelenilir; ve kıymetli italyan profesörü, «göze göz, dişe diş» mealindeki iptidai vecizenin «alterité» nin kaba bir şekli olduğunu ilâve edince de bu şüphe artık tamamen bir kanaat halini alır (28).

«İnsanın tabii hakları» acaba ferdiyetçilik midir? Derhal teslim edelim ki, çağdaş tabii hukuk, «demokratik tinnette» (29) ve korkunç bir şekilde eşitçidir. Fakat objektif olmak istendiği takdirde, cemiyetler tarihinin umumi bir plâni içine yerleştirilen ferdiyetçiliğin — belki Yunan tarihinin nispeten kısa bir devresi müstesna — kadim dünyanın ne anladığı ne de tecviz ettiği birşey olmayıp, aslında esaslı bir şekilde modern zamanların mahsulü olduğunu, ve cemiyetlerin çağ-daş evrimlerinin bazı tezahürlerine bakılırsa, hattâ kendi memleketlerimizde bile bunun daima baki kalıp kalmıyacağından şüpheye düşüldüğünü göz önünde tutmak lâzım gelmez mi? Yoksa, bilâkîs, «tabii hukuk» denen şey, Romada veya Orta çağda olduğu gibi, kuvvetli dini veya iktisadi evsafa bir gurup, yahut, sosyalizm veya komünizmde olduğu gibi diğerlerine nispetle bir içtimai sınıf hukuku mudur? Misaller çoğaltılabilir. (30.) Ve daima sonunda; her devirde, birbirlerini aşağı yukarı mûsavi muvaffakiyet şansları ile takip eden muhtelif içtimai ideallerin, daima ayrı cinsten oldukları ve bunun için «müşterek hayır» ın daha ziyade aldatici bir mefhum olduğu neticesine varılacaktır. Bundan, tabiatın emrettiği nizamın, hiç değilse pek müphem olduğu, ve tarihin her devrinin, bunu, bilhassa kendi tarzına ve kendi ihtiyaçlarına göre tefsir ile uğraştığı neticesini çıkartmak icap etmez mi? Esasen, tarihi bakımdan, bütün ideallerin, hattâ birbirleriyle uzlaştırılması imkânsız olanların bile, tabii hukuka muvaffakiyetle istinad edebilmiş olmaları bununla izah edilir. Daha Yunanistan'da, bir taraftan doğmak üzere olan demokrasiler, kendi kuvvetlerini desteklemek veya muvaffakiyetlerini meşru göstermek için, insanların birbirlerine eşit olduklarını öğrettiği iddeasiyle tabiat kanunlarına dayanırlarken; diğer taraftan da, aynı devirde yıkılmak üzere olan aristokrasilerin, tabiatın eşitliği öğretmeyip, bilâkîs, «asıl daha kuvvetlinin değil, fakat daha kabiliyetli, daha meharetli ve daha liyakatlinin kaçınılmaz üstünlüğüne dayanan» bir eşitsizliği ilham ettiğini isbat için, yine aynı inançla aynı kanunlara istinad ettiklerini görmüyor muyuz? (31).

Esasen, esaretin, ARISTOTE ve THOMAS D'AQUIN tarafından bir tabii hu-

(28) DEL VECCHIO - *Justice, Droit, Etat*. Paris. 1938. sh: 44, 47. Hususiyle 46 ve 47 nci sahifenin 2 nci notu.

(29) R. HUBERT-*Adı geçen eser*. sh: 97

(30) Burada ferdi haklarını ilgilendiren hususlarda, kilisenin bile fikrini değiştirdiğini hatırlamak münasip olmaz mı?

Grégoire XVI tarafından şiddetle reddedilen ferdi hürriyetler, (encyclique *Mirari Vos*), Leon XIII tarafından iyi karşılandılar. (encyclique *Libertas praestantissimum*), (Bakınız: HAESAERT - *Fondement du droit naturel dans Archives de philosophie du droit* 1933 4 - 4 sh: 201).

(31) GOMPertz - *Les penseurs de la Grèce*. cilt: 1 sh: 445, 446. ve R. HUBERT - *adı geçen eser*. sh: 156, 157.

kuk müessesesi gibi telâkki edildiği bir zaman olmamış mıdır? (32) Ve bazı çağdaş spritualist filosoflar, liberalizmle beslenmiş olmakla beraber, bugün, bazı memleketlerde birbirlerinden hayli farklı bir durum mevcut olduğunda birleşmiyorlar mı? Bütün bunlar, «tabiat»ın, biraz meâharetle, birbirlerinden pek farklı, hattâ birbirlerine tamamen aykırı gayeler uğrunda kullanılabilir kadar lâstikli bir mefhum olduğuna isbat etmiyor mu? (33). Keza, muayyen bir objektif temeli muhafaza için, tabii hukuk mektebinin bizzat kendi sisteminde, dünyadaki tabii nizam muhtevasının tedrici bir şekilde gittikçe azaltılmış olması da pek şaşılacak bir şey değil midir? Başlangıçta, tahakkuk etmiş veya edecek olan bütün müsbet kanunların tam bir sentezi olduğu halde, sonradan, tabii hukuk yavaş yavaş kendi kabuğuna çekilmiştir (34).

Ve günümüzde, mümkün olduğu kadar az sayıda bir iki büyük prensibe irca edildiği söyleniyor. Profesör LE FUR'e göre iki veya üç prensibe irca edilir: Verilen sözü tutmak, başkasına haksızlık etmemek (35) keza, tabii hukukun her yerdelik (ubiquité) ve evrensellik vasfını muhafaza etmesi için böyle olmasının arzuya değer

(32) Malûmdur ki, ARİSTOTE, *Politique* adlı kitabında, esareti tabiata istinat ettirmeğe çalışır. İnsanların bir kısmının tabii olarak hattâ kendi istidatları itibariyle fikrî çabımlar için, bir kısmının da amelî işler için yaratılmış olduklarını kabul ediyordu. Bunun için, Aristote, esareti sadece keyfi bir convention telâkki edenlerle mücadele ediyordu. PLATON da Hippas d'ELIS'e şöyle söyletir: «Zira tabiata göre hemcinsler birbirinin akrabasıdır. Fakat convention, beseriyetin bu zalim müstebidi, bizi, ekseriya, tabiat aleyhine kısırtır.» Ve esaretin bizzat esirlerin lehine bir müessese olduğunu müdafaa ediyordu. Çünkü bunları, kendilerinin idareye kabiliyetsiz addederdi. (COMPERTZ - *adı geçen eser*, cilt: I, sh: 444) ULPIEN ise bilâkis, esareti devletler hukukundan olarak tanıır, fakat tabii hukuka aykırı bulur. (Bakınız: *De la justice et du Droit* sh: 82. metin ve not.) Günümüzde dahi, Cizvit rahibi CATHREIN, saint AUGUSTIN ve sain Thomas d'AQUIN'i takiben, mutedil ve tahtif edilmiş bir esarete cevaz verir (*Moralphilosophie*, 1904. sh: 439). Buna mukabil, (*In plurimus* adlı ansiklika) esareti reddetti. (Bakınız: *adı geçen eser* sh: 201.)

(33) (Bakınız: R. HUBERT - *adı geçen eser*, sh: 157, Addé sh: 97).

(34) Bunun için tabii hukuk nazariyesi tarihinin, devamlı bir gerileme halinde görüldüğünü hatırlamamız kâfidir. Tekmil müsbet kaidelerin ilk ve esaslı kaynağı olduktan sonra, (Thomas d'AQUIN, GROTIUS de bilhassa bunun muakkipleri, XIX uncu asırda OUDOT), tabii hukuk, STAMMLER'de «mütehavvil bir muhteva» kazandı. Günümüzde GENY'de, tabii hukuk, bundan çıkarılan şeylerin karşısında «fakir bir nüve» halini aldı. LE FUR, (bu mefhumun tarihi bakından tamamen sun'î bir tefrikını yaparak, «tabii hukuk» ile «rational» hukuku birbirinden ayırmak suretiyle) tabii hukuku en fazla iki üç büyük prensibe irca ediyor. (Metnin ve notun evvelki kısımlarına bakınız.) Nihayet, bu konu üzerinde yazı yazan son müellifler, rahip J. LECLERCO ve G. RENARD, «müterekki» bir tabii hukuk fikrini kabul ediyorlar ki, bu, teslim hayrağını çekmek demektir. Yani bütün diğer ilimler gibi, devirler esnasında mütevali keşiflere mevzu olmağa kabiliyetli bir tabii hukuk fikri. Abbé CLERCO, «Tabii hukukta da, tabiata dayanan bütün ilimlerde olduğu gibi, ilk bakışta ancak gibi görünen kaideler bulunur. Yurttaşların hayatına hümmet zarureti, müşterek hayret gözeterek bir otoritenin lüzumu gibi. Diğer kaideler daha az aşikârdırlar ve şüphesiz ki bunların içinde bizim bilmediklerimiz de vardır. (Bu kelimevi biz belirtiyoruz). Bütün beserî ilimler gibi, tabii hukuk ilmi de daima teşekkül halinde bir ilimdir. (Bunu biz belirtiyoruz). Her ilim gibi, tabii hukuk ta güçtür ve noksandır. Mevzunun bütün vuzuhuna, ancak, ağır ağır vasil olur. Bazı noktelarda ise, ancak ilmin terakkisi ile silinebilecek, fakat hiç silinmemeleri de pek muhtemel olan belirsizliklere (bunu biz belirtiyoruz) vasil olur.»

Mütereddî, korkak ve belki de hiçbir zaman ayarını bulamamış, titrek bir sesle konuşan tabii hukuk ilmi, Menselerindeki idelerinden ne kadar uzaktayız.

(35) LE FUR - *Les grands problèmes du droit*. Paris, 1937, sh: 181, 183.)

Müellif bu iki prensibin, hattâ yalnız bir prensibe irca edilebileceğini ilâve eder.

birşey olduğu da ilâve ediliyor (36). Demek ki, tabii hukuku teşkil eden prensiplerden her birindeki sarahat noksanlığı bir kifayetsizlik gibi telâkki edilmemelidir. Fakat, daha ziyade, kıymetlerinin bir evrensellik şartı gibi kabul edilmelidir (37).

Bundan, kaçınılmaz bir surette, tabii hukuk nazariyesi ile her şeyin, hattâ kendi cevherinin fikaralığına varıncaya kadar her şeyin, izah edilebileceği neticesine varılmak istenmez mi?

\*\*

İşte birçok zekâların tabii hukuk mektebinin esaslı durumunu tetkik ederek vardıkları menfî neticeler bunlardır. Bununla beraber bu neticeler meseleye bir nihayet vermiş olmuyorlar. Şüphesiz ki sistemin zaafını isbat etmiş oluyorlar, fakat bu zaafı beraber tabii hukukun, hâlâ, daima inkâr edilemeyen bir cazibe yaratması vâkiasını izahsız bırakıyorlar.

Bu nazariyenin yirmi asırlık bir ömrü yok mu?

Yeni ve daha merak verici bir hadise; «tabii hukuk rönesansı» hareketinin gösterdiği gibi, bu nazariyenin devirli bir şekilde, yeni şekiller altında tekrar canlanma kabiliyetini meydana çıkarmıyor mu? (38).

Hakikaten öyle görünüyor ki, aklımız bundan kurtulamıyacaktır. Muhakkak ki, pek garip olan bu vakianın (ki böyle kalacak olursa daha ziyade nazariyenin lehine kaydedilecektir.) izah edilmiş olması lâzımdır. Hattâ öyle zannediyorum ki, münakaşamızın ortaya çıkardığı hakiki mesele budur. Bugün bu izahın yapılmasına teşebbüs edilebilir (39). Filhakika, iptidai medeniyetler ve mukayeseli dinler tarihi hakkındaki yeni araştırmalar, devirler esnasında birçok düşünme tarzlarının birbirini takip ettiğini isbat ettiler. Bunların arasında, Asya medeniyetinin son derece karakteristik bir hususiyetini teşkil eden ve kendisine *Astro-biologie (astrobioloji)* adı verilen bir düşünme tarzı vardır.

(36) LE FUR - *adı geçen eser*. sh: 57.

(37) DEL VECCHIO - *Justice, Droit, Etat*. sh: 54. Müellifin, adalet mefhumunun tarafsızlığı (neutralité) dediği şey, onun evrenselliğinin zaruri şartıdır. (*Adı geçen eser*. sh: 53) LE FUR hakkında evvelki nota bakınız.

(38) J. CHARMONT - *La renaissance du droit naturel*. Paris. 1910.

(39) Meseleyi tamamlamak için, daha evvel başka izahların da ortaya atıldığını hatırlamak münasip olur. Netekim, J. P. HAESAERT, tabii hukukta, cemiyetin gittikçe büyümekte olan hâkimiyetine karşı ferden bir tepkisini görür. (*Fondement du droit naturel*, dans *Archives de Philosophie de droit*. Paris. 1933, 3 - 4. sh: 223). Diğer taraftan R. HUBERT, münhasıran sosyolojik sahada kalarak, tabii hukukun (her ne kadar parça parça da olsa) en enteresan izahlarından birini yapmaya çalıştı. (*Archives de philosophie de droit*. 1933. 3 - 4. sh: 91, 159). Öyle zannediyoruz ki, bahsedeceğimiz yeni izah tarzı son derecede daha şümüllüdür. Bu izahlar, ilerde göreceğimiz gibi, zekânın iki bin seneden fazla bir zamandanberi kendisini ezmekte olan, sırf rasyonel ilim gibi ağır bir yükten kurtarılmasına imkân verir.

Burada, bu üniversitenin sabık profesörlerinden olduğunu iftiharla ilâve edeceğim R. BERTHELOT tarafından, 1938 de ortaya atılan yepyeni bir nazariyeden bahsedilmektedir (40).

Öyle sanıyorum ki, bugün, tabii hukuk nazariyesinin, sadece, Yunanistan'a Kalde ve İyonya'dan yayılmış ve esasen tam inkişafını da burada bulmuş olan eski astrobiolojik anlayışın çağdaş Avrupadaki son bakiyelerinden biri olduğu iddia edilebilir.

\*  
\*\*

Bunu isbat için, fikir tarihinin oldukça uzak zamanlarına kadar çıkmak lâzımdır. DURKHEİM, Lévy-BRUHL ve JAMES FRAZER'in çalışmaları, iptidai zihniyetin ne olduğunu açıkça tesbit etti. Animizim ve umumileştirilmiş vitalizm bunun esaslı vasıflarıdır (41).

Bu safhada insan, dış dünya olaylarında, bunların kendi lehine veya aleyhine olmalarına göre, hemen daima iyi veya fena ruhlar halinde canlandığı kör, başka başka ve ayrı cinsten olan birçok kuvvetlerin tesirinden gayrı birşey görmez. Bu düşünme tarzına (ki bunun da bir düşünme tarzı olduğu inkâr edilemez) *sihir* denir.

Sihir, bilhassa şununla tebarüz eder ve esasen bu, onun en esaslı noktasıdır: Düzensizlik, bağlantısızlık ve keyfilik üzerine kurulmuş bir dünya anlayışı.

İnsan ekseriya korkuyla şahit olduğu muhtelif fenomenler arasında bir bağ, istikrarlı bir teakup, karşılıklı bir bağlantı imkânı görmez ve binnetice bunu anlamaz (42).

Bu fenomenleri çeşitlilik ve tecanüssülük içinde kaydeder. Böyle bir anlayışın hakimiyeti altında hiçbir nevi ilim mümkün olamaz. Fakat, bazı çağdaş iptidai kavimlerde hâlâ yaşamakta olan bu dünya görüşü, yerini, bilhassa eski Asyada biraz sonra yeni bir telakkiye bıraktı. Bu telakki, yıldızların hareketinin ve nebatların büyüyüşünün daha dikkatli bir müşahedesinden doğdu. Maddi hayat endişesinden kurtuluş olan bazı insanlar, kendilerine boş zaman yaratabildikleri vakit, (43),

(40) R. BERTHELOT - *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*. Paris. Payot. 1938. Burada Lille Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Duayeni olan R. HUBERT'in, BERTHELOT'un (bir parçası ayrı tetkikler halinde *Revue de métaphisique et de morale*'de nesredilmiş olan) tezini kabul eden ve bunu tabii hukuk mefhumunun sosyolojik tetkiklerine tatbik eden ilk zat olduğunu söyleyelim. Burada, astrobiolojik görüş tarzının son derece ehemmiyeti sarahatle ortaya konmuştur. (*Archives de Philosophie de Droit*. 1933. 3 - 4. sh: 118).

(41) R. BERTHELOT - *Adı geçen eser*. sh: 47.

(42) *Primus in orbe deos fecit timor*. (İlk önce dünyada mabudları yapan korkudur.)

(43) Pek geniş bir meseleye temas etmek istemediğimizi iyice belirtmek için metinde kasden müphem bir ifade kullanıyoruz. Bu tetkik'in ilk notlarından birinde, zekâ tekâmülünün birbirini takip eden merhalelerinden herbirinin, kendisini mümkün kılan birtakım *dışını şartlar*'ın vücudüne tekabül ettiğini söylemiştik. Astrobiolojik safhada bu *dışını şartlar* hangileridir? R. BERTHELOT, bunları kısaca gösterir: «Astrobiolojinin zuhur şartlarının evvelâ Kalde'de tahakkuk etmiş olmasının sebebi, Hıristiyanlık çevrinden binlerce sene evvel, ovalarda yapılan teşkilâtli ziraatin burada inkişaf etmiş olmasıdır. Biraz sonra Çinde olduğu gibi, Kalde'de de büyük ziraatçı bir cemiyet görüyoruz. Ve tabiiyle, ilk şekillerindeki astronomi, daha önceden kâfi miktarda gelişmiş bir ziraat üzerindeki düşüncelerden doğmuştur. (*La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*. sh: 67)J

dünyanın manzarasını daha yakından müşahade etmeği öğrendiler. Nazarlarına, ilk plânda gökyüzü çarpıştı (44).

Yıldızların hayatında bir intizam, bir tekrarlanma, ve istikrarlı bir teakup gözükdüğünü farketmekte gecikmediler. Nebatların da, hiç değilse mutedil bölgelerde, aynı şekilde filizlenme, büyüme ve kuruma ittihadına tabi olduğunu gördüler. Bilhassa bu ittihadın, güneş ve ayın birbirini takip eden ve tekrarlanan vaziyetlerine bağlı olduğunu farkettiler ki, zamanın bu bölümlerinden herbirine sonradan, ay, mevsim ve sene adları verildi. Nihayet bu düzen ve tekrarlanmanın ölçülüp hesaplanabileceğini, binaenaleyh rıyazî olduğunu bu sebeple de tahmine müsait bulunduğunu gördüler. Artık dünyanın *Spatio - temporelle* tasavvuru doğmuştu (45).

Gün, ay, mevsim ve sene mefhumları ile, bir kelime ile takvim ile «Beşeriyetin fikir tarihinin üzerinde döndüğü bu mihver» ile (46), dünyanın yeni bir tasavvuru kuruluyordu. İşte bu tasavvura, yani esası, yıldızlar ve nebatlara ait olaylar arasındaki intizam ve karşılıklı bağlantı olan bu *spatio - temporelle* telakkiye; ve ilerde Yunanistandan bütün batı Avrupaya yayılacak olan bir düşünme tarzına vücud veren bu anlayışa *astrobioloji* adı verildi (47).

Bu merhaleleri incelemeyen evvel, aklın, astrobiolojik safhadaki yeni hali üzerinde biraz durmak lâzımgelir. Demıştim ki, sihir safhasında dünya, çeşitlilik, tecanüssüzlük, ve bağlantısızlık halinde görülüyordu. Bu, kendi zamanında hiçbir ilmin mümkün olamayacağı bir safha idi. Astrobioloji safhasında durum artık böyle değildir. Bazı fenomen guruplarının teakubundaki intizamın keşfi, derhal yeni bir

---

Başka tabirle, ilerde göreceğimiz gibi, astrobioloji, yıldızların hareketleri ile nebatların bünyesi arasında münasebetler kurmaktan ibarettir. Bu münasebetlerin gerçek olarak farkedilebilmeleri için, ve bilhassa tedkik edilebilmeleri için, zarurî olarak bazı milletlerin ziraat safhasına erişmiş olmaları lâzımdır ki, bu da esasen göçepelikten kurtulma, yerleşme haline teakub eder. Göçepe ve sadece avcı veya balıkçı olan milletler, hiçbir zaman astrobiolojik münasebetlerle alakadar olmayacaklardır. Hiçbir şey onları buna sevk etmemiştir. Demek ki astrobiolojik safha, yerleşmeyi (sédentarisme), ve ziraatçiliği istilzam eder. Bunların ikisi de zekâ tekâmülündeki bu safhanın «dışını şartları»dır. Biz meseleyi ortaya koymakla iktifa ettik. Aynı mesele, Rönesansda başlıyan tecrübi ilmin menşei hakkında da ortaya çıkar. Bu yeni düşünme tarzının «dışını şartları» nelerdir? İşte araştırmacılara yarayacak yeni bir maden ocağı.

(44) İlimler tarihinin, astronomi ile başlaması bundandır. Bununla beraber, bulunduğu iptidai hali dolayısıyla astronomi, daha ziyade, bugün astroloji denen ve esasen iptidai astronominin modern devirdeki devamından ibaret olan şeye yaklaşıyordu. Günümüzde müneccimlerin fallarına; yıldızların, insanların ve milletlerin hayatları üzerindeki tesirlerine inanan kimseler, hâlâ, dört bin sene evvel olduğu gibi, astrobiolojiyi tatbik etmekte idirler. (Astroloji hakkında: CUMONT - *Galatologus codicum astrologorum Graecorum.*, BOUCHE - LECLERCQ - *l'Astrologie grecque.* BERTHELOT - nun gösterdiği muhtelif mehzalr *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie.* sh: 9 not.

(45) R. BERTHELOT - *Adı geçen eser.* sh: 49.

(46) R. BERTHELOT - *Adı geçen eser.* sh: 65.

(47) Manevî bakımdan iyi ve esasen sihre nispetle de çok daha kuvvet verici bir anlayış: «Fenomenlerin muntazam teakubunun ruha verdiği itimad ve emniyetle, astrobiolojik tasavvur, onu, çok zaman, tahminlerini aşan kuvvetlerin kaprisleri karşısında kendini tehlikede ve takip altında hissedeyen bir beşeriyetin içinde yaşadığı kâbustan kurtarmağa çalışır.» (R. BERTHELOT - *adı geçen eser.* sh: 42).

kosmik anlayışa yol açtı. Bundan sonra dünyanın esasında, artık keyfilik ve bağılantısızlık değil, istikrar, ıttırad, ve zaman birliği, bir kelimeyle Nizam vardı. Artık dünya, kör, ve birbirine benzemeyen kuvvetlerin bir halıtası değildi. Gürülüyor ki o, istikrarlı teakup ve tekrarlanmalara yani bazı kanunlara tabi olmaktadır. Astrobiolojik safhada, münhasıran gözle görünen tertipsiz hayallerden mürekkep bir Kâinatın kargaşalığı yerine, Nizam, ıttırad, ve ahenk kaim olmuştur. Bundan sonra, artık ilim mümkündür. (48)

Hakikaten, astronomi takvimin keşfi zamanında doğar, sonra da matematik ilimler gelir. Fakat yine çok daha uzaklara gitmek lâzımdır. Dünya Nizami mefhumu, yıldızlar ve nebatlar dünyasında tesbit edilmişti. Beşer hayatı da bu nizamı tâbi değil miydi? (49). Güneş olmadan, nebatlar olmadan, onların değişmez ıttıradı mevcut olmadan bu hayat mümkün olacak mıydı? Bir anda nizam fikri umumileşir. Cemiyetin kendisi, milletler ve bunların kırılları; yıldızların ve nebatların hayatında inkârı imkânsız alâmetleri keşfedilen bu dünya nizamına mantıkî olarak idhal edirlir. (50).

Cosmos (Kosmos) fikri ortaya atılır (51). Ve bu fikir kaçınılmaz bir surette genelleştirilir. Mantıkan, astronomik, fizik, biolojik, sosyolojik, ve ahlâkî bütün fenomenlerin esası olarak telâkki edilir. Bütün dünya bunun kanunlarına tabidir. Yavaş yavaş, tecanüssüzlüğe ve keyfilığe dayanan çoktanrıcılık (polythéisme) dan,

(48) «İlim: beşer zekâsı tarafından, umumi hakikatlerin, hususiyile matematik hakikatlerin devamlı bir teselsülü kurulabildiği, ve bilhassa, bu zekâ, tedricî bir şekilde hakikatlerin, kanunların, sabit adedî münasebetlerin, ve böylece keşiflerin takribiyet derecesini mükemmelleştirdiği andan itibaren vücut bulur. (BERTHELOT«-adı geçen eser.)

(49) Bu tekâmülün izleri inkâr edilemez. Bazı milletlerin, bir işe aynı ilk on beş günlük devresinde başlamak ve son on beş günlük safhasında başlamaktan sakınmak lüzumuna itikad etmeleri gibi. (Cermenler, İspartalılar, Atinalılar. BERTHELOT'nun adı geçen eserinde zikredilen mahezlere bakınız.) Katarkhai'lerin buna benzeyen mezheplerinde olduğu gibi herhangi bir işe başlamak hususunda uğurlu ve uğursuz tarihler akidesi). Yıldızların, insanın doğduğu gündeki vaziyetlerinin, hayatının hareket ve hadiselerine iyi veya fena bir tesiri olduğu hakkındaki Kalde itikadı (Yıldız Falının «modern» nazariyesi.) Uğurlu ve uğursuz günler hakkındaki Roma akidesi, vesaire..

Esasen, Kaldeliler, Asurlular ve İranlılarda, astrolojik kehânetlerin, yalnız Hükümdarları ve Devleti istihdaf ettiğine işaret etmek münasip olur. Dünya Nizamına ıttırâk eden ve kanunlarına tabi olanlar yalnız milletler ve bunların Hükümdarlarıdır. Hususî şahısları ilgilendiren yıldız falı ancak Yunanistanda ve demokratik devirde doğdu. (R. BERTHELOT- Adı geçen eser). Bu fallar iptidai fikrin bir başka şekli, bir tezayyürü gibi görünürler..

(50) Kaldelilerin fikrince, Devlet ve Kralın (zaten ikisi de birbirine karışmıştır) hayatlarındaki hadiseler, semavi varlıkların hareket ve vaziyetleri ile tahmin edilebilir. Burada, Kâinatın hadiselerini yıldızların bunlara tekabül eden vaziyet ve mahreklerinin tabi olduğu adedî kanunlara bağlayan topyekûn bir determinizim vardır. (R. BERTHELOT. adı geçen eser: sh: 38).

(51) (KOSMOS) yani nizam, astrobiolojinin mantıkî ve tabii neticesidir. Hekimler, yerin ve göğün, Tanrıların ve insanların, hepsinin birbirlerine dostluk, nizamı hümmet, ıttırad, ve doğru şeylerle bağlı olduklarını bildirirler, ve bu sebepten Kâinata, ne kargaşalık (AKOSMIA), ne de düzensizlik değil, fakat, eşya nizamı (KOSMOS) derler. (PLATON - Gorgias. 507, 508 a - SENN - De la justice et du droit. sh: 59)

tek tanrıcılığa (monothéisme) (52), yani, esasını, sihirin son bakiyeleri demek olan bir takım aşağı dereceli kuvvetlere (53) hâkim, tek ve üstün bir prensibin varlığı teşkil eden dinlere geçilmesine âmil olan şey, işte bu nizam fikridir.

İçlerinde daima yüksek bir prensip tarafından başka kılığa sokulmuş ve ahenkleştirilmiş olan menşedeki aynı esaslı Chaos mefhumunu bulacağımız bütün tekevvin (cosmogonie) nazariyelerinde (54), gözükecek olan şey, yine aynı nizam fikridir. (DIKE) (55), (LOGOS) (56), (NOYS) (57).

(52) Yahut tek ve üstün prensibin bir başka şeklinden ibaret olan *panthéisme*. Bu prensip, monothéisme'de, dünyadan ayrı onun dışındadır. *Panthéisme*'de ise, her şeyin içine nüfuz etmiştir, her şeydedir.

«Astrobioloji, evren (cihan) ile, *evrensellik* (cihanşümüllük) gibi birbirlerinden ayrılmayan iki fikri çözmek suretiyle, iptidai dinlerin üstün dinler haline geçmesine âmil oldu. Bu dinler, dünyanın birliği (vahdeti), hakikatin birliği hakkındaki fikrin, vitalist veya animist menşeden gelen tasavvurlarla imtizaç etmiş olmasına göre, monothéiste veya panthéiste idiler.

(53) Bütün dinler, bize, menşedeki *Chaos*'u; tertipli bir dünya, bir ahenk, bir *cosmos* nizam) haline getiren üstün bir prensibin varlığını ilham ederler. Bu, Çin dininde *Tao*'dur. Yeni-Bâbil dininde *Tiamat*'ı mağlup eden *Mardouk*'dur. Bu, daha sonra, dünyayı yaratan, ve kanunlarını idare eden *Jahve* (Jehovah) dir. (Şu farkla ki, İbrani itikadında *ex nihilo* yaratılış fikri (yoktan var etme fikri. M.), üstün bir prensip tarafından sonradan tertibe konmuş olan *Chaos* fikri yerine geçer. Fakat bizim burdaki görüşümüze nazaran, esas tekâmül aynı kalır: tecanüssüz ve keyfi olan polithéisme'i, nizam ve vahdet fikri, binnetice herhangi şekilde olursa olsun dünyanın menbar olan tek ve üstün prensip takip eder.) Bu, kendisini sonradan daha normal kudretler devrinin takip edeceği Hésiode'un *Chaos*'u'dur. Bunlar, Orfenin şiirlerdeki tanrıların muharebelerinde «yerin ve yıldızlı göğün aslı olan» ve *Phanés*'i mahveden (ZEUS) dir. V. S. Esas fikir daima aynıdır, yalnız yollar ve vasıtalar değişir. (Bakınız: R. HUBERT-adi geçen eser. *Archives de Philosophie du Droit* 1933. sh: 124).

(54) Bütün bu kosmogoniler, «bir inkılaplar serisi ile, yavaş yavaş, kargaşalık halinden nizam haline geçen Dünyanın, tedrici ve müterakki bir taazzuvu gibi itiraz kabul etmez bir fikri ortaya çıkarıyorlar ki *Zeus*'in nihai zaferi, bu hal değiştirmenin bir sembolüdür. «(DEC-HARME. R. HUBERT tarafından zikrediliyor. sh: 123).

(55) (DIKE), adliyenin *ilk* tarihi şeklidir. Bu *esatiri* safhadaki şekildir, ve esasen *métaphysique* safhada adını değiştirerek (DİKAİOSYNE) şeklini alan adalet faziletinden bu kadar esaslı bir surette farklı olmasının sebebi de budur. R. HUBERT, adı geçen eserin 129 ve 130 uncu sahifalarında şunları yazıyor: «Esatir devrinde, iptidai tasavvurlarda (MOİRA) ve (ANAGKE) ile aynı plâna idhal edilmiş olan adalet, sadece görünmez kuvvetlerden biri idi ki, bu kuvvet sayesinde iyilikler ile fenalıklar arasındaki muvazene, yani muayyen bir kâinat nizamı meydana geliyordu. Adalet önceleri tenkili ve intikamcı idi». Demekki, (DIKE), yürürlüğünü temin ile mükellef gibi görüldüğü dünya nizamı prensibine pek yakındır. «Daha sonra, Ephésli Héraclite, «adli kuvvet, zıdların birbirlerini karşılayan müsterek birliğini muhafaza etmekte olan öc alıcı Errynie'leri hizmetinde bulunduran şeydir, yani (DIKE) dir. diyecektir.

Anaximandre'da (DIKE), maddi kâinatın seyrini idare ettiği gibi, insanların taliini de tanzim eden mukadderat kanunudur. Adli kuvvetin bu kosmik karakteri, daha sonra (DİKAİOSYNE) mefhumunun tamamen metafizik kavramlarında, mazinin son bir bakiyesi gibi kalacaktır. Hakikaten, adaletin uzun müddet, bütün diğer faziletleri kendisinde toplayan evrensel bir fazilet olarak telâkki edildiğini göreceğiz.

(56) (LOGOS), bu Héraclite'de, manevi dünya gibi, maddi dünyayı da idare eden, esaslı Kâinat kanunudur. Bütün varlıkların mebdעי olan bu ana kanun da adli kuvvet (DIKE) ve zaruret (ANAGKE) dir. (LOGOS) «akıl» dir, «nispet tenasüp» dür, Jupiter'dir, Allah'tır.

(57) Héraclite'de (LOGOS) ne ise, Anaxagöre'da (NOYS) odur.

Menşedeki Chaos'a hareketi sokan ve kâinat nizamını yaratan prensiptir. (Bu, madde midir, ruh mudur? Bu hususta GOMPERTZ'e bakınız. *Les penseurs de la Grèce*. cilt: I. sh: 252,



Nihayet tenevvür devrinde, katî olarak esatır safhasından felsefi safhaya geçildiği sırada, en yüksek tezahürünü gâî illetler (causes finales) telâkkisinde bulacak olan bu bütün metafizik determinizmin yaratılması ile, nizam fikri, en yüksek noktasına (58) Yunan mütefekkirlerinde varmış olacaktır (59).

KADİM YUNANİSTAN'IN ESASLI FELSEFİ FİKRİ OLAN COSMOS (KOSMOS) MEFHUMU, KENDİ MÜTEVAZİ MENŞELERİNİ BİZDEN PEK AZ SAKLAYAN ASTROBİOLOJİK FİKRİN MUZZAM BİR TAÇLANIŞINDAN BAŞKA BİR ŞEY DEĞİLDİR (60).

\*\*

Bütün bunlardan sonra, artık, tabii hukuk mefhumunun nereden neşet ettiği anlaşılmıştır demekle kimseyi hayrete düşürmüş olmam. Eşya tabiatından çıkan za-

253.) «Başlangıçta her şey karma karışıktı. (NOYS) her şeyi nizama soktu.» (O NOYS PANTA DIEKOSMESE) ARISTOTE - *Métaphysique*. I. 113).

«(NOYS), kelimesini tercüme etmemek daha iyidir. GOMPertz'e bakınız).

«(NOYS), bütün şeylerin içinde en saf ve en ince olanıdır.»

«O, aklı külle ve en büyük kuvvete sahiptir. O, bütün herşeyi, dün, bugün ve yarın vücut bulmuş veya bulacak olan herşeyi tanzim etmiş, yıldızları, güneşi, ayı, havayı ve esiri idare eden bu inkılâbî gereği gibi düzenlemiştir.» (DIELS - *Fragmente der Vorsokratiker*. Evvelce adı geçen eserde R. HUBERT tarafından zikrediliyor.)

(NOYS) mefhumu, bilâhara, bunda yalnız bir muharrik illet (cause motrice) değil, gâî bir illet te (cause finale) görecek olan Socrate tarafından ele alınacaktır. «Nihayet, birisinin, Anaxagora'nın kitabında aklın her şeyin kaidesi ve prensibi olduğunu okuduğunu işittim ve buna pek sevindim. Aklın, herşeyin prensibi olması bana oldukça güzel göründü. Eğer böyle ise dedim, düzenlevici zekâ, herşeyi en büyük hayır için düzenlemiştir.» (PLAONT - *Phédon*). Zekânın hayra tabiiyeti, meşhur *est Deus non esset* prensibinin, bizzat ülûhiyeti de içine alan tabii kanunun hareket noktası olmuştur gibi geliyor. (Aşağıya bakınız.)

(58) Pythagore, mezhebindeki meşhur sayılar ilmini meydana getiren şey de yine nizam fikridir. (Yarı siyasi, yarı felsefi bir tarikat ki; yıkılmak üzere olan demokrasilerin, zamanında en sâdık dayanağını teşkil eden modern masonluğa benzer.) Keza, bu merak verici felsefeyi anlamaya veren şey de, yalnız nizam fikridir. Pythagorecular, herşeyin esası sayıdır, diyorlardı. Bütün gök yüzü bir çehenk, bir sayıdır. Sayılar eşyadan evvel gelirler ve onlardan üstündürler. 10 sayısı sayıların en mükemmeli olduğu için, 10 tane seyyare olmalıdır. Bunların yalnız dokuz tanesi bilindiğine göre, bir onuncusu daha bulunduğu hükmetmelidir ki buna fisagorecular, *Antichtone* veya arızın arkasındaki yıldız diyorlardı. Onluk sayılar her yerde bulunmalı idi. Bütün bu karmakarışık ferazyeler, hakikatte ancak, esaslı temeli, kosmik olayların intizamı olan astrobiolojik fikirle izah edilebilir. Bu fikirden, eşyanın aslı sayıdır fikrine geçmek için ancak bir adanlık yol vardır. Sayılar felsefesi, esasında (LOGOS) veya (NOYS) un besit ve az farklı bir nüshasından ibarettir.

(59) Socrate'ın gâî illetler hakkındaki telâkkisi hususunda, evvelki notlardan birisine bakınız. Bir insanın veya bir Allahın şahsi iradesinden ayrı bir şey olan, *gayri şahsi bir ahlâk kanunu* mefhumunu vücade getiren de yine astrobioloji fikridir. Keza, birbirlerinden bu kadar uzak üç memleket olan Yunanistan, Hindistan ve Çinde böyle bir mefhumun hemen hemen aynı zamanda zuhuru gibi cidden garip bir hâdise de yalnız bu fikirle izah edilebilmektedir. «Bouddha, Conficius'ü bilmiyordu, Socrate'ın bu ikisinden de haberi yoktu. Yalnız doğmak üzere olan astronominin yeni yarattığı ve her üç memlekette de İran ve Kaldeden yayılan müşterek bir fikri atmosferin varlığı, meselenin halline imkân verecek gibi geliyor.» (R. BERTHELOT - *La pensée de l'ASIE et l'astrobiologie*. sh: 106)

(60) «İyonya dehası, Kaldede ifadesini bulan Şarkın kosmogonileri ve pratik mefhumları üzerinde kendi fikri kabiliyetleri ile işleyerek bu telâkkiyi tasfiye etti ve içindeki fevkalâdeliği izale etti. Onu, yavaş yavaş, her şeye hâkim bir zekâ tarafından idare edilen üstün bir Nizamın mantrik ve metafizik mefhumu haline yükseltti.» (FOUGÈRE - *Les civilisations primitives*. sh: 406).

rurî münasebetler, mahsusat - üstü ve kaidevi nizam, yazılı olmıyan kanunlar ve «*etiamsi daremus non esse Deum*» (61). *lex una et communis...* bundan sonra artık bunların hepsi aydınlanmaktadır (62). (Allah'ın yokluğu teslim edilse dahi, vücutları kabul edilen kanunlar..)

Tabii hukuk, astrobiolojik nizam telâkkisinin diğer binlerce şekilleri içinden, yavaş yavaş rasyonel nazariyat vasıtasıyla, mânevî dünyanın hukuk denen bu hususî köşesine aksetmiş olan herhangi bir şeklinden ibarettir. (63)

(61) Tabiat kanunu ile ülûhiyet arasındaki münasebetler hakkındaki meşhur meseleyi bilirsiniz. Bu münasebetler, Grotius tarafından, metinde zikredilen parçada pek açık bir tarzda ilâde edilmiştir.

Bu kanun, ülûhiyetten müstakil olarak mevcuttur. Ve bu sebepten kendini ona kabul ettirir. Üstün kanunun, Allah fikri ile karıştırdığı astrobiolojik nazariyeye göre mantıki bir hal sureti. Fakat, ilâhî şahsiyetin mutlak hüriyeti hakkındaki Hıristiyanlık akidesi ile daha güçlükle izah edilebilen bir hal sureti. Bu nazik meselemin taferruatına girmeksizin, yalnız, Grotius'un bahsettiği ülûhiyetin ve tabiat kanununun istiklâlî fikirlerinin bu müellifde, bilhassa *pragmatik* bir maksadları olduğuna işaretle iktifa edelim. Grotius, yaşadığı devrin bitmez tükenmez harplerine bir son vermek gayesini takip ediyordu. Bunun için, mahiyeti icabı prenslere ve devletlere kendisini aynı şekilde kabul ettiren bir tabii hukuk fikrine yükseliyordu. Halbuki, Grotiusun istihdaf ettiği Prenslerin arasında katolik olmayanlar da vardı. Bunlar hakkında da bir «ilâhî» kanuna başvurmak hezimete doğru koşmak demektir. İhtimal ki, tabii hukukun lâyikleştirilmesi fikri bundan mütevellittir.

(62) Burada HUBERT'e göre (*adı geçen eser*) Yunanlıların, beşinci ve altıncı asırlardaki içtimai karışıklıklar esnasında, tabiat nizamı mefhumunun *pratik* bir tatbikatını yapmak için çok müsait bir fırsat bulmuş olduklarına işaret etmek muvafık olur. Devrin siyasi karışıklıkları ve içtimai rejimin kararsızlığı karşısında, nihayet sulh ve sükunu yaratacak olan nizamın ne olduğunu bulmak için tabiata danışmaktan daha tabii ne olabılırdı? «Fılvâki, içtimai nizamın yeniden kurulmasını, bizzat kâinatı tanzim eden bir anlayışa istinad ettirmek mümkün olsaydı ne kadar istifadeli olacaktı?» (R. HUBERT - *adı geçen eser*).

Yunanistanda ilk defa olarak tabiat felsefesinin, «tabii hukuk» un denenmesine imkân veren, siyasi ihtilâller oldu. R. HUBERT'e göre bu deneme, doğmakta olan demokrasilerin aleyhine ve kadim oligarşilerin lehmine oldu. (*adı geçen eser* sh: 157). Müellife nazaran, ilk defa olarak tabiat hukukuna istinad edenler ve bunu kendi lehlerine olarak yapanlar bunlar olmuştur. (Bakınız ve mukayese ediniz: GOMPERTZ - *Les penseurs de la Grèce* cilt: 1 sh: 446) Günümüzde ise vaziyet berakistir.

(63) Burada ESCARRA'nın iddiasının ne kadar hatalı olduğu görülür (*La conception chinoise du droit dans archives de philosophie du droit. 1935* 1 — 2. sh: 9) müellife göre Çin'deki tabii hukuk mefhumu, garptaki tabii hukuk mefhumundan esaslı bir şekilde farklıdır. Hakikatte ise, bu iki mefhum, menşeleri itibarıyla birbirinin aynıdır.

Su kadar ki, Çin telâkkisi bugün, iki üç bin sene evvelki haliyle kaldığı halde, (yani tam manasıyla astrobiolojik safhanın modern bir devrinde), Garp telâkkisi o zamandanberi «métataphisique» bir surette tasfiye olmuştur. Hattâ, R. BERTHELOT, «Çin tefekkürünün, Kalde tefekkürü ile mukayesesi halinde, bunun, ya daha geri bir safhayı, yahut da kadim itikadlarla temasta daha ileri gitmiş olan bir tefekkürün inhitatını temsil ettiğini» iddia eder. (*adı geçen eser*, sh: 122).

Garip karakterleri ile ekseriya hukukçuları şaşırta ne kadar çok vâkıa, bu görüş tarzı ile uyumaktadır! (64).

Esas itibariyle hukukun temeli olan adalet mefhumunun, böyle olmasına rağmen, menşelerinde, hiç bir zaman münhasıran hukuki bir mahiyet arzetmeyişinin müşahedesi, bilhassa dikkate değer bir vâkıa değil midir?

Yunanistan'da Homère devrinin sona erişindenberi (65) adalet, bütün faziletleri kendisinde toplayan, birinci derecede bir fazilet gibi telâkki edilmiştir (66). Adalet, hususi bir fazilet değil, külli bir faziletti (67).

(64) Bu olaylar arasında adalet mefhumunun, *lex una et communis*'in ilerde geçireceği tekâmüllerden müstakil olarak, şimdiden ULPIEN'in tarifine işaret edelim: *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit: nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est.* (Tabii hukuk, tabiatın bütün canlılara öğrettiği şeydir. Çünkü bu hukuk, beşer nevine mahsus olmayıp, bilâkis, ister karada, ister denizde doğmuş olsun, hattâ kuşlar da dahil olmak üzere, bütün canlılara müştereken gâmilidir.)

Hiçbir zaman sadece insan cinsine mahsus olmayıp, insanlarla hayvanlara müştereken şamil olan bu hukuk anlayışı, insanı muhakkak ki rencide etmektedir. (Hattâ metin, karada yaşayan hayvanlar, balıklar ve kuşlar diye bunu tasrih etmektedir). İzdivaç, ana baba rabitası, terbiye vazifeleri gibi müesseseleri, ve bilhassa münhasıran bu müesseseleri böyle bir hukuktan çıkartmaktaki pek cüz'î fayda, insanlara mahsus hukukun zenginliği ve karmaşıklığına nisbetle, insanlarla hayvanlara müştereken şamil bir hukukun tatminkâr bir izahını temin edemez. Bilâkis, eğer ULPIEN'in, *jus naturale*'sinde herşeyin mebdעי ve müntehası olan o yüksek kanunun, münhasıran hukuki, hattâ ne de ahlakî neviden olmayıp, esaslı bir şekilde *cosmique* cinsden olan ve *bütün kâinata* nüfuz ederek onu (KOSMOS) haline inkılâp ettiren ana kanunun, (LOGOS) un (NOYS) un bir bakiyesi görüldüğü takdirde herşey aydınlanmış olur.

(65) Menşelerinde, (esatiri safhada), adaletin (DİKE) olduğunu ve (DİKE) nin de yürürlüğünü sağlamakla mükellef addedildiği kâinatın ana prensibine (LOGOS'a, NOYS) a pek yakın bir mefhum olduğunu hatırlayalım. Orphé'nin şiirlerinde (DİKE) nin, «öç ahçı Erryannic'lerde bulunmasının sebebi budur. Ancak daha sonraları (metafizik safhada), adalet bir fazilet şeklini alacaktır. Bundan sonra adalet, (DİKE) değil, fakat (DİKAIOSYNE) olacaktır. Bununla beraber, ilerde göreceğimiz gibi, bu safhada dahi kendi «cosmique» menşesinin, dünya nizamının esas prensibi ile olan sıkı bağlantısını inkâr edilemeyen bakiyelerini muhafaza edecektir. Esasen bütün iptidai hiristiyanlık ülâhiyatında ve bütün Yunan felsefesinde tesadüf edeceğimiz külli fazilet şeklindeki adalet mefhumu ancak bu suretle anlaşılabilir.

(66) ARISTOTE /*Ethique à Nicomaque*. 5, 1, 15.), bize eski sözü hatırlatır: EN DE DİKAIOSYNE SYLLEBDEN PAS ARETE ENI. (Böylece adalet, bütün faziletleri içine alır.)

(Ve adaletin bazı defa, faziletin bir kısmı gibi değil, fakat bütün faziletlerin mecmuu gibi telâkki edildiğini ve bu halde adaletin hususi bir mânada kullanıldığını, esasen kendisinin de bu telâkkiyi kabul ettiğini işaret eder. Daha sonra CICERON, (*De officiis*, 1, 7, 30) şöyle diyecektir: *Justicia, in qua, virtutis splendor est maximus.* (Faziletin parlıtısının en büyük olduğu adalet...)

(67) (DEL VECCHIO - *Justice, Droit, Etat*. Paris. 1938. sh: 8 ve devamı) eserinin beşinci sahifesinde bu müellif, «fikir tarihinin en eski safhalarında adaletin, münhasıran, ezelden takdir edilmiş olan bazı şeylere mutabakat gibi umumi bir mânada anlaşıldığına» işaret etmekle doğru bir olguyu (vâkıa) bildirmiş oluyor, fakat bunu izah etmiyor. Bu izahı yapabilmek için, muhafazasını kendisinin temin ettiği bir dünya nizamına bağlı, esatiri (DİKE) mefhumunu hatırlamak kâfidir. Bu, «ezelden takdir edilmiş olan bazı şeylere mutabakat» mefhumunun muhakkak ki âzamisidir.

Bu telâkki EFLATUNa (68) ve ARİSTOTE'a kadar devam eder. (69).

Bu sonuncu müellifte, «müsavi» yi, yani ortayı, ifrat ile tefrit arasındaki mesafenin orta yerini temsil eden adalet, esas itibariyle bütün faziletleri kendisinde toplayan, hepsini saran, evrensel değerde manevi bir muvazene olarak kalır. (70)

Adalet; Allaha veya Hayrı - âlâya müteveccih aşk, bütün varlığın tekemmülü, ve muhtelif kısımların ahenkli bir vahdeti gibi telakki edildiği hristiyanlık felsefesinde de böyle kalmaktadır. (71)

Görülüyor ki, bütün bu telâkkillerde, henüz lâyikleştirilmemiş bir adaleti, yani, nizam ve manevi dünyanın prensibi olmakla, kendi astrobiolojik menşeinin apaçık izlerini meydana çıkaran bir adaleti buluyoruz. Ciceronun *lex una et communis*'i hakkında da aynı şeyi müşahede ediyoruz. (72)

(68).EFLÂTUN'da adalet, esas itibariyle, yalnız her insana değil, fakat herşeye karşı borçlu olunan şeyleri ifadan ibaretti. İşte bu mânadadır ki, EFLÂTUN, adaleti *Allahlara* karşı, *insanlara* karşı, *ölülere* karşı adalet diye birbirinden ayırd eder. Ve böylece üç nevi adalet vardır. (Bakınız: SENN-*De la justice et du droit*. sh: 39 not 1) Demekki bu, tamamen evrensel bir fazilet olarak telâkki edilen adaletti. Diğer taraftan EFLATUN, akıl faziletinden (hikmet), kalb faziletinden (cesaret), ve hissiyat faziletinden (itidal) hep birlikte bahsettiği zamanlar, bunların hepsine birden ekseriya «adalet» ismini verirdi. (FOUÏLLEE-*Histoire de la philosophie* sh: 98) Aynı mânada: (DEL VECCHIO-*Justice, Droit, Etat*. sh: 10). Bütün bunlar, âşikârdır ki ancak mensedeki DİKE mefhumunun, metaphysique hali olan DİKOİOSYNE ile münasebettar bulunduğu takdirde izah edilebilir. Adaletin, ahenk, muvazene ve tenasüp olduğu söylenmiş ve tekrarlanmıştır. Adaletin, nizam fikrine bağlandığı takdirde böyle olacağı söz götürmez, ve bu Nizamın kozmik oluşundan dolayıdır ki, adaletin «evrensel» bir değeri vardır.

(69) Bununla beraber, öyle görünüyor ki, ARİSTODE'da katı olarak metaphysique safhaya girilmiş, ve adalet ilk defa olarak kendi esatiri menselerinden ayrılıp lâyikleştirilmiştir. Adalet, içtimali bir fazilet halini almıştır. O, belki «bütün fazilet» tir, fakat yalnız hususi mânada. (*Ethique à Nicomaque*. 5.1.19). Adaletin, daha sarîh, daha mahdut başka bir mânası da olabilir, ve işte bu sonuncu mânayı aldığı zamandır ki, *denkleştirici adalet* (tavizi), *dağıtıcı adalet* (tevzii) diye taksim edilir.

(70) - ARİSTOTE, adaleti umumi bir fazilet olarak telâkki etmek suretiyle dir ki bize bunun bir tarifini yapar. (Bakınız: *adı geçen eser*. sh: 12) Esasen ARİSTOTE, bütün bir geleceğin kendisine kabul ettirdiği bu «evrensel fazilet» mânasına gelen adalet telâkkinin bilmemelik edemezdi. O da bunun yanına, dar veya hukuki mânadaki adalet mefhumunu ilâve etti. Bizim, adaletin lâyikleştirilmesi dediğimiz şey işte budur.

(71) DEL VECCHIO - nun zikrettiği, LACTANA, saint AMBROÏSE, saint JEAN - CHRYSOSTOME, ve saint AUGUSTİN'in muhtelif metinlerine bakınız. (*Justice, Droit, Etat*. sh: 13, 14.) Hattâ LEİPNİTZ de, adalet mefhumunun içine, ahlâkî mükemmeliyetin tamamını sokmağa çalışacaktır. İşte adalet bu mânada *Caritas sapientis* (hakimin rahmeti) dir. (Bakınız: DEL VECCHIO - *adı geçen eser* sh: 16, 17.)

(72) «*Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando, a fraude deterreo, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet, huic a legi nec abrogari fas est, neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius, nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia, nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis hujus inventor, discetator, lator.*» (CICARON- *De republica*. 3, 22, 33)

(Süphesiz ki asıl kanun, salim akıldır. Bu, tabiata uygun, her şeyde mündemîc sâbit, ezeli ve ebedîdir. Emir verirken vazîfeye davet eder, men ederken insanı hileden uzak tutar. Her halde dürüst insanlara boş yere emir ve nehiylerde bulunmadığı gibi, dürüst olmiyanları da

Gariptir ki, ne Romada ne Atinada birbirinden başka olmayan bu yüksek ve ilâhi kanunun hiç bir sarîh hukuki karakteri, hatta asıl mânasıyla hiç bir hukuki karakteri yoktur. Burada *religio, pietas, gratia, observantia* gibi (73) birçok ahlâki mefhumlara rastlanır; hatta, burada bizzat bunlar hâkimdir. (74).

Esasen, ULPIEN'in tarifi hakkında da aynı noktalara işaret edilir: *Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia justiatque scientia.* (Hukuk ilmi, ilâhi ve beşerî şeylerin bilgisi, haklı ve haksız olanın ilmidir.)

kendi emir ve nehiyeleriyle tahrik etmez. Bunu ilga etmemek, ilâhi emrin icabı oduğu gibi, Bundan kaçınmak da caiz değildir. Bunu ne büsbütün bertaraf edebiliriz, ne de Senatonun veya halkın kuvvetiyle bundan kurtulabiliriz, ve ne de izah ve tefsiri için SEXTUS AELIUSê müracaat edebiliriz. Bu kanun, Roma'da Atina'dakinden ve bugün yarımkinden farklı değildir. Bilâkis, o, her devlette, her zamânda ezeli, ebedi, değiştirilemeyen, tek kanun olarak sürüp gidecek ve herkesin müsterek önderi, ve imparatoru gibi tek Allah olacaktır: Bu, o kanunun hem yaratıcısı, hem tatbik edenî, hem de teklif edenidir.)

Bu *vera lex recta ratio* (Asıl kanun, sâlim akıldır-) nun muhtevası hakkında şuraya bakalım: (*De inventione* 2, 53, 161: «*Natura jus est, quo non opinio genuit, sed quaedam innata vis insruit, ut religionem, pietatem, gratiam vindicationem, observantiam, veritatem.*» (Mahiyeti itibariyle hukuku fikirler vücade getirmez, belki tıpkı dini, vazife hissini, minnet ve şükran duygusunu, meşru müdafaa hakkını, hürmet ve dürüstlük hissini olduğu gibi, bunu da doğuştan gelme bir kuvvet ilham eder.)

(73) Evvelki nota bakınız.

(74) Filvaki, istinad olunan altı mefhumdan dördü, söz götürmez bir şekilde münhasıran ahlâki nevidendir: Allahara borçlu olunan ibadet demek olan *religio*; bize kan hısmınlığıyla bağlı olan kimselere veya vatana karşı olan vazifelerimizi ihtiva eden *pietas*, hizmetimizde bulunanlara karşı borçlu olduğumuz minnet duygusu, ve hizmetlerine mukabele etmek idaresi demek olan *gratia*, ehliyet ve liyakat bakımından üstün olan kimselere karşı borçlu olduğumuz saygıyı ifade eden *observantia*..

Asıl mânâlarıyla daha hukukî olan iki mefhum kalıyor: *Vindicatio*, yani bütün haksız tecavüzleri defetmek hakkı; ve *Veritas* ki, evcelce vücut bulmuş, veya halen vücut bulan ve ilerde vücade gelecek olana hürmet demektir, bu da sözünü tutmak mükellefiyetine irca edilebilir. Bununla beraber, bütün müsbet hukuk kaidelerini, *vindicatio* ve *veritas* mefhumlarından çıkartmağa mecbur olunsaydı hayli müşkilât içinde kalmacağını da hatırlatmağa lüzum yoktur. Mâmafih, hukuki neticelerin *pietas* ve *gratia*'dan çıkartılabileceği iddia edilmiştir. (Nafaka mükellefiyeti *pietas*'dan, vekâletin ücretsiz oluşu da *gratia*'dan) (bakınız: SENN - *De la justice et du droit*. sh: 28, not: 1).

Bunun doğru olduğu farzedilse bile, müsbet hukuk kaidelerinin son derece karmaşıklığı karşısında bu neticelerin pek fakir kaldıklarına işaret etmek yerinde olmaz mı? Hakikat şudur ki metinde söylediğimiz gibi, CİCERON, *jus naturale* ve *lex una et communis* den bahsederken, hukukun fevkinde olan bir tabii kapundan tamamen farklı bir şeyi kastediyordu. Bu, Dünyanın Ana kanunu, kosmik kanunıydı; (LOGOS) du, yoksa asıl mânasıyla tabii hukuk değildi.

Diğer taraftan, *de republica* daki parça, CİCERON'un eserinin hakiki mahiyetini, hatta bizzat üslubu ile meydana çıkartmaktadır: Tomturaklı, tantanalı, hatibane bir üslup, bitmez tükenmez parlak cümleler, esastaki fikir yoksulluğunu mü'emmenelen örten bir şekil yaldızı... (CİCERON, bu kanunun muhtevasına dair bir tek kelime bile söylemez.) Bütün bunlar, kitabın «ilmî bir eser = traité» olmasına rağmen, müdafaa yapan bir avukatı, söz söyleyen bir hatibi gösterir. Bunları okurken, derhal, aynı hatibane lirizm ile konuşan bir Berryer veya bir Chaix d'Est-Ange' 1789 ihtilâli ve hürriyet lehinde yazılmış bir müdafaaanane hatıra gelir...

Hukuku öğrenmek isteyen bir kimse için, (76), beşeri hâdiselerin bilinmesi kadar zaruri olan *res divinae* (ilâhî şeyler) lerin (75) bilinmesi meselesi, tıpkı *lex una et communis*'in esası bir şekilde ahlâkî manzarası gibi, astrobiolojik telâkkinin hakiki bir bakiyesini teşkil eder. (77)

Nihayet, evrenselliğini gözetmek gayesiyle yapıldığı söylenerek, daima son derece müphem ve umumi bir tarzda tarif edildiğini bildiğimiz tabii kanun mefhumunun muhtevasında gözükten şey de, bu aynı menşeye değildi mi? Müsbet bir tatbikatı yapmak istendiği takdirde aldatıcı, fakat *astrobiolojik telâkkiye göre kifayetli* bir muhteva. Zira bu telâkki, esas itibariyle, yıldızlar ve nebatlar dünyasında görülen şeylere itimad ederek, mekanizmasını incelemeksizin, bir kâinat nizamı prensibini ilânla iftifa eder. Hatta, bu nizamın muhtevasına mütedair sonraki rasyonel nazariyat dahil, umumi sözlere inhisar etmiştir. Tabii hukuk menşelerinde tamamen böyleydi, Çağdaş canlanışlarının değişmez ve sadık bünyesi de yine böyledir

(75) Bu hususta SENN'e inanmak lâzım gelirse, (*Les origines de la notion de jurisprudence*, Paris, 1926, sh: 4) XVI nor yüz yılda, bir fransız hukukçusu olan Bernarbé BRISSON, *res divinae*'nin *jurisprudentia*'ya idhalinin bir çoklarına gülünçgözükeceğine, zira *res divinae* bilgisinin *jus civile* ile hiç bir alakası olmadığına işaret ediyor, fakat, Roma hukukşinaslarının her iki ilmi de bildiklerini ve bu ilimlerin her ikisini de *res publica* için zaruri telâkki etiklerini ilâve ediyordu. Bu, yeniden, bir olguyu izah etmeksizin tesbit etmeye varıyor. Bunun izahı, ancak *res divinae*'nin hakiki manasında bulunabilir ki, bu da CİCERON'un *lex una et communis*'nin hakiki mânasından başka bir şey değildir. Yani, kosmik ve bu sebeple de ilâhî olan kanunun, (LOGOS) un, (NOYS) un hakiki mânası....

((SENN - adı geçen eser. sh: 33). Adaletten bahsedebilmek için elzem telâkki edilen beşeri ve ilâhî şeylerin bilinmesi zarureti, birçok fransız örf ve âdet mecmularında da görülür. (Bakınız: SENN - adı geçen eser. sh: 49) Fakat muhakkak ki, burada, anlamadan geçirilmiş bir iktibas değerindedir.

(76) Bununla beraber, *res divinae*'nin, Romalılar tarafından *Jurisprudentia*'nın bir mütemmim cüz'ü gibi muhafaza edilmesinin, ancak vatanperverane bir zarafet eseri olduğu iddia edildi. Romalılar, sadece, hukukun hazırlanmasında *pontificalerin* faal bir rol oynadıkları devri hatırlamak istemiş olacaktı. (Bakınız: SENN - adı geçen eser. sh: 31) Astrobiolojik izah tarzı, bugün daha akla yakın gibi görünüyor.

(77) CİCERON'un imâ ettiği üstün kanunun «cosmique» ve sırf ahlâkî karakteri, esasen diğer bazı filozofların bu mefhum hakkında yaptıkları bütün tariflerde de sarahatle gözükmektedir. PLATON'da, «Hakimler, yerin ve göğün, Tanrıların ve insanların, hepsinin birbirlerine dostluk, nizama hürmet hissi, üddâl ve doğru şeylerle bağlı olduklarını bildirdiler, ve bu sebepten kâinata, karışıklık veya intizamsızlık değil, eşya nizamı adını verdiler.» (*Gorgias*. 507 ve 508 a).

Hippias ile olan musahabesinde Socrate, yazılı olmayan kanunlardan bahseder, ve bunların mevcut olduklarını tesbit ettikten sonra, Hippias'a; bu kanunların, *Tanrıları takdisi, ana babayı tebçili, ve velinimelerin iyiliklerine mukabeleyi* emredip etmediklerini sorar. (XENOPHON, *Memorabilia* 4, 11, 19.). Diğer taraftan, Antigone'nin Créon'a karşı istimdat ettiği yazılı olmayan kanun, yani yukarıda bahsettiğimiz veçhile CİCERON'un *De inventione*'de bahsettiği *pietas*'dır, bize kan rabıtasıyla bağlı olan kimselere karşı göstermekle mükellef olduğumuz hürmettir. Böylece, her yerde ve her zaman, hukukî neviden değil, fakat, ahlâkî ve kosmik neviden üstün bir kanuna tesadüf ediyoruz. Roma'da «zahiri şeklinin altında, kadim tefekkürün içine, şarktan gelme tesirlerin bir yenilenmesi ile, tekrar, kâinatın müteazziv bir vahdeti fikrinin, kâinatın maddi ve manevi hassaları arasındaki iştirak fikrinin, ve bütün varlıklar hakkında muteber olan bir tabiat kanunu fikrinin velhasil, ULPIEN'in, hayvanlarla insanlara müştereken şâmil olan *jus naturale* hakkındaki tarifinde, neticelerini hülâsaten ifade etmekten

Buraya kadar olan kısım tabii hukuk fikrinin Yunan-Lâtin medeniyetinde neden tutunmuş olduğunun hakiki sebebini anlamağa imkân verir. Bu medeniyet, Kalde ve İyonyadan intikal eden Asya tefekkürünün doğrudan doğruya bir vârisidir. Dört bin seneye yakın bir zaman zarfında bizi bu tefekkür beslemiştir.

Bu kadar ağır bir ecdat tesirinden bir anda kurtulunamaz. Aynı veçhile, tabii hukuk fikrinin, mühim sayıda birçok zekâ üzerinde sabit bir fikir halinde yaşamasının hakiki sebebi de böyle izah edilir. Bu sabit fikir bilhassa, zaman zaman başgösteren klâsik nazariyeye dönüş hâdiselerinde, «tabii hukuk rönesansı» nda kendini açık bir şekilde belli eder. Nihayet, böylece, günümüzde bile hâlâ o kadar kıymet verilen bu nazariyenin sözde - vazihliği, yalancı - bedâhati anlaşılmuş olur.

Bu vuzuh ve bedahat, ancak nazariyenin son derce umumileştirilmesi bahasına elde edilir. (78). Bugünkü umumilik ve bu metafizik küllilik ise, tamamen, pek az lâikleştirilmiş bir şekil altında, Asyalı astrobiolojinin dinî ve esatirî kavramının sadık bir kopyesinden başka bir şey değildir. (79).

Şimdi hukukî pozitivizmden bahsetmemiz lâzım.

Pozitivizim nedir? ve bu düşünme tarzını (zira aynı veçhile bu da düşünme tarzıdır.) spritualist veya astrobiolojik anlayıştan ayırd eden şey nedir?

Vaktim daraldığı için, pozitivizmin; hukukta, rasyonel metod yerine deneysel metodun konması olduğunu söylemekle iktifa edeceğim. Tecrübi ilmin, Rönesansda başladığını (80), hatta doğuşundan itibaren onun da şehidler verdiğini ilâve edece-

---

başka bir şey yapmamış olduğu bütün bu prensiplerin yeniden idhal edildiği bir doktrin olan Stoïcisme'in esasını teşkil eden de bu kanundur. (A. HUBERT. *Sociologie du droit naturel*. dans *Archives de philosophie du droit*. 1933. 3-4 sh: 101).

CİCERON'un *lex una et communis*'i ile modern tabii hukuk arasındaki fark, ancak Romada bu kanundan, günümüzdeki gibi, hiçbir zaman yerleşmiş olan nizami tadil etmek veya ihtilâller yapmak için istifade edilmemiş olduğu söylendiği zaman en iyi bir tarzda tebarüz ettirilebilecekti.

(78) Bu karakter, adaletin tarifinde sarîh bir şekilde gözüktür: *suum cuique tribuere* (Herkes kendisine ait olanı vermek) ki, hakikatte bir *meşum*, bir *şekil*, içi dolururacak boş bir çerçeveden başka bir şey değildir. Her devirdeki adaletin buna mükemmel bir surette uyduğu, ve birbirini takibeden muhtelif mevzuatın her ferde tanıdığı veya tanıyacağı (kendisine ait olanı) *suum*'un, müsbet muhtevası ne olursa olsun *daima* bu tarife *uyacağı* da bununla izah edilir.

(79) «A. Comte'un pek güzel farkettiği gibi, tabii hukuk, kendi rengini kaybetmiş, hattâ belki de kendi dinî menşelerini inkâra çalışan dinî bir meşum tipinin ta kendisidir.» (HUBERT *adı geçen eser*. sh: 108).

(80) Bu devirden evvel, tecrübi ilmin meşhur mübeşşirleri olmuştur. Başlıcaları: Léonard de VINÇİ, Roger BACON, Pierre la RAMEE dir. Evvelâ Léonard de VINÇİ, «tecrübenin, tabiatın yegâne tercemanı olduğuna, bunun için her zaman ona danışmak lâzımgeldiğine, ve kendisinden genel kanunlar çıkartılmaya kadar onu bin bir şekilde tekrarlamak icap ettiğine, ve böyle kanunları bize ancak onun temin edebileceğine» dikkati çekti. (FOUILLEE - *Histoire de la philosophie*. sh: 222). Roger BACON, mücerred dialektiğin faydasızlığı, tabiatı müşahede ile tetkik etmek, ve bunu matematik kanunlara tabi kılmak zarureti hakkındaki *opus majus* unda ısrar eder. İlim efendidir, felsefe ancak onun hizmetkârı olabilir.» Kilise, BACON'u sihirbazlıktan mahkûm ederek on iki sene bir zindanda habs ettirdi. Pierre la RAMEE yahut RAMUS, Paris Üniversitesinde ARİSTOTE'un ilk muarızdır. ARİSTOTE'da herşeyin asılsız olduğunu söylemeğe cüret ettiğinden dolayı, eserleri Kralın emri ile yakıldı.

Rönesans, pek umumî bir tarzda, zekânın (nakli delilden) kurtarılmasına, ve bu sebeple de astrobiolojik anlayıştan tahlisine âlâmettir. DESCARTES, her nekadar rahip Mersenne'e

şim. (GALİLEE gibi... (81).

Deneysel ilmin ne olduğunu size anlatmam için şunu söylemem kâfi gelecektir: Bu, esaslı prensibi, ancak «tecrübe edilmiş» yani tahkik edilmiş olanı «doğru» sayan bir bilgi metodudur. Tecrübi metod, bütün araştırmalarında, müşahedeyi esas tutar. Bu metod, olguları (vakıaları) yegâne realiteler, ve dolayısıyla, yegâne hakikatler olarak tanır. Binaenaleyh, ilmin hareket noktasını bunlar teşkil eder, ve nazariyelere hâkim olacak ta bunlardır. Tecrübi ilim, astrabiologie gibi dış dünyada ezelden takdir edilmiş, metafizik bir tasavvurun sağlanmasını aramaz. Bunun için, onun, dünya nizamından haberi yoktur. (82).

yazdığı mektuplarında (bilhassa GALİLEE'den bahsederken) halâ, gelenekçi bir filozof olarak görünmekte ise de, bu bakımdan doğrudan doğruya Rönesansa mensuptur. («GALİLEE'nin, bir maddeyi tamamen izah etmek için üzerinde durmaksızın, mütemadiyen istisnadlar yapması, bunun ise bahsettiği şeyleri intizam dairesinde tetkik etmediğine ve *tabiatın birinci illetini* (sebebi evvel) *nazara almadan, yalnız birkaç hususi vakıanın illetlerini araştırdığına, böylelikle temelsiz yapı kurduğuna* delâlet etmesi itibariyle pekçok kusuru vardır.» Rahip Mersenne'e yazdığı 11/10/1938 tarihli mektup.)

Metindeki cümleyi biz işaret ettik, filhakika bu cümle, metafizik zihniyetin güzel bir sembolüdür.

(81) Bugün, hatta katolikler tarafından bile, GALİLEE'nin mahkûmiyetinin pek büyük bir hata teşkil ettiği müttefikan teslim edilmektedir. Bununla beraber, bizi ilgilendiren nokta, hatanın kendisi değildir. Fakat, daha ziyade, hatanın nasıl olup ta işlenebilmiş olmasıdır. Halbuki, bu meselede, bizzat «mantığa ve İncile muhalif sistem» şeklindeki hüküm fıkrasında dahi, hakikatte, evvelce gördüğümüz gibi, metafizik nazariyatı realiteye üstün tutan bütün kadim astrobiolojik tefekkürün izlerini görmüyor muyuz? Diğer taraftan, her objektif zekâ için, Kilisenin tecrübi ilme karşı yaptığı serd mukabelenin, ancak pek âni oluşu göze çarpabilir. Esasmda, katiyyen manevî şeylere dokunur bir tarafı olmayan bu yeni bilgi metodu, Romayı neden kayıtsız bırakılmamıştır? Burada izaha muhtaç bir tarihi nokta vardır. Bunu, astrobiolojik anane taraftarlarının alınganlıklarına mı hamletmeli? Biz meseleyi ortaya koymakla iktifa ediyoruz.

Salâhiyetimiz dahilinde olmayan bu münakaşada bir taraf iltihak etmeksizin, R. BERTHELOT'un *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie* adlı eserinde, Hıristiyanlığın, tamamen, astrobiolojik menşeden geldiğine kanaat getirmiş olduğunada işaret edelim. (sh: 236,238)

(82) İyi düşünüldüğü takdirde, «dünya Nizamı» ndan daha aldatıcı bir mefhum yoktur. Yunan - lâtin medeniyetinde bu, ananevî bir mefhumdu ve neden böyle olduğunu da biliyoruz. Bununla beraber, objektif bakımdan bu mefhum, sarih, katî ve tahkiki mümkün olan hiçbir şeye cevap vermez. Evvelâ, Nizam fikrinin, herşeyden evvel *muayyen bir nizamı* istilzam ettiğine işarette başlayalım. Zira bizim «nizamsızlık» dediğimiz şey, Nizame değil, o şeyde görmüş olduğumuz *muayyen bir nizama* aykırı olan şeydir. Haddi zatında nizamsızlık, nizamın başka bir şeklidir, bir başka nizamdır. Keza, nizam fikri ile, ilk hamlede, derhal *kaymet* hükümleri sahasına geçtimizi görüyoruz, ve âşikârdır ki, bu çeşit hükümler, ancak bu hükümleri veren melekenin değeri kadar kıymetlidirler, yani, zekânın değeri kadar. Demek ki, ananevî Nizam mefhumu altında, yeniden doğan bütün bilgi meselesi, bundan ibarettir.

Böyle olmakla beraber yine devam edelim, ve Nizam fikrini - mutad olarak anlaşılan mânâda - en göze çarpan tezahürlerinden birinde ele alalım: Gökyüzü nizamını, sabit yıldızların, seyarelerin istikrarlı ve ihtişamlı hareketlerini müşahade edelim. Burada «Nizam» vardır denir, «çünkü herşey intizamlıdır, istikrarlıdır, ahenkli her yıldızın kendi mahreki, hareketi kanunları vardır, ve bütün hepsi burada bir karışıklık, bir çatışma, bir hercümerç olmadan seyretmektedir.»

Evvelâ bu basit ifade, sistemin boşluğunu isbat eder. Bugün artık, yıldızlar dünyasında «kaza»nın mevcut olduğundan kimsenin şüphesi kalmamıştır. Hatta burada çarpışmalar nisbeten



O olması lâzım geleni değil, olanı arar. Dünyanın temasasına, bâkir bir zekâ ile tam serbest bir tetkik hali içinde yaklaşır. (83)

daha fazladır. (Novae'lar «parıltısı birdenbire artan yıldızlar», çift yıldızlar, v. s.) Ve en yeni nazariyeye göre, bizim güneş sistemimizin menşei, kuvvetli bir ihtimal ile, güneş kitlesinin, kendisinden çok daha büyük bir yıldızın pek yakınından geçmiş olmasının tesiriyle parçalanmasında ve içinden bir parçanın kopup ayrılmasındadır. Keza, bütün yıldızlar sönmeye mahkûmdurlar, ve ancak bir kaç muazzam hercümercin sonunda bunlardan yeni yıldızlar doğabilecektir, v. s.

İnsanın hayran kaldığı bu gökyüzü ahengi, daha doğrusu onun insanın hayran kaldığı hali, zahirdir. Bu «ahenk», sadece, kâinat tekâmülünün temsil ettiği yüzlerce, bin milyarlarca seneye nispetle beşer ömrünün gülünç bir şekilde küçük bir zaman vahidi olması, ve böyle bir zaman vahidi içinde kosmik katastroflar yüzdesinin sifra düşmesi, ve binnetice farkedilememesi vakiasıyla izah edilir. Dünya Nizamı... edebiyat! Hakikatte, ancak kuvvetler vardır, kuvvetler çarpışması ve kuvvetler muvazenesi... Ve bu muvazeneler, hemen daima arzı, daima istikrar-sızdırlar.

Biolojik sahayı ilgilendiren hususlarda da aynı şeyi müşahade ediyoruz. Çocukluğumuzda, en küçük bir haşerenin gidasını bulmasına imkân veren, en hakir bir otu güneşe doğru döndüren bu «tabii ahenkler» i bize nasıl öğmiş olduklarını hangimiz hatırlamayız? Her canlı yaşar, mesut olur, kendi mukadderini tabii bir şekilde takip eder.. İlâhî kader, Nizam.. Ezeli Ahenk!. Şairler, mahlûkların içinde, birbirlerini öldüren yalnız insanlardır derler. Yine hayal, ve feci bir hayal!.. Tabiat Nizamı; azametli bir meşenin yanında mütevazı bir papatyenin kolaylıkla bitmesine, en zavallı bir hayvanın en mühlik düşmanlarından kurtulmasını temin eden müdafaa hiyellerini (meselâ mimétisme gibi) bilmesine hatta yaratmasına imkân veren tabiat Nizamı; hakikatte, yalnız tabii istifanın, muhite intibakın, ve «struggle for life = hayat mücadelesi» nin hükümleri altındaki sürekli ve amansız bir çarpışmanın neticesinden, bir (muhasala) BİLEŞKESİNDEN başka bir şey değildir.

Zaif olan, intibaka kabiliyetsiz, fena yaratılmış veya fena tekâmül etmiş olan herşey, merhametsizce imha edilmiş, ve Nizam, ancak kuvvetliler arasındaki muvazeneden doğmuştur. Esasen, bu mücadele sürüp gitmektedir. Günümüzde dahi, bazı cinsler kaybolmakta, bazıları ise doğmakta ve inkişaf etmektedir. Hatta bu mücadelenin (biolojinin ana kanunu olan bu mücadelenin) zaruri ve elzem olduğu da ilâve edilebilir.» Bir mersin balığı, her sene milyonlarca yumurta yumurtlar. Bunlardan yalnız bir milyondan dişi balıklar çıksa, ve bu dişilerden her biri de zamanı gelince birer milyon dişi balık yumurtası bıraksa, üçüncü batında mersin balıkları artık Okyanuslarda pek güçlükle yüzebileceklerdir, ve herşeye rağmen, yine aynı nispette çoğalmağa devam edecek olurlarsa, beşinci batının dişileri Arz büyüklüğünde bir havyar kitlesi yapmağa yetişecek kadar yumurta vereceklerdir.. Bir nakiiye, günde takriben beş defa parçalara bölünerek tekessür eder. Bir ay sonunda yüz ellinci batındaki neslin adedi, önünde 64 dane sıfır bulunan bir sayı vahidi ile gösterilecektir. ve bu protoplazma kitlesinin mecmu hacmi, güneşin hacminin bir milyon misline müsavi olacaktır. Bununla beraber, arzın, Mersin balıklarıyla nakiiyeler tarafından topyekûn istilâ edilmesinden korkulamaz. Zira ölüm nispeti doğum nispetini karşılar. Bütün doğanlar arasında, ve kendi aralarında olduğu gibi selefleri arasında da, her an, merhametsiz, ve amansız bir mücadele vukubulur: Grda mücadele, yer mücadelesi.. Bu savaştan hemen hepsi mağlûp çıkar.» (J. MASSART - Element de biologie générale. Bruxelles. 1921, cilt: 1 sh: 217, 812.)

İşte, ilmin nazarında, bioloji âleminin hakikî mahiyeti budur. Fakat, muhakkak ki, saf ve âlicenap ruhlar, insanın bu kanunlara tabi olmadığını iddia ederler.

(83) Bu, XIX uncu yüz yılda o kadar rağbet gören materyalist determinizmin hakikatte, ne derece sahte bir pozitivizm olduğunu tamamen meydana çıkarır. Bu sistem, prensip olarak, dünyada her şeyin madde olduğunu ve maddenin şekil değiştirmelerine irca edileceğini kabul etmekten ibarettir. Şüphesiz burada, doğrudan doğruya spirüalizme karşı yapılmış bir reaksiyon görülür. Fakat, bu sistemde, dünyada maddeden ve maddenin şekil değişimlerinden başka birşey

Fenomenleri bilinebilen yegâne hakikatler olarak telâkki eder. (84). Onları meydana gelişlerinde, münasebetlerinde, ve teakuplarında tetkik eder.

Bunların illetini, yani kanunu öğrenmek için, ârizi münasebetleri esas münasebetlerden ayırdetmeğe müsait yegâne usul olan, olay şartlarının değiştirilerek tekrarlanması yoluyla (85), hissedilen verinin (mütânın) tahkikine girişir (86).

Tecrübi ilim, olgularda sağlandığını görmek üzere, nazariyelerden hareket etmez. O, *olgu* (vâkıa) lardan hareket eder ve ancak, kanunları gerçek olarak tanıdığı zamandadır ki, bir sentez yapmağı düşünebilir, yani, teori kurmağı. Fazla olarak, bu nazariyenin hiçbir zaman, mutlak veya katı bir kıymeti olmayacaktır (87). Astrobiolojinin tamamen başka bir durumda olduğunu hatırlıyalım. Şüphesiz ki, bir mânada bu da, işe hissedilen realitenin müşahedesinden başlıyor gibi idi. Fakat yıldızların hareketinde ve nebatların hayatında görülen intizam ve tekerrürün müşahedesini gibi iptidai ve bilhassa pek mahdut bir müşahededeki. Bu müşahede yapılır yapılmaz *rasional nazariyat* sahasına geçilmek üzere, müşahede sahası derhal terkedilir. İnsan, bir prensipten, yani kâinat nizamı prensibinden, bir sezgi elde ettikten sonra,

mevcut olmadığı iddia edildiği için, aynı zamanda dünyanın bünyesi hakkında zimnen metafizik bir vaziyet alındığının da farkına varılır. Meselenin bu cephesi dolayısıyla, materyalist determinizim, derhal, tersine bir spiritalizm gibi görünür. Bu, dünyanın tabiatı, yapılışı, «nizam» ı hakkında *mutlak bir tarafsızlığı* istilzam eden hakiki *pozitivizm* değildir. Böyle bir tarafsızlık, «spiritalist» durumla olduğu kadar, «materyalist» durumla da uyusamaz. Şüphesiz ki araştırma yaparken, dünyanın maddeden ibaret olduğu *ipotezinden* hareket edilebilir. (Tecrübe, doğru olmadığını gösterdiği takdirde bu ipotez terkedilecektir.) Fakat, herşeyin maddeden ibaret olduğu *prensibinden* hareket edilemez. Hilâfına hareket etmek, sahte ilimcilik altında, doğrudan doğruya astrobiolojiye dönmek demektir.

(84) Bu mânada denilebilir ki, MACHIAVEL'in *Prince'i*, tarih ve siyaset sahasında tecrübi ilmin ilk tatbikatı olmuştur. «Ne skolastik bir şey, ne à priori nazariyeler, ne ahlâktan veya ilâhiyattan alınmış prensipler... nüfuzla, incelikle ve salâbetle tahlil edilmiş vâkıılardan başka hiçbir şey...» (FOUILLEE - *Histoire de la philosophie*. sh: 120). Bu kitabın, Avrupada, asıl Yunan - Lâtin an'anesini temsil edenler tarafından, neden bu kadar nâhoş karşılandığı bundan anlaşılır.

(85) Bu, günümüzde dahi, şansölie BACON'un *Novum organum*'undaki meşhur *varlık yokluk ve derece* cetvellerinin tatbikatıdır.

(86) Bu metodun, şimdiye kadar hukuk ilmine hemen hiç tatbik edilmediğini söylemeğe ihtivaç var mıdır? Bu yapıldığı takdirde, güya «rational» oldukları iddia edilen prensiplerin körü körüne araştırıldığı zamandan daha fazla vuzuha erisilecektir. Bu yolda başarılmaya teşebbüs edilen ilk gayretler arasında şunları gösterebiliriz: (BOUGLE - *Les idées égalitaires*. Paris. Alcan 1925) Müellif burada, «hissiyat» tan ve «prensipler» den mücerret olarak *«takdir edilmeleri değil, fakat izah edilmeleri gereken neticeler»* demek olan müsavatsız fikirlerin doğmasına imkân veren «iktisadi, ahlâki ve içtimai» *dışını şartların* neler olduğunu araştırır. (Eserin takdire değer «medhal» ine bakınız.) (sh: 15).

Keza: (R. HUBERT - *Sociologie de droit naturel dans Archives de philosophie du droit*. 1932. 3-4. sh: 91, 159.) Bütürada müellif, tabii hukuk fikrini bir ideal olarak değil, bir içtimai olgu olarak alır ve bunun zuhur ve inkişafındaki tarihi şartları arar. Hukuk ilmi, bu metod umumileştirdiği zaman terakki edecektir.

(87) İlmî nazariyelerin hakiki değerleri hakkında bu tetkikin sonuna bakınız.

artık bütün ilmi çalışma, bu sezginin her sahadaki delil ve tezahürlerinin araştırılmasına, yahut daha doğrusu tahayyülüne inhisar edecektir (88).

«Kadim Yunanistan mucizesi» hakikatte, *rasyonel veya metafizik tefekkürün* mucizelerinden başka bir şey değildir. Astrobiologie, pek muhtasar olarak söylen- diği gibi, aleltilak ilmin değil, fakat bunun *yalnız muayyen bir şekli* olan rasyonel ilmin menşesinde bulunur. Astrobiologie, münhasıran pek iptidai bir müşahededen nizam fikrini çıkartmak ve bilâhare bunu nazari olarak inkişaf ettirmekle iktifa eder. Başka tabirle, evvelâ nazariyeyi kurmakla işe başlamış, sonra da dünyayı bu nazariyeye uydurmağa teşebbüs etmiştir. Nazariyeyi vâkıalara göre kurmamış, vâkıaları nazariyeye göre uydurmuştur.

Beşer tefekkürünün bu safhasının hakiki mahiyeti, değeri, yanılmıyorsam, işte budur. Aksi takdirde, hakiki ilmin, yani olayları ve bunların kanunlarını bize gerçek olarak tanıtan ilmin, kadim Yunanistan mucizesine rağmen, iki bin senelik bir zamanda bir adım dahi terakki etmemiş olması, tatminkâr bir izahtan mahrum kalır (89).

\*  
\*\*

Eğer, tecrübi metod prensiplerini, hukuk ilmine tatbik edecek olursak, ne görürüz? (Bu ilmin, daima, rasyonel prensiplerle idare edildiği zannedilirdi ki, şimdi biz, bu zannın sebebini biliyoruz.)

Şayet, adaletin müsbet tecellilerini evvelden tâyin eden bir düstur (norme) olmak itibariyle nizam fikri ortadan kalkacak olursa, aşıkârdır ki, hukukun manzarası baştan başa değişecektir. Yeni telâkkide ne adaletin ezelden takdir edilmiş bir nümunesine; ne doğuştan gelme ve âmir durumda yazılı olmanın bir kanuna, ne de icabında, hakka karşı gelecek olan bir hukuka yer kalacaktır. Başka tabirle, hukuk, artık fenomenlerin meydana gelişinde bir birinci illet (sebebi evvel), bir hareket noktası, değil, bir varış noktası bir netice olacaktır.

«Müsbet hukukun dışında hukuk yoktur.» sözü ile ifade edilen fikir, budur.

Artık sadece müsbet bir şey olan bu hukukun meydana gelişinde neler görüyoruz? Vahdet değil, çeşitlilik, aynı cinstenlik değil, ayrı cinstenlik.. Yegâne tarihi realite budur.

(88) Bu kelime, baştan fazla sert görünebilir. Fakat İyonya mektebinin ortaya attığı, dünyanın ası cevheri hakkındaki «nazariye» lere başka ne vasıf verilebilir? (Milet'li Thalés'de bu cevher, şudur: Diogène de havadır; Ephèse'li Heraclite'de ateştir.) İttâ, Aristote'de bile dört öge (anasırı erbaa) veya, (tabii mahaller = lieux naturels) nazariyeleri gibi can sıkıcı sâfiyet eserlerine rastlanır.

(89) Burada, «eski Yunanlıların sahip olmadıkları ve onların zamanından sonra keşfedilmiş olan (gözlük, mikroskop, termometre ve sair gibi) araştırma âletlerinden başka, insanların arama usullerinde hiçbir esaslı değişiklik olmamıştır» mı denecektir? Ve bunun neticesinde rönesansta ortaya çıkan bütün «ilmi değişikliğin», münhasıran bu yeni araştırma âletlerinin keşfine taallük ettiği mi söylenecektir? Mesele, burada halledilemeyecek kadar geniştir. Biz bunu ortaya koymakla iktifa ediyoruz. Yalnız, günümüzde dahi, hâlâ «nazariyeler» icadettiğimiz doğru ise: (bu tetkikin sonuna bakınız) bizim, bunlara, kadim Yunanlıların kendi nazariyelerine gösterdikleri gibi sâfiyane bir iman ile bağlanmadığımızı söylememize müsaade etsinler. Bu vaziyet, zekânın bugün, daha «hür» olduğuna, zira kadim Yunanlılara bir dünya nizamının ezelden kuruluşu gibi musallat bir fikri kabul ettiren astrobiolojik telâkkiden, onun artık kurtulmuş bulunduğuna delâlet eder.

Tıpkı insanlar ve Tanrılar gibi, adaletin şekilleri de devirler esnasında derin bir surette değişmiştir. Birinci bin yıldan, ikinci bin yıla geçmekle tanınmayacak bir hal almaktadır. Devlet hukuku, fertlerin hakları, sınıflar hukuku, servetin, faaliyetlerin ve kıymetlerin bölünmesi... Bütün bunların hepsi daimî bir tahammür halindedir. Bu hal, tıpkı fizik veya biyolojik dünyada olduğu gibi, içtimai dünyada da, *tahkiki kabul olan* yegâne realitenin, bize, kuvvetlerden, kuvvetlerin çatışmasından ve kuvvetlerin muvazenesinden başka bir şey göstermemiş olması vâkiasıyla izah edilir.

Bugün, herkes tarafından kabul edildiği veçhile, bizzat Devletin menşei bile bir kuvvet olayı olarak tahlil edilmektedir (90). İçtimai mukavele, her zaman ancak felsefi bir ipotезden ibaret kalmıştır. Bu, bir tarihî realite değildir. İster askerî, ister sınıai, siyasi veya dinî olsun, Aristokrasi, daha mahir veya daha kabiliyetli olan bir kuvvetin zaferinden başka bir şey değildir. Aristokrasi, tarihî bakımdan bir kıymete sahip olmuştur ve bunu inkâr etmek çocukluk olur. Demokrasi, ekseriyet prensibi ile, katıyen hukuk kuvvetinin zaferi değil, fakat, sayı kuvvetinin zaferidir. Zira, bu mesele hakkında saf Jean-Jacques ne düşünürse düşünsün, umumi irade, hakikatte daima ekseriyet iradesinden veya hemen hemen birbirlerine eşit kuvvetler arasındaki bir uzlaşmadan ibarettir ve eğer, demokrasi, aristokrasinin yerine geçmişse, bu, muayyen devirlerde yeni içtimai sınıfların doğmaları, servet sahibi olmaları, bu vasıta ile de iktidar kazanarak eski sınıflara muzafferane bir şekilde karşı koymaları neticesinde olmuştur (91).

(90) (Bakınız: DUPEYROUX - *Les grands problèmes du droit*. Dans *Archives de philosophie du droit*. 1938. 1-2. sh: 49.) Burada kesten bu eseri seçiyoruz. Çünkü, sözcötürmez bir surette spritualist mektebe mensup bir hukukçu tarafından yazılmıştır. Bu itibarla, yalnız hoşmuza giden müelliflerin eserlerini zikretmiş olmakla itham edilmeyeceğiz demektir.

(91) Yunanistan'da, bilhassa V üncü yüzyılda Atina'da, demokrasinin zuhurunu izah eden «dışınılı şartlar» hakkında şu eserlere bakınız:

(COMPERTZ - *Les penseurs de la Grèce*. cilt: I, sh: 420, *ad generalia*.)

Keza: (G. BOUGLE - *Les idées égalitaires*.) Tekrar edelim ki, ilmî bakımdan ortaya çıkan *yegâne* mesele, budur: Asla, «ahlâk», «metafizik» hatta fayda bakımından en iyi rejimin ne olduğunu değil, fakat, tarihte birbirinden *farklı* rejimlerin nasıl olup ta *birbirlerini takip ettiklerini* ve bu *teakubu intaç eden âmillerin* neler olduğunu araştırmak.

Bu rejim farklılığı bir *vakua* dır. Şu halde bu vaktanın vukuunu intaç eden *kâfi illetleri* olmalıdır. İşte, araştırılacak, tâyin ve tarif edilecek olan bunlardır, bu illetlerdir. Bize tesbit edilen vaktanın, gerçekten, *ilmî* bir izahını yapabilecek olan yalnız bunlardır. Mutlak olarak veya fiilî sahada «en mükemmel» rejimin hangisi olduğunu araştırmak, astrobiyolojik tarzda muhakeme yürütmek demektir. Bundan maada bu tarzda düşünmek, insanı, «metafizik bakımdan imtiyazlı» olan bu rejimi tecviz etmeyenler «hata» ya düşmüşlerdir demeye mecbur eder. Bir rejim, diğer bir rejimden «daha mükemmel» değildir, ancak «daha başka» dır. Ve ortaya çıkan yegâne mesele, bu değişikliğin *nasıl olup da* vukua geldiğidir. Ve hakikatte bunu intaç eden, (başka tabirle: İzah eden) âmillerin neler olduğudur. Demokrasi, başka herhangi bir rejimden «daha mükemmel» değildir. Bu, yalnız bazı muayyen içtimai şartlar içinde demokrasinin o andaki realitelere daha uygun gelmesi demektir, ve filiyatta demokrasi, kâh gözükür, kâh kaybolur. Eğer bütün diğer rejimlerden daha mükemmel olmuş olsaydı, neden her zaman diğerlerine galebe çalmamış olmasını anlamak pek müşkül olacaktır. Demokrasi daima muzaffer olmamıştır, çünkü bütün beşeri hadiseler gibi izâfî idi, nisbî idi. Ve ilmî bakımdan ortaya çıkan *yegâne* mesele demokrasinin zuhurundaki «*dışınılı şartlar*» ı tâyin etmektedir. Netekim, sonra da ortadan silişinin «*dışınılı şartlar*» ını tâyin etmek olacaktır.

Demografik, ekonomik, dini, ahlâki veya içtimai kuvvetler, kuvvetlerin tahammürü, kaynaşması, ve kuvvetlerin çatışması.... İşte ne denirse densin, yegâne içtimai realiteler bunlardır.

Fakat, bu da, ancak hukuktan - önceki safhadır. Hukuk ancak, bu kuvvetlerden biri muzaffer olduğu, yahut hissedilir şekilde birbirlerine eşit olan kuvvetler, birbirlerini tadil ettikleri zaman doğar. Ancak, bu takdirde, bir muvazene, bir «nizam» tesis edecektir.

Hukuk, mütarekedir, muvakkaten mola vermedir, muahedededir, sulhdür.

Rölativistlerin, spritualist nazariye ile güçlülükle izah edilebildiğini söyledikleri ne kadar çok hâdise, böyle bir anlayışta kendi normal ve en tabii yerini bulmaktadır! Hukuk bir muahede olduğuna göre, mücadeleden sonra sükûn bulma, bütün mevzuatın müttetikane tecviz ettiği kurulan nizamı hürmet mecburiyeti, kanuna, katıyen adil olduğu için değil, fakat kanun olduğu için itaat mükellefiyeti; yazılı olmayan kanunun, hakikaten faydalı olabileceği yegâne devir olan hukuktan - önceki safhaya sürülmesi, v. s. gibi şeyler (92) artık, merakları teskin edici bir bedahat, bir apaçıklık halini almıyor mu?

Ya adalet mefhumu ne oluyor? O da haksız olarak birbirine karıştırılan iki mânâyaya gelebilir; müsbet nizamda adaletin, felsefi adalet gereğince herkese kendisine ait olanı vermek fikrinden ziyade emniyet fikriyle beslendiğini her tatbikatçı bilir. (93)

(92) «*Idées du droit naturels*» adlı eserimize bakınız. Keza, Parme Üniversitesinde profesör olan Alessandro LEVI'nin *Annuaire de l'Institut international de philosophie du droit*'daki tetkikine bakınız. yıl: 1937-1938. cilt: II. sh: 74.

«İhtilâl ve İslahat adına lâvık olması için, daima, hukukî nizamın davandırı bu kuvvetler muvazenesini temelinden değiştirmesi lâzım gelen hiçbir islahat ve ihtilâl, hakikatte, iktisadi havatın, hattâ daha geniş olarak, içtimai havatın en alt katlarında hazırlanmış olduğu halde, bir *adalet işiyakı rengine bürünmeden*, ve bir adalet işiyakı *hamlesini kazanmadan*, muvaffakiyetle sona ermezdi.» (cümleyi biz işaret ediyoruz.) Keza, R. HUBERT'in, evvelce adı geçen eserine bakınız. (*Archives de philosophie du droit*. 1933 3-4 sh: 197)

«Tabiat kanunu, ekseriya, millî dahilî ve içtimai ayaklanmaların istinadettiği bir destek olmuştur.»

(93) Müsbet adaletin temelini, herkese kaideten talep edebileceği seviye dağıtmaktan daha fazla, emniyet mefhumu teşkil ettiğini burada tamik ile ispat edecek değiliz. Yalnız şunları söylememiz kâfidir.

(a) Bütün müsbet hukukun ana kaidelerinden biri olan «her türlü cebir yolunun men'i» kaidesini kovan, emniyet mefhumudur. «Hukuk hali» nin muhakkak ki ana fikri budur. Yine bu mânâdadır ki, «hak, kuvvetten üstündür» denir. (Hukuktan önceki safhada hic bir mânâsı olmayan bir prensip. Bu safhada daha ziyade, ve pek tabii olarak, üstün olan hak değil, kuvvetti. Zaten kuvvet de sadece maddî kuvvet olarak alınmıyordu. hukukî safhada ise, bilâkis, hak, maddî mânâdaki kuvvetten üstündür.)

(b) Başlıca, hukukî mesuliyet prensibini, ve mesuliyetlerin genişlemesi yolundaki temavülâ yaratan, şahsın emniyetidir. (Zarar sebepleri arttıkça şahsın emniyeti de o nispette tehlikeye düşer.)

(c) Gabin (mevsuf olmayan) ve amulmazlık (imprévision) definin, medeni hukukta mukavelelerin fesh şartı olması, yalnız, mukavelevî emniyet mefhumu ile izah edilebilir. Mukavelelinin salâbetine karşı olan bütün tecavüzler, işlerin emniyetini ihlâl eder. (1134 üncü madde: mukavele taraflar arasında «kanun» dur.)

(d) Para kıymetinin tenezülû halinde, daha evvelen bu para üzerinden takdir edilmiş olan bütün tediyeler için, para vahidinin kanunî değerini muhafaza edeceği esasını da, yine

Bu adalet, esash bir surette, yerleşmiş olan nizamın hudutları içinde, herkese hareket serbestisini temin etmek ve bunun neticelerini sağlamaktan ibarettir.

Yeni telâkkiye göre, tamamen normal bir eşya hali, felsefi adaletin hakikaten bir rol oynayabileceği devir, ancak hukuktan önceki haldir. (94). Nihayet, pek doğru olarak kendisine «hukuk için mücadele» denen şeyi, yani, hukukun *mevcut birşey* değil, fakat, *vücade getirilmekte olan birşey* olduğunu ve menfaatlarımızın veya idealimizin zaferini istediğimiz takdirde, idare eden veya edilen olalım, hepimizin, bu mücadelede boş bırakılmıyacak bir yeri bulunduğunu kabul eden nazariyeyi mükemmelen izah eden de yine yalnız pozitivist telâkkidir. (95).

\*\*

İşte dinleyicilerim, hukuk felsefesini aralarında paylaşan iki mektebin durumları böyledir.

Ben, bu dersde sizlere, bilhassa klâsik nazariyenin menşelerini ve muhtelif değişimlerinin sebeplerini göstermek istedim. Bu nazariye mâzinin sembolüdür. Bundan, hukukî pozitivistizmin de istikbali temsil ettiği neticesine varabilir miyiz?

mukavelevi emniyet mefhumu izah eder. Bugün, muayyen bir miktar frank borcu olan kimse yarım daha fazla bir miktarı ödemeğe mecbur kalsaydı emniyeti tehlikeye düşecekti. Medeni kanunun 1895 inci maddesinin bütün esası budur. Bununla beraber bu madde, hakkında pek çok yazı yazılmasına sebebiyet vermiş, ve aleyhindeki bütün «felsefi adalet» hücumları daima naçar bir surette kırmıştır. Esasen, tıpkı bunun gibi, tavizi (denkleştirici) adaleti bu kadar belâgatle hücumla sevkeden gâbin ve umulmadık hal defileri hakkında da vaziyet aynıdır.

(e) Kanunların, muayyen bir nispette makâlele sâmil olmamaları nazariyesini kuran da yine mukavelevi emniyettir. (Mukaveleleri ilgilendiren kanunlar böyledir; bütün diğer mevadda yeni kanunun, hatta eski kanun zamanında teessüs etmiş olan vaziyetlere dahi derhal tatbik edileceği bir prensip olarak kabul edilmiştir.)

(f) Nihayet, umumiyetle kabul edilmiş olan müruruzaman müessesesini kuran da; bir kere iktisap edilmiş ve zamanın geçmesiyle de sağlamlaşmış olan durumların emniyeti meselesidir. (Halbuki, asil adalette işte suiniyet bile olsa, sadece bir zaman geçişi vaktiyle bir hak-kin doğabilmesi veya kaybolabilmesi meseleleri kavranamaz: Hüsnüniyete lüzum göstermeyecek otuz senelik iktisabî müruruzaman gibi..)

(g) Hâkimi, kanuna göre hareketi adaletle aykırı bulduğu hallerde dahi, hukukun dışına çıkarak suretiyle hüküm vermekten meneden şey de, yürürlükte olan hukuka tabi olanların emniyetidir. (*non de lege, sed secundum legem judicandum* yazılı olmıyan kanunlara müracaatın men'i.)

(h) Bütün memleketlerce kabul edilmiş olan, hâkimin; kanun vazinin veya Hükümdarın tesirinden müstakil oluşu esasını da yine aynı emniyet fikri icap ettirmiştir. Kanun, bütün vatandaşların itimat edebilecekleri ve itimat etmeleri gereken bir esas (charte) dir. Eğer, kanunu tatbikle mükellef olan hâkimler, asil kanun maddesinden başka bir şeyi dinleyecek olsalardı, kanuna itaat eden vatandaşların emniyeti zail olacaktı, v. s, v. s...

(94) Zamanımızda, *suum cuique*, muhakkak ki, müsavatçı bir mânada tefsir edilmektedir. Herkese mümkün olan en fazlayı vermek.. Adaletin esası olan *suum cuique*,ye kadim Yunanlıların ve Romalıların atfettikleri mâna hiç de böyle değildi. *Suum jus*, tabiatın veya bizzat kendilerinin ihdas ettikleri şartların *farklı nispetler* içine yerleştirdiği varlıklar arasındaki mütenasip bir müsavatı, nispetlerdeki eşitliği muhafaza etmekten ibaretti.

«Müsavatçı» değil, fakat «geometrik» olan bu eşitlik, eşya arasında olduğu gibi, insanlar arasında da bir Nizamı, bir tenasübü, muhafaza etmekten, yani herkese kendi *ehliyetlerine* ve *hıyakâine* göre muamele etmekten ibaretti. (Bakınız: SENN - *De la justice et du droit*. sh: 29 ve devamı.) Başka tabirle, tekrar söyleyelim ki, *Suum jus*, kadim Yunanlıların ve Romalıların akhna, hiç bir zaman, bir ihtilâl yapmak için gelmemiştir. Günümüzde, bu, daha ziyade böyledir: Felsefi adalet, bütün içtimai ayaklanmaların manivelâsıdır.

(95) (Bakınız: G. RİPÉRT - *Droit naturel et positivisme juridique*. Marseille. 1938. sh: 43-46).

Metafizik bir tasavvurdan değil de, münhasıran vakialardan hareket eden *aray-  
tırma metodu* hakkında belki bunu söylemek mümkündür. Fakat, *nazariye* denen  
bu zekâ mimarlığı sahasına girildiği andan itibaren, katiyen mümkün değildir.

Filhakika, ilmi alâkadar eden herşeyde, tecrübenin tesbit ettiği *olaylar* ile, bu  
olayların temeli üzerine zekânın inşa ettiği *nazariyeleri* ayırd etmek münasip olur.  
Yalnız olaylar doğrudur. Nazariyelere gelince; bunlar, zekânın kurduğu sentezler  
HENRİ POINCARÉ'nin güzel ifadesine göre, yanlış veya doğru değil, fakat *az veya  
çok elverişli* izah tarzlarıdır. (96).

Bir nazariye, muayyen bir olaylar mecmuuna, eski nazariyeden daha vahdetli,  
daha şümulü bir izah bulmaya muvaffak olduğu zaman, diğerinden daha elverişli-  
dir, daha uygundur. Böyle bir nazariye, - meselâ fizikteki mesafe - zaman  
*continuum* nazariyesini alalım. Fizik kâinatın hakikî mahiyetini izah etmek mâna-  
sına olarak, klâsik mekanik nazariyesinden daha mı doğrudur? Katiyen. Yalnız,  
olaylar doğru olarak kalırlar. Nazariyeler; izahlardan insan icadının yapılarından  
ibarettirler. Onlar ancak, bizim «müşahede edilen vakıaların içinde, kendi yolumuzu  
bulmamıza, hissedilen intibalarımızın dünyasını anlamamıza ve tertibe koymamıza»  
yararlar (97).

Nazariyeler, ancak muvakkat olabilirler. Yeni tecrübi müşahedeler, bu mahirane  
mimarî eserlerini harap edebilirler.

Hukukda da vaziyet aynıdır. Tabii hukuk ve hukukî pozitivizm, esasında naza-  
riyelerden, izahlardan başka birşey değildirler. İstikbal, olayların ve bunların teakup  
kanunlarının daha dikkatli bir tetkiki neyin keşfine imkân verecekse, o olacaktır.  
Yani bu nazariyeler, esasen bütün ilmi nazariyeler gibi *hareket* sahasına yabancı-  
dırlar. Bu nazariyeden belki kimse şikâyet etmiyecektir.

Fakat, son bir kere daha kabul edilmelidir ki, ilim bir akide değildir, ve esasen  
mezhep kavgalarının fevkinde olmak, ve böylelikle Forumda oturan ve oradan dün-  
yanın mukadderatını tanzim etmek gibi parlak bir hayalle beslenen kimselerden  
ayırd edilmek, bir âlim için, malik olduğu imtiyazların en güzeli değil midir ?

30/9/1944

İdare Hukuku Asistanı  
Hâmid UZBARK

(96) Henri POINCARÉ - *La science et l'hypothèse*. sh: 141

Henri POINCARÉ - *La valeur de la science*. sh: 271 ve devamı.

(97) EINSTEIN ve INFELD - *l'Evolution des idées en physique*. Paris, 1938 sh: 288