

**T. C.**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**  
**KAMU HUKUKU PROGRAMI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**EMİLE DURKHEİM'İN SOSYOLOJİSİNDE**  
**HUKUK, SUÇ VE CEZANIN EVRİMİ**

**Şua Mihriban ÇAVGA GENÇER**

**Danışman**

**Dr. Öğr. Üyesi Engin TOPUZKANAMIŞ**

**İZMİR-2023**



## TEŞEKKÜR METNİ

Yüksek lisans eğitimin ve tez yazım sürecim boyunca bana destek olan danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Engin Topuzkanamış'a,

Bu süreçte sabırla yanımda olan ve beni destekleyen eşim ve aileme,

Yüksek lisans eğitimimi maddi olarak destekleyen TÜBİTAK'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

Şua Mihriban Çavga GENÇER



## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Emile Durkheim’ın Sosyolojisinde Hukuk, Suç ve Ceza’nın Evrimi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../.....

Şua Mihriban Çavga GENÇER



## ÖZET

### Yüksek Lisans Tezi

Emile Durkheim'in Sosyolojisinde Hukuk, Suç ve Cezanın Evrimi

Şua Mihriban Çavga GENÇER

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Kamu Hukuku Programı

Emile Durkheim'in sosyolojisinin merkezinde ahlak ve hukuk vardır. Durkheim'in hukuk sosyolojisine katkıları yadsınmıştır. Toplumsal olgu olarak hukuk, suç ve ceza; bir yönüyle gözle görülebilen, diğer yönüyle somut olarak yakalanamayan, aynı anda hem dışsal hem içsel, kolektif, etkili, yararlı ve ahlaki toplumsal gerçeklerdir. Yasal değişim tezi revize edildiğinde geçerlidir: Herhangi bir yer ve zamanda hukuk düzeninin bastırıcı karakteri arttıkça ceza hukukunun kapsamı genişler, siyasal-geleneksel cezaların şiddeti birey kişiliği ve organik dayanışma aleyhine yükselir. Yasa metinlerine, suç istatistiklerine, yargı kararlarına nesnel göstergeler olarak değil, yasa koyucuların, istatistiği tutan resmi örgütlenmelerin, yargıçların *anlamlandırdıklarını* gösteren *şeysellikler* olarak bakılmalıdır. Karmaşık işbölümü toplumlarında hukuk çok boyutludur, ahlakın *yansıması* değildir. Hukuk, ahlaki ve bilinçli bir insan etkileşimleri düzeni ve temsilidir. Hukukun meşruluğu; yasa yapıcılara, yasa yapım süreçlerine, yasalara ve uygulamalarına *güven* sorunudur. Güven sorunu *sempati, ortak ideal, duygusal bağlılık, örgütlenme ve denge* sorunudur. Durkheim, serbest piyasa düzenlerini, sosyalist rejimleri, nostaljik amaçları patolojik bulur. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik birbirine indirgenemez bir bütündür. Farklılaşma, çeşitlilik ve benzerlik aynı anda *yaşamın* itici gücüdür. Sözleşme, demokrasi ve mülkiyet düzenlerinde *yeniden-düzenlemelere* gidilmelidir. Durkheim, bozuk hukuk sistemlerinde toplumsal mensubiyetlerini yitirenlerin, yoksulların, deli diye damgalananların, genel olarak emirleri vermeyenlerin itaatsizliğini, adaletsiz düzene itaatsizlik olarak sosyolojik düzlemde *yenileyici* işlevleriyle açıklar ve anlamlandırır.

**Anahtar Kelimeler: Durkheim, Ahlak, Hukuk, Suç, Ceza, Karmaşık İşbölümü, Demokrasi, Mülkiyet, Adil Sözleşme, Ahlaki Bireycilik.**



## ABSTRACT

Master's Thesis

The Evolution of Punishment, Crime and Law in Emile Durkheim's Sociology

Şua Mihriban ÇAVGA GENÇER

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Public Law

Public Law Program

Morality and law are at the center of Emile Durkheim's sociology. Durkheim's contributions to the sociology of law have been denied. Law, crime and punishment as social phenomena; they are social facts that can be seen with the naked eye on one side and cannot be grasped concretely on the other, that are simultaneously external and internal, collective, effective, useful and moral. The legal change thesis is valid with revision: As the repressive character of the legal order increases in any place and time, the scope of criminal law expands, the severity of political-traditional punishments rises against the individual personality and organic solidarity. Law texts, crime statistics and judicial decisions should not be viewed as objective indicators, but *as things* that show what the legislators, the official organizations that keep the statistics, and the judges *interpret*. In societies of complex division of labor, law is multidimensional, not a *reflection* of morality. Law is an order and representation of a moral and conscious human interaction. Legitimacy of law is a question of *trust* in lawmakers, the lawmaking processes, laws and their implementations. The problem of trust is a problem of *sympathy, shared ideal, emotional commitment, organization and equilibrium*. Durkheim finds free market orders, socialist regimes and nostalgic aims pathological. Freedom, equality and fraternity are an irreducible whole. Differentiation, diversity and similarity are simultaneously the driving force of *life*. There must be *re-arrangements* of contracts, democracy and property systems. Durkheim explains and interprets the *disobedience* of those who lose their social affiliation, the poor, those who are labeled insane, in general those who do not give orders in *corrupt* legal systems with its regenerative

**functions on the sociological plane as disobedience to the unjust order.**

**Keywords: Durkheim, Morality, Law, Crime, Punishment, Complex Division of Labor, Democracy, Property, Fair Contract, Moral Individualism.**



**EMİLE DURKHEİM'İN SOSYOLOJİSİNDE  
HUKUK, SUÇ VE CEZANIN EVRİMİ**

**İÇİNDEKİLER**

TEZ/PROJE ONAY SAYFASI	ii
TEŞEKKÜR METNİ	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1

**BİRİNCİ BÖLÜM  
GENEL OLARAK KONU VE YÖNTEM**

I.	TOPLUMSAL GERÇEKLİK	12
A.	Bütünsellik ve Üstünlük Varsayımı	12
B.	Toplumsal Olgular ve Özellikleri	15
	1. Tanım	15
	2. Kolektiflik ve Genellik	17
	3. Dışsallık	18
	4. Zorlayıcılık	21
II.	SOSYOLOJİK YÖNTEM	24
A.	Şeyler Gibi Ele Almak ve Ampirik Gözlem	24
B.	Nedensel Açıklama	29
C.	İşlevsel Açıklama	32

**İKİNCİ BÖLÜM  
TOPLUMSAL DAYANIŞMA VE YASAL DEĞİŞİM**

I.	TOPLUMSAL DAYANIŞMA VE İŞBÖLÜMÜ	37
A.	Ahlak ve Toplumsal İşbölümü	37
B.	Endüstri Öncesi Toplumlar ve Mekanik Dayanışma	40
C.	Maddi-Manevi Toplumsal Değişimler ve Nedenleri	45
D.	Endüstri Toplumlari ve Organik Dayanışma	49
II.	HUKUK VE SOSYOLOJİ	55
A.	Genel Olarak	55
	1. Hukuk Bilimi ve Sosyoloji İlişkisi	55
	2. Hukuk Sosyolojisi ve Hukukun Sosyolojik Önemi	57
B.	Toplumsal Dayanışmanın Göstergesi Olarak Hukuk	60
C.	Hukuki Yapının Göstergesi Olarak Yaptırım	66
	1. Kurallar, Yasaklar ve Yaptırımlar	66
	2. Bastırıcı ve Onarıcı Hukuk Tipleri	68
III.	BASTIRICI HUKUK İLİŞKİLERİ	70
A.	Suçun Tanımı ve Özellikleri	71
B.	Cezanın Tanımı ve Özellikleri	74
C.	Ceza Hukukunun ve Cezalandırmanın İşlevi	81
D.	Suçun Normalligi ve İşlevleri	87
IV.	YASAL DEĞİŞİM	95
A.	Genel Olarak	95
B.	Dinsel Suçlar ve Cezaların Niceliksel Değişimi	97
C.	Bireye Karşı Suçlar ve Cezaların Niceliksel Değişimi	104
D.	Sonraki Etnografik Kanıtlar ve Yasal Değişim	113
E.	Ceza Hukukunun Evrimi ve Siyasi İktidar	119
	1. Ceza Hukuku ve Siyasi Merkezileşme	119
	2. Cezaların Şiddeti ve Siyasi Mutlaklaşma	123
F.	Hapis Cezasının Evrimi ve Toplumsal Dayanışma	130

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ONARICI HUKUK SİSTEMİ VE TOPLUMSAL PATOLOJİ

I.	GENEL OLARAK	137
----	--------------	-----

A.	Onarıcı Hukukun Özellikleri	137
B.	İşlevlerine Göre Onarıcı Hukukun Bölümleri	141
	1. Aynı-Aynı Nitelikteki Hukuk ve Negatif Dayanışma İşlevi	141
	2. İşbirliği Hukuku ve Pozitif Dayanışma İşlevi	143
C.	Toplumsal Patoloji ve Hukuk	148
II.	ANOMİ VE SÖZLEŞME HUKUKU	152
A.	Anomi ve Ahlaki Düzen Olarak Modern Hukuk	152
	1. Anominin Tanımı	152
	2. Ahlaki Düzen Olarak Modern Hukukun Üç Ögesi	155
	3. Normlar ve Tarihsel İnsanın Çift Merkezli Doğası	163
	4. Ahlaki Müphemlik ve Aktör	168
	5. Anominin Amerikanlaştırılmasının Yarattığı Yanılgılar	173
B.	Ekonomik Anomi ve Sözleşme Hukuku	178
	1. Serbest Piyasa Mitlerinin Reddi	178
	2. Sözleşme Kurumu ve Tarihsel Değişimi	182
	3. Adil Sözleşme	187
	4. Serbest Piyasa Düzeninin Normatif Eleştirisi	189
	5. Ahlaki Sınırsızlaşmanın Postmodern Ardılları ve Eleştirisi	194
C.	Ahlaki Örgütlenme	199
	1. Genel Olarak	199
	2. Eğitim Kurumunun Ahlaki İşlevi	200
	3. Mesleki Grupların Ahlaki İşlevi ve Tarihsel Kanıtlaması	203
	4. Devletin ve Hukukun Ahlaki İşlevinin Sınırları	209
III.	DEMOKRASİ SORUNU VE ANAYASA HUKUKU	212
A.	Modern Devletin Anayasal Ödevleri ve Uluslararası Hukuk	212
	1. Siyasal Toplum ve Modern Devlet	212
	2. Modern Devletin İçeride Dönük Ödevleri ve Birey Hakları	214
	3. Modern Devletin Dışarı Dönük Ödevleri ve Uluslararası Hukuk	233
	4. Küresel Ağ Deneyiminde Siyasal Otorite ve Ulusötesi Hukuk	239
B.	Demokrasi ve Koşulları	244
	1. Demokrasinin Tanımı ve Sosyolojik Ölçütleri	244
	2. Siyasal Temsil Yetkisi ve Yasaya Uyuma Sorumluluğu	249

3. Muhalefet ve Parlamenter Demokrasi	252
4. Üniter Mesleki Örgütlenme ve Çok Kademeli Seçim Sistemi	256
5. Akışkan Toplumda Kamusal Yaşama Katılma Sorumluluğu	263
C. Yasaların Güvenilirliği, Hukuki Ritüeller ve Aktörler	268
D. Popülizm ve Demokrasi Farkı Bağlamında Yerele Bakış	282
IV. ZORLAMAYA DAYALI İŞBÖLÜMÜ VE MÜLKİYET HUKUKU	298
A. Zorlamaya Dayalı İşbölümü ve Hukukun Meşruluğu	298
1. Zorlamaya Dayalı İşbölümü ve Adalet	298
2. Kültürel Tabakalaşma, Göç ve Suç	305
B. Mülkiyet Hukuku ve Evrimi	311
1. Sosyalizm Analizi ve Bireysel Mülkiyet	311
2. Mülkiyet Hakkının Kökeni ve Liberalizmin Reddi	316
3. Mülkiyet Hukukunun Evrimi	320
C. Ekonomik Örgütlenme ve Zenginliğin Dağılımı	325
1. Miras Kurumunun Kaldırılması ve Yeniden Paylaşım	325
2. Kontrollü Kapitalizmin Normallığı	329
3. Modern Adalete Karşı Merhamet Savunusu	332
4. Depolitikleşme Sonrası Örgütlenmiş Merhametin Anlamı	336
5. Sosyal Devletin Güncel Olanakları	344
SONUÇ	350
KAYNAKÇA	372

## KISALTMALAR

<b>bkz.</b>	Bakınız
<b>çev.</b>	Çeviren
<b>Der.</b>	Derleyen
<b>Ed.</b>	Editör
<b>s.</b>	Sayfa No
<b>ss.</b>	Sayfadan Sayfaya
<b>vb.</b>	Ve benzeri
<b>vs.</b>	Ve saire
<b>vd.</b>	Ve devamı

## GİRİŞ

Bugün, sosyolojiyle genel kültür seviyesinde ilgilenen herhangi birinin dahi adını mutlaka duyduğu klasik sosyologlardan biri olarak Emile Durkheim (1858-1917), hukuk sosyolojisinde genelde 1893 yılında doktora tezi olarak yayımladığı *Toplumsal İşbölümü*<sup>1</sup> eserindeki meşhur mekanik dayanışma-organik dayanışma tipleştirmesi ve bunun yasal karşılığı olan bastırıcı hukuk-onarıcı hukuk ayrımıyla bilinir. Durkheim'ın hukuk sosyolojisine dair zengin fikirleri, akademilerde kolektif olarak yeterince temsil edilmezler ve bu temsil evreninden yetişen hukukçunun meslek hayatında kararlarını verirken, eyleme geçerken dayandığı zihinsel çerçeveyi mantıksal ve ahlaki yönden şekillendiren bilinçdışı faktörlere pek dönüşmezler. Şüphesiz, bu durum sadece Durkheim'a yönelik bir ilgisizlik değil, hukukçuları devasa bir ticaret ve çıkar ağını içerdiği tüm çelişkileriyle işler halde tutan sihirbazlar olarak yetiştiren pragmatik eğitim sisteminde genel olarak hukukun, hukuk sosyolojisi de dahil diğer sosyal bilimlere olan ilgisizliğinin bir parçası olarak görülmelidir.

Durkheim'a olan ilgisizlik sadece hukuk alanında değil, hukuk sosyolojisinin kendi içerisinde de mevcuttur. Durkheim, yaşadığı dönemde adını duyurmuş, ölümünden sonra bir süre Amerikan işlevselcilerince fikirleri soğurulmuş, özellikle 1980'lerden sonra sosyal bilimlerde kendine özgü geleneğiyle yeniden keşfedilmiş biridir. Onun daha kendi döneminde fikirlerinin tüm sınırlılıkları ve çelişkileriyle, derinliği ve karmaşıklığıyla yol açtığı hararetli tartışmalar, sosyal bilimlerin farklı sahalarında pek çok yeni düşünceye kapı açmıştır. Bu tartışmalar, bir süre için sönmülense de dünyanın yeniden bağsızlık, temelsizlik evresine girdiği tarihlerle birlikte tekrar hararetlenmiş ve Durkheim'ı tereddüt etmeden söyleyebiliriz ki klasik sosyologların yankısı veya bakış açımıza göre karabasanları günümüze en çok ulaşan sosyoloğu haline getirmiştir. Sosyal bilimlerdeki güncel tartışmalarda Durkheim'ın aldığı yer geniştir. Onun fikirleri çerçevesinde dönen tartışmalar belirli bir dinamizme sahiptir. Bugün, örneğin bilgi sosyolojisinden sosyal psikolojiye oradan siyaset sosyolojisine pek çok alanda Durkheim'ın fikirlerinin temsil edildiği, yeniden üretildiği ya da çürütüldüğü verimli tartışmalar yapıyor. Bu hususta Türkçe literatürün dahi nispeten kapsamlı olduğu söylenebilir. Aynı gözlemi hukuk

---

<sup>1</sup> Orijinal ismi *De la division du travail social*'dir. Tezde kısaca *İşbölümü* olarak anılacaktır.

sosyolojisi özelinde yapmak ise mümkün değildir. Tarama konusu Durkheim ve hukuk sosyolojisi olduğunda kaynakların sayısı hayli azalıyor. Sosyoloğun temel olarak ilgilendiği iki olgunun ahlak ve hukuk olduğu düşünüldüğünde bu, ilginç bir sonuçtur.

Gerçi kapsamımızı İngilizce konuşan dünyaya taşırsak, yakın zamanda hukuk sosyolojisi alanında R. Cotterrell'in ve ceza sosyolojisi alanında D. Garland'ın literatürü genişlettiklerini söylemek gerekir. Yine de bu isimlerin ortaya koyduğu çalışmaların kendi de Durkheimci geleneği çeşitli yönlerde ilerleten farklı disiplinlerden isimlerin katkıları eklenmeden zihin açıcı tartışmalar biçimine dönüşemiyor. Örneğin, sınıfsal kültürler teorisiyle sosyolojide Durkheimci geleneğin ufkunu açan R. Collins, siyaset sosyolojisiyle H. P. Müller, ahlak sosyolojisiyle S. G. Mestrovic, tarihsel sosyolojisiyle R. Castel ve daha sayamadığımız pek çok farklı disiplinden Durkheim'in takipçilerini konuya dahil etmek gerekiyor. Durkheim'in sadece takipçileri değil, değerli yorumcuları ve eleştirmenleri de çoğu durumda hukuk sosyolojisinin dışından geliyor. Örneğin; Habermas, Foucault, Vogt gibi isimlerin Durkheim değerlendirmeleri hukuk sosyolojisine yapılmış önemli katkılardır. Fakat Durkheim'in hukuk sosyolojisindeki takipçileri eninde sonunda Bourdieu, Giddens, Turner, Goffman, Bauman gibi pek çok ismin değerlendirmelerine başvurur ve başvurmak durumundadır. Sosyal bilimlerin konularının eklettikliği bu işbirliğini hem zorunlu hem arzulanır kılar. Sorun şu ki kapsamı Türkçe hukuk sosyolojisi literatürüne daraltığımızda Durkheim ve onun geleneği neredeyse görünmez oluyor. Bu, hiç eser verilmediği, hiçbir tartışma yapılmadığı anlamına gelmemekle birlikte eserlerin çoğu, çeşitli kültürel ve politik tercihler sebebiyle Durkheim'in Türkiye akademi dünyasında ünlü olduğu geçmiş yıllara, özellikle de Türkiye'nin modernleşme sürecinden geçtiği çok daha eski yıllara aittir. Nitekim *Emile Durkheim'in Sosyolojisinde Hukuk, Suç ve Cezanın Evrimi* başlıklı bir çalışmanın amacı, her şeyden önce bu eksikliğe dikkat çekmektir.

Bu çalışma, Durkheim'in hukuk sosyolojisine katkılarının ve güncel olanaklarının küresel olarak uzun yıllar göz ardı edilmesinin bir ardılı olarak Türkiye'de hala göz ardı ediliyor olduğuna dikkat çeker. Sosyoloğun *İşbölümü*'ndeki fikirlerinin *İntihar*<sup>2</sup>, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*<sup>3</sup>, *Ceza Evriminin İki Kanunu*<sup>4</sup>,

---

<sup>2</sup> Orijinal ismi *Le Suicide* 'dır.

<sup>3</sup> Orijinal ismi *Les Règles de la méthode sociologique* 'dir. Tezde kısaca *Yöntem* olarak anılacaktır.

<sup>4</sup> Orijinal ismi *Deux lois de l'évolution pénale* 'dir. Tezde kısaca *İki Kanun* olarak anılacaktır.

*Ahlak Eğitimi*<sup>5</sup>, *Sosyoloji Dersleri*<sup>6</sup>, *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*<sup>7</sup> gibi diğer eserleriyle aynı anda ve birlikte değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. *Yöntem* 1895'te, *İntihar* 1897'de, *İki Kanun* 1900'de yayımlandı. *Ahlak Eğitimi*, Durkheim'in 1902-1903'te Sorbonne'da verdiği ve 1906-1907'de yinelediği dersleri içerir. Mauss ve Fauconnet'nin çabalarıyla bir araya getirilmiştir. Durkheim'in semboller ve ritüeller teorisini açıkça taçlandırdığı nihai eseri *Dinsel Hayat* ise 1912'de yayımlandı. Bu eserlerin içeriğine bakıldığında, Durkheim'in bilimsel yönteminde 1900'lerle birlikte bir milenyum yaşanmış gibi görünüyor. 1900 öncesi eserlerdeki yapısal-ışlevselci keskin makro yöntem kendini giderek sosyo-psişik unsurlara ve mikro etkileşimci bir yönetime bırakıyor. Bu yüzden sosyoloğun 1893 yılında yazdığı ilk eseri *İşbölümü* bir uca, 1912 tarihli son eseri *Dinsel Hayat* diğer uca koyularak bunlar karşılaştırılıyor. Tabiri caizse *İşbölümü* Durkheim sosyolojisinin *mekanik* bilimi, *Dinsel Hayat* *organik* bilimi sayılıyor. Şu var ki bu şekilde yorumlayanlar hem mekanik ve organik tipleri birbirinin karşıtı olarak değerlendirmekte yanılıyor hem de Durkheim'in düşünce dünyasında kırılma ve kopukluk yaratan bir kesiğin varlığı konusunda yanılıyor. Bu durumu açığa çıkaran, İngilizce literatürde uzun yıllar göz ardı edilen *Dersler*'dir. Bu eser Durkheim'in 1890-1900 yılları arasında Bordeaux'da verdiği ve 1904 ile 1912 yıllarında yinelediği *Geleneklerin ve Hukukun Fiziği*<sup>8</sup> adını verdiği dersleri içerir. Dünyada ilk kez Türkiye'de yayımlanan *Dersler*, ilk kez Hüseyin Nail Kubalı'nın girişimiyle, çabalarıyla ve Mauss'un işbirliğiyle kitap haline getirilmiştir. *Dersler*, Durkheim'in düşünce dünyasında erken dönem-geç dönem ayrımı yapılamayacağını, sadece gelişmeden söz edilebileceğini kanıtlar.

*Dersler*'in kurduğu kronolojik bağlantı kanıtına dayanarak ve sebeplerini açıklamayı tez konusu haline getirdiğimiz üzere literatürde, *Durkheim'in temelden yanlış geleneği*, olarak adlandırılan Parsons'ın çizgisi takip edilmeyecektir. Zira Durkheim'in düşünce dünyasında süreksizlik savını ortaya atan ve Durkheim'in hukuk sosyolojisinin değerinin uzun yıllar yanlış anlaşılmasına sebep olan Parsons ve geleneğidir. Tez, eser analizi olarak da tasarlanmamıştır. İlerlemeci yapıda da değildir. Bir konu incelenirken Durkheim'in görüşleri kendi bağlamı içinde değerlendirilecek,

<sup>5</sup> Orijinal ismi *L'Education Morale*'dir.

<sup>6</sup> Tezde kısaca *Dersler* olarak anılacaktır.

<sup>7</sup> Orijinal ismi *Les formes élémentaires de la vie religieuse*'dir. Tezde kısaca *Dinsel Hayat* olarak anılacaktır.

<sup>8</sup> *Physique des mœurs et du droit*.

günümüze kadar getirilecek, gerekli tartışma yapıp sonuca ulaşılabacaktır. Bu yüzden inşa ettiğimiz veya açıkladığımız görüşleri başka bir konuyu incelerken kimi zaman parçalayacak, yeri geldiğinde bir dizi nedenle yeniden inşa edecek ve bazen de farklı zamanları üst üste bindirerek inceleyeceğiz. Buraya kadar genelde hukuktan bahsettiğim fakat suç ve ceza ile ilgili pek az şey söylediğim dikkati çekmiş olmalı. Bu, pratik nedenlerle yapılmış bir tercihtir. Tezde göreceğimiz üzere geniş anlamda hukukun fenomen alanı suç ve cezanın fenomen alanını da kapsamına alır. Fakat tezde dar anlamda hukuk, suç ve ceza birbirinden ayrıştırılacak ve ayrı olarak incelenecektir. Bu vesileyle çalışmanın içeriğinden bahsetmek gerekir. Durkheim hukuk, suç, ceza vs. her türden kavramı toplumsal olgu olarak inceler. Yazdığı her cümlenin ardında da topluma dair temel bir varsayım yatar. Durkheim'in hukuk, suç ve ceza teorisinin anlaşılması, toplumsal olgu kuramının ve yönteminin anlaşılmasına nihai düzeyde bağlıdır. Durkheim'in hukuk sosyolojisine yöneltilen eleştirilerin neredeyse tamamı aslında onun hukuk kavrayışına değil, toplumsal olgu kavrayışına yönelen eleştirilerdir. Bu sebeple ilk bölüm, temel varsayımlara, toplumsal olguların özelliklerine ve bilimsel yöntemle ayrılmıştır.

İkinci bölümde önce Durkheim'in genel toplumsal değişim kuramından bahsedilecektir. Giriş mahiyetinde ahlak ve işbölümünü birbirine bağlayan toplumsal dayanışma olgusu açıklanacaktır. Sonra mekanik dayanışma toplumlarının ve organik dayanışma toplumlarının özellikleri toplumsal yapı, işbölümü düzeyi, ahlaki benzerlik ve farklılık, sembolizmin içeriği, toplumsal dayanışma ve denetim mekanizmaları vs. çeşitli faktörler üzerinden betimlenecektir. Mekanik ve organik toplumlar arasında geçişkenliği sağlamak için iki tip arasında maddi ve manevi toplumsal değişimlerin sebepleri açıklanacaktır. Durkheim, toplumsal ve ahlaki değişim teorisini yasal değişim üzerinden gözlemlendiği ve kanıtladığı için ikinci bölümün devamında hukuk ve sosyoloji arasındaki bağlar netleştirilecektir. Daha sonra özellikle *İşbölümü*'nde ele alındığı biçimiyle, toplumsal dayanışmanın göstergesi olarak hukuk, ifadesinin bir değerlendirmesi sunulacaktır. Durkheim, toplumsal dayanışmayı yasal normlarla gözlemlerse de normları da yasaklar ve yaptırımlar üzerinden gözlemler. Bastırıcı ve onarıcı yaptırımlı hukuk tiplerini bu metodolojik tercihten doğar. Sosyoloğun tercihinin kimi pratik sınırlılıkları vardır. Bu hususlar hakkında değerlendirme sunulduktan sonra bastırıcı hukuk ilişkilerini inceleyebilecek konuma gelmiş oluruz.

Bastırıcı hukuk ilişkileri, kapsamına suç ve ceza fenomenlerini alır. Durkheim, suçu doğrudan kolektif duygulara yönelen bir saldırı eylemi olarak görür. Suçun temel özellikleri ve tanımı bu görüşten çıkar. Cezanın tanımı ve özellikleri de suçtan çıkar. Suç ve cezanın temel özellikleri ve tanımı tartışıldıktan sonra Durkheim'in totolojik doğrulaması nedeniyle ceza hukukunun ve cezalandırmanın işlevi mekanik dayanışmayla ilişkili çıkar. Cezalandırmanın işlevine dair teori, aynı zamanda cezalandırmanın amacına ilişkin felsefi teorilerin reddidir. Burada hem Durkheim'in cezanın işlevine dair görüşü çerçevesinde söz konusu felsefi teorileri değerlendirecek hem de bu görüşün Foucault gibi isimlerce nasıl değerlendirildiğini göreceğiz. Bastırıcı hukuk ilişkilerine son olarak suçluların perspektifinden bakacağız. Suç normaldir, olarak kısaltılan önerme açıldığı zaman birçok tartışmanın sadece yanlış anlaşılmaya dayandığını göreceğiz. Suçun sosyolojik açıdan normal olması, yararlı olmasıdır. Suçun işlevleri, bize hukuk düzenine itaatsizlik ve ahlakilik arasında bağlantı kurma imkânı sağlar, önemlidir. Bu yüzden suç eylemlerinin yararlarına değindikten sonra düzey değiştirip genel yasal değişim teorisine geçiş yapacağız.

Yasal değişim başlığında Durkheim'in mekanik dayanışmayla ilişkilendirdiği genel olarak ceza hukukunun ve bu hukukun içinde de dinsel suçların kapsamındaki değişimler, cezalandırmanın nicel değişimleriyle eş zamanlı olarak tarihsel kanıtlar üzerinden izlenecek ve Durkheim'in yorumlamaları tartışılacaktır. Daha sonra aynı şey, Durkheim'in organik dayanışmayla ilişkilendirdiği bireye karşı suçlar açısından yapılacaktır. Bireye karşı suçlardaki değişim, aynı zamanda hukukun ahlaki referansındaki değişimdir. Hukukun meşruluğu konusu, bireye karşı suçların gelişiminde yansıyan ortak inançların değişimiyle esas anlamına kavuşur. Çünkü hukuk, temel işlevlerini bu değişimlerle kazanır. Durkheim, burada ek bir analiz yoluna daha gider, suç istatistiklerini de konuya dahil eder. Hem tarihsel yasal metinler hem istatistikler üzerinden dünyanın büyüünün artık kutsal bireyden gücünü aldığını ortaya koyar. Bu fikir Durkheim'in tüm sosyolojisinin kalbidir. Durkheim'i çok verimli bir yere taşır. Fakat genel yasal değişim tezi tam tersine çok eleştiri almıştır. Malinowski başta olmak üzere bir dizi sonraki etnograf Durkheim'in teorisinin aksini ortaya koymuştur. Durkheim'in teorisi karşılaştırmalı araştırmalardan sağ çıkamamıştır ama ölü de değildir. Tartışmalar, önermelerin kimi yeniden düzenlemelerle verimli kullanımının mümkün olduğunu ortaya koyar. Yasal değişim

konusunda artık devreye girmesi gereken diğerk bir faktör, siyasi iktidardır. Durkheim'ın yasal değişim teorisi siyasi iktidar fenomenine dair çok az şey söyler. Sosyolog, devlet organının merkezileşmesini ve siyasi iktidarın mutlaklaşmasını birbirinden ayırır. İlki genel yasal değişim tezine bağlıdır. Siyasi iktidarın mutlaklaşması ise olumsal bir faktördür ve etkilediği cezaların şiddetiyle birlikte değerlendirilecektir. Tarihsel veriler açısından sosyoloğun önermeleri, hatalı varsayımlara dayalı ve geçersiz kabul edilmiştir. Yine de Durkheim'ın önermeleri, siyasi mutlaklaşmanın arttığı yerde ceza hukukunun kapsamı genişler, siyasi ve dinsel suçlar artar ve bu, modern toplumda olduğu zaman anormaldir, dediği için önemlidir. Bu çerçevede yasal normların değişimine siyasal iktidar boyutunu kattıktan sonra başlığın son konusuna, hapis cezasının evrimine geliriz. Hapis cezasının gelişimi cezanın kurumsal boyutunu, devleti ve kontrol fenomenini konuya dahil etmeyi gerektirir. Sosyolog bu kriterleri yeterince dahil edebilmiş midir? Etmediyse ve bu bir tercihse avantajları ve dezavantajları nelerdir? Bu sorular çerçevesinde tartışma yürüttükten sonra yasal değişim konusunu bitiriyoruz.

Durkheim, toplumsal dayanışma tipindeki dönüşümü ceza hukuku ve ilgili fenomenler üzerinden izlediği için yasal değişim başlığında onarıcı hukuka değinilmemiştir. Onarıcı hukuk ve işlevleri daha ziyade mevcut durum bağlamında değerlendirilmelidir. Şimdiye kadar değinmediğimiz bir diğerk konu, toplumların mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya bir anda geçemedikleri gözetildiğinde dayanışma tipinin dönüşüme uğradığı geçiş dönemlerinde ne olduğudur. Sosyolog, 19. yüzyılda eserlerini böylesi bir geçiş döneminde vermiştir. Onun akademik dünyada değerinin yeniden ve yeni bir biçimde anlaşıldığı 1980'li yıllar da böylesi bir geçiş evresine konu olmuştur. Durkheim'ın yaşadığı yıllardan bugünlere kadar değişmeyen şey, bozuk veya hastalıklı addedilen düzenlerin tamamının hukuki evrenler oluşudur. Sosyoloğun anomik, kuraldışı ve zorlamaya dayalı işbölümü betimlemeleri; mevcut hukuki düzen eleştirisi ve hukuk düzeninin meşruluk koşullarının belirlemesidir. Durkheim'ın hukuk sosyolojisine dair esas güncel olanakları burada yatar. Nitekim tezin en kapsamlı bölümü, bu olanakları değerlendirebilmek maksadıyla *Onarıcı Hukuk Sistemi ve Toplumsal Patoloji* isimli üçüncü bölüme ayrılmıştır. Üçüncü bölümün ilk başlığı genel bilgilendirme mahiyetindedir. Bu başlıkta onarıcı hukukun genel özellikleri ortaya koyulacak, onarıcı hukukun negatif dayanışma-pozitif

dayanışma işlevine göre sınıflandırması yapılacaktır. Karmaşık işbölümü toplumunda dayanışma; onarıcı işbirliği hukukunun düzenleme, denge ve bütünleştirme işlevleriyle kurduğu ve koruduğu pozitif bağlardan doğar. Aynı ve aynı nitelikteki hukuk da negatif dayanışma işleviyle tamamlayıcıdır. Hukukun söz konusu işlevlerini yerine getiremediği veya getirmediği durumlar toplumsal patolojiyle ilişkilidir. Toplumsal patoloji ve hukuk ilişkisi kendini farklı biçimlerde gösterir. Bu biçimlerin her biri ayrı bir başlığın konusudur.

Öncelikle anomi ve sözleşme hukuku ilişkisine odaklanılacaktır. Çünkü Durkheim için gerek birey sorunu gerek toplum sorunu öncelikle ahlaki bir sorundur. Bu soruna da anomiyi tanımlayarak girmek gerekir. Daha sonrasında ahlaki bir düzen olarak hukukun üç unsuru ortaya koyulacaktır. Sanıldığı gibi aksine Durkheim için modern hukuk ne ahlakın yansımasından ibarettir ne de tek boyutlu bir kavramdır. Modern toplumda hukuk, ahlaki bir insan birlikteliği düzenidir. Disiplin, bağlılık ve zihniyet şeklinde özetleyebileceğimiz üç ahlaki boyutu vardır. Hukuk, bu sembolik yetkisini dinden devralmıştır. Normatif düzen konusu zorunlu olarak kapsamına doğa konusunu da alır. Tezde bu hususta bir tartışma yürütülecek, sosyoloğun benzetildiği Kant, Freud vs. çeşitli isimlerle arasındaki benzerlikler ve farklar ortaya konacaktır. Neticede Durkheim'in ahlaki düzen olarak hukuk fikrinin kendine özgü yeri tespit edilecektir fakat bu, fikre yönelen eleştirileri tüketmemektedir. Ahlaki müphemlik ve aktör konusu Durkheim'in analiz etmekte en başarısız olduğu konulardan gibi görünür. Durkheim'a bu konuda istisnasız her disiplinden yığınla eleştiri gelmiştir. Bu bölümde Durkheim'in ahlaki düzen olarak hukuk anlayışının güncel bilimsel olanakları, ahlaki seçim konusu bağlamında tartışılacaktır. Son olarak, Durkheim'in ahlaki düzen olarak hukuk kavrayışının literatürde neden bu kadar çatışma alanı haline geldiği, anominin Amerikanlaştırılma süreci üzerinden açıklığa kavuşturulacaktır. Böylece genel toplumsal yaşam biçimi olarak ahlaki hukuk düzenine dair bir kavrayış geliştirdikten sonra artık ekonomik yaşamdaki anomi problemine odaklanabiliriz.

Ekonomik anomi, toplumsal değişimlerden doğar ama mevcut sözleşmesel hukuk düzeninin çıkmazlarıyla beslenir. Bu yüzden önce serbest piyasaya dayalı bu düzenin dayanakları analiz edilecek ve reddedilecektir. Daha sonra Durkheim'in kendi tanımladığı şekliyle sözleşme kurumunun gelişimi tarihsel kanıtlar üzerinden izlenecektir. Buradan hareketle karmaşık işbölümü toplumlarında gelişmekte olan ve

daha da gelişmesi gereken sözleşme tipi olarak adil sözleşme ve koşulları açıklanacaktır. Artık, mevcut düzen eleştirisini haklı çıkaran ampirik kanıtlara sahip olduğumuz için bu düzene normatif eleştiri getirmek de Durkheimcı çerçeveden caizdir. Bu bağlamda serbest piyasa mitinin ve soyut bireyselci modernizmin beslediği ahlaki sınırsızlaşmanın bir eleştirisi, Durkheim'ın döneminden başlatılacak postmodern döneme kadar yükseltilecektir. Kuşkusuz, sosyoloğun anomi sorununa çözüm reçeteleri bugüne hitap etmiyor. Durkheim'ın temel araçları ulusal eğitim yoluyla özerk ve yaratıcı bireyi yeniden inşa ve mesleki örgütler aracılığıyla mesleki etik sahibi bireylerden oluşan toplumda ahlakın kendiliğinden gelişiydi. Yine de bu çözümler çok önemli fikirler barındırır. Çünkü devlet düzenlemesi olarak hukukun özel yaşamlara müdahalesini kesin surette sınırlandırır. Modern toplumda devletin koyduğu hukuk, bireylerin ve grupların yaşam alanlarıyla doğrudan temas içinde olamaz, olmamalıdır. Bu da bizi hukukla ilişkili diğer toplumsal patoloji sebebine, demokrasi sorununa getirir.

Siyasal anomi olarak da adlandırılan demokrasi sorununu doğru tanımlayabilmek; siyasal toplumun ne olduğunu, hangi unsurlardan oluştuğunu, devletin siyasal toplumun bir unsuru olarak işlevlerinin ve ödevlerinin neler olduğunu doğru tanımlamayı ön-gerektirir. Tezde devletin içe dönük ödevleri ve dışa dönük ödevleri ayrı ayrı incelenecektir. Devletin içe dönük ödevleri ve birey hakları arasındaki ilişki, devlet-birey ilişkisinin sağlıklı biçimlerini çizer. Hukuk düzeninin adalete uygunluğu ve dolayısıyla meşruluğu ödevlerine sadık kalmasına bağlıdır. Bu sebeple tezin en kapsamlı bölümlerinden biri bu konuya ayrılmıştır. Kapsamın genişliğinin bir diğer sebebi, Durkheim'ın aynı anda birçok soru sormasıdır: Nasıl oluyor da insanlar bir hukuk düzenini adil buluyor, insanlar mevcut hukuk düzenini neden adil bulmuyor, nasıl oluyor da insanlar mevcut hukuk düzenini adil bulmadıkları halde düzen kendini sürdürüyor gibi birçok soru, teoride iç içe girmiştir. Sosyolog, özenle tek tek tüm felsefi devlet ve hak teorilerini ve bunların sosyolojideki ardıklarını reddetmiş, bunun üzerine kendi cevabını geliştirmiştir. Biz de Durkheim'ın bu çok yönlü açıklamalarını takip edecek ve tartışacağız. Devletin anayasayla belirlenen içe dönük ödevleri, kaçınılmaz olarak dışa dönük ödevleriyle ve dolayısıyla uluslararası hukukla ilişkilidir. Devletin ödevlerinin çift yönü, aynı zamanda insanlık idealiyle yurttaşlık idealinin çatışmasıdır. İlişkili bölümde Durkheim'ın bu çatışmaya bölgesel

örgütlenme üzerinden verdiği cevap değerlendirilecektir. Sonraki bölüm ise küresel ağ deneyiminde zayıflayan toplum vizyonu ve devlet gücü karşısında Durkheim'in cevabının güncel imkanlarını ve sınırlılıklarını tartışır. Demokrasi, buraya kadar açıkladığımız devletin ve bütünüyle siyasal toplumun meşruluk koşullarını mümkün kılan siyaset biçimidir. Durkheim'in demokrasi tanımı yine kendine özgüdür ve işlevseldir. İşlevsel olan bu tanım kolektif temsiller teziyle de desteklenir. İlgili kısımda demokrasinin ne olduğuna ve demokratikliğin sosyolojik ölçütlerine dair bir kavrayış geliştireceğiz. Daha sonra bu sosyolojik ölçütleri siyasal temsil yetkisinin dayanakları, çoğulcu ve temsili demokrasi, muhalefetin etkinliği, parlamenter demokrasi, üniter mesleki örgütlenmeye dayalı seçim çevresi ve çok kademeli seçim sistemi gibi kimi siyasal ölçütlerle ilişkilendireceğiz. Bu ölçütler, aynı zamanda Durkheim'in çeşitli klasik demokrasi tanımlarını ve siyasal yetki teorilerini reddetmesinin sebepleridir. Durkheim'in reddettiği halkın yönetimi, doğrudan demokrasi gibi kavramlar ve yetki teorileri günümüzde hala demokrasi sistemlerini kurar. Nitekim demokrasi problemleri de azalmış değildir.

Demokrasinin ve temsilcinin yetkisinin nasıl tanımlandığı hukukun meşruluğu sorunuyla ilgilidir. Yurttaşların yasaya saygı yükümlülüğünün çerçevesini çizerler. Bu durum, Durkheim'in teorisinde kimi çıkmazlara sebep olduğu gibi olanaklar da doğurur. Olanaklar, henüz demokrasinin meşru biçiminin kurulmadığı akışkan toplum koşullarında toplumun tek yaratıcısının birey olarak tanımlanmasından doğar. Bireyler, kamusal yaşama aktif katılım yükümlülüğü altındadır. Olanaksızlıklar, henüz demokrasinin meşru biçiminin mevcut olmadığı koşullarda bireylerin zihinleri tahakküm altındayken Durkheim'in biçtiği bilinçli yurttaş rolünü nasıl üstlenebilecekleri, sorusundan doğar. Durkheim, hukukun meşruluğu sorununu öncelikle yasalara, yasa yapıcılara ve yasa yapım sürecine güven sorunu olarak tanımlar. Bu problemi de örtük olarak semboller ve ritüeller teziyle ilişkilendirir. Açıkladığı algısal süreçlerin kolayca güven oyları üretmek için manipüle edilebileceğine sürekli dikkati çekse de bunun süreklileşebileceğini kabul etmez. Bu yüzden konuyu, Durkheim'in mikro-sosyoloji alanından çeşitli takipçileriyle tamamlamak, yeri geldikçe Durkheim literatürünün dışından isimlere başvurmak gerekir. Konu, hukuk sosyolojisi açısından güncel önemdedir. Günümüzde yasal araşsalcılık ve yasal popülizm olarak tabir edilen politika biçimlerinin yol açtığı hukuk

krizleri ve sinizm problemi, Durkheim'ın kendi döneminde tespit ettiği zararlı yolların neo-liberal dönüşümden geçmiş versiyonlarıdır. Bu yolların biri de bizi neticede yerel koşullarımıza bağlar. Demokrasi sorununa Durkheim sosyolojisinin gözünden baktığımız başlığın son konusu, yerel popülist demokrasi pratiğimizi Durkheimcı demokrasi gözünden değerlendirmektir. Bu kısımda popülizmin ve ilişkili olduğu küresel nostalji salgınının doğru tanımlanması için Durkheim sosyolojisi dışından özellikle iki isme, J. W. Müller'e ve S. Boym'a başvurulacaktır. Popülist siyasetin hem sebepleri hem de etkileri değerlendirilerek neticede bozuk demokrasi koşullarında hukuki aktörlere düşen roller hatırlatılarak ikinci başlık sona erdirilecektir.

Son başlık, zorlamaya dayalı işbölümü ve mülkiyet hukuku konusuna odaklanmıştır. Çünkü bu konu bize demokrasilerin neden kolayca popülist ya da evrensel tahakkümlere dönüştüğünü anlatır. Zorlamaya dayalı işbölümü betimlemesi, Durkheim'ın en radikalleştiği yerdir. Dış koşullarda eşitlik olgusu üzerinden adaletli bir hukuk düzeninin mevcut sınıfsal tabakalaşma sistemini değiştirmesi ve adil sözleşme tipini gerçekleştirecek yeniden düzenlemeleri yapması gerektiğini söyler. Elbette yeniden düzenlemeleri öncelikle yapacak organ devlettir. Bu husus kalıtsal servetin, yani miras kurumunun kaldırılması gerektiği düşüncesiyle birleştiği zaman sanki Durkheim yerine Marx konuşuyormuş gibi görünür fakat bu görünüş, yanıltıcıdır. Çalışmada Durkheimcı çatışma modelinin Marksist çatışma modelinden üstün olduğu hususlar; kültürel tabakalaşma, göç ve suç ilişkisi özelinde açıklanacaktır. Bu açıklama, Durkheim'ın sosyalizme karşı çıkarken ne demek istediğini daha büyük bir kavrayışla anlamamızı sağlayan bir çerçeve çizecek. Diğer yandan eşitlik ve özgürlük için neden bireysel mülkiyetin sadece çalışmanın karşılığı olması gerektiğini de anlamamızı sağlayacak. Bu anlam, Durkheim'ın mülkiyet hakkının kökenlerine ve evrimine dair tarihsel analiziyle de desteklenecek. Neticede Durkheim'ın çözümleri yine gerçekleşmemiş ve iyimser umutlar olarak kalacak mı? Kalacak. Fakat bu gerçekleşmemiş umutlardan yine güncel olanaklar doğacak mı? Doğacak. Durkheim'ın sınıf mücadelelerine bakışının ve hukuk düzeni kavrayışının depolitikleşme karşısında ses çıkarmayacak türden olduğu şeklinde yorumlar vardır. Bu eleştirilerin kısmi haklılığı ve haksızlığı örgütsüzleşme ve sosyal devlet ihtiyacı arasındaki ilişki üzerinden ortaya konulacaktır. Bu amaçla çalışma sona erdirilirken günümüzde toplumsal sorun, Durkheim'ın izinden giden Castel'in öncülüğünde

toplumsal mensubiyet sorunu olarak değerlendirilecektir. Bu sorunda Durkheimcı bir sosyal devlet modelinin kendine özgülüğü; refah devleti, teknokratik devlet gibi kavramların pratikleriyle ve Habermas gibi formalist-işlevselcilerin modelleriyle kıyaslanarak ortaya konulacaktır. Neticede, ahlaki ve bilinçli bir insan birlikteliği olarak özgürlük ve eşitlik idealine ilerleyen hukuk düzeninin varlık ihtimali, akışkan toplum koşullarında birlik nosyonundan ve bilinçli pratiklerin etkili olduğu inancından vazgeçmemiş bireylerin seçimlerine emanet edilecektir.



# BİRİNCİ BÖLÜM

## GENEL OLARAK KONU VE YÖNTEM

### I. TOPLUMSAL GERÇEKLİK

#### A. Bütünsellik ve Üstünlük Varsayımı

“Bütünün içindedir hayat, parçalarda değil<sup>9</sup>”

Durkheim için metot, bilim yapmanın ana koşuludur<sup>10</sup>. Sosyolog, yöntem ve teorilerini oluştururken iki ana temadan hareket eder: Bunlardan ilki toplumun bireye üstün olduğudur. Bu kabul ona sosyolojinin bağımsız bir disiplin olabilmesi için gereken ayırt edici konu olarak *toplumsal olguları* verir; ikincisi ise toplumun bilimsellikten incelenmesinin mümkün olduğudur<sup>11</sup>. İki ilke zorunlu olarak birbirine bağlıdır. Bir *ahlaksal gerçeklik* olan toplumu metafizik kavramlara dayanmadan, gözlenebilir bir olgu gibi bilimsellikten incelemenin ön koşulu, toplumu bireylerin aritmetik toplamı gibi değil, bireysel kişiliklerden ayrı, yeni bir kişilik gibi temsil etmektir<sup>12</sup>. Birey ile topluluk arasındaki ilişki, Durkheim’in klasik eseri olan *İşbölümü*’nün temel konusudur<sup>13</sup>. Bu ilişkiyi analiz etmek üzere geliştirdiği yönteminin ve toplumsal olgular başta olmak üzere yaptığı tüm tanımlamaların arka planında “değişmeyen durgun bir toplum ön varsayımı<sup>14</sup>” yatar.

Durkheim, özellikle toplum(*society*) kavramlaştırmasının determinist olduğu gerekçesiyle eleştirilir<sup>15</sup>. Kimilerine göre Durkheim’in temel varsayımının ifade edildiği *conscience collective* formüleştirmesi Alman kökenlidir; bireysel

---

<sup>9</sup> Emile Durkheim, **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, çev. Enver AYTEKİN, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2018, (Yöntem), s. 17.

<sup>10</sup> Sezgin Kızılcıkel, **Sosyoloji Tarihi 4: Hegel, Proudhon, Marx, Durkheim, Weber ve Veblen’in Sosyal Teorileri**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2017, s. 237.

<sup>11</sup> George Ritzer ve Jeffrey Stepnisky, **Sociological Theory**, 10. Baskı, Sage Pub., Los Angeles, 2018, s. 126; Whitney Pope, “Emile Durkheim”, **Key Sociological Thinkers**, (Ed. Rob Stones), Macmillan, London, 1998, s. 47.

<sup>12</sup> Emile Durkheim, **Ahlak Eğitimi**, çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2016, (Ahlak), s. 107.

<sup>13</sup> Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, 8. Baskı, çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 229.

<sup>14</sup> Mustafa Cemal, **Eşitlikçi Toplumlar**, Belge Yayınları, İstanbul, 1996, s. 55.

<sup>15</sup> Berch Berberoglu, **An Introduction to Classical and Contemporary Social Theory: a Critical Perspective**, 3. Baskı, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2005, s. 16.

zihinlerin/ruhların bir kolektif zihinde/ruhta birleştğini, bu kolektif zihnin/ruhun da bireysel zihinleri/ruhları kısıtlayıp denetlediğini öne sürer; Hegel, Wundt gibi isimlerin ürettiği terimlerde ifadesini bulan *sosyal gerçek* kavramından, özellikle Wundt'un *Volksseele* (grup ruhu) teriminden etkilenmiştir<sup>16</sup>. Kimilerine göre sosyoloğun, *conscience collective* formülünü Comte'a borçlu olduğu da söylenmelidir<sup>17</sup>. Doğrusu, Durkheim'in terimi, sayılan tüm isimlerden bazen belirli nüanslarla bazı noktalarda ise açık farklarla ayrılır. Bu ayrımlar, terimi muğlak ve çeviride sıkıntı yaşanan bir terim haline getirmiştir<sup>18</sup>. Dikkat edilmesi gereken; toplumun gerçekliğinin Durkheim için sosyolojik ve "*empirik*<sup>19</sup>" bir olgu olduğu, *conscience collective* teriminin grup zihninin herhangi bir psikolojik okumasını ima etmediğidir. En sık kullanılan çeviri olsa da terimin kolektif bilinç/vicdan (*collective consciousness/conscience*) olarak çevrilmesi yanıltıcıdır<sup>20</sup>. *Conscience collective*, toplumsal bilinçten farklı ve bir toplumu oluşturan üyelerin ortalamasında yaşayan inançlarla duyguların tümünün oluşturduğu kendine özgü yaşamı olan belli bir dizge olup toplumsal benzerlikleri ifade eder<sup>21</sup>. *Conscience collective*, diğer tüm sınıfları kuşatan en üst sınıfı içinde barındıran en kapsayıcı kavram olmakla *toplumun* soyut bir biçimidir<sup>22</sup>. Durkheim, *conscience collective*'i böyle tanımlamakla toplum metaforunu tanrı metaforunun boşalttığı yere oturtmuştur<sup>23</sup>.

*Homoiôsis tô theô; tanrıya benzemeye çalışmak, onunla karışmak; tüm dinsel ahlakın temel ilkesi işte budur. Belli bir anlamda eğer tanrı varsa, başka bir anlamda da durmadan oluşuyor; tanrıyı sınırladığımıza ve içimizde yeniden*

<sup>16</sup> Stjepan G. Mestrovic, **21. Yüzyılda Durkheim: Durkheim Sosyolojisinin Modernite ve Postmoderniteye Uygulanması**, çev. Sinem Güldal ve Sinan Güldal, Matbu Kitap, İstanbul, 2015, (21. Yüzyıl), s. 111 vd.; Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, 10. Baskı, Evrim Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 25; Lewis A. Coser, **Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlımlarında Fikirler**, çev. Himmet Hülür ve diğerleri, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2015, s. 150; Margaret Wilson Vine, **An Introduction to Sociological Theory**, Longman Green, New York, 1959, s. 126.

<sup>17</sup> A. Javier Treviño, **The Sociology of Law: Classical and Contemporary Perspectives**, Routledge, New York, 2017, s. 234.

<sup>18</sup> Jonathan H. Turner ve diğerleri, **The Emergence of Sociological Theory**, 7. Baskı, Sage Pub., Los Angeles, 2012, s. 261.

<sup>19</sup> Zygmunt Bauman, **Kuşatılmış Toplum**, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, (Kuşatılmış), s. 69. Empirik/ampirik aynı anlamı karşılar. Biz tezin devamında ikinciyi tercih ettik.

<sup>20</sup> Türkçe çeviri basım hatalıdır. Orijinal kaynağa bkz. Mathieu Deflem, **Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition**, Cambridge University Press, New York, 2008, (Law), s. 59 (2. dipnot).

<sup>21</sup> Emile Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**, 3. Baskı, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İzmir, 2018, (İşbölümü), ss. 109, 110.

<sup>22</sup> Emile Durkheim, "Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri", **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Dinsel), s. 230.

<sup>23</sup> Zygmunt Bauman, "Durkheim's society revisited", **The Cambridge Companion to Durkheim**, (Ed. Jeffrey C. Alexander ve Philip Smith), Cambridge University Press, Cambridge, 2005, (Society), s. 368 vd.

ürettiğimize göre, o da kendini giderek dünyada gerçekleştiriyor. Eğer tanrı insana böyle bir model ve ideal hizmeti görüyorsa, her birimizden ne kadar üstün olursa olsun, yine onunla aramızda ortak şeyler var demektir. Onun kendisinden içimizde değerli bir parça var...[Ancak] Bizim için deneyim-üstü bir varlığın kavramı yerine doğrudan gözleyebildiğimiz toplumun deneye dayalı kavramını koymak yetişir...<sup>24</sup>

Durkheim'da *conscience collective*, ampirik trandansı anlatır, bireye aşkındır ama bu aşkınlık, Tanrı'ya bağlanmaz<sup>25</sup>. Hepimiz toplumsal yaşamın dinamikliğini, dahil olsak da olmasak da akıp giden, hesabımızın ötesinde olduğu için bize sonsuz sayıda gelen işlerin kombinasyonundan oluşan bütünü duyumsarız fakat tam da hesabımızın ötesinde olduğu için bunların nitelikleri bizim için gizli kalır. Toplum, birey için gizemlerle doludur. Dinsel biçim altında kendini gösteren *otorite* duygusundaki gizemli öge, *topluma* mal edilmelidir. Toplum; bireylerin üzerinde, onlardan bağımsız, her şeyi saran nitelikte, *sui generis* doğasıyla kendisini üreten ve yeniden üreten bir gerçeklik olup, ayrılmaz bir birliktir (*unity*)<sup>26</sup>. Aron'a göre Durkheimci yorumlama ya da terimlerin tehlikesi, bireysel ve ortak etkenleri kolaylıkla bağdaştıran pozitif yorum yerine bireyüstü güce dönüştürülmüş toplumsal etkenlerin mitsel somutlaştırılmasının geçirilmesidir<sup>27</sup>. Bu mitsel somutlaştırma, Durkheim'in toplumu hem tanrı gibi kışkırtıcı ve korkutucu, sert bir yasa koyucu hem de güçlü bir dost, besleyen anne, koruyucu ve yardımsever bir tanrıya benzetmesinde açıktır<sup>28</sup>. Marx, haklıdır: Her şeyden önce toplumu bireyin karşısında bir soyutlama gibi tanımlamaktan kaçınılmalıdır; çünkü birey, toplumsal bir varlıktır<sup>29</sup>. Kösemihal'in belirttiği üzere, hiçbir bireysel bilincin toplumsal olayların hepsini birden içine alamayacağı doğrudur. Yine de bireysel bilinçlerin dışında bir toplum bilincine baş vurmaya hiç gerek yoktur; toplumsal olayların tümünü, bireysel bilinçlerin toplamında görmek olanaklıdır<sup>30</sup>.

Sosyolojide toplumun üstünlüğü varsayımından hareket etmek, toplumsal

---

<sup>24</sup> Durkheim, Ahlak, s. 107.

<sup>25</sup> Tarık Özbilgen, **Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, İstanbul, 1971, s. 470'den aktaran Ülker Yükselbaba, "Emile Durkheim'a göre Toplum, Düzen ve Hukuk: Hukukun ve Cezanın Evrimi", **İÜHFİM**, Cilt: LXXV, Sayı: 1, 2017, s. 212.

<sup>26</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 66, 93; Hans Freyer, **Sosyoloji Kuramları Tarihi**, 3. Baskı, çev. Tahir Çağatay, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 269; Coser, s. 127; Malcolm Waters, **Modern Sosyoloji Kuramları**, (Ed. Zafer Cirhinlioğlu), Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 204-205.

<sup>27</sup> Aron, s. 248.

<sup>28</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 96, 97.

<sup>29</sup> Philippe Corcuff, **Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2009, s. 25.

<sup>30</sup> Nurettin Şazi Kösemihal, **Durkheim Sosyolojisi**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1971, s. 182.

hayatın kaynağının bireyin dışında olduğunu kabul etmektir. İnsan bütün olana katılır: Fiziksel olarak evrenin, ahlaksal olarak toplumun parçasıdır. Bütünü oluşturan parça olarak birey, bütünün içinde gördüğü işlevlerle anlaşılabilir. Sosyoloji aracılığıyla toplum açıklanmadan bireyin psikolojisini çözümlenmek mümkün değildir. Örneğin, toplumun yapıtaşısı olan aile örgütlenişini anne-baba şefkati vb. psikolojik nedenlere dayandırmak mümkün değildir; çünkü bu duyguların bizatihi kendisi toplumsal yapıya göre şekillenmektedir.<sup>31</sup> Toplumsal yaşam daima insanlar arasında olup biter; insanlardan belirli bencillik, özgecilik, egemenlik, boyun eğme vb. tasavvur, düşünce, duygu süreçlerinin doğmasıyla oluşur. Fakat bu neviden psikolojik gerçekler, örneğin bir toplumsal birliğin yapısını düşünmeye veya bir toplumsal düzenden gelişme yoluyla diğerine geçilmesi olayı gibi toplumsal gerçekleri kavramaya yetmez. En basitinden en karmaşığına her toplumsal birlikte bireylerin içinde olup biten psikolojik gerçeklikten başka bir unsur daha vardır. Sosyoloji, psikolojik unsurların toplumsal gerçeklik üzerindeki etkisini yadsımaz. Fakat sözü edilen *başka bir unsur*, toplumun sahip olduğu kendine özgü yapıya işaret eder. Tarde sosyolojik yasaların özünde psikolojik yasalar olduğu konusunda nasıl ısrarcıysa Durkheim da sosyolojik yasaların *sui generis* karakteri konusunda ısrarcıdır<sup>32</sup>. Toplumun psikolojik duruma indirgenemeyeceğı ısrarı, sosyolojinin konu alanını toplumsal olgularla sınırlayan, sosyoloğun toplumun sistematik çalışması için gerekli inatçılığa sahip olduğunu gösteren en önemli metodolojik görüşüdür<sup>33</sup>.

## B. Toplumsal Olgular ve Özellikleri

### 1. Tanım

Durkheim'ın kendine biçtiğı görev, sosyolojiye yöntem ve beden vererek sosyologlarca bilimsel olarak incelenecek bir fenomen alanı belirlemektir; bu *öz alan*

---

<sup>31</sup> Durkheim, Yöntem, s. 16; Durkheim, Ahlak, s. 57; Waters, ss. 204-205; Pope, ss. 48-49; Mathieu Deflem, **Hukuk Sosyolojisi**, çev. Yücel Karadaş ve Devrim Özkan, Adres Yayınları, Ankara, 2019, (Hukuk), s. 67; Durkheim, İşbölümü, s. 401.

<sup>32</sup> Freyer, ss. 132, 215, 267, 268; Söz konusu görüş ayrılığı Durkheim ve Tarde arasında özellikle suçluluk bağlamında esaslı tartışmalara neden olmuştur. Tartışmaların tam metinleri için bkz. Steven Lukes ve Andrew Scull, **Durkheim and the Law**, Martin Robertson, Oxford, 1983, s. 76 vd.

<sup>33</sup> Jack P. Gibbs, **Control: Sociology's Central Notion**, University of Illinois Press, USA, 1989, (Control), s. 8; Deflem, Hukuk, s. 72.

toplumsal olgulardan oluşur<sup>34</sup>. Sosyoloji, toplumsal olguların bilimsel çalışmasıdır. Burada toplumsal olgu kavramı, zihinsel faaliyet yerine gözlem ve deneyle toplanması gereken bilginin bütün nesnelere gösteren temel ilkelerden biri haline dönüşür. Durkheim’da toplum olmanın yolları, (1) bireylere hem içsel hem dışsal olan kültür ve hukuk gibi ideal temsillerle ve (2) ekonomik ve demografik durumlar gibi maddi biçimleri içeren toplumsal olgularla açıklanır. Hukuk gibi olguların bireye hem içsel hem dışsal olması nedeniyle sınıflandırma üçe de ayrılabilir: (1) Nüfusun, bölgesel örgütlenmenin, teknolojinin hacmi ve yoğunluğu vs. morfolojik yapıyla ilgili olgular, (2) Kurumsallaşmış düzeydeki inançları ve pratikleri (normatif alanı) kapsayan aile, din, hukuk, siyaset ve ekonomi gibi toplumsal kurumlar, (3) Ahlaki kavramları, dinsel dogmaları, politik ve ahlaki kuralları içeren düşünce akımları, kolektif temsiller (*représentations collectives*)<sup>35</sup>.

Toplumsal olgular, “Birey üzerinde dış bir baskı icra etmeye muktedir olan ya da bireysel tezahürlerinden bağımsız, kendine özgü bir varlığı olup, belirli bir toplum çevresinde genellik taşıyan, sabit ya da sabit olmayan her yapma tarzı<sup>36</sup>”dır. Bu tanımdan toplumsal olguların diğer olgulardan ayrılarak olgular kategorisi (*ordre*) oluşturmalarını sağlayan üç temel özellik çıkmaktadır: Toplumsal olgular, (1) kolektif ve genel (2) bireylere dışsal, (3) bireyler üzerinde zorlayıcı güce sahip *davranış, duygu, düşünce tarzlarıdır*<sup>37</sup>. Toplumsal olgular bu özellikleriyle bireye yön verdikleri gibi toplumun ortaya koyduğu kuralları yansıtırlar<sup>38</sup>. Toplumsal olguların özellikleri, en belirgin hukukta gözlenir. Durkheim hukuku toplumsal dayanışmanın temel biçimlerini yeniden üretip temsil ettiği için herhangi bir toplumun açıklanmasında standart olarak kullanır<sup>39</sup>. Bu sebeple toplumsal olguların özellikleri, aynı zamanda Durkheim sosyolojisinde hukukun genel özellikleridir.

<sup>34</sup> Russel Keat ve John Urry. **Bilim Olarak Sosyal Teori**, 2. Baskı, çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 135; Durkheim, Yöntem, s. 34.

<sup>35</sup> Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, ss. 125, 134; Deflem, Hukuk, s. 66.

<sup>36</sup> Durkheim, Yöntem, s. 42.

<sup>37</sup> Anthony Giddens, **Sosyoloji**, (Ed. Cemal Güzel), Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2012, (Sosyoloji), s. 47; Durkheim, Yöntem, ss. 19, 31 vd.

<sup>38</sup> Coşkun Sağlık, “Emile Durkheim’in Metodolojisi ve Sosyolojisi”, **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 2, 2019, s. 451.

<sup>39</sup> Elise Nalbandian, “Introductory Concepts on Sociological Jurisprudence: Jhering, Durkheim, Ehrlich”, **Mizan Law Review**, Cilt: 4, Sayı: 26, 2010, s. 351; Robert Alun Jones, **Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works**, Sage Pub., USA, 1986. s. 28.

## 2. Kolektiflik ve Genellik

Toplumsal olgular, etkileşim halindeki bireyler artık bireysel eyleyenlerin özellikleri açısından açıklanamayacak bir gerçeklik düzeyi oluşturdukları zaman ortaya çıkar<sup>40</sup>. Bu yüzden sosyolojik açıklamada temel belirleyici faktörler bireyler değil, onlar arasındaki ilişkilerdir<sup>41</sup>. Toplumsal olguların *sui generis* gerçeklikler olması; sıradan algı için gizli bir düzen olan *yapı* ile karakterize edilen -hukuk, aile, din vs. çeşitlenebilen- otonom ve indirgenemez bir *kolektif* varlık düzeyini oluşturmalarındandır<sup>42</sup>. Toplumsal olguların kolektifliği ile kastedilen, toplumsal olgunun gerçek olması için toplumun ya da grubun tüm üyelerinin ona katılmasının gerekli olması değil, toplumsal olgunun bir grubun tüm üyelerinin katıldığı toplumsal düzenlemelerde bir unsur olması gerektiğidir. Örneğin, hükümetin kolektif ve dolayısıyla gerçek olduğunu söyleyebilmek için toplumun tüm üyelerinin hükümet organı içerisinde görev üstlenmesine gerek olmayıp, toplumun tüm üyeleri ile hükümet organı arasında bir bağlantının varlığı yeterlidir<sup>43</sup>.

Durkheim, toplumsal fenomenler ile sosyo-psişik fenomenleri birbirinden ayırır. Sosyo-psişik fenomenlerde toplumsal bir yan bulunduğu kesindir. Ancak bu özel tezahürler aynı zamanda bireysel koşullara da bağlı olduklarından sosyolojinin doğrudan konusu olamazlar. Durkheim'ın kanıtı, istatistikte bireyler sayılara indirgenirken bireysel koşulların birbirini nötrleştirmesidir<sup>44</sup>. Madem ki toplumsal olgular kolektif şeylerdir, o halde onları tanımlamak için kullanılması uygun olacak başlıca araçlardan biri istatistiktir<sup>45</sup>. İstatistiki sonuçlar, toplumsal olguların kolektifliğinin somutlaşmış halidir. Bu bağlamda kolektiflik özelliği ampirik ölçütlerle ilgilidir ve toplumsal olguların bireysel manifestolarla ilgili olmayıp genel olduğunu ifade eder<sup>46</sup>. Ancak ayrıma dikkat edilmelidir: Bir olguya sosyolojik karakteri veren onun genelliği değil, kolektifliğidir ki zaten bir olgu genelse bu onun kolektif

---

<sup>40</sup> Coser, s. 128.

<sup>41</sup> Randall Collins, **Sosyolojide Dört Ana Gelenek**, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 193.

<sup>42</sup> Durkheim, *Yöntem*, ss. 17, 36, 37; Treviño, s. 235; Swingewood, s. 125.

<sup>43</sup> Waters, ss. 205-206.

<sup>44</sup> Durkheim, *Yöntem*, ss. 37-38.

<sup>45</sup> Henri Levy-Bruhl, **Hukuk Sosyolojisi**, çev. Hüsnü Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 93-94.

<sup>46</sup> Keat ve Urry, s. 136.

oluşundan kaynaklanır<sup>47</sup>.

Durkheim, Alman yazarların nesnel akıl dediği kalabalık olgusu, düşünce akımı, ahlaka uygunluk, eğitim, hukuk ya da inançları, her birinde aynı temel özelliği bulduğu için bir araya getirir: Bunlar, kolektif oldukları için geneldirler. Her biri, bireylerin bunların üzerinde yarattığı sonuçlardan farklı olup dayanakları topluluğun bütünüdür<sup>48</sup>. Kolektif öncelik kriteri, kimi itirazlar doğurur. Bir şeyin parçada tezahür ederek genel olmadan önce nasıl bütünde tezahür ederek kolektif olabildiğini görselleştirmek zordur. Bunu yapabilmek için toplumsaldan insanı çıkartmak gerekir. Kriter, sosyal birimdeki azınlığın veya tekil insanın toplumsal fenomenlerdeki payını indirgeyerek yadsır. Ayrıca kolektiflik, az veya çok zorunluluk (*obligatoriness*) demektir. Fakat bir fenomen sadece sosyal birim üyelerinin çoğu arasında ortak (*common*) olsa da genel olabiliyorsa bu zorunluluk kafa karıştırıcıdır<sup>49</sup>.

### 3. Dışsallık

Toplumsal olguların bireye dışsal olması, onların ne kadar esnek ve yörgülabilir olurlarsa olsunlar iradeyle değişikliğe uğratılmaları mümkün olmayan şeyler olarak ele alındığını gösterir<sup>50</sup>. Toplumsal olgular, *tek tek ele alınan her ortalama bireyin dışındadır*<sup>51</sup>. Bütün toplumsal düzenler üyelerinin karşısına onların dışında ve onlardan bağımsız nesnel varlıklar olarak çıkar. Bireyler ölüp yerlerini yeni nesiller alsın da bunlar konumlarını ve yapılarını korurlar. Toplumsal olguların varoluşu, bireysel bilinçlerden önce ve bağımsız olduğu için bireyler, toplumsal olguları tıpkı fiziksel nesnelere gibi hazır bulur<sup>52</sup>. Sosyolojiyi, kurumların, onların ortaya çıkışının ve işleyişinin bilimi olarak gören Durkheim, kurum kavramını kolektivite tarafından tesis edilen bütün inanç ve pratikler olarak tanımlar. Bireyler kendilerine dışarıdan nüfuz eden inanç ve pratikler üzerine düşünmek, onları benimsemek suretiyle bireyselleştirirler; yani kurumları pasif biçimde kabul etmeyip

---

<sup>47</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 38.

<sup>48</sup> Aron, s. 261.

<sup>49</sup> Gibbs, Control, s. 10.

<sup>50</sup> Durkheim, Yöntem, s. 9.

<sup>51</sup> Emile Durkheim, **İntihar**, çev. Zühre İlkelen, Pozitif Yayıncılık, İstanbul, 2018, (İntihar), s. 328.

<sup>52</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 31-32; Coser, s. 127; Freyer, s. 132.

onlara kişisel damgalarını basarlar<sup>53</sup>. Yine de kişilik tipi-toplumsal yapı tipi arasında belirli bir uyum vardır<sup>54</sup>. Birey, toplumsallaşmanın içeriği noktasında söz sahibi değildir. O, belli statü ve rollerin içine doğar. Seçebildiği statü ve roller olsa da bunların gerektirdiklerini kendisi belirlemez; bunlar bireye dışsaldır. İnsan yapısı kurumsaldır. Durkheim'ın *manières d'agir et de penser* (düşünme ve davranma tarzları) teriminin işaret ettiği üzere toplumsal statü, insan dışındaki canlılar arasındaki statüden farklıdır, karşılıklı davranışlar dizisi önceden bazı kurallar ve beklentiler çerçevesinde tasarlanmış olduğu ölçüde vardır<sup>55</sup>. Toplumsal olgunun en üstün örneği kabul edilen sosyal rol kavramı da eylemden ziyade yapıya işaret eder: Bir toplumda roller belirlidir ve bu rollerin örgütlenmesi sosyal yapının matrisini verir<sup>56</sup>.

Durkheim'da, Fromm'da ve Şerif'te ortak görülen bir düşünce olarak, çemberinin darlığıyla amaçları kişisel amaçlara karışan aile, daha yüksek düzeyde bir toplumsal grup olan siyasal toplumun amaçlarına uyar. Toplumsal olarak ölçütlendirilmiş ilişkiler, ailenin gizli hayatının ortasından bir baştan bir başa geçer, ebeveynleri kendi öz yapıları ve eğitim yöntemleri ile öncelikle toplumun görevlileri haline getirir. Bu yüzden ailenin kişilik üzerindeki etkinliğindeki farklılıklar, o toplumun öngördüğü toplumsal kişilik matrisinin yaratılmasını engellemez<sup>57</sup>. Duverger'in ifade ettiği üzere kültür, bir insan topluluğundan beklenen davranışları tayin eden rolleri oluşturan, düzenlenmiş (*coordoné*) bir davranışlar, düşünceler ve duyular bütünüdür<sup>58</sup>. Norm olanın ne olduğu içine doğulan kültürel gruba göre farklılaşsa da birey hangi grubun içine doğacağını seçemeyeceği gibi kültürü ne değiştirebilir ne de çehresine sinmesini engelleyebilir. Kendimizi rasyonel kararlar alan, kendi kaderinin efendisi varlıklar olarak düşünürüz; oysa gerçekte rasyonelitemiz bize içinde yaşadığımız toplumsal yapı tarafından kazandırılır ve bu yapı, daha ziyade

---

<sup>53</sup> Durkheim, Yöntem, s. 25; Vine, s. 133; Gianfranco Poggi, "The Place of Religion in Durkheim's Theory of Institutions", **European Journal of Sociology**, Cilt: 12, Sayı: 2, 1971, (Institutions), s. 230.

<sup>54</sup> Bu, Parsons'a göre Freud ile Durkheim'ın benzer düşündüğü bir noktadır. Swingewood, s. 302.

<sup>55</sup> Gianfranco Poggi, **Devlet- Doğası, Gelişimi, Geleceği**, 2. Baskı, çev. Aysun Babacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, (Devlet), ss. 119-120.

<sup>56</sup> Keat ve Urry, s. 300.

<sup>57</sup> Durkheim, Ahlak, s. 79; Muzaffer Şerif, **Sosyal Kuralların Psikolojisi**, çev. İsmail Sandıkçıoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, ss. 58, 59, 102, 137; Erich Fromm, **İtaatsizlik Üzerine**, çev. Ayşe Sayın, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2001, s. 22.

<sup>58</sup> Maurice Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, 2. Baskı, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul, 1982, ss. 107, 108.

belirli bir tarzda düşünmemizi sağlar<sup>59</sup>. Bununla birlikte dışsallık ve sınırlama/kısıtlamaya işaret eden zorlayıcılık özelliğinin analitik olarak farklı olduğuna dikkat etmek gerekir<sup>60</sup>. Hukuk, kültür gibi toplumsal olguların bireylere dışsal olmalarının anlamı, bunların bireysel bilinçliliğimiz dışında bir dizi beklentiler ve yükümlülüklerin, inanç ve pratiklerin yer aldığı toplumsal yaşamın göstergeleri olduğudur<sup>61</sup>.

*Hukuksal ilişkiler hukukun yazılı olması ve olmaması durumlarında aynı değildir. Yerleşik bir yazılı hukukun bulunduğu yerlerde yargı içtihatları daha düzgün fakat daha katı işler; yasalar daha tek biçim, fakat daha sürekli olurlar. Yasalar özel durumların çeşitliliğine uymakta zorlanır; yenilikçilerin girişimlerine daha çok direnir. Yani büründüğü maddesel biçimler etkisiz, basit söz takımları değil, onlarsız söz konusu olmayacak sonuçlar meydana getirdiklerine göre, etkili gerçekliklerdir. Oysa bu gerçeklikler sadece bireysel bilinçlerin dışında olmakla kalmazlar, aynı zamanda onların özgül niteliğini oluşturan, bu dışsallıktır. Bireylerin hemen elinin altında olmadıkları içindir ki, bireyler bu gerçeklikleri zemine, zamana uydurmakta daha çok sıkıntı çekerler; onları değiştirmeye daha dirençli kılan da yine aynı nedendir.<sup>62</sup>*

Durkheim, toplumu bireysel üyelerinden daha büyük bir gerçeklik, onlara indirgenemeyen bir kendilik olarak gördüğü için bir toplumun örf ve adetler, hukuki sistemler, diller vb. kolektif temsillerinin, üzerlerinde diğer bireylerin etkilerinin toplamından çok daha büyük bir etki yaptıkları bireysel bilinçlerin dışında var olduklarını savundu<sup>63</sup>. Fakat dışsallık ölçütüyle ilgili bir sorun, mümkün olup olmamasıdır. Durkheim'in görüşü toplumsal olguların herhangi bir tekil bireyden önce ve bağımsız olarak var olup, o bireyin faaliyetlerini kısıtladığı noktada geçerliyse de toplumsal dünyanın fiziksel dünya gibi dışımızda olduğunu varsaymak açıkça yanıltıcıdır<sup>64</sup>. Esasen Durkheim da bu gerçeği hem *İntihar*'da hem *Dersler*'de kendi ağzıyla kabul eder: Toplumsal etkinliğin *sui generis* birer etmeni olan hukuk kurallarını uygulayacak kimse olmasaydı, kof birer kılıf olmaktan öteye gidemezlerdi<sup>65</sup>. Toplum, tek tek ele alındığında üyelerin üzerindeyse de yalnızca

<sup>59</sup> Durkheim'in yapıdan anladığı, insanların diğerleriyle ne kadar zamandır ve hangi mesafede birlikte olduklarını belirten somut, fiziksel örüntüdür. Toplumun bireyi muğlak bir soyutlama olarak değil, tersine, diğer bireylerle ilişki içerisinde etkilediğine dikkat edilmelidir. Bkz. Collins, ss. 193, 198.

<sup>60</sup> Gibbs, Control, ss. 8-9.

<sup>61</sup> Keat ve Urry, s. 136.

<sup>62</sup> Durkheim, *İntihar*, s. 327.

<sup>63</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 6. Baskı, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 550.

<sup>64</sup> Giddens, *Sosyoloji*, s. 144.

<sup>65</sup> Durkheim, *İntihar*, s. 327.

onlarda ve onlar aracılığıyla var olur<sup>66</sup>. Yine de sosyolog, *İntihar*'da dışsallığın olanaksızlığını toplum hem bireyleri hem de nesnelere içerdiği için görünüşte bularak reddeder. Örneğin şu çeşit mimari, bu çeşit sanayi, teknoloji, dil, hukuk vs. kısaca *kültür* veya *uygarlık*<sup>67</sup>, kuşkusuz toplumsal olaysa da bir kez inşa edildikten sonra somutlaşıp bedenleşerek bireylerden bağımsız, özerk gerçeklikler konumuna gelir. Maddesel destekler üzerinde böylece donmuş, sabitleşmiş olan toplumsal yaşam dışsallaşmış duruma gelir ve bizi dışarıdan etkiler<sup>68</sup>.

Buradaki sorun, Durkheim'in toplumsal olguları duyuş, düşünüş ve eyleme tarzları olarak tanımlamasına rağmen verdiği örneklerdeki somutlaşmış toplumsal şeylerin ne tekil olarak ne genel olarak bireylere ait eylemler değil, eylemlerin ürünleri olmasıdır. Şu durumda ya toplumsal olgular bireylere dışsal değildir ya da toplumsal olgular eyleme tarzları değildir yahut eyleme tarzları iseler dahi gözlemlenmeleri mümkün değildir. Kaldı ki toplumsal olgular aynı zamanda duyuş ve düşünüş tarzları olabiliyorsa, bunlar içsel davranış olacağına göre toplumsal olgular *zorunlu* olarak bireye nasıl dışsal olabilir? Üstelik, toplumsal olguların dışsallığını vurgulamadan bunların varsayılan normlar olduğunu vurgulamadığımızdan, burada bir absürtlük diğerinin üzerine biner. Son olarak, şayet toplumsal olgular bireye dışsalsa Durkheim *conscience collective*'i aynı toplumun ortalama vatandaşlarında ortak olan inanç ve duyguların toplamı olarak tanımlamakla onun tüm unsurlarının içsel olduğunu ve ortalama vatandaşta tezahür etmesi gerektiğini kabul etmiş olduğundan, buradan *conscience collective*'in toplumsal olgu olmadığı gibi şaşırtıcı bir sonuç daha çıkar<sup>69</sup>.

#### 4. Zorlayıcılık

Zorlayıcılık özelliği, genellik özelliği gibi ampirik ölçütlerle ilgilidir. Kolektif bir olgu hem zorlayıcıdır hem de yaygındır. Fakat genelliğin göstergesi olan yaygınlık, zorlayıcılık kadar gözlenebilir değildir. Bu yüzden toplumsal olgular bireyler üzerinde icra ettikleri veya icra etme yeteneği taşıdıkları zorlayıcı güçle, bu güçse belirli bir

<sup>66</sup> Emile Durkheim, **Sosyoloji Dersleri**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, 2. Baskı, İzmir, 2019, (Dersler), s. 196.

<sup>67</sup> *Kültür*, Alman; *uygarlık*, Fransız ekolünde yaygındır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Norbert Elias, **Uygarlık Süreci**, Cilt: 1, 2. Baskı, çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, (Cilt: 1), ss. 73-78.

<sup>68</sup> Durkheim, *İntihar*, s. 326.

<sup>69</sup> Gibbs, *Control*, s. 9.

yaptırımın varlığı ya da olgunun onu ihlale yeltenen her bireysel girişime karşı direnişle kendini göstererek, özellikle toplumsal kurallar gibi ideal temsillerin tanımlanmasına ve çalışılmasına izin verir<sup>70</sup>. Dışsallıktan da farklı olan zorlayıcılık, toplumsal olguların *etkili* gerçekler olduklarını gösterir. Toplumun bireylerin düzeyinde olmadığına, bireylerin üzerinde bir otorite olduğuna en büyük kanıt toplumsal olguların zorlayıcılığıdır. Toplum, bireylerin düzeyinde olsaydı sadece öğüt verirdi; bireyleri zorlamaz, istençlerine karşı çıkmazdı<sup>71</sup>. Oysa toplumsal olgular tutum ve davranışlarımızı açıkça cezalandırmaktan, toplumsal yadsımaya ve hatta dilin hatalı kullanımında yanlış anlamalara kadar değişen birçok farklı biçimlerde sınırlandırır, kısıtlar ve düzenlerler. Toplumsal olgular kolektif olup halkın davranışına uygulandıklarından, bireyler genellikle içinde buldukları toplumun kalıplarını izleseler de kişiliklerinin kurumsal olduğunu fark etmezler; bir *illüzyonun* oyununa gelerek dışarıdan empoze edileni serbestçe seçtiklerine, oluşturduklarına inanırlar. Fakat kısıtlamalarla belirtilmiş toplumsal beklentilerin sınırlarının dışına çıkan davranışa gösterilen tepki, toplumsal olguların zorlayıcılık/baskı özelliğini görünür kılar.<sup>72</sup>

Durkheim, toplumsal kurumların ayırıcı özelliği olan baskı kavramını şanssız biçimde çok geniş alır: Hafif ya da şiddetli, bilinçli ya da bilinçsiz, doğrudan ya da dolaylı bireye yönelen her türlü fiziki zorlama, sosyal kontrol, toplumsallaşma ve içselleştirme süreci, toplumun kendini alternatifsizliğiyle dayatması vb. durumları tek kavramda toplar. Oysa okuyucu, baskı kelimesinin gündelik anlamına çekilme eğilimindedir. Kendini bu eğilimden kurtarabilen okuyucu, Durkheim'a en dikkat çekici gelen faktörlerin içsel, psikolojik, olanlar olduğunu fark edecektir<sup>73</sup>. Toplumsal olgular normal şartlarda bireyi zorlasa da bu baskı toplumsal yaşamın doğal gücünden kaynaklanır<sup>74</sup>. “Her birimiz, belli sayıda dış güçlerin gelip karşılaştığı birer noktayız. Kişiliğimiz bu karşılaşma sonucunda oluşur. Eğer bu karşılaşma durursa, geriye matematiksel bir nokta, bilincin ve kişiliğin kurulamadığı boş bir yer kalır.<sup>75</sup>” İnsanı insan yapan, hayvandan ayıran medeniyet olduğu için medeniyetin dayandığı

<sup>70</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 39, 40; Deflem, Hukuk, s. 66.

<sup>71</sup> Durkheim, Ahlak, s. 97; Ayrıca bkz. Berberoglu, s. 17; Vine, s. 130.

<sup>72</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 32, 35; Giddens, Sosyoloji, s. 47; Coser, s. 127; Swingewood, s. 125.

<sup>73</sup> Freyer, s. 133; Keat ve Urry, s. 137; Waters, s. 205; Vine, s. 143; Aron, s. 262.

<sup>74</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 400; Durkheim, Dersler, s. 80; Durkheim, Yöntem, ss. 34, 150.

<sup>75</sup> Durkheim, Ahlak, s. 121.

nedenleri ve koşulları aramak, insanın içinde en belirgin insani nedenleri ve koşulları da aramaktır.<sup>76</sup> Ruhsal olayların en büyük bölümü organik nedenlerden değil, toplumsal nedenlerden ileri gelir. Toplum bireye üstün tinsel bir güç merkezi olduğundan, birey fiziksel mekaniğin yasaları gereği kaçınılmaz olan bir mekaniklikle topluma bağlıdır. Kütle çekim yasası gereği güneş etrafında dönen dünya gibi birey de toplumun çektiği doğrultuya zorunlu olarak boyun eğer. Durkheim ve Freud'un, kişiliğin ve davranışın bilimsel açıklamasını yapacak bilimin bireysel psikoloji değil, sosyal psikoloji olduğunu savunmalarının sebebi budur.<sup>77</sup>

Toplumsal olgular, özellikle ahlaki kurallar, bireylerden bağımsız biçimde bulunmaya devam ettikleri gibi bireysel bilinçlerce içselleştirildikleri ölçüde onlar için etkin kılavuzlar ve davranış belirleyicileri olurlar<sup>78</sup>. Kendini sağduyu ve ahlaki eylem olarak dışa vuran *kolektif idealler*, kişisel yaşantıların özgünlüğüyle bireyselleştirildikleri durumda dahi bizimle bizimkinden farklı bilinç hallerinden gelen bir tonda ve aksanda konuşarak bize emreder, saygıyı dayatır ve içimizde bize üstün olan bir şeyi simgelediklerini fark ettirirler<sup>79</sup>. "...özellikle bir duygu bizi sürekli besliyor: Bu duygu toplumun her an üzerimize uyguladığı baskıdır ve bu baskının bilincinde değiliz. Ne zaman, nasıl hareket etmek gerektiğini öğrenmek istesek, içimizde bir ses konuşuyor ve bize 'İşte şöyle davranmalısın!' diyor.<sup>80</sup>" Freud'un bireysel yaşamın bilinçdışı kaynaklarına vurgu yapması gibi Durkheim da toplumsal hayatın bilinçdışı kaynaklarına vurgu yapar<sup>81</sup>. Sosyolog için *taklit* ve *telkin*<sup>82</sup> gibi yollarla çevremizden öğrendiklerimiz ve benimsediklerimiz, aslında toplumun doğal baskısı yoluyla kabul ettiklerimizin bir veçhesidir. Kurumlar kendilerini bize doğal olarak, fiziksel yahut psikolojik zorlama olarak duyumsanmayacak ölçüde hafiflemiş halde empoze ettiklerinde biz de onlara yapay baskıya gerek kalmadan razı

<sup>76</sup> Emile Durkheim, "İnsan Doğasının Düalizmi ve İnsan Doğasının Toplumsal Koşulları", **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Düalizm), s. 161; İnsanı hayvandan ayıran, *toplumsal ihtiyaçlar* doğrultusunda *ortak tasarımlar* oluşturma ve bunlara *inanma* kabiliyetinin çok sayıda yabancıların *etkili işbirliği* yapabilmesini sağlamasıdır. Yuval Noah Harari, **Hayvanlardan Tanrılara Sapiens**, 47. Baskı, çev. Ertuğrul Genç, Kolektif Kitap, İstanbul, 2018, ss. 45, 50.

<sup>77</sup> Durkheim, Dersler, s. 80; Durkheim, İşbölümü, s. 400; Sigmund Freud, **Uygurluk, Din ve Toplum**, 4. Baskı, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 93.

<sup>78</sup> Coser, s. 128.

<sup>79</sup> Durkheim, Ahlak, s. 48.

<sup>80</sup> Durkheim, Ahlak, s. 93.

<sup>81</sup> Robert N. Bellah, "Introduction", **Emile Durkheim: On Morality and Society**, (Ed. Robert N. Bellah), The University of Chicago Press, USA, 1973, (Introduction), s. liv.

<sup>82</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Durkheim, Ahlak, ss. 141, 142, 144, 216, 217.

olduğumuz, onlar bizi baskı altına alırken biz onların işleyişini de baskısını da yararlı bulduğumuz için toplumsal hayat “kendiliğinden<sup>83</sup>” işler ve toplumsal baskı, bireysel kişiselliği ortadan kaldırmaz. Fakat toplumsal birliklerin taleplerini -baskıyı- kendi isteğimizle, gönüllü olarak, severek kabul etmek baskıyı baskı olmaktan çıkarmadığından mesele değişmez: Toplumsal olgular zorlayıcıdır. Neticede, toplumsal olguların zorlayıcılığının temelinde toplumun tipine göre değişen, din yoluyla kurulan sembolik ve duyumsal bir tasavvur veya bilim yoluyla sadık ve belirli bir nosyon teşkili gibi bazı tasavvurların kazandığı saygınlık vardır. Ancak *doğal* olan zorlamayı *yapay* olan şiddetten ayıran, her durumda toplumun birey üzerindeki *entelektüel ve moral üstünlüğüdür*<sup>84</sup>. Yine de bu ayırım, zorlayıcılık kriterinin analitik açıdan içerdiği sorunları çözmüyor. Durkheim, zorlayıcılığı toplumsal olguların etkililiğinin göstergesi olarak ele alıyor fakat etkililiği bir kriter olarak kabul etmiyor. Özellikle sapmalar açısından düşünüldüğünde, etkililik ilişkili bir değişken değilse toplumsal olguların zorlayıcılığına yapılan vurgu laf dalaşından ibaret kalıyor. Tersine, etkililik bir kriterse, o halde sapmalar nasıl mümkün oluyor; sapmalar olduğu ölçüde, toplumsal olgular nasıl gerçek olabiliyor?<sup>85</sup>.

## II. SOSYOLOJİK YÖNTEM

### A. Şeyler Gibi Ele Almak ve Ampirik Gözlem

**“İlk ve en temel kural,  
toplumsal olguları şeyler gibi ele almaktır.”<sup>86</sup>”**

Durkheim’ın sosyolojik yönetime ilişkin temel kuralı, toplumsal olguları sübjektif yönelimlerden, gözlemcinin ve aktörün isteklerinden bağımsız karakteristiklere sahip olarak görmek gerektiğini, bu karakteristiklerin keşfinin de *apriori* uslamlama veya sezgi yoluyla değil, ancak *ampirik* gözlem ve soruşturma ile

---

<sup>83</sup> Toplumsal hayat hem kısıtlayıcı hem kendiliğindedir ve bu çelişki değildir. Anthony Giddens, **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, 3. Baskı, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, (Siyaset), s. 136.

<sup>84</sup> Durkheim, *Yöntem*, ss. 23, 24, 34, 39, 132, 150; Freyer, ss. 132, 133.

<sup>85</sup> Gibbs, *Control*, s. 10.

<sup>86</sup> Durkheim, *Yöntem*, s. 43.

mümkün olduğunu ifade eder<sup>87</sup>. Kimilerine göre Yahudi kökenli Durkheim'ın kişisel ikilemelerinden çıkış yolu olarak gelişen ve Wundt'u takip eden değerden bağımsız sosyoloji anlayışı, sosyolojinin olayları ve nesnelere doğa bilimlerinin yöntemleriyle ve aynı kesinlikte çözümleyebildiği ölçüde bilim olduğuna inanır. Araştırmacı konusuna değerden arınmış, gündelik deneyimlerinden öğrendiklerini, önyargılarını tasfiye etmiş bir tarafsızlıkla bakmalıdır. İzlenimlerimiz, içsel duyularımız, algımız, toplumsal olgular hakkında karışık, belirsiz, geçici ve öznel sonuçlar veren, bizimle nesnelere/realiteler arasına giren örtü mahiyetindedir<sup>88</sup>.

Eleştirmenlere göre yapının varlığı gerçekse de toplumsal olgular kesin olarak *şeyler* olmayıp bizim yaptıklarımıza verdiğimiz sembolik anlamlara bağlıdır<sup>89</sup>. Dikkat edilmesi gereken, Durkheim için toplumsal olgular *şeyler* değil, *şeyler* kadar *şeysel* oluşumlardır. Toplumsal olguları *şeyler* gibi ele almak, onları gerçeğin şu ya da bu kategorisi içerisinde sınıflandırmak değil, onlar karşısında hem karakteristik özelliklerinin hem de bağımlı oldukları meçhul nedenlerin en dikkatli içebakış (*introspection*) tarafından dahi keşfedilemeyeceği ilkesine dayanan bir zihinsel tavır almak demektir. Burada *şey/nesne*, *kendini gözleme sunan* anlamındadır. Durkheim, sosyolojiyi bireysel psikolojiden ayırarak zihinsel ögeyi sosyolojiden çıkarıp atmaz; tersine, toplumsal hayat bütünüyle tasavvurlardan ibarettir. Mevzu bahis, toplumun sorunlarını çözecek *bilimsel uygulamalara* dönüşen nesnel ve ampirik yöntem adına toplumsal fenomenlerin analizini metafizikten, felsefenin determinizminden ve özgür irade miti gibi muğlaklıklarından kurtarmanın gerekliliğine vurgudur<sup>90</sup>. Toplumsal olguları meçhul *şeyler* olarak değil kavramlar olarak incelemek, yaptığımız etkinliğin bilim olmadığını gösterir. Bilimsel doğruluk niteliği şüpheli pek çok kavramlaştırma vardır fakat bunlar sadece kendi iç tutarlılıklarıyla bir düzen teşkil ettiklerinden bahisle rasyonel kabul edilirler<sup>91</sup>. Bilim adamları; demokrasi, hukuk, devlet vs. sosyal bilimlerin konu alanına giren kavramları pek iyi bilinen ve belirlenmiş *şeylere* karşılık

---

<sup>87</sup> Keat ve Urry, s. 141.

<sup>88</sup> Bkz. Klaus A. Ziegert, "Introduction to the Transaction Editions", **Fundamental Principles of the Sociology of Law**, Eugen Ehrlich, çev. Walter L. Moll, Routledge, New York, 2017, ss. xxiii-xxiv, xlv (12. dipnot); Durkheim, *Yöntem*, ss. 14, 44, 51, 59; Deflem, *Hukuk*, s. 67; Freyer, ss. 129-130; Duverger, s. 10; Giddens, *Sosyoloji*, s. 47.

<sup>89</sup> Giddens, *Sosyoloji*, ss. 144-145.

<sup>90</sup> Bkz. Durkheim, *Yöntem*, ss. 11, 13, 14, 55; Durkheim, *İntihar*, s. 324; Keat ve Urry, ss. 298-299; Vine, s. 129; Ritzer ve Stepnisky, ss. 128-129.

<sup>91</sup> Mehmet Tevfik Özcan, **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, 5. Baskı, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2015, (Sosyoloji), s. 91.

geliyorlarmış gibi bilimsel tanımlarını yapmaya gerek duymadan kullanır. Oysa bunlar hakkındaki bilgimiz, toplumsal hayata ilişkin gerçekliği tahrif eden *şematik ve kestirme* tasavvurlarımızdan ibarettir. Gerçek görünmelerinin tek sebebi, insanların çoğu tarafından tutarlı kabul edilmeleri ve tekrarlanmakla üzerimizde yarattıkları alışkanlıktır. Bu yolla ortaya çıkan gerçekler bilimi değil, ideolojik analiz; elde ettiğimiz de örneğin hukukun kendisi değil, hukuku kavrama tarzımızdır. Oysa bir sosyoloğun tek verisi (*datum*), olması gerekeni ifade eden *ideler* değil, olanı ifade eden *şeylerdir* <sup>92</sup>.

Toplumsal olguların bireylere dışsal olması, zorunlu olarak konusunun araştırmacıya dışsal olması gerektiğini anlatır<sup>93</sup>. Hayat güçleri baştan uca bütün tarihsel hayata yayılmış oldukları, gelip geçici varoluşumuzla araştırmacı da bu tarihsel hayatın sadece bir hücresi, küçük bir parçası olduğu için araştırmacıya düşen görev suçlamak, bağışlamak değil, sadece anlamaktır<sup>94</sup>. Buna göre bir sosyolojik analiz asla bireyci, komünist, sosyalist vs. olamaz; oluyorsa sosyolojik olmaz<sup>95</sup>. Bilim, olanı incelemeyi gerektiren pratik bir sonuç üretmez. Bilimsel yasalar, olguların birbirlerine ne tarzda zincirlenmiş olmaları gerektiğini değil, bunların hangi ilişkilere bağımlı olarak ve gerçekten birbirlerine zincirlenmiş olduklarını ifade eder. Doğa bilimlerinde insanoğlunun kendi kendine atfettiği mutlak iktidarın zaaf olmaktan çıkarak gerçeğe dönüşmesinin yolunun kendilerine özgü yapıları bulunan şeylerin ne olduklarını yine bizzat şeylerden öğrenmeye katlanmaktan geçtiği anlaşılmıştır. Sosyoloji açısından da yapılması gereken budur.<sup>96</sup> Örneğin, *hukuk nedir*, sorusu önemliyse de bu soru, *hukuk ne olmalıdır*, sorusundan özenle ayrılmalıdır. Hukukun ne olduğunu anlamadan tartışmaları olması gerekenler üzerinden sürdürdükçe mevcut sorunları doğru teşhis etmek mümkün değildir<sup>97</sup>.

Durkheim'in tarafsızlığı, kesinlik bakımından kimi kazanımlar sağlamıştır ama sosyolojiyi, dünyayla ilgili bakış açılarını besleyen normatif öğelere karşı belli bir

---

<sup>92</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 44, 46, 47, 50, 55, 65; Deflem, Hukuk, s. 67; Durkheim, Ahlak, ss. 29, 30.

<sup>93</sup> Waters, s. 205.

<sup>94</sup> Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Hayat", **Bireysellik ve Kültür**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 329.

<sup>95</sup> Kızılcıkelik, s. 239.

<sup>96</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 26-27, 55.

<sup>97</sup> Engin Topuzkanamış, "Hukuk, Ahlak ve Meslek Etiği Üstüne", **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Kitap: 27, (Ed. Hayrettin Ökçesiz ve diğerleri), İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2016, (Ahlak), s. 49.

körleşmeye de itmiştir. Sosyolojik bakışın ön-yapılanmasında yeri olan bu öğeleri yadsımak yahut nihai bir *hakiki* bilimle bunlardan kurtulmayı hayal etmek yerine etkilerini daha iyi kavramak, kullanılan sosyolojik kavramların geçerlilik alanının sınırlarını daha iyi belirlemek için bu öğelere ilişkin sosyolojik bir düşünümsellik (*réflexivité*) geliştirmek yeğdir<sup>98</sup>. Weber'in dile getirdiği üzere farklı *anlam* ve ölçüde *bütün* deneyimler usdışılık barındırır. Bilimsel deneyim de bundan muaf değildir<sup>99</sup>. Bourdieu'ya göre Durkheim'ın şeyler gibi ele almak ilkesi, kendi yadsımasını içinde barındırır. Hem kendisi toplumsal olgu olan hem de toplumsal olgunun meydana getirilmesine katkıda bulunan sıradan algının toplumsal olguları bilimin istediği şekilde ele alması mümkün olsaydı, bu tarz yöntemsel manifestoların dile getirilmesinin gereksizliği gerçeği derhal göze çarpardı. Fakat Durkheim'ın ilkesinin açılımı *Dersler*'le tamamlandığında, her failin tikel bir gerçekliği, yani Spinoza'dan hareketle hataları olduğu, sosyoloğun da kendisini tikel gerçekliklerin tikel olduklarının görüldüğü noktada konumlandırabilen kişi olduğu için tikellik kaynaklı yoksunluktan kurtulmuş gerçeklik üretebileceği gözetilmelidir. Bu gözetildiğinde sosyoloğun, tikel gerçekliklerin gerçekliğini, kısacası gerçeğin ta kendisini anlatabilecek kişi olduğu gibi nefis bir sonuca ulaşılır. Fakat Durkheim'ın bilimsel pratiği, mantık hatasıyla nesnelere dair kendi düşüncesini nesneye yansıtarak nesnelere nesnel olarak gözlemlendiğini kabul ettiği için bu sonuca ulaşmakta başarısızdır<sup>100</sup>.

Durkheim'ın şeyler gibi ele almak ilkesi, sosyolojiyi o dönemde hâkim olan faydacı ve psikolojik açıklamalardan ayırma amaçlı retorik bir girişimse de kolaylıkla unutulmuş bir gerçeği hatırlatır ki o da tamamen toplumsal olan ve başka tür bir gerçekliğe indirgenemeyen, damıtılamayan şeylerin varlığıdır<sup>101</sup>. Bu şeyleri tanımlayabilmek için öncelikle onları gözlemek gerekir ama toplumsal olgular tasavvur ve eylemlerden ibarettirler, doğrudan gözlemlerini yapmak mümkün değildir<sup>102</sup>. Bu yüzden toplumsal gerçekliğin çok akıcı, genelleşmeye son derecede

---

<sup>98</sup> Corcuff, ss. 16-17.

<sup>99</sup> Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, 2. Baskı, çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 102.

<sup>100</sup> Pierre Bourdieu, **Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi**, çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkurt, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2015, (Ayırım), s. 377 (38. dipnot); Pierre Bourdieu, **Devlet Üzerine**, çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, (Devlet), ss. 59, 134-135.

<sup>101</sup> Charles Lemert, **Durkheim'ın Hayaletleri: Kültürel Mantık ve Sosyal Şeyler**, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 16.

<sup>102</sup> Durkheim, Yöntem, s. 33.

eğilimli, maddi olmayan olguları (ahlakı, kolektif bilinci, kolektif temsilleri, kolektif eğilimleri) içeren yönünü; toplumsal gerçekliğin yasalar, ahlak kuralları, atasözleri gibi olayların meydana getirdiği donmuş, katılaşmış, nesnel gözleme elverişli olan, maddi olguları (toplumu, toplumun devlet, kilise vb. yapısal bileşenlerini ve nüfus dağılımı, yerleşim düzeni vb. morfolojik bileşenlerini) içeren yönü üzerinden veya etkilerini çözümleyerek, her hâlükârda dolaylı olarak, gözlemleriz<sup>103</sup>. Toplumsal olguların gözlemlenmesine ilişkin üç yöntemsel kural vardır: (1) Her türlü ön nosyon sistematik biçimde tasfiye edilmeli, (2) olayların tamamında ortaklaşa bulunan dışsal karakterler saptanmalı, bu dışsal karakterler üzerinden ön-tanım yapılmalı, bu tanıma uyan, ilişkili (örneğin suç incelenecekse ceza da...) tüm fenomenler eleme yapmadan araştırmaya dahil edilmeli (3) gözleme girilirken bu olguların kendi tekil ve değişken görünümlerinden soyutlanmalarını sağlayacak bir bakış açısı benimsenmelidir. Bu bakış açısı da bilimin o günkü mevcut koşullarında her türden toplumsal olgu için nesnel ölçüt olarak ilişkili hukuku indeks almaktır. Örneğin, hukuk olgusunun kendisi de hem içsel, öznel, manevi hem de dışsal, nesnel, maddi nitelikler içerir ama bilimin başlangıcı öznel olgular üzerine kurulamayacağı için biz hukuku yasalar, kodlar, hukuk kitapları vs. maddi yönü üzerinden gözleyerek betimleriz.<sup>104</sup>

Bütün eserlerinde insanların ya da grupların yaşam biçimlerine, inançlarına, törenlerine verdikleri anlamı kavramaya çalışan Durkheim'a göre *anlamak* denen şey, toplumsal olguların *içsel anlamını* kavramaktır ve bu özgün anlam hemen verilmeyip yavaş yavaş keşfedilebilir yahut özümselebilir<sup>105</sup>. Bu yüzden bir fenomen görülebilir dışsal karakterleri ile tanımlanmamalıdır. Çelişki, içsel nitelikler onları gözlememize izin vermediklerinden *-miş gibi yaparak* bunların bilimsel incelemesini ve tanımını dışsal karakterler üzerinden yapmak gerektiği savında başlar. Gerçi sosyoloğa göre bilimin gelişmesi ölçüsünde görünüşteki yanılsama ortadan kaldırılarak dış, içe döndürülmelidir<sup>106</sup>. Sorun şuradadır ki ne gerçeğin partikülasyonları kendini araştırmacıya problemsizce sunar ne de belirtilen şekilde yapılan tanımlama sonucu

---

<sup>103</sup> Kösemihal, s. 39; Mehmet Yüksel, "Hukuk Sosyolojisinde Öncü Çalışmalar ve Klasik Sosyolojik Yaklaşımlar", **Hukuk Sosyolojisi**, 6. Baskı, (Ed. Mehmet Yüksel), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2016, (Öncü), s. 91; Fatime Güneş, "Klasik Sosyolojide Temel Yaklaşımlar– II: Emile Durkheim", **Klasik Sosyoloji Tarihi**, Ed. Serap Suğur, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011, s. 90; Deflem, Hukuk, s. 67; Giddens, Sosyoloji, s. 47.

<sup>104</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 58, 59 vd., 72; Durkheim, İşbölümü, s. 91; Treviño, s. 236; Güneş, s. 91.

<sup>105</sup> Aron, s. 262.

<sup>106</sup> Durkheim, Yöntem, s. 56.

bir sınıfa giren fenomen, konu edilen fenomenin özünü kapsamak zorundadır. Oysa Durkheim'ın gözlem yönteminin pratik sonucu, tanımlamaların kendisi özlerin betimlenmesi olarak görülmesi de gerçekte tanımda verilen ölçütleri karşılayan tüm fenomenlerin, fenomenin özünü kapsayacağı varsayımıdır<sup>107</sup>.

## B. Nedensel Açıklama

Durkheim'ın nedensellik ilkesinin St. Simon, Comte, Mill, Spencer gibi pozitivist çizgi izlediği ve Millar, Ferguson, Marx gibi isimlerle anılan realizmi eleştirdiği söylenmiştir. Bu yorum kısmen doğrudur. Durkheim, başlangıçta felsefeden doğan sosyolojide hâlâ pozitivism ya da idealizm gibi bir felsefi temele dayanma geleneğinin var olduğunu açıkça görüyor ve bu geleneği sonlandırmak için uğraşıyordu. Comte özelinde konuşursak, Durkheim toplumsal olayların karşılıklı bağımlı karakteri ile toplumsal dayanışma vurgusunu Comte'a borçlu olduğunu kabul eder. Fakat Spencer'in devam ettirdiği gelenek gibi Comte'un devam ettirdiği gelenek de Durkheim'ın değiştirmek istediği gelenektir. Nedensel açıklamanın biricik koşulu, sadece mantiki bütün oluşturması değil, ampirik olarak sınanabilmesidir.<sup>108</sup> Comte'un kendi dahi çalışmalarına *pozitif felsefe* adını vererek bir anlamda ironi yaptığına göre pozitivismi sistemleştirerek sosyal bilimlerin gelişimine önyak olanın Comte olduğunu, sosyolojinin konusunun (toplumsal olguların) bilimsel olarak (ampirik yöntemlerle) incelenebilecek bir alan olarak kabullenilmesinin ise ilk sosyolog olan Durkheim'ın ilk sosyolojik metodolojisi sayesinde olduğunu söylemek gerekir.<sup>109</sup>

Durkheim, Parsons'tan beri adil olmayan şekilde pozitivist olarak etiketlense de bireyin duygusal karakteristiklerine, bilinçlilik durumlarına, ahlaki inanç ve değerlerine, eylemlerdeki güdü ve sebeplere referansta bulunmaktan kaçınarak bütün bu durumlara davranışsal tanımlamalar veren pozitivism ile Durkheim'ın natüralizmi

---

<sup>107</sup> Keat ve Urry, s. 139.

<sup>108</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 10, 169; Keat ve Urry, s. 135; Coser, s. 145; Ritzer ve Stepnisky, s. 127; Freyer, ss. 131, 269.

<sup>109</sup> Yasemin Işıktaç, "Hukukun Çok Boyutlu Tanımı ve Yarattığı İmkanlar", **Pasajlar**, Sayı: 1, 2019, s. 16; Elif Tarhan, "Hukuk ve Vicdan", **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Kitap: 26, (Ed. Hayrettin Ökçesiz ve diğerleri), İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2014, s. 408; Freyer, s. 131; Kızılçelik, s. 225; Güneş, s. 89; Nalbandian, s. 351.

arasında açık bir gerilim vardır<sup>110</sup>. Şu bir gerçek ki Baconcu bilimsel yöntem anlayışı Durkheim'da Comte'ta olduğundan daha belirgin biçimde görülür<sup>111</sup>. Durkheim'ın, Simmel gibi manevi yapıyı incelemek yerine, maddi yapıyı, toplulukların *substratum*'unu incelediği de doğrudur<sup>112</sup>. Fakat yöntemi, manevi yönü inceleme iddiasından vazgeçip kendine konu olarak sadece maddi yönü almadığı, toplumsal gerçekliğin ve toplumsal ideallerin salt maddi koşullar tarafından belirlenmediğini savunduğu için fizikçiye ya da *Davranışçıların* ve *Pavlovcuların* nesnel psikoloji adı altında sundukları şeye benzemediği gibi tarihsel materyalizme de benzemez<sup>113</sup>.

Durkheim'ın sosyolojisinin kalbi ve çalışmalarının büyük kısmı, inançlar gibi manevi toplumsal olguların incelenmesinde yatar<sup>114</sup>. Bu, Durkheim'ı kendi gibi materyalizme karşı olan Weber'e yaklaştırır. Nasıl ki insanın bilinci sinir sisteminin gelişmişliğinden fazlasını ifade ediyorsa *conscience collective* de morfolojik temele dayalı ikincil bir özellik olmaktan çok daha fazlasını ifade eder<sup>115</sup>. Bununla birlikte ikisinin manevi açıklamadan anladıkları farklıdır. Durkheim maddi etkileşim yapılarının belirli fikir ve duyguları ürettiği yasaları ortaya koymaya çalışır ve açıkça Weber'e yönelik bir eleştirisi bulunmamakla birlikte toplumsal ilerlemenin kaynağını tarihin belirli sahnelerinde gizemli biçimde ortaya çıkan belirli dinsel fikirlere bağlamayı reddeder<sup>116</sup>. Weber'in de eleştirileri açıkça Durkheim'ı hedeflemez fakat *toplumsal ruhun birliği* ilkesinin cazibesine kapılarak her şeyi *bir formüle* bağlayan yapısalcı metodu *amatörce* bulduğu anlaşılıyor<sup>117</sup>. Gerçi Durkheim, toplumsal yaşamın bir formüle bağlanamayacağını en problemleri *İntihar*'da dahi dile getirir. Yine de sosyolojik açıklamayı toplumsal evrimi insan hesaplarının ve müzakerelerinin bir sonucu olarak gösterme çabasında olan Kantçılık ya da Spencer, Bentham, Mill gibi isimlerin savunduğu faydacılık, bireycilik gibi bütün akımlardan ayırmak konusundaki sebatı o kadar kuvvetlidir ki toplumsal gerçekliği toplumsal ruhun

---

<sup>110</sup> Bkz. Talcott Parsons, **The Structure of Social Action**, 4. Baskı, The Free Press, New York, 1966, (Action), s. 343; George Ritzer, **Klasik Sosyoloji Kuramları**, 6. Baskı, çev. Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2011, s. 218; Keat ve Urry, ss. 116, 133.

<sup>111</sup> Giddens, Siyaset, ss. 153-154.

<sup>112</sup> Ayda Yörükkan, **Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri**, (Der. Turhan Yörükkan), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006, s. 66.

<sup>113</sup> Kösemihal, s. 198; Deflem, Hukuk, s. 68.

<sup>114</sup> Ritzer ve Stepnisky, s. 132.

<sup>115</sup> Durkheim, Dinsel, s. 209.

<sup>116</sup> Collins, s. 209.

<sup>117</sup> Weber, ss. 86, 160.

birliğinin sembolü olan bir formülden çıkarsar<sup>118</sup>.

Durkheim'ın nedensel açıklama yöntemi, toplumsal olguların kolektiflik özelliğinin toplumun bütünselliği ve üstünlüğü varsayımlarından doğan handikaplarını içerir. Bireysel bilinçler, oynadıkları *elaborasyon* rolüyle toplumsal hayata itici gücünü verirler. Fakat toplumsal fenomenler kolektif olup sosyo-psişik fenomenlerden ayrı, *sui generis* gerçeklik düzlemleri olduğundan kural olarak bunların nedenleri de sosyo-psişik fenomenler olamaz. Freud ile benzer düşünen Durkheim'a göre insan doğasına en içkin gördüğümüz özellikler dahi belirli toplumsal şartlarda ortadan kalktıklarından bu özellikler de toplumsal ortamın nedeni değil ancak sonucudurlar. Kural olarak, bir toplumsal fenomenin nedeni ancak tarihsel olarak bir önceki toplumsal ortamdaki ve toplumsal yapıdaki toplumsal fenomenler olabilir.<sup>119</sup> Örneğin, X siyasal partisini oluşturanın bireysel üyeler olduğu açıktır. Bu bakımdan siyasal partinin üyelere mutlak bir üstünlüğü yoktur. Üyeler olmasaydı siyasal parti de olmazdı. Durkheim'ın elaborasyon dediği rol budur. Fakat buradan X siyasal parti oluşumunun nedeni bireysel üyelere sonucuna varamayız. Bu partiyi ortaya çıkartıp işlemlerini mümkün kılan tarihsel ve toplumsal güçler vardır.<sup>120</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken, tarihsel (nedensel) analizin yapısal-işlevsel (toplumsal) analizden farklı olduğudur. Hem tarihsel hem toplumsal analiz zorunludur fakat öncelikle tarihsel analiz yapılmalıdır<sup>121</sup>. Bu yöntem, Durkheim'ın, yolun bir kısmını sosyolojiyle birlikte yürüyen pragmatizm gibi felsefi akımlara, sosyolojide psikolojik ve finalist/erekselci/amaçsalcı yöntemlerin kullanımına olan keskin karşıtlığının ifadesidir. Tarihsel gelişim, açıkça veya belli belirsiz şekilde hissedilen amaçlara bağlanmamalıdır. Toplumsal fenomenlerin amaçları/işlevleri/rolleri/pratik yararları/sonuçları ile nedenleri birbirinden farklıdır. Bunlardan ilki, o fenomenin özgül niteliklerini gerektirir. İkincisi ise özgül niteliği yaratandır. Bir toplumsal olgu, amacının tespitiyle tasavvur edilir edilmez ya da onu meydana getirmeye elverişli nedenler o an *verili* değilse var olamaz. Örneğin; ensest yasağının kökenindeki egzogami yasası, çok çeşitli toplumlarda görülmekte olup belirli bir toplumsal

<sup>118</sup> Bkz. Durkheim, İntihar, ss. 327, 328; Durkheim, Ahlak, s. 33; Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 139; Swingewood, s. 125.

<sup>119</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 130-140; Durkheim, İşbölümü, s. 306; Deflem, Hukuk, s. 67; Güneş, s. 92; Ritzer ve Stepnisky, ss. 130-131; Freyer, ss. 134, 135.

<sup>120</sup> Coser, s. 128.

<sup>121</sup> Corcuff, ss. 13, 14; Coser, ss. 137-138; Ritzer, s. 218.

durumun belirtisidir. Bu yasanın tarihsel evrimine bakılarak toplumsal evrimin (*moment*) hangi aşamasında bulunduğumuz söylenebilir. Ensest yasağının nedenlerini onun şundaki nihai amacına bağlasaydık, bu yasağın genelliğini açıklayamazdık. Bu yasak toplumsal evrimin farklı noktalarında farklı amaçlara tekabül etmiştir. Durkheim çoğul nedenselliği reddeder, aynı neden sonuç ilkesine dayanır. Aynı fenomeni üreten farklı nedenler olamaz. Fenomenin farklı görünüşleri varsa demek ki fenomenin farklı tipleri vardır.<sup>122</sup>

Durkheim'ın nedensel açıklama yöntemi, tarihsel analizin gerekliliği konusunda haklıdır. Bu yöntem, *büyük toplumsal dönüşümlerin* her zaman uzun süreyi gerektirdiği ve sadece mikro ölçekte ya da psikolojik olgularla açıklanamayacakları noktasında da geçerlidir<sup>123</sup>. Fakat bu tezi savunmak için makro-mikro düzeyi birbirinden kesin surette ayırmaya, sosyo-psişik fenomenleri dışlamaya gerek yoktur. Elias, *süreçler* kavramı altında büyük toplumsal yapı dönüşümleriyle bireysel tasarımların birbirini koşulladığını ampirik olarak ortaya koymuştur<sup>124</sup>. Söylemek gerekir ki sosyoloğun kendisi de yönteminin *tutucu* olduğunu kabul eder. Fakat bu yöntemle ne determinist anlayışı ne de özgürlüğü teyit etmediğini, yaptığı tek şeyin doğa bilimlerine egemen olan nedensellik ilkesini toplum düzleminde kullanmak olduğunu, ancak bu yöntemiyle nedensel bağlantının mahiyetinin her türlü *olasılığı* dışlayıp dışlamadığı sorununun çözüme kavuşturulmadığını kabul eder. Bu olasılık fikri, Durkheim'ın ulaştığı sonuçların gerçekliğin tümünü ifade ettiği iddiasından uzak durduğunu gösteren önemli bir kazanımdır.<sup>125</sup>

### C. İşlevsel Açıklama

İşlevsel açıklama; organizmacı, evrimci toplum görüşüyle ve topluma uzlaşmacı/uyumcu yaklaşımla ilişkilidir. Organizmacı görüşe göre biyolojik yaşam-

---

<sup>122</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 117-125; Emile Durkheim, **Pragmacılık ve Toplumbilim**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2016, (Pragmacılık), s. 11; Emile Durkheim, **Ensest Yasağı ve Kökenleri**, çev. Zeynep Bengü, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Ensest), ss. 75-77; Alex Callinicos, **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, 6. Baskı, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 222-223; A. Günce Berkkurt, "Pragmatizm Eleştirisinden Liberalizmin Kuşatmasına Durkheim Sosyolojisi", **Sosyoloji Dergisi**, Dizi: 3, Sayı: 21, 2010, s. 165; Freyer, ss. 134-135; Keat ve Urry, s. 138; Sağlık, s. 455.

<sup>123</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 109-110; Yüksel, Öncü, s. 91; Kızılçelik, s. 258.

<sup>124</sup> Elias, Cilt: 1, s. 142.

<sup>125</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 9, 169, 170; Durkheim, Ahlak, s. 33.

toplumsal yapı, biyolojik organ-toplumsal işlev, biyolojik evrim-sosyo-kültürel evrim arasında oldukça önemli bir benzerlik vardır. Bu yüzden biyoloji, sosyoloji için yardımcı bir bilim dalıdır<sup>126</sup>. Durkheim, organik analogiyi ilk ortaya koyan kişi değildir ve organizmacı görüşünde Spencer'in etkileri vardır. Fakat Spencer deneylenemez (*untenable*) bir metodolojik bireyciliğe sahiptir ve büyük evrim anlayışı Durkheim'a taban tabana zıt, *biçarece* bir girişimdir<sup>127</sup>. Nitekim Durkheim'in işlevselci anlayışını Spencer'dan değil Comte'tan aldığı da yerinde bir görüştür<sup>128</sup>.

Toplum, yapısal bir şey olduğu kadar belirli parçaların istikrar ve dayanışma üretmek üzere birbirlerine bağımlı olarak işlev gösterdikleri uzlaşmacı bir sistemdir ve kökeninde ayırt edilemez olan çeşitli işlevlerin, yani toplumsal organizmanın gereksinimlerinin, kendiliğinden (*spontaneous*) ve bilinçsizce (*unconscious*) ilerleyen tedrici bir bölünme ve uzmanlaşma süreciyle evrilir. Toplumsal yapılar ise varsayımda bu gereksinimleri karşılamak üzere otomatikman ortaya çıkar<sup>129</sup>. Sosyolog, amaçsalcılığa karşı çıkmasına rağmen toplumsal organizmanın yine de bazı gereksinimleri karşılamak üzere var olduğunu varsayar<sup>130</sup>. Biyolojik evrimde türlerin hayatta kalmasını sağlayan şey, işlevler arası ilişkiselliktir. Bu tarih düzlemine taşındığında vurgulanan, toplumların toplumsal varoluşlarını koruyabilmek için diğer toplumlara yahut çevreye karşı sahip olmak zorunda oldukları avantajlara sahip olmalarını sağlayan şeyin uzmanlaşma veya işbölümü olduğudur<sup>131</sup>.

*Beğin, sinir sistemi, hücreler, kaslar ve kalbiyle bir insan organizmasının işleyişi ve fikirler, sınıflar, işbölümü ve kültürüyle bir toplumun işleyişi arasında çok sayıda paralellik vardır. Toplumun parçaları arasındaki ilişkinin bir insan bedeninin organları arasındaki ilişkiyle benzerlik taşıdığı düşünülmektedir. İnsan bedeni, parçalarının toplamından daha fazlası olan bütün bir organizma olduğuna göre toplumlar da parçalarının toplamından daha fazlası olan bütün toplumsal organizmalar olarak görülebilir. Eğer toplumların insan bedenleri gibi organik olarak işlediği düşünülürse, her bir alt parçanın tüm organizmanın hayatta kalabilmesine katkıda bulunmak için üstlendiği bir işlev, yani rol olmalıdır.*<sup>132</sup>

<sup>126</sup> John Scott, **Social Theory: Central Issues in Sociology**, Sage Pub., London, 2006, s. 54; Poggi, Devlet, ss. 116-119; Kızılcılık, s. 242; Güneş, s. 90.

<sup>127</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 239 vd.; Keat ve Urry, s. 135; Treviño, s. 234; Coser, ss. 148-149.

<sup>128</sup> Giddens, Siyaset, s. 155.

<sup>129</sup> Giddens, Sosyoloji, s. 55; Reza Barmaki, "Emile Durkheim's Concepts of Justice and Freedom", **International Journal of Criminology and Sociological Theory**, Cilt: 7, Sayı: 2, 2014, ss. 70-71; Toplumsal yapıların otomatik ortaya çıktığı görüşü çok eleştirilmiştir. Ritzer, ss. 218-219.

<sup>130</sup> Duverger, s. 314.

<sup>131</sup> Poggi, Devlet, s. 118.

<sup>132</sup> James W. Russell, **Introduction to Macrosociology**, Prentice Hall, New Jersey, 1992, ss. 90-91'den aktaran Berberoglu, s. 16.

Toplumsal olguları birbirinden ayıran, herhangi bir toplumsal amaçla olan ilişkiyi ifade eden toplumsal işlevleridir<sup>133</sup>. Toplumsal yaşam canlı bir örgütlenmedir. Canlı örgütlenmelerde organların tepki verme biçimi önemli ölçüde önceden belirlenmiştir ve aynı koşullar altında hareket etme tarzı da düzenlidir: İşte buna *organın işlevi* adı verilir<sup>134</sup>. Bu analogiye göre nasıl ki insan bedeninde kendi işlevinde uzmanlaşmış her bir organ canlılığı sürdürmek üzere bedenin tamamına yararlı olacak biçimde ister istemez uyumla çalışıyorlarsa, aynı şekilde gelişmiş toplumun canlı kalabilmesi için de uzmanlaşmış kurumlarının toplumun tamamına düzen ve denge getirecek şekilde birbiriyle uyum içinde çalışmalarını gerekir<sup>135</sup>.

Durkheim'ın toplumu canlı bir organizma olarak görmesi, toplumsal fenomenleri sağlıklı-normal ve patolojik-anormal olarak da iki çeşide (*sorte*) ayırmasını sonuçlar: Normal olgular, bir tür içerisinde genel olup bu türün üyelerinin çoğunda görülen, gözlemlendikleri tüm hallerde aynen tekrarlanmayıp bir süjeden ötekine değışseler dahi bu değışikliklerin yakın sınırlar içerisinde kaldığı fenomen çeşidini; patolojik olgular ise hem zaman hem mekan içerisinde istisnai olan, göründükleri üyelerde dahi üyelerin tüm hayatı boyunca yaşamayan fenomen çeşidini ifade eder. Sosyolog, ideolojinin içine yuvarlanmamak için normalliğin şeylerin kendilerinde verili olmayıp bizim onlara dışarıdan atfettiğimiz bir özellik olduğunu kabul etmez; tersinin kabulü, olguların/gerçeğin bize bir şey öğretemeyeceğini kabul etmek olduğundan sonucu da araştırmacının zihninin rehavete girmesidir. O, insan bedeni için bilimsel olarak iyi ve arzu edilenin sağlık olması sebebiyle sağlığı *norm* olarak alır; sağlık içinse organların işlevsel olması gerektiğinden, nihayetinde toplumsal düzlemde de sağlık hali her kurumun *sadece kendi işlevini* yerine getirdiği normal durum olarak karşımıza çıkar<sup>136</sup>.

Normal olanın saptanmasına ilişkin sırayla izlenmesi gereken üç yöntemsel kural vardır: (1) Bir toplumsal olgu, gelişiminin belirli evresinde ele alınmış olan belirli bir toplumsal tip için, aynı evresinde ele alınan toplumların ortalamasında kendisini gösteriyorsa, yani genelse, normaldir. (2) İlk kuralın tahkiki, toplumsal olgunun genelliğinin ele alınan toplumsal tipe ilişkin kolektif hayatın şartlarına bağlı

<sup>133</sup> Durkheim, Yöntem, s. 138; Güneş, s. 92.

<sup>134</sup> Durkheim, Ahlak, s. 44.

<sup>135</sup> Giddens, Sosyoloji, ss. 55, 145, 146.

<sup>136</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 77, 78, 83, 101-102; Swingewood, s. 139.

bulunup bulunmadığı tespit edilerek yapılabilir. (3) Toplumsal olgu bütünsel evrimini henüz tamamlamamış olan bir toplumsal türe ilişkin olduğu zaman bu tahkik zorunludur. Özellikle, modernleşme sürecindeki gibi, bir türün evrime uğramakta olduğu geçiş devrelerinde ortalama tip henüz kesinleşip sabitleşmiş olmadığından normal tip de ancak geçmişe ait normal tiptir. Bu tip, hal ve şartların gereklerine artık cevap vermediği halde alışkanlığın kör gücüyle genelliğini sürdürür. Dolayısıyla bu halde genellik sadece dış bir görünümünden ibaret olup sahte bir etikettir. Böyle bir durumda fenomenin genelliği gözlemlendikten sonra genellik geçmişte verili şartlara kadar yükseltilmeli, şartlar geçmişte de veriliyse olgu normaldir; değişikliğe uğradıysa olgu genel olsa da anormaldir sonucuna varılmalıdır<sup>137</sup>.

Eleştirmenlere göre Durkheim'ın insan bedeni analogisi sosyal olguların davranıştaki etkisini göstermesi bakımından faydalı olsa da önemli ölçüde yanlıştır. Normal-anormal ayrımı da özellikle bireylerin birçok farklı grup tarafından içerildiği heterojen toplumlar açısından savunulabilir değildir. İnsan bedeninden söz ettiğimizde sistemin normal çalışmasını engelleyen nesnel şartları belirlememiz mümkünse de neyin sağlıklı neyin sağlıklı olmadığı konusunda psikiyatristler gibi seçilmiş bir uzman grubunun dahi uzlaşmadığı bir dünyada normal olanın nesnellikle belirlenebileceği varsayımı gerçekçi değildir<sup>138</sup>. Durkheim'ın toplumsal ortam anlayışı, kültürün ve ideolojinin doğuşunda toplumsal yaşamın üretken rolünü azaltan bir anlayıştır. Bir *organizma* olarak toplum, tarihdışı ve soyut biçimde teorileştirilmiştir<sup>139</sup>. Durkheim, gerçek bir toplumun oluşumunda etkili olan çatışan çıkarları gerçekçi biçimde anlamaya çalışmak yerine bu çıkarlardan onaylamadıklarını patolojik olarak nitelendirmiştir<sup>140</sup>. Durkheim'ın saf bir bilim adamı olma isteği, eğer toplumu iyileştirmeye izin vermiyorsa sosyolojinin bir saatlik sıkıntıya bile değmeyeceğini söylemesine engel değildi. Şayet bir olgu normalse ahlaki bakımdan bize ters düşse bile onu ortadan kaldırmak istememizin olanağı yoktur fakat olgunun patolojikliğinin tespiti halinde reform projelerini haklı göstermek için bilimsel bir kanıt sahibizdir(!)<sup>141</sup>. Durkheim'ın iddiaları arasında en tartışmalı olup en az kabul gören

<sup>137</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 87, 88, 89, 92, 102.

<sup>138</sup> Howard S. Becker, **Hariciler (Outsiders)**, 2. Baskı, çev. Şerife Geniş ve Levent Ünsaldı, Heretik Yayınları, Ankara, 2015, (Hariciler), ss. 25, 27, 35.

<sup>139</sup> Swingewood, s. 139.

<sup>140</sup> Collins, s. 192.

<sup>141</sup> Aron, s. 264.

iddiası, sağlıklı ve hastalıklı fenomenlerin kesinlikle ayırt edilebileceği iddiasıdır<sup>142</sup>. Tüm handikaplara rağmen söz konusu ayırımın verimliliği tarihsel-evrimsel süreçte geniş zaman dilimleri söz konusu olduğunda daha yüksektir. Her ne kadar evrimsel süreç tarihsel düzlemde biyolojik düzlemde olduğundan çok daha olumsal, süreksiz ve öngörülemez bir şekilde ilerlese de bu açık uçlu, istikrarsız ve yalpalarcasına ilerleyen sürecin kimi bölümleri insan tarihinin belli bir döneminde ve belli bir bölgesinde öylesine hız, süreklilik ve belirginlik kazanabilir ki *doğru kullanılmak şartıyla* bu sürecin biyolojik-evrimsel süreçle benzerliği inandırıcılık kazanabilir<sup>143</sup>.

Son olarak, işlev, önceden mevcut nedenlerin sonucu olduğu için nedenlerin ve işlevlerin birbirlerini karşılıklı etkilediğine, nedenin sonucu var ettiği kadar sonuca bağımlı da olduğuna, nedeni etkilemeden sonucu yok etmenin mümkün olmadığına dikkat edilmelidir. Örneğin, ileride göreceğimiz üzere, ceza hem suçun incittiği kolektif duyguların sonucudur hem de işleviyle nedeninin -suçun incittiği kolektif duyguların- yok olmasını engeller<sup>144</sup>. Böylelikle kimilerine göre Durkheim neden-sonuç belirleme bakımından bir döngüye kapıldığından ceza, kendi nedeninin nedeni olur ve denklemin sonucu ister istemez *neden işlevdir* önermesine varır<sup>145</sup>. Fakat Durkheim'in denklemi bu şekilde kurmasının kendisine toplum ve yapı (nedenler) karşısında bireye ve eylemlere (sonuçlar) etki gücü tanıyabilme imkânı sunduğuna dikkat edilmelidir.

---

<sup>142</sup> Ritzer, s. 201.

<sup>143</sup> Poggi, Devlet, ss. 118, 119.

<sup>144</sup> Durkheim, Yöntem, s. 124.

<sup>145</sup> Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin İyileştirilmesi**, 6. Baskı, çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 49.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TOPLUMSAL DAYANIŞMA VE YASAL DEĞİŞİM

#### I. TOPLUMSAL DAYANIŞMA VE İŞBÖLÜMÜ

##### A. Ahlak ve Toplumsal İşbölümü

Kimilerine göre kelimenin en geniş anlamında bir ahlak sosyoloğu olan Durkheim'ın tüm çalışmalarının merkezinde modern toplumda ahlak problemi; *modernleşmeyle*<sup>146</sup> bir giden bireyselleşmeye rağmen birey-toplum dayanışması ve bütünleşmesinin nasıl korunduğu, toplumsal *kaosu* engelleyen şeyin ne olduğu, sorusu yatar. Sosyolojisinin çoğu bu ilgiyi ampirik olarak keşfetme amacından türer.<sup>147</sup> *İşbölümü*, konu bakımından ekonomiyi, izlediği yöntem bakımından hukuku, amacı bakımından da ahlaki ilgilendirir<sup>148</sup>. Durkheim, bir ahlak sosyolojisi geliştirerek içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal koşullardan sorumlu tuttuğu ekonomistlere, felsefecilere, siyasetçilere, psikologlara bilimsel bir eleştiri sunmak ister<sup>149</sup>. Ahlak, davranışlarımızı önceden belirleyen eylem kurallarının oluşturduğu bir sistemdir. Ahlakın işlevi, insanoğlunun kişisel olmayan amaçları takip etmesini sağlayarak toplumsallaşma için gerekli fedakarlığı/alturizmi/elcilliği yaratmak, böylece toplumsal bütünleşmeyi sağlamaktır<sup>150</sup>.

Durkheim'da toplumsal düzenin varlığı ve sürdürülebilirliği toplumsal dayanışma olgusuyla ilişkilidir. Toplumsal dayanışma, bir toplumu oluşturan bireyleri birbirine ve kolektiviteye bağlayan ahlaki bağları ifade eden fenomendir<sup>151</sup>. Herhangi bir insanın ahlaki bir varlık olması için kendinden başka bir olguya bağlanması gerekir. Bir toplum ne kadar basit olursa olsun insan toplumuyla dayanışma içinde olmalı, kendini

<sup>146</sup> Modernleşme, sosyolojik tartışmanın merkezi objesidir. Scott, s. 186.

<sup>147</sup> Deflem, Hukuk, s. 67; Ritzer, s. 193; Giddens, Sosyoloji, s. 48; Kızılcıkelik, s. 221; Barlas Tolan, **Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma**, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1980, s. 25; Tarhan, s. 408; Cevat Özyurt, "Durkheim Sosyolojisinde Ahlâkî Kontrol Sorunu", **Değerler Eğitimi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 13, 2007, s. 96.

<sup>148</sup> Kösemihal, s. 26.

<sup>149</sup> Pope, ss. 46, 47.

<sup>150</sup> Durkheim, Ahlak, s. 31; Barmaki, s. 70.

<sup>151</sup> Yüksel, Öncü, s. 91; Michael Kimmel ve Amy Aronson, **Sociology Now: Census Update**, Pearson, USA, 2012, s. 17.

dayanışma içinde duyumsamalıdır<sup>152</sup>. Çünkü hayvanlarla aramızdaki asıl fark; bireyleri, aileleri ve grupları bir arada tutan, kimilerine göre *efsanevi* fakat her halükârda *sosyal* bir yapıştırıcıdır (*social glue*)<sup>153</sup>. Toplumsal uyumu ve bütünleşmeyi sağlayan ahlaki bağların niteliği toplum değiştikçe değişmektedir. Birey de toplum değiştikçe değişmektedir. Ancak nasıl bir toplum yapısı olursa olsun her türlü toplumsal etkinlik biçimi işleyebilmek için kendine özgü ahlak düzenine sahip olmak zorundadır<sup>154</sup>. Nisbet'e göre Durkheim, ahlakın merkeziliği üzerinde ısrar etmekten asla bıkmamıştır; ona göre tüm toplumsal olgular birdir ve aynı zamanda ahlaki olgulardır<sup>155</sup>. Bize göre bu yorum hatalıdır. Durkheim'da ahlaki durum ve toplumsal durum birbirinden ayrılır. Bununla birlikte ahlak ve halk arasındaki bağ o kadar sıkıdır ki -hastalıklı durumlar istisna- bir toplumun ahlakının genel özellikleri; bu toplumun doğasını, toplumu oluşturan parçaları, örgütlenme biçimini, özetle, toplumsal yapıyı olduğu gibi yansıtır<sup>156</sup>.

Toplumsal değişme çözümlemesindeki temel sav; özellikle sanayi çağının ilerleyişi ile gelişen, *farklı meslekler arasındaki ayrılıkların büyümesi* olarak tanımlayabileceğimiz toplumsal işbölümünün toplumsal dayanışma tipini değiştirdiği, yeni bir dayanışma tipini ortaya çıkardığıdır<sup>157</sup>. İşbölümünün iki türü arasında ayırım yapmak gerekir: Ortaklaşa bir iş, biri diğeri için vazgeçilmez olsa da niteliksel olarak benzer işlere bölünmüşse basit işbölümünden, değişik nitelikte işlere bölünmüşse karmaşık işbölümünden, uzmanlaşmanın varlığından, söz etmek gerekir<sup>158</sup>. Basit toplumlarda işbölümünün sınırlılığı mekanik dayanışma tipine işaret ederken gelişmiş toplumlarda karmaşık işbölümü, *iki ya da daha çok kişi arasında dayanışma duygusu uyandırma* işleviyle organik dayanışmanın varlığına işaret eder<sup>159</sup>.

*...her ne kadar işbirliği ahlakın tümü değilse de, kimi ahlakçıların yaptığı gibi onu ahlakın daha çok dışına da koymamak gerekir. Tıpkı yararcılar gibi idealistler de onu, yalnızca ekonomik ilişkiler düzeni içinde yer alan ve tek etkeni bencillik olan özel düzenlemeler olarak görmektedirler. Gerçekte ise manevi yaşam, onu oluşturan tüm ilişkiler içerisinde dolaşır, çünkü eğer toplumsal ve dolayısıyla ahlaki duygular onun hazırlanışına yön vermeseydi manevi yaşam da*

<sup>152</sup> Durkheim, *Ahlak*, s. 83.

<sup>153</sup> Harari, s. 50; Treviño, s. 238.

<sup>154</sup> Durkheim, *Dersler*, s. 27.

<sup>155</sup> Robert A. Nisbet, **The Sociological Tradition**, Routledge, New York, 2017, s. 88.

<sup>156</sup> Durkheim, *Ahlak*, s. 91.

<sup>157</sup> Giddens, *Sosyoloji*, s. 48.

<sup>158</sup> Durkheim, *İşbölümü*, s. 157.

<sup>159</sup> Durkheim, *İşbölümü*, ss. 82-83; Mehmet Yüksel, **Hukuk Sosyolojisi Yazıları**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011, (Yazılar), s. 15.

olamazdı.<sup>160</sup>

Temelde toplumsal dizgelerin yapısal ve işlevsel farklılaşması anlamında kullanılan işbölümünün *maddi toplumsal ihtiyaçlara* bakan bir yönü vardır. Fakat Durkheim, işbölümüne ekonomik gerçeklik olmasından ziyade *dostluk ve cemaat* ilişkileriyle yakından bağlantılı olduğundan farklı ahlaki dayanışma türlerini ayırt edici bir toplumsal olgu olarak başvurur<sup>161</sup>. Sosyoloğa göre toplum (*society*) kelimesinin gerçek kökleri *societas*'ta değil, *communitas*'ta yatmaktadır<sup>162</sup>. İşbölümünün karmaşıklaşması, insanı eski kökensel cemaatlerin himayesinden kopararak ve onu özgül becerilerle donatarak organik dayanışmanın kurucu unsuru olan ahlaki bireyleşme sürecine neden ve destek olur<sup>163</sup>.

Toplumlar ne kadar gelişmişse işbölümü o kadar gelişir; organik dayanışma da o kadar ilerler. Toplumların gelişmişlik seviyesi, ne derece mürekkep (*composée*) olduklarına, bu noktada birbirlerine denkseler hangisinin daha örgütlenmiş (*organisée*) olduğuna bakarak belirlenir. Fakat toplumsal evrim tek ve doğrusal bir çizgi izlemez. Toplumsal evrimin dizilimini *az çok birbirinden farklı kolları olan bir ağaç* olarak tasavvur etmek gerekir<sup>164</sup>. Bu sebeple gerçekte her iki tip, toplumuna göre değişen oranlarda da olsa bir arada bulunmakta olup, mekanik ve organik dayanışmacı toplum tipleri Weber'in kullandığına benzer, tarihi gerçeklikte çok seyrek rastlanan *ideal* tiplerdir. İdeal tipler, araştırma konusuna giren fenomenlerin en uyumlu biçimlerini araştırarak özel etkilerini görmeyi sağlar<sup>165</sup>. Durkheim'ın söylemiyle her toplumun normal *ortalama tipe* göre belirlenir. Ortalama tip, bir türde en genel karakterleri en genel formlarla birlikte bir çeşit *soyut bireysellik* halinde ifade ettiğimiz *şematik varlık* olup, toplumun türü ve o toplum türü içerisindeki gelişimin evresi değiştiğinde toplumun bireye üstünlüğünün kanıtı olarak sunulan bu ortak tip de dönüşür<sup>166</sup>.

<sup>160</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 325-326.

<sup>161</sup> Jürgen Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı; Cilt II: İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine**, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, (İletişimsel), s. 545; Pope, s. 49; Deflem, Hukuk, s. 68; Swingewood, s. 140.

<sup>162</sup> Nisbet, s. 83.

<sup>163</sup> Corcuff, s. 33.

<sup>164</sup> Emile Durkheim, "Ceza Evriminin İki Kanunu", çev. Hamide Topçuoğlu, **Ankara Hukuk Fakültesi 40. Yıl Armağanı**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1966, (Ceza, 1966), s. 118; Toplumsal tipin saptanması toplumsal morfolojinin konusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Durkheim, Yöntem, ss. 107-113.

<sup>165</sup> Engin Topuzkanamış, **Hukuk ve Disiplin: Modern Toplumda Hukuka Uymanın Dayanakları**, 12 Levha Yayıncılık, İstanbul, 2013, (Disiplin), s. 15; Weber, s. 86; Treviño, s. 238; Halil İbrahim Bahar, **Sosyoloji**, 3. Baskı, Uşak Yayınları, Ankara, 2009, s. 40; Aron, s. 230.

<sup>166</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 83-85; Durkheim, Ahlak, s. 71.

## B. Endüstri Öncesi Toplular ve Mekanik Dayanışma

Her ne kadar ideal tip olsa da insan tarihinin çoğunda var olan mekanik dayanışma; basit ve parçalı yapıdaki endüstri öncesi, küçük ölçekli, geleneksel, sınıflara bölünmüş, homojen, kitlesel nitelikteki toplulukların üyelerinin karşılıklı benzerlikler nedeniyle birbirlerine çekildikleri zaman var olan ve küçük topluluk disiplini ile pekiştirilen toplumsal bütünleşmeyi ifade eder<sup>167</sup>. Bu toplumların yapısı, parçaların birbirine benzemesi ve türdeşliği üzerine kurulu bir dizgeden oluşur; evrimsel olarak en geri durumunda her parçanın birbirine katı biçimde bağımlı olduğu fakat tehlikesiz biçimde birbirlerinden kopabileceği kurtçukları neviden basit canlı organizmalara benzer<sup>168</sup>. Bu topluluklar; dağınık yerleşime sahip, birbirlerinden izole, bağımsız parçalardır. Söz konusu yapıyla ilişkili olarak uzmanlaşmanın düşük olduğu bu topluluklar, ihtiyaç duydukları şeyleri fiilen üretmek zorunda olan, kendi kendilerine yeten toplumsal bütünlerdir. *Düşük işbölümü düzeyi* sadece topluluklar arasında değil, bir topluluğun üyeleri arasında da aynı şekilde tasvir edilmelidir. Bu topluluklarda uzmanlaşmış görev ve rollerin çeşitliliği yaş ve cinsiyet ile ilgili beklentilerle sınırlı biçimde oldukça az; iş de basit ve az kişinin işbirliğini gerektirir niteliktedir.<sup>169</sup> Karmaşık işbölümünün gelişmediği geleneksel toplumlarda insanlar daha çok genel konumlarda yer alırlar, yani ellerinden genel olarak her iş gelir<sup>170</sup>.

Uzmanlaşmamış ekonominin ideal durumunda mülkiyet komünaldır<sup>171</sup>. Bu ekonomik yapı *geçim ekonomisi* sistemine benzer. Geçim ekonomisinde fazla üretim için zorlama bulunmadığı, insanlar buna mecbur olmadığı için toplumsal artı üretimi sınırlıdır. Çalışma, sırf yaşamsal ihtiyaçların giderilmesi amacıyla gerçekleştirilir ve çalışmaya az zaman ayrılır. Normal çalışma zamanı içinde ortaya çıkan üretim fazlası kişisel olarak değil, kutlamalarda vs. toplumsal amaçlarla kolektif olarak tüketilir. Geçim ekonomisi sistemi, gereksiz bir *fazladan* kaçınmayı, üretim faaliyetlerini

<sup>167</sup> Nisbet, s. 84; Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, çev. Cumhur Atay, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2008, (Ulus), ss. 8, 11; Treviño, s. 236; Pope, s. 49; Nalbandian, s. 351.

<sup>168</sup> Durkheim, *İşbölümü*, ss. 220, 231.

<sup>169</sup> Yüksel, Yazılar, s. 15; Collins, s. 194; Treviño, ss. 236-237; Cemal, s. 82; Alaeddin Şenel, **İlkel Topluluktan Uygur Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi**, A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 59.

<sup>170</sup> Güneş, s. 95.

<sup>171</sup> Nisbet, s. 84.

ihtiyaçların giderilmesi için sarf etme isteğini anlatır<sup>172</sup>. İlkel toplumlarda insanların buldukları durumdan *tam* olarak memnun olmaları, sahip olduklarından daha fazlasını ve içinde buldukları koşulları değiştirmek istemeyişleri karakterlerinin ayırt edici özelliğidir<sup>173</sup>. Modern insan daha çok etkinliğe gereksinim duyuyor, ilkel toplumlardaki gibi ağır ve can sıkıcı yaşamdan daha az memnun oluyorsa bunun sebebi, toplumun bizi giderek artan ve titizleşen bir *çalışma* yönünde *zorlaması* sonucu kazandığımız alışkanlığın zamanla gereksinime dönüşmesidir ki ilkel toplumlarda insanı bu sürekli ve acılı çabayı göstermeye iten hiçbir neden bulunmaz<sup>174</sup>. Örneğin yerliler, beyaz adamların baltalarının daha yüksek üretim sağladığını gördüklerinde bu baltayı aynı sürede daha çok üretmek için değil, aynı miktarda ürünü daha kısa sürede üretmek için istemişlerdi<sup>175</sup>. Çünkü hayatın ilkel doğası sebebiyle insanların arzu ve isteklerinin aralığının çoğunlukla ihtiyaçlarla sınırlı olmak üzere dar olduğu bu toplumlarda *confort* kavramı, mülkün kullanım amacını sınırlamanın yanında ve ötesinde üretim amacını ve üretimi de sınırlar<sup>176</sup>.

Durkheim, mekanik dayanışmacı toplumda toplumsal bütünleşmenin ve denetimin sağlanmasında esas işlevi dine yükler. Hem ahlaki hayatın (hukuk, ahlaki değerler, güzel sanatlar) hem de maddesel hayatın (doğal, teknik ve uygulamalı bilimler) sürekliliğini sağlayan çok çeşitli metot ve uygulama dolaysız ya da dolaylı olarak dinden türetilmiştir<sup>177</sup>. Zaman, mekân, nedensellik gibi bazı temel kategorilerimizin din tarafından şekillendirildiğine işaret eden Durkheim, bir toplum için ortak anlam dünyası yaratan kolektif temsillerin ilk oluşumu açısından dini temel iletişim aracı olarak kavrar<sup>178</sup>. Bireylerin kendileri ile üyeleri oldukları toplumu ve onunla olan belirsiz ancak yakın ilişkilerini düşündükleri bir düşünceler sistemi olarak tanımlayabileceğimiz dinin birincil işlevi, toplumsal bağları kuvvetlendirerek bireyi toplumla bütünleştirmektir. Dinin kült ve ritüelden ayrılmadığı basit toplumlarda

---

<sup>172</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Pierre Clastres, **Devlete Karşı Toplum**, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 11, 14, 15, 16, 21, 68, 79, 153-158.

<sup>173</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 284-285.

<sup>174</sup> Durkheim, Ahlak, s. 76.

<sup>175</sup> Clastres, s. 158.

<sup>176</sup> Barmaki, s. 71; Daha gelişmiş yapıya denk gelen Püritenlikte *confort* kelimesi oldukça özgün biçimde mülkün kullanım amacının -üretimin değil- ahlaki izin alanını sınırlar. Weber, ss. 148-150.

<sup>177</sup> Emile Durkheim, “Totemik İlke ya da *Mana* Kavramının Kökeni”, **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Totem), s. 198.

<sup>178</sup> İştah Gözaydın ve Nazlı Ökten Gülsoy, “Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları”, **Sosyoloji Dergisi**, Dizi: 3, Sayı: 21, 2010, s. 4.

*conscience collective*'in unsurları genellikle bireyi çeken ve hayranlık uyandıran dini sembollerde kristalleşir; dinsel törenler, toplumun düzgün biçimde işlemlerini organize ederler; dinsel inançlar, temsiller aracılığıyla toplumun kolektif doğasını gösterirler<sup>179</sup>. Mekanik dayanışmacı toplumda din, toplumsal yaşamın her alanına derinlemesine nüfuz etmiştir<sup>180</sup>.

*Bu ortamlarda din herkesi, her şeyi içine almıştır. Doğrudan dinsel inançlar dışında ahlaki, hukuku, siyasal örgütlenme kurallarını ve bilimi ya da en azından onun yerini tutan şeyi hep din kapsar. Özel yaşamın ayrıntılarını bile din düzenler. Bundan dolayı dinsel bilinçlerin birbirinin tıpkısı olduğunu –bu tıpkılık saltıktır- söylemek, üstü örtülü olarak, organizma ve onun türlü durumlarına ilişkin duyular dışında bütün bireysel bilinçlerin aşağı yukarı hep aynı öğelerden kurulu olduğunu söylemek demektir. Dahası, bireylerin sergiledikleri fiziksel benzerlikler dolayısıyla, duysal etkilenimlerde bile büyük farklılıklar görülmemesi gerekir.<sup>181</sup>*

Mekanik dayanışmacı toplumda toplumsal olan ile dinsel olan neredeyse birbiriyle örtüşür. Bu toplumlarda eğitim her şeyden önce insanın dinsel varlıklara karşı nasıl davranacağını öğrenmektir. Toplumda var olan konsensüsün sebebi; üyelerin sahip oldukları benzer inançların, fikirlerin, eğilimlerin, duyguların açıkça dini bir çerçeveye yerleştirilmiş olmasıdır. Bununla birlikte agnostik olan Durkheim'a göre din bir yanılsama değilse de dinin gücünü kendi kutsallığından değil, ahlaki bir gerçeklik olan toplumun kutsallığından aldığını unutmamak gerekir. Din tamamen toplumsal bir fenomen olup kolektif bir idealdir. İnsanlar aynı ahlaki sisteme çok derinden inandıkları için onların bir ortak yaşam biçimidir. Modern topluma nazaran dayanışmanın açıkça görünür olduğu bu toplumlarda dayanışmayı sağlayan olgu, ortak yaşantı ve bu ortak yaşantının var ettiği paylaşılan değerler; bütüne özünü veren ise kutsallık kadar akrabalık ve yerellik bağlarıdır<sup>182</sup>.

Basit toplumlara dair çizilen tablo, bireysel bilinçlerde *conscience collective*'in kuvvetli hakimiyetine işaret eder. Mekanik dayanışmacı toplumlarda bireylerin arzu ve isteklerinin meşruluk sınırlarını belirleyen *conscience collective*'dir. Ortak tipin temel özelliklerini kendimizde gerçekleştirilmemizi buyuran kuralın en şiddetli halini sergilediği bu toplumlarda ilk ödev, herkese benzemek ne inanç ne uygulama alanında

<sup>179</sup> Swingewood, s. 154; Berberoglu, s. 17; Barmaki, s. 71; Nisbet, s. 84.

<sup>180</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 218.

<sup>181</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 169.

<sup>182</sup> Bkz. Durkheim, Ahlak, ss. 14, 94; Treviño, s. 236; Ritzer, s. 210; Coser, ss. 135, 140; Vine, ss. 133, 135; Kimmel ve Aronson, s. 18; Nisbet, s. 84; Yükselbaba, s. 203.

hiçbir kişisel ayırım taşımamaktır<sup>183</sup>. Durkheim'ın benzerlik dayanışmasının sonuçlarından biri, insanın tarihsel olarak bilinci olmadığı, diğer bir deyişle bireylik bilincine varmanın tarihsel gelişimin kendisinden doğduğudur<sup>184</sup>. Mümkün olup olmadığı tartışmasından bağımsız olarak bireysel ahlak fikri modern bir fikirdir. Bu türdeki toplumlarda birey özerk değildir; buna ihtiyaç da yoktur. Mekanik dayanışma, bireyin zayıflığı ölçüsünde var olan bir ahlak düzenidir<sup>185</sup>.

Mekanik dayanışma tipinde örgütlenme çok basit olduğu için ahlak da basittir. Toplumsal disiplin anlayışının çok aydınlanmış olması ne gereklidir ne de olasıdır. Toplumsal yaşamın basitliği, aynılığı, az değişirliği karşısında gelişmemiş alışkanlıklar ve gelenekler herkese yeterlidir<sup>186</sup>. Bu toplumlarda bireyin özerk olmaması ahlakın basitliğiyle birlikte ele alındığında, geçmişin insanının günümüz insanına göre her yönden daha fazla kısıtlandığı varsayımının yanlışlığı açığa çıkar. Basit toplumlarda ortaklaşa yaşamın süreksizliği ve tutarsızlığı karşısında bireyin özel zamanını nasıl değerlendirdiği toplumun ilgisi dahilinde değildir. Bu sebeple ilkel bireylerin bilinci tıpkı bir çocuğun gibi düşüncelerinin-duygularının değişkenliğiyle ve davranışlarda tutarlılık eksikliği ile tanımlanır<sup>187</sup>. Diğer deyişle, insanın fizyolojik ve biyolojik ihtiyaçlara dayalı yanının ilkel insandaki görece yeri daha geniş olup, bu yan ilkel insanın istencine modern insana göre daha büyük ölçüde egemendir<sup>188</sup>. Örneğin, Orta Çağ koşullarında insan; bedensel ihtiyaçlarını giderme veya günlük hayat içindeki ani duygulanmaları izhar etme konusunda günümüz insanına göre daha özgür olup, onun sınırlarını diğer insanların ya da cemaatin büyük ölçüde fiziksel şiddete dayalı olan gücü belirler<sup>189</sup>.

İlkel bilinç bir çocuğun bilincine benzediğinden onun arzularına, tutkularına dışarıdan dizginlemeyle karşı çıkılabiliyor. Mekanik dayanışma koşullarında ahlak; tutkulara ve arzulara şiddet yoluyla egemen olur. Buna bağlı olarak hukukun yasaklayıcı karakteri ön plana çıkar; hukuk neredeyse tamamen ceza hukukundan oluşur. Hukukun bastıracağı benzer olmaktır; çünkü toplumun çözülmesini engelleyen

---

<sup>183</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 451.

<sup>184</sup> Aron, s. 230.

<sup>185</sup> Topuzkanamış, Ahlak, s. 347; Topuzkanamış, Disiplin, ss. 207, 210.

<sup>186</sup> Durkheim, Ahlak, s. 58.

<sup>187</sup> Durkheim, Ahlak, s. 133.

<sup>188</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 238.

<sup>189</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 189.

tek şey bu benzerliktir. Ortak değerlerin işaret ettiği geleneksel yaşam biçiminin dışına çıkan kişi sert ve kesin bir cezalandırma ile karşılaşır<sup>190</sup>. Fakat hukukun yasaklayıcı ve cezai oluşu, toplumsal düzenin şiddete dayalı zorlamanın ürünü olduğu anlamına gelmez. Farklılıkların en aza indiği bu toplum tipinde bireysel eylem kendiliğinden kolektif niteliklidir ve bireyler toplumun refahına olan sadakatleri hususunda da birbirlerine benzerler<sup>191</sup>. Üyeler benzer ekonomik etkinliklerde buldukları, aralarında önemli bir statü-rol farklılaşması bulunmadığı için bireysel çıkar-sürü çıkarı çelişkisi de o ölçüde bulunmaz; bu yolda doğabilecek sürtüşmeler ve çatışmalar istisnaidir<sup>192</sup>. Mekanik dayanışmacı toplum, üyelerine *modern risk* kavramından uzak bir güvenlik çemberi sunar<sup>193</sup>. Böyle olmakla da üyelerin çoğunluğu dine duyulan meşruluk inancı altında topluma kendiliğinden uyum (*conformity*) gösterir; otoriteye kendiliğinden itaat (*obedience*) eder. Birey, o şekilde yetiştirildiği için topluluğun istediği şeyi o da *doğal olarak* ister ve indirgenmiş olduğu bu tek yönlü bağımlılık durumunu acı duymadan kabul eder; çünkü bu durumun bilincine varıp direnmesine sebep olacak bireyci özelemlerin koşulları henüz mevcut değildir<sup>194</sup>.

Son olarak mekanik dayanışma ve siyasal örgütlenme ilişkisine değinmek gerekir. Mekanik dayanışmacı toplumlarda en yaygın ve sayıca en fazla görülen örgütlenme tipi siyasal-ailesel diyebileceğimiz karma tiptir. Bu tipte örgütlenmelerde toplumun kendisine bağımlı olduğu bir yönetim erkinin varlığı, yani siyasi mutlaklaşma suretiyle siyasi merkezleşme söz konusu olabilir. Ancak bu, zorunlu bir ölçüt olmadığı gibi bir toplumun dayanışma tipini tespit etmek için yeterli bir ölçüt de değildir. Yönetici-yönetilen ilişkisinin sahip-köle ilişkisi niteliğinde olduğu *Patria Potestas* kurumunda görüldüğü üzere siyasal-ailesel örgütlenme tipinde siyasal erkin varlığı, herhangi bir işbölümü dayanışmasını değil, sadece mekanik dayanışmanın toplumdaki bireye doğru kurduğu tek yönlü bağları simgeler.<sup>195</sup>

---

<sup>190</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 108; Durkheim, Ahlak, ss. 54, 143; Giddens, Sosyoloji, s. 48; Michael Clarke, "Durkheim's Sociology of Law", **British Journal of Law and Society**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1976, s. 247.

<sup>191</sup> Waters, s. 444; Kızılçelik, s. 267; Coser, s. 129.

<sup>192</sup> Şenel, s. 47.

<sup>193</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 209.

<sup>194</sup> Durkheim, Dersler, ss. 80-81.

<sup>195</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 215, 216, 219, 235; Emile Durkheim, "Ceza Evriminin İki Kanunu", çev. Burak Polat, **Küresel Bakış**, Yıl: 8, Sayı: 24, 2018, (Ceza), ss. 86-87; Deflem, Hukuk, s. 97.

### C. Maddi-Manevi Toplumsal Değişimler ve Nedenleri

Toplumsal dayanışma tipindeki dönüşümün nedeni, bireylerin giderek daha uzmanlaşmış roller geliştirmeleridir fakat bu gelişmenin nedeni bireylerin söz konusu rolleri icat etmeleri değildir. Tarihsel değişme, bireylerin iradelerinden bağımsız, dünyanın çekim yasasına bağlı olarak *mekanik* biçimde kendiliğinden işleyen bir süreçtir. Simmel gibi Durkheim da hayatın nicel yönündeki değişimin nitel karakter özelliklerine dönüştüğünü savunur: İşbölümünün ilerlemesinin temel nedeni, parçalı toplumsal yapının silinmesine yol açan (1) nüfus sayısındaki ve yoğunluğundaki artış, (2) kentlerin oluşumu ve kentlere göç, (3) ulaşım ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler olmak üzere toplumun maddi yapısındaki değişimlerdir. Bu değişimler, gruplar arasındaki mesafeleri azaltarak, parçalar arasındaki duvarları inceltirerek (*maddi*) toplumsal yoğunlukta artışa neden olmuştur. Giderek daha fazla insanın daha aktif ve yoğun etkileşim içerisine girmesiyle (*manevi*) dinamik yoğunlukta da artış yaşanmıştır. Böylece yerel parçalar birbirine kaynaşmış, parçalı toplumsal yapı giderek silinmiş ve işbölümü gelişebilmiştir. Aynı zamanda neden-sonuç karşılıklılığı gereği ilerlemekte olan işbölümü de kendi nedeni olan parçalı toplumsal yapının silinmesi üzerinde hızlandırıcı etki yapmış, böylece kendi gelişimini beslemiştir.<sup>196</sup>

Toplumsal yoğunluk artarken bireyleri uzmanlaşmış yaşam alanları aramaya iten güdü rekabettir; çünkü bu artış, kaynak arzı üzerinde baskı yaratarak *yaşam savaşını* daha şiddetli kılar. Darwin'den hareketle iki organizma birbirine ne kadar benzerse aynı biçimde beslendikleri, gereksinimleri aynı olduğu için yaşam mücadelesi o kadar kuvvetli olur. Tersine, iki organizma ne kadar farklılaşmışsa yaşamak için ihtiyaç duydukları o kadar farklılaştığı için aralarındaki yaşam mücadelesinin şiddeti düşer ve aynı ortamda birbirlerine zarar vermeden yaşayabilirler<sup>197</sup>. Biyolojik organizmalar için geçerli bu evrimsel kural toplum için de geçerlidir. Henüz tüketilmemiş bir gelir kaynağı ve kolayca ikame edilemeyecek bir

<sup>196</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 299 vd.; Durkheim, Yöntem, s. 140; Simmel, s. 325; Collins, ss. 193; Treviño, s. 238; Ritzer, s. 199 vd.; Daha karmaşık işbölümünün nedeni olarak nüfus üzerine bu oldukça spekülasyon tartışma, kitabın en zayıf bölümüdür. Bu faktör Durkheimci bir toplumsal olgu testine dayanmadığı gibi artan sosyal yoğunluğun kendi içinde artan sosyal ilişkilere yol açması da hiçbir şekilde zorunlu değildir. Vine, s. 133.

<sup>197</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 310-311; Collins, s. 194; Waters, s. 444.

işlev bulmak için kişinin mesleğinde uzmanlaşması zorunludur<sup>198</sup>. Toplumsal yoğunluktaki artış, benzer mesleklerin birbirini yok etmesini engelleyen maddi sınırları sildiği için aynı şeyle beslenen bu benzerlerden biri ya yok olmalı ya da niteliksel dönüşümden geçerek beslenebileceği yeni bir uzmanlaşma alanı yaratmalıdır. Sadece ekonomik değil; bilimsel, sanatsal, siyasi vs. her alandaki işbölümünün gelişimi aynı yasaya bağlıdır<sup>199</sup>.

Bireyleri sadece birbirleriyle rekabet eden türler olmaktan çıkarıp aynı zamanda ve daha çok birbirine bağımlı hale getiren uzmanlaşmadır. Uzmanlaşmanın gelişimi, insanların birbirleriyle çatışmalarına değil, birbirlerini tamamlamalarına olanak sağlayarak toplumun sağlıklı evrimini sonuçlar<sup>200</sup>. Yaşam savaşının yumuşak bir çözüme kavuşması anlamına gelen uzmanlaşma gelişmemiş olsa yaşam mücadelesinin şiddeti toplumu çökertir. Uzmanlaşma, yaşam mücadelesinin normal sonucudur. Farklı koşullarda yaşam mücadelesi söz konusu yumuşak çözüm dışında *göç, sömürge kurma, belirsiz ve daha yoğun çekişmelere açık yaşam ortamına geçme, intihar ya da başka yollarla zayıfların ortadan kaldırılması* gibi diğer çözümlerle de sonuçlanabilir<sup>201</sup>. Esas itibarıyla hangi çözüm ile sonuçlanacağı *conscience collective* üzerinde etki eden ikincil nedenlere bağlıdır.

Toplumsal ortamın maddi yapısındaki değişimler, ahlaksal yaşamın çekim merkezini aileden ülkesel topluma kaydırarak uzmanlaşmanın gelişmesine hizmet edecek manevi koşulları yaratmıştır<sup>202</sup>. Karmaşık işbölümünün gelişmesinin ikincil nedeni; *conscience collective*'in genelleşme, soyutlaşma, belirsizleşme, böylece kapsayıcı katılığını yitirerek zayıflama eğilimi göstermesidir. Uzmanlaşmanın mümkün olması, bu eğilim sayesinde. *Conscience collective* giderek zayıflamıyor olsaydı yaşam mücadelesi ne kadar şiddetli olursa olsun bireyselleşme yönündeki baskı ortak tipe benzeme yönündeki baskıyla geçersiz kılınırdı. Birkaç örnek vermek gerekirse; taşınmaz mülkiyetinin devredilmezliği ve bölünmezliği yasa ve gelenek tarafından katı bir yükümlülük olarak dayatılıyorsa burada aile ruhu kuvvetlidir. Toprağa ve soya bağlı feodal sistem yoksulluğa yol açsa da toprak sahipleri mülkü işlemek dışında başka işlere girişmezler. Sınıf sisteminin belli işlerin yapılmasını

---

<sup>198</sup> Simmel, s. 326.

<sup>199</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 313-314.

<sup>200</sup> Barmaki, s. 71; Ritzer, s. 199.

<sup>201</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 315, 332.

<sup>202</sup> Durkheim, Ahlak, s. 80.

hukuken yasakladığı, ahlaken utanılacak işlerden saydığı yerlerde belli alanlarda uzmanlaşma görülemez. Daha yakın geçmişte lonca teşkilatları örneğinde görüldüğü üzere herkesin işini aynı şekilde yapması gereken yerde de uzmanlaşma ilerleyemez<sup>203</sup>. Antik toplumların yahut Orta Çağ kasabalarının aksine modern şehirlerin en yüksek düzeyde ekonomik işbölümü, uzmanlaşma ve bireyselleşme yatakları olması bu nedenledir<sup>204</sup>.

Ortak bilinçteki zayıflama eğilimi üç açıdan maddi değişimlerle ilişkilidir. İlki, toplum hacmindeki büyümeye bağlı olarak bireylerin ahlaki farklılaşma olanağı bulmasıdır. Toplum hacmindeki büyüme, toplumsal ilişkilerin mekânsal boyutunun/uzamının yöreden kopmasına, yörenin artan biçimde *düşselleşmesine ve düşünselleşmesine* sebep olmuştur. Örneğin, ortaklaşa şey artık şu hayvan değil şu tür, şu kaynak değil kaynaklar, şu orman değil *soyut* olarak ormandır. İnsanlar artık aynı çevrenin getiri ve götürülerinden aynı şekilde etkilenmediklerinden, tekil izlenim ve deneyimler arasındaki fark artar. Bu yüzden ortak bilinçte yer alan soyutlaşmış nesnelere tüm toplumdaki üyelerde benzer duygular uyandıramaz. Neticede soyutlayarak zayıflayan ortak bilinç, farklılaşma olgusunu baskılayamaz.<sup>205</sup>

Ortak bilinçteki gerilemenin bir diğer sebebi toplum yoğunluğundaki artış nedeniyle geleneğin birey üzerindeki etkisinin zayıflamasıdır. Toprağa ve aileye bağlı tipten kopuşla birlikte geleneği temsil eden yaşlılara karşı kuşaktan kuşağa daha büyük özgürlük duyuluyor oluşu, geleneklerin getirdiği sınırlamalara karşı da daha büyük özgürlük duyulmasını sonuçlar. Gelenek artık herkesin konsensüsü ile uyduğu saygın uygulamaları değil, *âdet yerini bulsun* türünden devam eden birtakım uygulamaları ifade eder; çünkü kişilerin hayatında maddi anlatımı bulunmaz. Ortak bilinç temelinde geçmişin ürünü olup gücünü geleneklerden aldığından, geleneklerin etkisinin zayıflaması ortak bilincin zayıflaması anlamına gelir. Bu zayıflama bir kez baş gösterdiği zaman kuşaktan kuşağa daha da büyür. Ahlaki yapıdaki değişim, dile de yansır. Gelenek ve göreneklerin sembolü olan atasözleri vs. kalıp-sözler, karmaşıklaşan toplumsal hayatı ve bireysel duyguların türlü türlü

---

<sup>203</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 329-331.

<sup>204</sup> Simmel, ss. 323-326.

<sup>205</sup> Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, (Modernliğin), ss. 24-25; Simmel, ss. 323-326; Durkheim, İşbölümü, ss. 333-334; Yüksel, Yazılar, ss. 16-17; Treviño, s. 238; Aron, ss. 236-237.

yansıtamadıklarından dildeki yerleri daralma ve ortadan kalkma eğilimi gösterir<sup>206</sup>.

Ortak bilinçteki gerilemenin diğer nedeni toplumsal denetimdeki zayıflamadır. Maddi toplumsal değişimlerle birlikte toplumsal konsensüs bozulduğu gibi toplumsal kontroldeki bozulmalar da daha mümkün hale gelir<sup>207</sup>. Ahlakın zorlayıcılığı, küçük yerleşim yerinde somut bir çevreyi paylaşıyor olmanın etkisiyle geçmişte daha kuvvetlidir. Kentlerin oluşumuyla birlikte yaşadığı yerellikte maruz kaldığı toplumsal baskıdan rahatsız olan kişinin baskıya maruz kalmaya devam etme zorunluluğu azalır, çünkü artık kolaylıkla kentlere göç edebilir. Büyük kentlerde bireylerin birbirlerini her an somut olarak denetleme imkanları da istekleri de yoktur. Modern toplumda toplumsal denetimden kurtulmak ve toplumsal normlardan sapmak daha kolaydır. Bir atasözünden aktarıldığı üzere: *Saklanmak için kalabalıktan daha iyi yer yoktur*. Toplum, genişleyip merkezileştikçe bireyi daha az yakından sardığı için sapkın davranışlara yol açan karşıt eğilimleri pek iyi sınırlayamaz<sup>208</sup>.

Geleneğin ve yaygın toplumsal denetimin yerini hukukun ve örgütlü denetimin dolduramayacağına dikkat edilmelidir. Gelenek ve hukuk, cezalarıyla aynı kolektif duyguya yönelen farklı derecedeki saldırıları cezalandırırlar. Bir kolektif duyguyu daha hafif yaralayan davranışa gösterilen tepkinin (geleneğin) zayıflaması, daha güçlü yaralayana gösterilen tepkinin (hukuk) de zayıflaması demektir. Yargıçlar hiçbir yerde suçları cezasız bırakmasalar da küçük yanlışlara karşı yitirdiğimiz duyarlılık, büyük yanlışlara karşı duyarlılığımızı da azaltır<sup>209</sup>. Nitekim, modern hukukun bireylerin gündelik hayatını her an denetleme imkânı da yoktur. Mekanik dayanışma, bireylerin gündelik yaşamları içerisinde birbirlerini denetlemelerini gerektirir. Oysa toplumsal ilişkilerin kişisellikten uzak, mesafeli bir hal aldığı büyük kentlerde yaşayan bireyler, çevrelerindeki pek çok insan ve olaya karşı kayıtsız, katı, soğuk, güvensiz ve acımasız tavırlar içinde gözlemlenir<sup>210</sup>. Kentler büyüdüğü ölçüde her bireyin daha çok sayıda kişiyle daha kısa ve seyrek ilişkilere giriyor olması, ilişkiye girilen kişilerin davranışlarının bireyin ilgisini daha az çekmesine, dolayısıyla gerek yaygın normların gerekse yasaların ihlaline şahit olduğu takdirde insanların daha az tepki vermesine

<sup>206</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 207 vd., 338-342; Durkheim, Ahlak, s. 74.

<sup>207</sup> Martin Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, 8. Baskı, (Ed. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz), çev. Özlem Balkız ve diğerleri, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 35.

<sup>208</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 344.

<sup>209</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 348-349.

<sup>210</sup> Yüksel, Yazılar, s. 16; Simmel, ss. 318, 319, 322.

yahut hiç vermemesine sebep olur. Bu yüzden kalabalık bir toplum içinde yaşamak; insanın aile, komşuluk grupları, köy cemaati vb. grupların baskısı ile kontrolünden kurtularak uzmanlaşma için gerekli olan bireyselliğini ve karakterini kazanmasına hizmet etmiştir. Karşılıklı ilgisizlik olgusu toplumsal denetimi gevşettiğinden her bireyin özgürce davranma alanı olgu olarak genişlemiştir. İnsanlar özgürlüğü bir kez kullanınca artık ona gereksinim duymaya, onu zorunlu ve kutsal görmeye başladıkları gibi artık alışık olmadıkları denetimi de katlanılmaz bulmaya başladıklarından, özgürlük olgusu zamanla bir hakka/hukuka dönüşmüştür. Büyük kentlerdeki bu dönüşüm toplumun merkezileşmesi ölçüsünde çevresine, küçük yerleşim yerlerine de yayılır; böylece çevre bir adım geriden gelse de nihayetinde tüm toplum dönüşür<sup>211</sup>.

#### **D. Endüstri Topluları ve Organik Dayanışma**

Organik dayanışmacı kent topluları örgütlü toplumlardır. Örgütlü toplumlar, her biri kendine özgü uzmanlaşmış role sahip olan ve kendileri de farklı parçalardan oluşan ancak karşılıklı bağımlılıkları sebebiyle zarar görmeden birbirinden ayrılamayacak olan organlar dizgesinin meydana getirdiği gelişmiş canlı organizmalara benzerler. Parçalı toplum yapısının silinmesi ölçüsünde ilerlemesi mümkün olan örgütlü toplum yapısı; bireyler arası farklılıkların arttığı, heterojen, karmaşık endüstri toplumlarını sonuçlar<sup>212</sup>. Bu toplumlar; kolektivizm yerine bireyciliğin, ortak mülkiyet yerine özel mülkiyetin, komünal/toplumcu sorumluluk yerine bireysel hakların, ortaklaşalık yerine sınıf ve statü farklılıklarının geçtiği toplumlardır<sup>213</sup>.

İşbölümünü ilerleten ve *conscience collective*'i gerileten maddi-manevi nedenler, bireyi topluma bağlayan mekanik bağları gevşetip azaltmıştır. Bireysel bilinçlerle birlikte ortak bilincin de genişleyip güçlendiğini öne sürmek boşuna olduğuna göre ya başka bir dayanışma tipinin geliştiğini ya da toplumsal ilerlemenin bir çözümlenmeden ibaret olduğunu savunmak gerekir. Durkheim'ın sınıflandırması ile Tönnies'inki arasında çok benzerlik olduğu söylenmiştir. Bu, hatalı bir yorumdur. Her ne kadar Nisbet nostaljik niteliği en az Tönnies kadar Durkheim'a atfetse de

<sup>211</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 346-347; Durkheim, Dersler, s. 81; Yörükan, s. 85; Treviño, s. 238.

<sup>212</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 221-224, 232; Nalbandian, s. 352.

<sup>213</sup> Slattery, s. 115.

Durkheim'in teorisini tanımlayan nostalji değildir. Oysa Tönnies'in birbirine sıkı sıkıya bağlı toplulukların kayıp modern-öncesi dünyasının unsurlarına yönelik beslediği nostalji, onun teorisini tanımlar. Tönnies ile Durkheim'in modernleşmeye attıkları anlam zıttır. Arzulanan olan *organik* yapı Tönnies'te geçmişte, Durkheim'da gelecektir. Durkheim toplumsal tipteki dönüşümü ilerleme olarak, Tönnies gerileme olarak okur. Tönnies'in cemaat ve cemiyeti birbirinin karşıtı kurgulamasının aksine, Durkheim'a göre mekanik ve organik dayanışmacı toplumlar birbirinin karşıtı değildir. Bunlar iki ayrı tipler de aynı türün (*kind*) farklı tipleridir. Tönnies'in nostaljik perspektifinin *tam tersi* bir toplumsal değişim modeli sunan Durkheim, modernleşmeyi toplumsal çözülme süreci olarak değil, toplumsal dayanışma biçiminin başka bir türe evrilme süreci olarak okur. Toplumlar ilerledikçe kendilerine ve birliklerine ilişkin çok derin duygular edinmektedirler ve bu edinmeyi sağlayan *toplumsal bağ* işbölümüdür<sup>214</sup>.

Modern toplumun artan talepleri karşısında kendi gücümüzü aşan bir çaba göstermemiz gerektiği halde hâlâ *görev* bilinci ve *iyi* duygusuyla ona uyumlanmaya devam ediyorsak, demek ki toplumla olan bağlarımızı güçlendiriyor ve onunla dayanışma içerisinde oluyoruz<sup>215</sup>. Uzmanlaşmanın bireyler arası benzerlikleri azalttığı doğrudur ancak bu, toplumsal dayanışmayı azalttığı anlamına gelmez. Toplumun üyelerine ortak tipe benzemeyi buyuran kural da uzmanlaşmayı buyuran kural da karşıt yollardan da olsa aynı amaca hizmet etmektedirler. Bu sebeple birini öteki adına mahkûm etmeye gerek olmayıp yapılması gereken, her birine tarihin her döneminde uygun olan yeri vermektir<sup>216</sup>. Mekanik ve organik dayanışma arasındaki farklardan biri benzerliklere karşı farklılıklar olarak belirleyebileceğimiz etkileşimin artış gücünde, diğeri ise *conscience collective*'in değişen doğasında yatar. Bu iki temel farklılığın dışında nedensel zincirler aynı olup mekanik dayanışma da organik dayanışma da etkileşim oranlarıyla ve toplumu bütünleştiren ahlaki kuralların gücüyle

---

<sup>214</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 210-211; Kerim Edinsel, **Sosyolojik Düşünme ve Çözümleme**, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 368-369; Roger Cotterrell, **Law, Culture and Society: Legal Ideas in the Mirror of Social Theory**, Ashgate, Hampshire, 2006, (Law), s. 2; Svetlana Boym, **Nostaljinin Geleceği**, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 53-54; Coser, ss. 149-150; Duverger, s. 68; Edward A. Tiryakian, "Emile Durkheim", **A History of Sociological Analysis**, (Ed. Tom. B. Bottomore ve Robert Nisbet), Basic Books, New York, 1978, (Durkheim), ss. 200-201; Hatalı yorumlar için örneğin bkz. Nisbet, s. 74; Yüksel, Yazılar, s. 15.

<sup>215</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 102-103.

<sup>216</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 453.

orantılıdır<sup>217</sup>.

Organik dayanışmanın ayırıcı özelliği olarak etkileşimin itiş gücünün toplumsal farklılıklarda yatmasının sebebi *karşılıklı bağımlılık* olgusudur. Organik dayanışmanın hâkim olduğu toplumlar, uzmanlaşmanın hem bireyler hem de gruplar, yapılar ve kurumlar düzeyinde geliştiği büyük, modern, endüstriyel toplumlardır. Bu toplumlar gelişmiş sanayi, yüksek nüfus oranı, ahlaki ve maddi yoğunluk gibi özelliklerin yanında ileri düzeyde karşılıklı bağımlılık ile karakterize edilirler<sup>218</sup>. Toplumsal rollerin uzmanlaşması ölçüsünde bireyler, ihtiyaç duydukları şeylerin sadece küçük bir parçasını üretip satabilir hale geldiklerinden birbirlerinden giderek farklılaşırken aynı zamanda birbirlerine daha muhtaç hale gelirler. Böylece tüm toplum giderek daha karşılıklı bağımlı hale gelir<sup>219</sup>. Organik dayanışma, toplumsal öğelerin her birinin kendine özgü hareket etme olanağı arttıkça toplumun da bir bütün olarak hareket etme olanağının arttığı dayanışma türüdür<sup>220</sup>. Mekanik dayanışma koşullarındaki homojenliğin aksine bireylerin heterojenlikleri, farklı yeteneklere sahip olup farklı hedefler peşinde koşmaları, tamamlayıcı bir farklılaşma durumu yaratarak toplumsal bütünleşmeye katkıda bulunur. Çok çeşitli görevlerin ve işlerin varlığı hayatta kalabilmek adına karşılıklı güveni ve işbirliğini teşvik etmeseydi, ortak bilinçteki gerileme toplumsal çözümlenmeyle sonuçlanırdı. Bu yüzden modern insanın ödevi etkinliklerinin alanını genişletmek değil, onları yoğunlaştırıp uzmanlaştırmaktır. Mutluluğu da görevi ve özelliği belirlenmiş bir işte çalışmasına bağlıdır.<sup>221</sup>

Özgürleşmenin kökenleri 18. yüzyılda atılmış olsa da 19. yüzyıl daha fazla özgürlük getirdiği gibi insanların ve yaptıkları işlerin uzmanlaşmasını da talep etmiştir. Uzmanlaşma, bir yandan her bireyi diğeriyle kıyaslanamaz ve vazgeçilmez kılarken diğer yandan bütün bireyleri diğerlerinin onu tamamlayan etkinliklerine daha dolaysız biçimde bağımlı kılar<sup>222</sup>. Durkheim, modernleşmenin bir “sorun yumağı<sup>223</sup>” haline geldiği 19. yüzyıl Batı toplumunda yaşamış biri olarak, *toplumsal sorun ve bireycilik sorunu* ile aynı anda karşı karşıya kalmış ve diğer çağdaşları gibi özellikle burjuva

---

<sup>217</sup> Pope, s. 50.

<sup>218</sup> Treviño, s. 238; Ritzer, s. 198; Swingewood, s. 141.

<sup>219</sup> Collins, s. 194; Treviño, s. 237.

<sup>220</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 164.

<sup>221</sup> Treviño, s. 238; Durkheim, İşbölümü, s. 456; Durkheim, Ahlak, s. 47.

<sup>222</sup> Simmel, s. 317.

<sup>223</sup> Kızılcılık, s. 15.

devrimleriyle sınıai hareketlerin yaratmış olduğu toplumsal sorunun çözümüne yönelerek bireycilik sorununa kolektivist bir tavırla yaklaşmıştır<sup>224</sup>. Sanayi toplumunun sınıfsal çatışmaya yol açması toplumsal değişimin zorunlu sonucu olmadığı gibi bireyciliğin yükselişi de toplumun bireyler için öneminin sona erdiği anlamına gelmez; tersine karşılıklı ve işlevsel bağımlılıkların artması ve daha çok tanınmasıyla bireyler de birbirine ve topluma daha iyi bağlanır<sup>225</sup>. Diğer deyişle ahlakta bireyselleşme yönünde yaşanan değişim, organik dayanışmacı toplumda etkileşimin itiş gücünün toplumsal ve bireysel farklılıklarda yattığı düşünöldüğünde toplum yaşamını zayıflatmayıp sadece değiştirir<sup>226</sup>.

Yaşam tarzlarında ve mesleklerde ortaya çıkan farklılaşmanın kentlerde alt költürlere sahip gruplar oluşturduğu doğrudur fakat bu farklılıkları birleştirici unsur olarak işbölümü, geçmişe nazaran açıkça görünür olmasa da sanayi toplumlarında da ortak değerlerin mevcut olduğunu gösterir<sup>227</sup>. Farklılaşmış toplumdaki her bir unsur, mekanik dayanışmayı temsil eden ortak kolektif rutinlere daha az bağlı olduğu halde organik dayanışma sistemlerini karakterize eden uzmanlaşmış görev ve rollere eşit önemde bağlıdır ve bireysel unsurların müşterek noktası daha az olsa da karşılıklı bağımlılık nedeniyle aralarında dayanışma bağları gelişebilir. Sanayinin gelişimiyle birlikte farklılaşan ancak birbirini tamamlayan görevlere dayanan çalışma faaliyetleri işçileri iş grubuna bağlar ve bu kalıplaşmış etkileşimlerin yoğunluğu değer bütünleşmesinin, yani değer yargısı ve inançların üyeler tarafından paylaşımının, bir ölçüsüdür<sup>228</sup>.

İşbölümünü ahlaki kılan, uzmanlaşmış bireylerin girdikleri etkileşimlerde işbölümünün getirdiği karşılıklı bağımlılık sayesinde topluma ve birbirlerine olan bağlılık durumunun *bilincine* varmalarındır<sup>229</sup>. Karşılıklı bağımlılık, değerde ve yaşantıda farklılaşmış bireylerin “Neden bir aradayız?” sorusuna verecekleri yanıtı teşkil edecektir. Geleneksel toplumda birbirleri olmadan da hayatta kalabilme becerisine sahip insanlar benzerliklerinden dolayı toplumu verili tahayyöl ederek

---

<sup>224</sup> Freyer, s. 105; Corcuff, s. 10; Sosyalizm ve bireycilik arasındaki ilişki nedir sorusu, Mauss’un bize hatırlattığı üzere *Toplumsal İşbölümü*’nün kuramsal çıkış noktasıdır. Aron, s. 267.

<sup>225</sup> Yüksel, Öncü, s. 90; Alan Hunt, “Review: Emile Durkheim: Law in a Moral Domain by Roger Cotterrell”, *Sociology*, Cilt: 36, Sayı: 2, 2002, (Review), s. 456.

<sup>226</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 399.

<sup>227</sup> Bahar, s. 38; Kimmel ve Aronson, s. 18.

<sup>228</sup> Coser, ss. 129, 130.

<sup>229</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 456; Edinsel, s. 364.

neden bir arada yaşadıklarını sorgulamazken, gelişmiş toplumlarda birbirlerine benzemeyen insanlar neden bir arada olduklarını sorgularlar ve hayatta kalabilmek adına diğerlerine muhtaç olduklarından bir arada yaşamayı ve bir arada yaşamalarına imkân verecek kurallara uymayı kabul ederler. Sanayi kentleri, farklılıklara bağımlı bir mahluk olarak insanı taşra hayatının gerektirdiğinden daha çok bilinçliliğe mahkûm eder<sup>230</sup>. Modern toplumda insanlar ileriye görerek ya da akıl yürüterek kendilerini normal sınırlar içinde tutmak isterler çünkü rasyonel olan budur ve toplumun çoğu bu rasyonelliğe dahil olduğunda karmaşık işbölümü, organik dayanışmacı toplum gerçekleşir. Modern toplumda ilişkiler ahlak ya da sorumluluk ilişkisinden çok çıkar ilişkisi biçiminde ortaya çıkmakta, Durkheim ise toplumu ahlaki bir düzen olarak gördüğünden bu çıkarı otonom bir ahlaka bağlama zorunluluğu görmektedir<sup>231</sup>.

Bireyin topluma uyumundaki rasyonelleşme eğilimi, her ne kadar toplumsal değişimin nedeni çıkar olmasa da bir kere toplum değiştikten sonra dayanışmanın rasyonel çıkar hesabı üzerinden sağlandığını gösterir gibi durur. Gerçekten de modern dünyaya çıkarların karşılıklılığı düşüncesi egemendir. Toplumda mevcut olan farklılıklar; farklı yeteneklere sahip, ahlaki ve politik yönden farklılaşmış özerk bireyler arasında sözleşmesel bir değiş tokuş yaratır<sup>232</sup>. Fakat Durkheim'a göre bireyin toplumla dayanışma içinde olması hiçbir toplum tipinde yararlı saiklerle gerçekleşmez. Örneğin, bir doktorun verdiği reçeteye uymamızın sebebi bilimsel otorite olarak doktora duyduğumuz saygıdır. Bilime inanmayan bir toplum için en büyük bilimsel deha bile otorite sahibi sayılmaz<sup>233</sup>. Daha sonları Milgram'ın insanların açık bir ahlaki zorunlulukla karşılaştıklarında otoriteye ne zaman ve nasıl karşı çıkacaklarını bulmaya çalışan meşhur deneyi, bilimsel otoritelere duyulan saygının davranış üzerindeki etkisinin boyutlarını açıkça ortaya koymuştur<sup>234</sup>. Dikkat edilmesi gereken, Durkheim'ın bakış açısından bilimsel kurallara uymak ile ahlaki kurallara uymak arasında fark vardır ve ikincisine uyma eğilimi birincisine üstün gelir. Çünkü

---

<sup>230</sup> Simmel, s. 318.

<sup>231</sup> Topuzkanamış, Disiplin, ss. 74, 205; Yüksel, Yazılar, s. 20.

<sup>232</sup> Özcan, s. 120; Treviño, s. 238.

<sup>233</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 94-95.

<sup>234</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Stanley Milgram, **Obedience to Authority: An Experimental View**, Tavistock Publications, London, 1974, ss. 2-4, 7-8, 132 vd.; Kağıtçıbaşı, s. 74 vd.; Nuri Bilgin (Ed.), **Sosyal Psikolojiye Giriş**, 3. Baskı, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2000, s. 54 vd.

doktorun verdiği reçeteye uyarken sadece otorite veya saygı duygusuyla değil, aynı zamanda iyileşme umuduyla yani yararcı saiklerle hareket ederiz. Mesleki kurallara uyarken de durum bundan farklı değildir. Oysa bir ahlaki kuralın bireysel istenę üzerindeki tek dayanağı, herhangi bir olumsuz sonuçtan kaçınma yahut ödüllendirilme amacı gütmeyen, sadece saygı duymamız gerektiği için duyulan saygıdır<sup>235</sup>.

Geleneksel insanın zihninde toplumsal otoriteye saygının temini dinin işlevselliğinde kolaydır. Fakat heterojen bir toplumda din ve gelenekten kastedilen de farklılaşmış olduğundan, esas itibariyle ancak dinler ve geleneklerden söz edilebilir. Belki her din hırsızlık yapmanın kötü bir şey olduğunu söyleyebilir ancak konu ekonomik yahut medeni ilişkilere geldiğinde, modern toplumu din ve gelenek temelinde kurgulamaya çalışmak toplumsal çatışma ve çözölmeyle sonuçlanır. Toplumsal ilişkilerdeki farklılaşma ve karmaşıklaşma arttıkça bu ilişkilerin nasıl kurulacağı, nasıl sürdürüleceği ve sonuçlarının neler olacağına dair öngörülebilirlik ve konsensüs azalır. Ne din ne de gelenek yeni toplumsal yapının ihtiyaçlarına cevap veremez. Bu yüzden dinin toplumsal düzen ve bütünleşmedeki temel işlevi modern toplumda seküler hukuka geçer<sup>236</sup>. İşbölümü ilerledikçe hayat giderek ayrıntılılaşan biçimde hukuki düzenlemelere konu olur. İşler, bireylerin fantezilerine bırakılamayacak derecede çoğaldığı ve karmaşıklaştığından ortaklaşa iş görmek için işin düzenlenmesi zorunludur<sup>237</sup>. Sosyal ilişkilerin geniş ölçüde sözleşmelerle yönetildiği karmaşık cemiyetlerde toplumsal düzen ve toplumsal kontrol dinden özerkleşmiş formel hukuki mekanizmalarla ve kurallarla, diğer bir deyişle cemiyetin fertler üzerindeki formel baskısıyla sağlanır hale gelir. Bu baskı da geçmiş toplumlardan farklı olarak kendini yasaklayıcı ve cezalandırıcı karakteriyle değil, düzenleyici ve tazmin edici karakteriyle gösterir<sup>238</sup>.

Hiçbir toplum onu yöneten normlar ve değerler hakkında tam bir oydaşmaya sahip olmasa da yukarıdaki değişimlere bağlı olarak, organik dayanışmacı toplumda insanlar geçmişe nazaran daha az kısıtlanmış olup bireysel seçime daha fazla yer olduğundan kimi uyumsuzlukların daha fazla olması kaçınılmazdır<sup>239</sup>. Diğer yandan, organik dayanışmacı sistemlerde dış denetimlerden bazı kurtuluşlar söz konusu olsa

---

<sup>235</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 37-38.

<sup>236</sup> Edinsel, s. 368.

<sup>237</sup> Durkheim, Ahlak, s. 134.

<sup>238</sup> Yörükkan, s. 41; Yüksel, Yazılar, s. 16.

<sup>239</sup> Giddens, Sosyoloji, ss. 844, 845.

da bu, bireylerin diğerlerine olan yüksek düzeyde bağımlılıkları ile çatışma değil uyum içerisindedir. Çünkü uyumsuzluklar daha fazla olsa da aynı ölçüde toplumun bu uyumsuz kişileri içermeye kabiliyeti ve kapasitesi de daha yüksektir<sup>240</sup>. Örneğin, mekanik dayanışmacı toplum yapısında suçluların, ruhsal veya fiziksel yönden engelli olanların toplumda görece işlevleri, yani toplumsal değerleri olmadığından, dışlanmaları yahut öldürülmeleri doğal kabul edilirdi. Ancak işbölümünün gelişimiyle birlikte önceden toplumsal değeri olmadığı kabul edilen bu kişilerin toplumsal örgütlenişimizin karmaşık çerçeveleri içinde yararlı olarak iş görebilecekleri yahut en azından yok olmadan varlıklarını sürdürebilecekleri yeter sayıda yer bulunur hale gelmiştir<sup>241</sup>.

## II. HUKUK VE SOSYOLOJİ

### A. Genel Olarak

#### 1. Hukuk Bilimi ve Sosyoloji İlişkisi

Kimi görüşlere göre Durkheim, sosyolojiyi diğer sosyal bilimlere toplu olarak boyunduruğu altında bulunduran bir bilim olarak görmüştür<sup>242</sup>. Söz konusu eleştirinin temel sebebi sosyoloğun toplumsal gerçeklik anlayışıdır. Bauman'a göre Durkheim, toplumsal gerçekliğe birlikte yaşamaya çalışan insanların karşılaştığı sorunların toplamından daha büyük bir otorite bahsettiği için *yuvarlak masadaki* koltukta sosyoloji adına doğuştan gelen hak iddiasında bulunmuştur. Oysa koltuk, tıpkı diğer katılımcılar gibi sosyoloji için de kazanılması gereken bir haktır. Sosyoloji, onu kazanmak için kendindeki sorunları ve masadaki diğer sandalye sahiplerinin onun hakkında konuşma şeklini ciddiye almak zorundadır<sup>243</sup>. Söz konusu eleştirinin doğruluğu ölçüsünde, hukukun da sosyoloji ile olan ilişkisinde üstünlük iddiasından nasibini almaması mümkün değildir. Nitekim Durkheim, hukuk nosyonunu Montesquieu'den aldığı toplumsal fenomenlerin birbiriyle ilişkili olduğu tezi üzerine

<sup>240</sup> Coser, s. 130; Treviño, s. 238.

<sup>241</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 315.

<sup>242</sup> Örneğin bkz. Freyer, s. 266.

<sup>243</sup> Bauman, Society, s. 381.

kurduğu için hukuku diğer tüm fenomenleri etkileyen bütüncül toplumun biçiminden ayrı gör(e)mez<sup>244</sup>. Neticede bütünsellik iddiası, üstünlük iddiasıyla sonuçlanır.

Diğer bir görüşe göre Durkheim'ın sosyolojisi, toplumsal fenomenlerin genel karakterine ilişkin titiz bir araştırma disiplini haline gelme arayışında olan sosyolojidir ve diğer disiplinlerin bilgi iddialarına karşı zorunlu olarak yıkıcı veya revizyonist bir tutum inşa eder. Bu yüzden disiplin statüsü arayışı, tüm disiplin sınırlarının ve ayrıcalıklarının örtülü bir reddi olma eleştirisiyle karşılaşır. Fakat Durkheim'ın sosyolojiyi sıklıkla mevcut sosyal bilim disiplinlerinin yıkıcısı değil birleştiricisi olarak tasvir etme çabası, daha ziyade söz konusu olumsuz sonuca varmamak için bulunulan sayısız girişimden biri olarak kabul edilmelidir<sup>245</sup>. Durkheim için toplumsal organizmanın bir elementi/organı olan hukuk gibi kurumların bağımsız görünüşlerinin yüzeysel olduğu doğrudur. Fakat Durkheim bu tez ile sosyal bilimleri boyunduruğu altına almak değil, onlar arasında iletişim ve etkileşim oluşturmak ister. Nitekim, sosyoloğa göre bu kurumların görünüşteki bağımsızlıkları, sosyal bilimciler arasında hâlâ geçerli olan temel hatalı bir tutumun da sebebidir. Mesela, politik iktisatçıların çoğu yasa koyucunun ticaret ve sanayi ile ilgili faaliyetlere müdahale etme hakkını reddeder; çünkü ekonominin bu bağımsız görünüşü altında bütüne bağımlı ve diğer kurumlarla ilişki içinde olduğu gerçeğini görmez. Ahlakçılar ise mülkiyet haklarının son derece çeşitli ve istikrarsız ekonomik faktörlere bağlı olduğunu görmedikleri için bu hakların sabitliğini ve değişmezliğini savunmuşlardır<sup>246</sup>. Hukuk bilimi ve pratiği açısından düşünüldüğünde, yürütülecek çalışmaların ve tartışmaların sosyoloji gibi alanlardan tamamen soyutlanmasının mümkün ve zorunlu olduğunu savunan, böylece hukuku dogmatik, izole bir bilim dalına indirgeyen görüşlerin temelinde de aynı yanılğı yatar. Hukuk, diğer toplumsal kurumlarla ve bütün olarak toplumla karşılıklı etkileşim içinde var olur. Bu sebeple sosyoloji hukukun kendi iç bağımsızlığını reddedemeyeceği gibi hukuk da sosyolojinin iç bağımsızlığını reddedemez. Aynı yönde, sosyoloji hukuktan yararlanmayı reddedemeyeceği gibi hukuk da sosyolojiden

---

<sup>244</sup> Durkheim'ın toplum görüşü Montesquieu' ya çok şey borçludur. Toplumsal ve kültürel fenomenlerin birbirleriyle olan ilişkisi fikrini Marx Hegel'den, Durkheim Montesquieu'den türetir. Coser, s. 145; Emile Durkheim, **Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology**, University of Michigan Press, USA, 1965, (Montesquieu), s. 56.

<sup>245</sup> Roger Cotterrell, "Law and Sociology: Notes on the Constitution and Confrontations of Disciplines", **Journal of Law and Society**, Cilt: 13, Sayı: 1, 1986, (Notes), s. 23.

<sup>246</sup> Durkheim, Montesquieu, ss. 56-57.

yararlanmayı reddedemez; eğer reddediyorsa bizi bu reddediş çözüm aranan sorunların sebebi olabilir.

Netice itibariyle Durkheim'ın sosyoloji pratiği; bu bilimin değer çözümlerini reçete ediyormuş gibi görünmeden ahlaki ve yasal karar vermede bilgi verdiği, yol gösterdiği, yardımcı olduğu bir işleve daha yakındır. Buna göre Durkheimcı bir hukuk sosyolojisi, hukuk pratiğinin araması gereken amaçları belirleme girişiminde bulunamaz ancak bulguları, dayanışmanın artırılması gibi belirli amaçların peşinden gitmenin toplumsal sonuçlarını önerebilir<sup>247</sup>. Örneğin, Comte sosyolojinin en önemli bilim olduğuna, sosyolojinin uygulanmasıyla tüm toplumsal kötülüklerin ortadan kalkacağına, mükemmel bir toplum yaratılacağına inanır ama Durkheim'ın toplumsal sorunların çözümünde sosyolojinin oynayacağı role ilişkin inancı, Comte gibi ütopyik değildir<sup>248</sup>. Bu sebeple Durkheim'ın hukuk sosyolojisinden davranışsal düzlemde makro hukuk sosyolojisi çıkararak gerçekçilik iddiasında bulunan özellikle Donald Black gibi<sup>249</sup> isimlerin çalışmaları neticede bir *çaba* olsa da bunları Durkheim'ın mirası olarak görmek mümkün değildir.

## 2. Hukuk Sosyolojisi ve Hukukun Sosyolojik Önemi

Durkheim, bir toplumda kanunların nasıl değiştiğini ampirik olarak betimleyip açıklamakla hukuk sosyolojisi (*sociological jurisprudence*) düşüncesinin gelişiminde etkili olan, bu alanda onun ismini anmadan yeterli bir tartışma yürütülemeyecek klasik isimlerden biridir<sup>250</sup>. Sosyoloji ve hukuk arasındaki bağlar onun sayesinde kesinleşmiştir<sup>251</sup>. O, bir toplumdaki normatif yapı ile toplumsal dayanışma ve bütünleşme ilişkisini açığa çıkartarak hukuk sosyolojisine çok önemli katkılarda bulunmuştur. Önemi yadsınamayacak bu katkılara rağmen kimi görüşlere göre hukuk, Durkheim için ikincil nitelikte bir konudur<sup>252</sup>. Sosyoloğun kariyeri boyunca esas

<sup>247</sup> Roger Cotterrell, **Sociological Jurisprudence: Juristic Thought and Social Inquiry**, Routledge, New York & Oxon, 2018, (Juristic), ss. 69, 70.

<sup>248</sup> Collins, s. 192.

<sup>249</sup> Donald Black'ın hukuk sosyolojisi için bkz. Roger Cotterrell, "Review: The Durkheimian Tradition in the Sociology of Law", **Law and Society Review**, Cilt: 25, Sayı: 4, 1991, (Review), ss. 927-935.

<sup>250</sup> Nalbandian, s. 349.

<sup>251</sup> Levy-bruhl, s. 90.

<sup>252</sup> Yüksel, Öncü, ss. 91, 93; Yükselbaba, s. 209.

olarak ahlak (*morality*) ile yahut ahlaki olgularla (*moral facts*) ilgilendiği<sup>253</sup> kabul edilirse esas odağının hukukun değil, toplumun ahlaki dönüşümü olduğunu kabul etmek gerekir. Bu bakımdan Durkheim'ın *İşbölümü*'nde hukuka verdiği önem temelde metodolojiktir<sup>254</sup>. *Toplumu bir arada tutan nedir*, sorusu salt felsefi bir soru olmayıp aksine sistematik karşılaştırmalarla ampirik olarak ortaya konulabilir<sup>255</sup>. Hukukun maddi toplumsal olgulara bakan yüzü olarak yasaları incelemek araştırmacıya söz konusu ampirik zemini sunar. Yine de eğer eserlerin sayısı ve değerlendirme kapsamı genişletilirse Durkheim ve takipçileri için hukukun ikincil önemde bir konu olmadığı, aksine, kendi öneminden dolayı çalışılması gereken, merkezi bir konu olduğunu kabul etmek için gerekli nedenlerin mevcut olduğu daha rahat görülecektir.

Durkheim, *İşbölümü*'ndeki metodolojik seçimiyle hem hukukun evrimi teorilerine hem de hukukun sosyolojik çalışılmasına yeni bir yaklaşım sağlayarak hukuk sosyolojisine apaçık olanak yaratmıştır. *İki Kanun*'da ve *Dersler*'de cezanın, devletin, hakların tarihsel dönüşümünü çalışarak hukuk sosyolojisine bu yönüyle de katkı sağlamıştır<sup>256</sup>. *Dersler*, insan yaşamına ve mülkiyete saldırıları yasaklayan kuralları ele alarak değişen davranış normlarını değişen değer sistemleriyle ilişkilendiren karşılaştırmalı tarihsel araştırmalar ve bu normların çağdaş işleyişine ilişkin açıklamalar sunar<sup>257</sup>. *Dersler*, sözleşme hukuku, anayasa hukuku, uluslararası hukuk gibi alanların sosyolojiye ve adalete ilişkin ölçütlerini çizer. Sosyoloğun toplumsallaşma süreçleri ve kolektif temsiller hakkındaki *Ahlak Eğitimi* dersleri ve nihai eseri olan *Dinsel Hayat da* araştırmacının modern hukuka ilişkin yeterli bir Durkheimcı açıklama oluşturabileceği kavramsal malzemeleri sağlayan çok önemli çalışmalardır. Fakat sosyoloğun *İşbölümü* dışındaki dersleri ve eserleri daha sonraki sosyologlar ile Durkheim üzerine yazanlar tarafından evrensel olarak göz ardı edilmiş; bunların hukuk sosyolojisine katkıları yakın bir tarihe kadar anlaşılmamıştır<sup>258</sup>.

Sosyoloğun çeşitli derlemeler altında toplanan; demokrasi, özgürlük, insan hakları gibi hukuk sosyolojisini ilgilendiren çeşitli konular hakkında bir kısmını bu

---

<sup>253</sup> Turner ve diğerleri, s. 261.

<sup>254</sup> Deflem, Hukuk, s. 69.

<sup>255</sup> Collins, s. 192.

<sup>256</sup> Deflem, Hukuk, s. 73.

<sup>257</sup> Steven Lukes, **Emile Durkheim: His Life and Work, A Historical and Critical Study**, Harper & Row Publishers, New York, 1972, s. 275.

<sup>258</sup> David Garland, "Emile Durkheim: Law in a Moral Domain by Roger Cotterrell", **Durkheimian Studies**, Cilt: 6, 2000, (Moral), ss. 119-120; Lukes, s. 258 (17. dipnot).

çalışmanın kaynakçasında bulabileceğiniz çok sayıda makalesi, konuşması, çeşitli yazıları da bulunmaktadır. Suç ve ceza teorisi dolayısıyla kışkırttığı Tarde ile giriştiği ilginç ve aydınlatıcı tartışma neticesinde ortaya çıkan çalışmayı, *Année sociologique*'de 1898-1912 yılları arasında on iki sayı boyunca *yasal sistemlerin* incelemesi için ayırdığı bölüm altında Mauss, Fauconnet gibi isimlerle birlikte geliştirdiği külliyatı da unutmamak gerekir. Nitekim, Mauss'un hukukun kökenlerine ilişkin etnografik verilere dayalı çalışması, Fauconnet'nin yasal sorumluluk üzerine çalışması, Davy'nin sözleşmeden doğan yükümlülüğün kökenleri üzerine çalışması, Huvelin'in büyü ve hukuk üzerine çalışması, Levy'nin sorumluluk ve sözleşme üzerine çalışması gibi Durkheim'ın takipçilerinin hukuk sosyolojisine kazandırdıkları eserlerin ortaya çıkışında da Durkheim'ın hukukun incelenmesini sosyoloji açısından merkezi önemde gören bakış açısının etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Ek olarak, *Année sociologique*'de *Hukuk ve Ahlak Sosyolojisi* ile *Ceza Sosyolojisi ve Moral İstatistik* başlıkları altında Durkheimcılarının yarısından fazlasının katkıda bulunduğu bir yığın çağdaş bilimsel çalışma analiz edilmiştir. Sayılan tüm çalışmalar birincil kaynaklarla birlikte ele alındığında bu, hukuk sosyolojisine *önemli ve ayırt edici* bir katkıyı temsil eder ve hukukun Durkheimcı girişimin *merkezinde* olduğunu gösterir<sup>259</sup>. Sosyoloğun kendisi de -incelediği alanlara bitişik alanlara gerekli geziler dışında- her zaman sadece yasal veya ahlaki kurallarla ilgilendiğini açıkça söyler<sup>260</sup>.

Burada varılması gereken sonuç, ahlakın incelenmesinin Durkheim için merkezi önemde olduğu ve hukukun bu yönden metodolojik bir öneminin olduğu fakat hukukun da sadece metodolojik önemde bir konu olmayıp, ahlak ile eş zamanlı olarak Durkheim sosyolojisinin merkezinde yer aldığıdır. Ancak genelde bu sonucun sadece birincil öncülü öne çıkmış ve Durkheim'ın hukuk sosyolojisine katkıları geri planda kalmıştır. Hukuk konusunun Durkheim sosyolojisindeki yerine dair bu yanılığın önemli bir nedeni, eleştirmen veya yorumcuların genelde hukuk sosyolojisi alanından olmayışı sebebiyle bu konudaki ilgilerinin sınırlı oluşudur. Cotterrell'in dile getirdiği üzere hukuk ve hukuk kurumlarının sosyolojik incelemesi, Durkheim ve Fransız sosyolojisinde Durkheimcı geleneği kuran en yakın takipçilerinden birkaçı için

<sup>259</sup> Sözü edilen literatür için bkz. Lukes ve Scull, ss. 1-3, 28; Ayrıca bkz. Gianfranco Poggi, **Durkheim**, Oxford University Press, Oxford, 2000, (Durkheim), ss. 99-100; Sosyoloğun tüm yayınlarının bibliyografyası ve verdiği tüm derslerin listesi için bkz. Lukes, ss. 561-620.

<sup>260</sup> Emile Durkheim, "19. Yüzyılda Fransa'da Sosyoloji", **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Fransa), s. 19.

merkezi ilgi alanı olsa da söz konusu ilgiyi en güçlü şekilde yansıtan eserler, Anglo-Amerikan sosyolojisinde ve hatta Fransa’da dahi ihmal edilmiş, çoğu durumda İngilizceye çevrilmemiş olarak kalmıştır<sup>261</sup>.

## B. Toplumsal Dayanışmanın Göstergesi Olarak Hukuk

**“Bir hukuk kuralı ne ise odur  
ve onu algılamannın iki tarzı olamaz.”<sup>262</sup>”**

Durkheim için hukukun ikincil ve metodolojik önemde bir konu olduğu şeklindeki yorumların çoğu, toplumdaki dayanışma tipinin dönüşümünü tespit edebilmek adına yasal değişimi incelediği en ünlü eseri *İşbölümü*’nü baz alır. Sosyolojik teori içerisinde hukuka metodolojik önem atfeden tek kişi Durkheim değildir. Hukuku ve hukuktaki değişiklikleri incelemek; toplumların dövuıldığı, şekillendirildiği, değiştirildiği iç çekirdekte yer alan güçleri ve dönüşümlerini incelemekte son derece elverişlidir. Bu sebeple klasik sosyolojik teori; Durkheim, Weber ve Maine’in eserlerinde olduğu gibi genellikle hukuk ve hukuksal evrim teorisi olarak geliştirilmiştir<sup>263</sup>. Bununla birlikte Weber ve Marx’ın doğrudan ve yakından ilgilendiği konu, kapitalist toplumsal-ekonomik ilişkiler ile kapitalist siyasal düzenin meşruluğu problemidir. Durkheim’in cevabını aradığı temel soru ise dinin ve geleneğin toplumsal bütünleşmeyi sağlama gücünün yokluğunda, diğer ifadeyle eski ahlaki düzenin tüm temellerini ortadan kaldıran güçler karşısında, modern toplumun endüstrileşmeyle gelen parçalayıcı-ayırıştırıcı yanının nasıl dengeleneceği, toplumsal dayanışmanın, yeni ahlaki düzenin nasıl sürdürüleceğidir<sup>264</sup>.

*İşbölümü*’nde Durkheim’in merkezi ilgisi, toplumun bireyciliği koruyan bir dayanışma tarafından şekillendirilen modern topluma evrimini göstermektir. Çünkü geleneksel ahlaki bağlardan sıyrılmış, kendinden başka referans noktası kalmamış modern bireyin rasyonel ahlaka nasıl tâbi kılınacağı meselesi Durkheim’in temel

<sup>261</sup> Cotterrell, Notes, s. 27; Cotterrell, Review, s. 924.

<sup>262</sup> Durkheim, Yöntem, s. 72.

<sup>263</sup> Susanne Karstedt, “Explorations into the Sociology of Criminal Justice and Punishment: Leaving the Modernist Project Behind”, **History of the Human Sciences**, Cilt: 20, Sayı: 2, 2007, ss. 52-53; Lukes ve Scull, ss. 3-4.

<sup>264</sup> Yüksel, Öncü, s. 90; Bellah, Introduction, s. xviii.

problemidir<sup>265</sup>. Hukuk olgusuna da bu problem çerçevesinde başvurur. Durkheim'ın normal toplumu, ahlaki olarak bütünleşmiş toplum olduğundan hukukun önemi ahlaki olmasında yatar. Din-ahlak-hukuk üçlüsü arasında ahlak olgusu sosyoloğun teorilerinin temeli olup ahlak hukuku kapsar<sup>266</sup>. Hukuk kuralları, yasallaştırılmış ahlaki kurallardır ve yasallaştırılmış haliyle de *edim kuralları sistemi* olarak ahlaka dahildirler. Bu yüzden mekanik ve organik dayanışma ele alınırken ve kıyaslanırken hukuk sistemleri esas alınmalıdır<sup>267</sup>.

Durkheim'ın, *İşbölümü*'ndeki yasal fenomenlere ilişkin ilk büyük tartışması, hukuk sosyolojisinin belirli veçhelerinden ziyade toplumdaki hukukun *genel* doğasına ilişkin tek analize yayılır<sup>268</sup>. Sosyolog, topluma bütünsel yaklaştığı gibi onun dışavurumu olarak hukuka da bütünsel yaklaşır. Hukuku, toplumsal örgütlenmenin ve kolektif düşünüşün ilkelerini açığa çıkarmak amacıyla genel bir tarzda inceleyerek tarihin her noktasındaki bütün insan toplumlarını ve ilişkilerini tek teoride kapsar<sup>269</sup>. Spencer'ın toplumsal değişim kuramında ekonomik değişimlerin önemini abartarak ahlaki ve yasal değişimi ihmal etmesinin aksine Durkheim, ilkel toplumlar ile uygar toplumlar arasındaki temel farkın toplumsal dayanışma tipinde bulunabileceğini ve bu dayanışma tipinin de ahlak kurallarının tipinde veya yasal kodların doğasında yansıdığını öne sürdü<sup>270</sup>.

Tamanaha'ya göre Durkheim'ın hukuka ilişkin temel tanımı: *hukuk, toplumun toplumsal düzeni koruma işlevi gören bir yansımasıdır* şeklindedir<sup>271</sup>. Cotterrell'e göre hukuka sosyo-hukuksal perspektiften bakanlar, katı pozitivism ve doğal hukuk arasında süregelen özel tartışmadan kaçınarak hukukun ne olduğunu verili kabul etme eğilimi gösterebilirler de hukuk sosyolojisinde kuruluş günlerinden beri birbiriyle keskin şekilde çatışan, kökeni Weber ile Durkheim'ın yazılarına kadar izlenebilecek iki hukuk görüşü mevcuttur. Hukuku toplumun yansıması olarak gören, onu özel veya belirli grup çıkarlarından bağımsız, köklü değerlere bağlayan Durkheimcı bakış açısı,

---

<sup>265</sup> Deflem, Hukuk, s. 65; Topuzkanamış, Disiplin, s. 218.

<sup>266</sup> Durkheim, Dersler, s. 14; Treviño, s. 233.

<sup>267</sup> Edinsel, ss. 356- 357; Kızılcelik, s. 271.

<sup>268</sup> W. Paul Vogt, "Durkheim's Sociology of Law: Morality and the Cult of the Individual", **Emile Durkheim: Sociologist and Moralist**, (Ed. Stephen Turner), Routledge, London, 1993, s. 71.

<sup>269</sup> Clarke, s. 246; Yüksel, Öncü, s. 91.

<sup>270</sup> Vine, s. 130.

<sup>271</sup> Brian Z. Tamanaha, "Law and Society", **A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory**, 2. Baskı, (Ed. Dennis Patterson), Blackwell Pub., UK, 2010, (Society), s. 369.

Weber'in hukuku nihai değerlerin bir ifadesi olarak değil, uyumsuz çıkarları dengelemek veya aralarında seçim yapmak için teknik araç olarak gören *legal instrumentalism*'inin aksine, *legal expressivism*, yani bu tür değerleri ifade eden/yansıtan/anlatan/dışavuran *canlı* hukuk olarak adlandırılır<sup>272</sup>.

Durkheim'da ahlaki bir olguyu neyin oluşturduğu konusu biraz belirsiz olmasına rağmen ahlak kavramını sosyologların şimdi kültür dediği şeyi somutlaştıracak şekilde yorumlamak mümkündür. İnsanların yarattığı ve faaliyetlerini organize etmek için kullandığı özellikle normlar, değerler ve inançlar olmak üzere sembol sistemleri Durkheim'ın temel ilgi alanıdır<sup>273</sup>. Hukuk da bu sembol sistemlerinden biridir. Hukuk ile ahlak, bizi hem birbirimize hem topluma bağlayan ve bireyler yığınına uyumlu bir topluluğa dönüştüren bağların toplamı olmakla birlikte hukuk, *toplumsal dayanışmanın en istikrarlı, düzenli, örgütlü ve belirgin formu* olduğu için toplumsal dayanışmanın esaslarını objektif ve sembolik biçimde gösterir<sup>274</sup>. Toplumun ahlaki sisteminin göstergesi olan yaygın kuralların hukuk sistemi kadar ampirik gözleme açık olmadığı<sup>275</sup> düşüncesi, Durkheim'ı hukuk kurallarının ahlaki yapının nesnel yansıması olduğu kabulüne mecburen itmiştir<sup>276</sup>. Yasal kurallar dizisi, görünür olmayan ahlaki ortamın görünebilir indeksi ya da göstergesidir<sup>277</sup>. Durkheim'ın yöntemiyle hem sosyolojik süreçlerle oluşan hukuk kurallarını hem de anayasal usullere uygun olarak yürürlüğe koyulan pozitif hukuk kurallarını incelemek mümkündür<sup>278</sup>. Bununla birlikte Durkheim'a göre toplumun kendisi ahlaki bir olgu olup pozitif hukuk ahlakın yansıması olduğundan sosyoloğa göre pozitif hukuk da bir bakıma yaşayan hukuktur denilebilir; çünkü toplumsal yaşamdan çıkar.

*Boşlukta, bağlantısız kalmış bütün bir ortak yaşam vardır. Her çeşit akım gider, gelir, çeşitli yönlerde dolanır, çaprazlanır, apayrı yönlerden birbirleriyle karışır. Böyle sürekli bir devinim içinde olduklarından ki, nesnel bir biçim altında yakalanamazlar...Bütün bu gelgitler, burgaçlar, hukuk ve ahlakın eskiden kalma biçimler içinde, kılı kıpırdamadan duran temel kuralları değişmeksizin gerçekleşir. Zaten o temel kuralların yaptığı da, bir parçasını kendilerinin*

<sup>272</sup> Cotterrell, *Juristic*, ss. 204-206.

<sup>273</sup> Turner ve diğerleri, s. 261.

<sup>274</sup> Durkheim, *İşbölümü*, s. 453; Yüksel, Öncü, s. 91; Lukes ve Scull, s. 23.

<sup>275</sup> Durkheim'ın yapılmaz dediğini yaklaşık 50 yıl sonra Elias yapar. Görgü kitapları, davranış yazıları gibi o güne kadar pek kullanılmayan materyaller üzerinden 16-19. yüzyıl Batı toplumundaki yaygın ahlaki değişimleri ampirik olarak gözler. Bkz. Elias, *Cilt: 1*, s. 174.

<sup>276</sup> Bkz. Durkheim, *İşbölümü*, s. 92.

<sup>277</sup> Keat ve Urry, s. 141; Mehmet Yüksel, "Hukukun Toplumsal İşlevleri", **Hukuk Sosyolojisi**, 6. Baskı, (Ed. Mehmet Yüksel), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2016, (İşlev), s. 37.

<sup>278</sup> Ahmet Ulvi Türkbağ, "Doğal Hukuk, Aynı Nakarat...(!)?" **Pasajlar**, Sayı: 1, 2019, s. 29.

*oluşturduğu saklı bir yaşamı açığa vurmaktan başka bir şey değildir. O kurallar saklı yaşamdan çıkar ama onu yok etmezler. Bütün o ahlak kurallarının temelinde bu formüllerin özetlediği, ancak sadece yüzeydeki zarfını oluşturdukları güncel, yaşayan duygular vardır. O formüller toplumda dağınık durumdaki gerçek duyarlık ve izlenimlerle örtüşmeseler hiçbir yankı uyandırmazlar. Yani biz onlara bir gerçeklik yakıştırırız ama onları tek tinsel gerçeklik yapmayı düşünemeyiz. Böyle yapmak, işaretle işaret edileni karıştırmak olur. Bir işaret elbette bir şeydir. Bir çeşit ikincil, fazladan nesne değildir. Bugün işaretin insanın zihinsel gelişmesindeki işlevi bilinmektedir ama alt tarafı bir işarettir ne de olsa.*<sup>279</sup>

Tıpkı çatışmacı gelenek gibi Durkheimcı gelenek de yüzeydeki gerçeklikler ile bunların altında yatan gizli, temel gerçeklikler ayrımı yapar. Fakat çatışmacı geleneğin soğuk ve kasvetli hakikatler üzerine yükselen dünyası kesinlikle ortak inançlar dünyası olmayıp daha acımasız bir gündelik dünyadır. Oysa Durkheimcı gelenek, gerçek bir coşkular geleneğidir; burada *görünen yüzey* semboller ve ritüellerden, *derin gerçeklik* ise irrasyonel olandan ve bilinçaltından oluşur. Bu sosyolojik geleneğin odağında duygusal güçler, ahlak, kutsal ve dinsel temalar vardır ki bunlar hukuk da dahil toplumsal olan her şeyin özünü oluşturur<sup>280</sup>. Durkheim'ın ahlaka pozitif hukuk karşısında tanıdığı önceliği haklılaştırabilmesinin bir sebebi ister uzlaşmacı ister çatışmacı, hangi perspektiften bakarsak bakalım ahlak kurallarının *hukukun tarih öncesi*<sup>281</sup> olarak nitelenebilmeleridir. Hukukun ahlaktan farklılaşması, toplumun iktisat ile tanışmasıyla başlayan bir süreçtir<sup>282</sup>. Eskiden bütün toplumlarda ekonomik işlevler maddi ve manevi güçlere bağlıydı. Maddi güçlerin özü askeri ya da feodal, manevi güçlerin ise dinseldi<sup>283</sup>. Fakat maddi güçlerin de özü manevi olduğundan, neticede maddi ve manevi tüm güçlerin özü dinsel ve ahlakiydi.

Durkheim, hukuk ve ahlakın birbirinden ayrılamaz olduğunu ve ahlakın hukukun *ruhu* olduğunu varsaydı. Diğer yandan, ahlakı toplumun normatif yapısı olarak anladığı için onun teorisi hukukun tüm anlamını, otoritesini ve etkinliğini nihayetinde bu ahlaki yapıda bulduğuna dair güçlü bir iddiada bulunur. Böyle bir temellendirme olmaksızın hukuk, salt güç ya da boş sözler haline gelir<sup>284</sup>. Gerçi hukuk,

<sup>279</sup> Durkheim, İntihar, s. 328.

<sup>280</sup> Collins, s. 187.

<sup>281</sup> Özcan, s. 85.

<sup>282</sup> “Üretim insanlıkla yaşıt olmasına ve bölüşümün de her zaman toplumun ana sorununu oluşturmasına rağmen, iktisat yenidir. İktisadın belirmesine kadarki sürede, bu görevi ahlak üstlenmiştir, yani bu açıdan *ethica, economica*’nın tarih öncesidir... Faber olan, ama *economicus* olmayan insan, eşitsizlikleri açıklamak üzere ahlakı oluşturmaya girişecektir. Ahlak, yani gelenek.” Mehmet Ali Kılıçbay, “*Economica*’nın Dublörü *Ethica*”, **Doğu Batı**, Sayı: 4, 1998, s. 93.

<sup>283</sup> Aron, s. 272.

<sup>284</sup> Cotterrell, Law, s. 24.

toplumsal hayatın tümünü değil, sadece bir kısmını yansıtabilir. Hatta bazen adetler, gelenekler vs. ahlaki kurallarla pozitif hukukun birbirine uymadıkları da görülür. Bu tarz uyumsuzluk durumlarında toplumsal ilişkileri pozitif hukuk yönünden araştırmak bizi yanlış sonuçlara götürür. Fakat uyumsuzluk, istisnaidir ve sadece hukuk kurallarının toplumun yeni hayat koşullarına uyarlanamadığı zamanlar söz konusu olur<sup>285</sup>. Durkheim'a göre hukuku yasa koyucunun geleneklere karşı çıkmak ve onu etkilemek üzere düzenlediği yapay bir yaratı saymak savunulabilir değildir. Hukuk, gelenekleri hem anlatıma kavuşturur hem de onları etkiler ancak etki gücünü de yine geleneklerden alır<sup>286</sup>.

Hukukun ahlak ile uyumu, toplumun büyük çoğunluğunun hukuk kurallarını cebre gerek kalmaksızın kendi kendilerine uygulamalarını açıklar niteliktedir. Şayet hukuk düzeninin varlığını sadece yaptırım tehdidinde bağlamış olsaydık bazı bireylerin yaptırım tehdidiyle görünür bir ilişki içinde olmaksızın hukuka uymalarını açıklayamazdık<sup>287</sup>. İnsanlar *hukuk kültürü* tarafından içerildikleri ölçüde hukuk normlarını içselleştirir ve çıkar algılamasının rasyonelliği yanında hukuk düzeninin doğruluğuna ilişkin bir “değer<sup>288</sup>” geliştirdikleri için de hukuka uyarlar. Örneğin, Durkheim bugün yaşıyor olsaydı, muhtemelen insan hakları mevzuatının başarısını (şayet ortada bir başarı mevcutsa) bir ırkı diğerine tercih etmenin *yanlış* olduğu inancından kaynaklanan ahlaki güce bağlardı<sup>289</sup>.

Yasalar ve toplumsal ahlakın arasında önemli bağlar olduğu, yasaların sıklıkla ahlaki inançları ve duyguları yansıttığı, yasalara uyum gösterilmesi gerektiği konusunda genel ahlaki kabulün bulunduğu doğrudur. Fakat Durkheim'ın hukuk ve ahlak(gelenek) arasında kesinti bulunmadığı iddiası, diğer deyişle hukuk ve kolektif hassasiyetler arasında *dolaysız ve tam çevrilebilirlik* varsayımı yapması yerinde değildir. Çünkü modern toplumda dışsal indeks olma konusunda ikincil sıraya düştüğü iddia olunan geleneklerden farklı olarak hukukun otonom ve özerk yapıya sahip

---

<sup>285</sup> Kösemihal, s. 61.

<sup>286</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 181.

<sup>287</sup> Bazı bireylerin yaptırım tehdidiyle görünür ilişki içinde olmaksızın hukuka uymaları ampirik bir problemdir. Bu problemde zorlayıcılığa dayanan hukuk tanımının meziyetleriyle hiçbir şey yapılamaz. Jack P. Gibbs, “Hukuk Tanımları ve Ampirik Sorular”, çev. Mehmet Tevfik Özcan, *İÜHFİM*, Cilt: 53, Sayı: 1-4, 1990, (Hukuk), s. 305.

<sup>288</sup> Değerlerin kanıtı kendindedir ve bir kez benimsendikten sonra kişisel bağlılık gösteren duygusal özellikler taşırlar. Şerif, s. 95.

<sup>289</sup> Treviño, s. 233.

olduğu gerçeğini yadsır. Durkheim'ın şemasında belirli bir hukuk, belirli bir toplumda ahlakın nesnel göstergesi olduğundan aralarındaki çatışmaları veya süreksizliği araştırmak için çok az alan vardır. Durkheim'ın toplumsal dayanışmanın sırf ahlaki bir fenomen olduğu ve hukukun da bu ahlaki fenomenin dıştan görünür simgesi olduğu konusundaki ısrarı; bazı ahlaki ilkelerin diğer ahlaki ilkelerle, bazı yasaların diğer yasalarla ve genel olarak ahlakın (*morality*) yasallık (*legality*) ile sık sık çatıştığını görmezden gelir. Durkheim, çatışmanın toplumun normal işleyişinin parçası olduğunu reddeder ve çatışmanın yollarına bir sosyolog olarak odaklanmaz.<sup>290</sup> Eleştirmenlere göre sosyoloğun yöntemi ahlakın dışsal indeksi olarak hukuk fikrinin sorgulanmasını da engeller. Çünkü ondaki aşırı basite indirgeyici *yasal özcü* metot, belirtiyi tanımla eşitlemenin içerdiği döngüsellik, hukuk ile toplum arasında bağ olmayan toplulukların (Durkheim'ın patolojik gördüğünün) incelenmesini engelleyerek teorisinin test edilmesini de engeller<sup>291</sup>. Fakat ampirik problemler hakkındaki eleştiriler geçerliyse dahi özcülük etiketinin genel olarak kabul görmediği söylenmelidir. Sosyoloğun teorisindeki realistik, sosyoloğun kendine göre bilimsel rasyonalist ögeler, hatalı olarak özselci/spiritüalist olarak etiketlenmesine sebep olmuştur<sup>292</sup>.

Son olarak, gördüğümüz üzere Durkheim'a göre hukuk belirli bir anda toplumsal ilişkilerin hakiki durumunu ifade etmediğinde toplumsal hayat yerine hukuk ikame edilemez<sup>293</sup>. O halde soru, *mevcut hukuk toplumsal ilişkilerin hakiki durumunu ifade ediyor mu* olmalıdır. Ancak Durkheim'ın hakikat iddiası, başlı başına problemlidir. Bourdieu'ya göre Durkheim'ın nesnelciliği, nesnenin aynı zamanda algılanan nesne olmasının doğal olması karşısında kendi nesnellik savını ve doğallık-yapaylık ayrımını kendi içinde çürütür. Durkheim'ın nesnelciliğinin hatası, nesnenin nesnel tanımına ulaşmak uğruna yok ettiği *temsili*, nesnenin tanımına dahil etmemek; toplumsal olguların nesnel hakikatini yakalamak için vazgeçilmez olan indirgemeyi, nesnel varlıkları aynı zamanda algılanan varlıklarına da dayandığından, son bir indirgemeye tabi tutmayı unutmaktır<sup>294</sup>.

---

<sup>290</sup> Jones, s. 57; Lukes ve Scull, ss. 5-8; Sharyn L. Roach Anleu, **Law and Social Change**, Sage Pub., London, 2000, s. 18.

<sup>291</sup> Keat ve Urry, s. 142; Michalina Clifford-Vaughan ve Margaret Scotford-Norton, "Legal Norms and Social Order: Petrazycki, Pareto, Durkheim." **The British Journal of Sociology**, Cilt: 18, 1967, ss. 271-272.

<sup>292</sup> Keat ve Urry, s. 134; Durkheim, *Yöntem*, s. 9.

<sup>293</sup> Durkheim, *Yöntem*, s. 72.

<sup>294</sup> Bourdieu, *Ayırım*, s. 377.

## C. Hukuki Yapının Göstergesi Olarak Yaptırım

### 1. Kurallar, Yasaklar ve Yaptırımlar

Durkheim, hukuku sadece toplumsal ahlakın yansıması olarak ele almamış aynı zamanda hukukun belirli yönlerine, her şeyden önce, kısıtlayıcı (*constraining*), olumsuz (*negative*), zorunlu (*obligatory*) ve yasaklayıcı (*prohibitive*) yönlerine odaklanmıştır. Bu odağın genel sebebinin izi, onun toplumsal olguları bireysel eylemleri sınırlayan, kısıtlayan, kontrol eden ve yön veren şeyler olarak tanımlamasına kadar sürülür<sup>295</sup>. Toplumu sağlıklı halde tutabilmek için önce sağlığın neyi ifade ettiğini betimlemek, bunun için de toplumu neyin incittiğini tespit etmek gerekir. Toplumun neyi yasakladığını bilmeden toplumun değer yapısını çözümleyebilmek mümkün değildir. Genel önerme, toplumsal kuralların toplumsal olguların göstergeleri olarak gözlenebilir işlevsel yaptırımlar olduğudur. Toplum, bir ideal temsil olarak hukukta kendini hukuki yaptırım ile açığa vurur<sup>296</sup>. Yaptırıma bağlanmış davranış kurallarından oluşuyor olmak, insana ilişkin olgular arasında sadece hukuk ve ahlak olgularına özgüdür. Bununla birlikte hukuki yaptırımlar belirli olma ve belirli organca uygulanma, yani örgütlü olma özellikleriyle salt ahlaki yaptırımlardan ayrılırlar<sup>297</sup>.

Hukuk, suç, ahlak gibi olguların yaptırım üzerinden saptanması, bu olguları meydana getirenin yaptırım olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. İlk bölümde dile getirdiğimiz üzere toplumsal olguların tek özelliği zorlayıcılık olmadığından, söz konusu olguları tanımlayan tek şey de yaptırım değildir. Şüphesiz daha derinde yer alan karakterler daha açıklayıcı olup daha temeldir (*essentiel*). Bilimsel araştırmanın başında yaptırım üzerinden yapılan tanımın tek amacı bizi gerçekliğin özünü açıklayabilecek duruma getirmek, tek fonksiyonu en başta ancak dış görünümüleriyle (yaptırımla) teşhis edilebilen şeyler olarak hukuk gibi olgular ile araştırmacı arasındaki

---

<sup>295</sup> W. Paul Vogt, "Obligation and right: The Durkheimians and the sociology of law", **The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology**, (Ed. P. Besnard), Cambridge University Press, Cambridge, 1983, (Durkheimians), s. 180'den aktaran Lukes ve Scull, s. 4; Lukes, ss. 12-14.

<sup>296</sup> Deflem, Hukuk, ss. 66, 69.

<sup>297</sup> Durkheim, Dersler, s. 14; Durkheim, İşbölümü, s. 96.

ilk teması sağlamaktır, yoksa bu olguları tanımlamak değildir<sup>298</sup>. Diğer bir deyişle, Durkheim'ın hukuki yapının göstergesi olarak yasaklara ve yaptırımlara başvurusu daha ziyade metodolojik bir zorunluluk olarak gelişmiştir. Nitekim ahlaki kuralların ancak zorlayıcı yaptırım üzerinden gözlenebileceği farklı perspektiflerin de kabulüdür. Örneğin, Özcan ve Şerif'e göre ahlaki niteliğe sahip her toplumsal olgu yaptırım üzerinden teşhis edilir. Çünkü her uyma davranışının ödül sayılabilecek bir karşılığı görünür olmadığı için biz normun gerçekliğini sapkın davranışa gösterilen dirençle, yani negatif yaptırımla teşhis ederiz<sup>299</sup>. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, insan davranışının sonucunda ortaya çıksa da yaptırımın davranışın doğasından değil toplumsal kuraldan, yani toplumun doğasından kaynaklandığıdır:

*Hırsızlığın cezalandırılmasının tek nedeni, yasaklanmış olmasından dolayıdır. Mülkiyet konusundaki düşüncesi bizimkinden farklı olan bir toplum düşünürsek, bugün hırsızlık sayılan ve cezalandırılan birçok edimin bu özelliğini yitirdiğini ve cezalandırılmadığını görürüz. Edim olduğu gibi kaldığı halde yaptırım bulunmadığına göre, yaptırım edimin doğasından ileri gelen bir öge değil demektir. Yaptırım, tümüyle, bu edimin ona izin veren ya da yasaklayan bir kuralla desteklediği ilişkiye bağlıdır. İşte hukukun ve ahlakın tüm kurallarının yaptırımla tanımlanmasının nedeni budur.<sup>300</sup>*

Alıntının gösterdiği üzere bir davranışın değeri, hiçbir zaman kendinde olmadığı için kural ve yaptırım arasında kurulan tam bağımlılık ilişkisinin davranışın kendinden sahip olduğu değer dolayısıyla çözülmesi mümkün değildir. Bir zorlama eyleminin yaptırım olarak tanımlanarak meşruluk kazanabilmesi, zorlamanın daima belirli bir kurala referans vermesine bağlıdır. Bu referans söz konusu olmadığında zorlama şiddete dönüşür ve zorlamaya maruz kalan kişinin şiddeti yasaklayan kural dolayısıyla yaptırım mekanizmalarını devreye sokma hakkı doğar. Yine de yaptırımın kural karşısındaki bu tam bağımlılığı, onu toplumsal düzenin kuraldan daha az etkili bir bileşeni yapmaz. Durkheim'a göre hukuk kurallarının normatif olması ve bunun için de içselleştirilmeleri gerekir ancak dışsal yaptırım, yine de normların önemli bir bileşenidir. Çünkü kişinin rol beklentileri ve yaptırım arasında karşılıklı ilişki vardır<sup>301</sup>. Hukuksal düzen temelde yaptırım tehdidiyle değil, düzene inanılmasıyla sürdürülebilir fakat bu ikisi arasındaki ilişki, birbirini destekler. Psikolojik açıdan

<sup>298</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 62, 63, 69, 70; Durkheim, Ceza, 1966, s. 117.

<sup>299</sup> Özcan, s. 78; Şerif, s. 58.

<sup>300</sup> Durkheim, Dersler, ss. 14-15.

<sup>301</sup> Christine Horne, "Explaining The Emergence of Norms", **Theories of Social Order**, (Ed. Michael Hechter ve Christine Horne), Stanford University Press, USA, 2003, s. 130.

bakıldığında, kişinin kuralı içselleştiremediği durumda dahi ihlal halinde karşılaşılan negatif yaptırım, kişinin zihninde en basitinden *acı* olarak kodlanacaktır. Kural kendini yaptırım aracılığı ile zihne empoze eder. Yaptırım deneyimi sayesinde kişi kuralın varlığı ile içeriğinin ne olduğunu kavrar ve bu deneyimin zihninde acı olarak kodlanması, kişinin sonraki ilişkilerinde norma uymasını baskılar. Bununla birlikte *medeniyetin getirdiği acı* temelde zorlama olarak değil, *insanın kendi yaşamında yer ayırması gereken bir şey* olarak teşhis edildiğinden<sup>302</sup>, yaptırım ancak inanç unsurunun tamamlayıcısı olabilir.

Neticede, toplumsal düzenden söz edebilmenin birincil ögesinin çoğunluğun kendiliğinden bu düzenin getirdiği hukuk kurallarına uyması olması, toplumsal düzenin sürdürülmesinde hukukun “ikincil<sup>303</sup>” ögesi olarak zorlayıcı kuvvetin hafife alınmasını sonuçlamamalıdır. Bir ahlak düzeni esas olarak belirli ortak inançlar etrafında bireyin toplumsal gruba duyduğu bağlılık ya da aidiyeti üzerinde yükseliyorsa da bu yeterli değildir. Herhangi bir ahlak düzeni gibi hukuk düzeni de daima saygı duyulan otorite figürüne ve bu figürün yasaklamalar yahut kısıtlamalar yoluyla bireyler üzerinde uyguladığı disipline muhtaçtır<sup>304</sup>. Söz konusu disiplin anlayışının oluşumunda işin özü yaptırım yahut yaptırım tehdidi değil, *yasaya saygı* bilincinin içselleştirilmesi ise de yaptırım olmadan kural uygulaması olmayacağına göre kural ile yaptırım arasındaki karşılıklı bağın varlığını kabul zorunludur<sup>305</sup>.

## 2. Bastırıcı ve Onarıcı Hukuk Tipleri

Toplumsal dayanışmanın tipi ve yoğunluğu, hukukun tipi ve ağırlığından çıkarılır. Farklı toplumlarda farklı hukuki yapıların bulunduğu gerçeği, Durkheim’in bütüncül bakış açısında farklı hukuki tiplerin varlığı anlamına gelir. Bu farklı hukuki tiplerin tespiti ise hukuki yapı içerisindeki farklı yaptırım ve ceza uygulamalarının tespiti ile mümkündür. Hukuksal yaptırım türleri üzerinden farklı toplumsal dayanışma türleri saptanır ve bu yaptırım türlerinin hukuk dizgesi içindeki payına bağlı

<sup>302</sup> Sadece insan medeniyetin getirdiği *acıyı* çekmek için kendi yaşamında bir yer ayırmaya normal olarak zorunludur. Bu, insanı hayvandan ayıran şeydir. Durkheim, *Düalizm*, ss. 166-167.

<sup>303</sup> Gibbs, *Hukuk*, s. 305.

<sup>304</sup> Ayrıntılı bilgi için bu tezde *Ahlaki Düzen Olarak Modern Hukukun Üç Unsuru* adlı, üçüncü bölümdeki II-A-2. alt başlığa bkz. s. 155 vd.

<sup>305</sup> Durkheim, *Ahlak*, ss. 157, 158.

olarak çözümlenmek istenen toplumsal sistemin çalışma mekanizması teşhis edilir. Bastırıcı hukukun hukuk dizgesindeki payının genişliği ve ağırlığı ölçüsünde mekanik dayanışmanın toplumsal bütünleşmedeki payı artarken, onarıcı hukukun hukuk dizgesindeki payının genişliği ve ağırlığı ölçüsünde organik dayanışmanın payı artar. Bastırıcı hukuk; ceza hukukunu kapsayan, suçlu olarak görülen eylemciye yönelen, acı verici, suçlunun servetini, onurunu, özgürlüğünü, yaşamını hedef alan veya onu yararlandığı bir şeyden yoksun kılan cezalandırıcı yaptırımları içerir. Onarıcı hukuk ise içinde bulunması olası ceza kuralları dışarıda bırakılırsa medeni hukuk, ticaret hukuku, usul hukuku, yönetim/idare hukuku, anayasa hukuku gibi alanlara ayrılan işbirliği hukukunu kapsar. Zorunlu olarak acı verici özellikte olmayan, kuraldan sapmış davranışın zorla kurala uydurulması veya iptal edilerek her türlü değerden yoksun kılınması yoluyla eski hale döndürmeyi içeren, zararın karşılanması yoluyla bozulan ilişkilerin düzeltilmesine ve normalleştirilmesine hizmet eden yaptırımları içerir.<sup>306</sup> İncelenen toplum tipinde gözlemlenen hukuk türleri eskisi kadar baskın değilse bu toplum tipinin değişime uğradığını, yeni dayanışma ve hukuk türlerinin belirli bir ağırlıkta varlığını tespit ediyorsak da toplumun belirli ölçüde değiştiğini söyleyebiliriz. Mesela diğer biçimlerin büyümesine göre ceza hukukunda bir düşüş olduğunda, bu mekanik dayanışmanın toplumsal bütünleşmedeki payının gerilediğini ve toplumun daha modern hale geldiğini gösterir<sup>307</sup>.

Bu noktada Durkheim'ın hukukçuların pratik amaçlarla ortaya koydukları sınıflamaların bir sosyoloğun işine yaramayacağını kabul ederek hukuku kamu-özel diye ayırmayı reddettiğine, hukuku yaptırım türüne göre iki tip ile sınıflandırdığına dikkat etmek gerekir<sup>308</sup>. Fenomen alanını yaptırımların bastırıcılığı-onarıcılığı üzerinden değil de ceza hukuku-işbirliği hukuku üzerinden belirlemek hatalı sonuçlara yol açabilir. Örneğin, onarıcı hukuk genel itibarıyla medeni hukuk ile eşleştirilmektedir fakat günümüzde ceza hukuku alanında dahi bastırıcı değil, onarıcı yaptırımların ön plana çıktığını görmekteyiz. Organik dayanışmanın ilerlemesi ölçüsünde cezalandırmanın düşünsel temelleri de ileride göreceğimiz üzere dönüşüme uğramış, cezalandırmanın amacı rehabilitasyon odaklı *onarıcı adalet ve dönüştürücü*

<sup>306</sup> Bkz. Durkheim, İşbölümü, ss. 96-97; Treviño, s. 239; Edinsel, ss. 365, 366; Vine, s. 130; Jones, ss. 28-30; Metin Türkmen, "Cezaya Alternatif Bakışlar ve Yeni Disiplin Olarak Ceza Sosyolojisinin İmkânlılığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 52, 2017, (Alternatif), s. 714.

<sup>307</sup> Edinsel, s. 370; Vogt, s. 76.

<sup>308</sup> Kösemihal, s. 61.

*adalet* çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. Bu çerçevede ele alınan yaptırımlar, tedbirler ve kurumlar Durkheim'ın tipleştirmesinde onarıcı yaptırım tipine uygun düşmektedir<sup>309</sup>. Bastırıcı hukuktan onarıcı hukuka evrimin, ceza hukukundan işbirliği hukukuna doğru bir değişimden ibaret olmayıp, eş zamanlı olarak ceza hukukunun kendi içerisinde de bastırıcı yaptırımlardan onarıcı yaptırımlara doğru bir değişimi ifade ettiğini akılda tutmak gerekir. Sorun şu ki bir davranış eş zamanlı olarak hem ceza hem de medeni hukuk kural ve yaptırımlarına konu olabilir. Ayrıca, medeni hukuk alanındaki düzenlemeler bastırıcı yaptırım içerebileceği gibi ceza hukuku alanında da onarıcı hukuk yaptırımlarına başvurulabilir. Bu sebeple Durkheim'ın yasal-ahlaki değişim teorisinde indeks ve teorik terimler arası ilişki bulanık ve çözümsüzdür. Yani ceza hukuku-bastırıcı hukuk ile medeni hukuk-onarıcı hukuk arasındaki ayırım muğlaktır, pratikte sürdürülemez<sup>310</sup>. İşbölümündeki artışların onarıcı yasaların bastırıcı yasalara oranında artışa neden olduğu iddiasının gerekçesi belirsizdir ve bu iddia test edilemez niteliktedir. Sistemik testler, Durkheim'ın iki yasa türü arasındaki ayrımı netleştirememesi nedeniyle engellenir. Ayrım, ancak bastırıcı hukuk ceza hukukuyla, onarıcı hukuk ise *ceza hukukundan geri kalanlar* olarak kabul edildiğinde ampirik olarak uygulanabilir. Bu halde dahi Durkheim'ın, Tarde'ın haksız fiil hukuku ve ceza hukukunun net olmadığı yönündeki eleştirisini reddetmek için hiçbir dayanağı yoktur. Üstelik, onarıcı hukuk basitçe cezai olmayan tüm hukuk ise bu halde onarıcı yasa oranındaki artışların işbölümündeki artışlardan kaynaklandığını ileri sürmenin de açık bir gerekçesi yoktur. Çünkü cezai olmayan hukukun işbirliğine dair olması zorunlu değildir<sup>311</sup>.

### III. BASTIRICI HUKUK İLİŞKİLERİ

Mekanik dayanışma tipi, fizyolojik-biyolojik zorunlulukların ötesine geçen konularda kişilerin bilinçlerinin tümünden kendi dışında olduğu ilkel toplumların

<sup>309</sup> Metin Türkmen, "Ceza Sosyolojisi Açısından Türkiye'de Ceza Adalet Politikaları ve Denetimli Serbestlik", *Mediterranean Journal of Humanities*, Cilt: VIII, Sayı: 1, 2018, (Denetimli), s. 382.

<sup>310</sup> Harry E. Barnes, "Durkheim's Division of Labour in Society", *Man*, Cilt: 1, Sayı: 2, 1966, (Division), s. 161; Anleu, ss. 15.

<sup>311</sup> Gibbs, Control, s. 135; Ayrıca bkz. Leon Shaskolsky Sheff, "From Restitutive Law to Repressive Law: Durkheim's The Division of Labor in Society Re-visited", *European Journal of Sociology*, Cilt: 16, Sayı: 1, 1975, s. 35.

dayanışma tipidir<sup>312</sup>. Durkheim'in suç ve ceza teorisini değerlendirmede anahtar kavram *conscience commune*'dür<sup>313</sup>. Birçok bilinç durumunun toplumun bütün üyelerinde ortaklaşa bulunmasından dolayı benzerliğe dayanan mekanik dayanışma olgusu vardır ve bastırıcı hukuk, bu toplumsal dayanışmanın özünü temsil eder. Ceza hukuku ise bastırıcı hukukun *par excellence*'idir<sup>314</sup>. Ceza hukuku kurallarının sayısını ve hukuk aygıtındaki yerinin genişliğini belirlemek demek, mekanik dayanışma ilişkilerinin sayısını ve toplumsal ortamdaki önemini belirlemek demektir<sup>315</sup>. Bununla birlikte, öncelikle ceza hukukunun neden mekanik dayanışma ilişkilerinin simgesi olarak ele alındığını ortaya koymak, bunun için de suç ve cezanın özelliklerini belirlemek gerekir.

### A. Suçun Tanımı ve Özellikleri

Bastırıcı yaptırım gerektiren eylemler tanımı gereği *suçlar* olduğundan Durkheim'in mekanik dayanışmanın doğasına ilişkin araştırması, suçun doğasına ilişkin bir araştırma haline gelir<sup>316</sup>:

*Bastırıcı hukukla birlikte giden toplumsal dayanışma bağı, çiğnenmesi suç olan hukuktur; suç diye, işleyene karşı ceza denilen özel bir tepkiye yol açan edime diyoruz. Bu toplumsal dayanışma bağının ne olduğunu araştırmak, cezaya yol açan nedenin ne olduğunu, ya da daha açıkçası, suçun özünün ne olduğunu sormak demektir.*<sup>317</sup>

İlk olarak, suç bir norm ihlalidir. Tüm normlar ihlalleri halinde yaptırım öngördüklerine göre suç diye nitelediğimiz eylemlerde ortak olan ve dışarıdan gözlemlenen özellik *ceza* olarak beliren yaptırımdır. O halde bir eylemin ceza ile karşılandığını gözlemliyorsak bu eylemi suç olgusu içine dahil etmemiz gerekir<sup>318</sup>. İkinci olarak, suçun özünün ne olduğunu öğrenmek için farklı toplum türlerinde görülen bütün değişik suçlarda aynı olan özellikleri ortaya koymamız gerekir. Örneğin, sadece modern hukukta ceza öngörölmüş davranışları ele alırsak bugün itibariyle dini kurallara, örflere vs. aykırı olan fakat ilkel toplumlarda hukuksal

<sup>312</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 238.

<sup>313</sup> Yüksel, Öncü, s. 92.

<sup>314</sup> Poggi, Durkheim, s. 103.

<sup>315</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 141.

<sup>316</sup> Jones, s. 30.

<sup>317</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 99.

<sup>318</sup> Deflem, Hukuk, s. 67; Durkheim, Yöntem, s. 63.

müeyyide ile karşılanan tüm davranışları kapsam dışı bıraktığımızdan suçun genel ve sürekli ögesini tespit edemeyiz<sup>319</sup>.

Suç, kolektif duyguları inciten edimdir. Bütün suçların tek ortak özelliği, belirli istisnalar dışarıda bırakılırsa, her toplumda o toplumun bütün üyelerince dışlanan davranışlar olmalarıdır. Suç, belirli bir toplum türünde sağlıklı bilinç sahibi bütün bireylerin duygularını incitir<sup>320</sup>. Suç kabul edilen fiillerin toplumun bütünü tarafından kınanan edimler olduğunun kabulü, sosyoloğun çağdaşları arasında bu kınamanın rasyonel bir temele dayanıp dayanmadığı yahut suça sadece bir hata veya hastalık olarak bakmanın daha akıllıca olup olmadığı nevinden itirazlar doğurmuştu. Durkheim bu itirazların gerçeği değiştirmedikten bahisle hepsini bir kenara bırakmıştır<sup>321</sup>. İncitilmesinin suç oluşturduğu duyguların bir listesini yapma olanağı yoktur. Gerçekte bu duyguları diğerlerinden ayırt eden özellik, hangi toplum tipi olursa olsun aynı toplum üyelerinin çoğu için ortaklaşa olmalarıdır. Nitekim *kanunu bilmemek mazeret sayılmaz* ilkesi de buradan kaynaklanmaktadır. Ceza hukukunun alanına giren edimlerin incittiği kolektif duygular bütün vicdanlara kazanmış olduklarından, herkes bu davranışları bilmekte ve neden yasak olduklarına dair geçerli nedenleri anlamaktadır<sup>322</sup>.

Diğer yandan, Durkheim'a göre suçun kolektif duyguları incittiğini söylemek yeterli değildir çünkü bu halde suç ve sapmayı birbirinden ayıramayız. Aynı zamanda incinen duyguların güçlü olması gerekir. Bir davranışın suç sayılabilmesi için incittiği kolektif duygunun en azından ortalama bir yoğunlukta olması, vicdanlara sadece kazanmış değil, *derin* biçimde kazanmış olması gerekir. Fakat duyguların güçlülüğü de suç ve sapmayı ayırabilmek için yeterli değildir. Suçun koruduğu duyguların aynı zamanda *açık, kesin, belirli* olmaları gerekir. Suç, kolektif duyguları güçlü ve belirli şekilde inciten edimdir. Çünkü istisna da olsa en az suçlar kadar güçlü ve örgütlü duygulara işaret eden ahlak kuralları vardır. Mesela ebeveynlere saygı, yoksullara yardım gibi ahlaki ilkeler kamu erkine veya mülkiyete saygı gibi yasal ilkelerden daha yüzeysel değildirler. Yine de kamu erkine hakaret edene hapis cezası öngörülürken, karnım aç diyene yardım etmeyen en bencil insana bile suçlu gibi davranılmaz. Bunun

<sup>319</sup> Durkheim'ın eleştirilerinin hedefinde Garofalo vardır. Bkz. Durkheim, İşbölümü, ss. 99-100; Durkheim, Yöntem, ss. 66-68.

<sup>320</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 103.

<sup>321</sup> Özkan Agtaş, **Ceza ve Adalet**, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 115.

<sup>322</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 103-105.

sebebi, biri ahlaki diğeri yasal olan iki kuralın tanıdığı davranış genişliği farkıdır. İster güçlü ve örgütlü olsun ister olmasın tüm ahlak kuralları değişken, kesin olmayan, belirsiz duygular içerdiklerinden tanıdıkları davranış genişliği fazladır. Oysa suçların koruduğu duygular açık, kesin, belirli olduklarından daha tek biçimli uygulamaya konu olurlar.<sup>323</sup>

Burada suçun etkilerini değil, temel özelliğini saptadığımızı dikkat edilmelidir. Bir edim suç olduğu için ortak bilinci incitiyor değil, bir edim ortak bilinci incittiği için suçtur diyoruz. Durkheim Spinoza'yı izler: İyilik veya kötülük şeylerin tabiatında bulunmaz. Şeyler, biz onu sevdiğimiz için iyi veya sevmediğimiz için kötüdür. Edimi suç kılan ortak bilince ilişkin duygular yok olmuşa toplum için en zararlı edimler bile cezalandırılmaz ve hatta belki örnek davranış olarak görülür. Bir bireysel farklılığa suç karakterini veren, o farklılığın öz mahiyeti değil, ortak bilincin bu farklılığa atfettiği mahiyettir. Yani suç, kamunun öyle *damgaladığı* sapmadır<sup>324</sup>. Bu düşünce, işlevselci olduğu kabul edilen Durkheim'ı eleştirmenleri olarak görülen etiketleme kuramcılarına yaklaştırır gibi görünür. Nitekim Becker'ın temel argümanlarından biri, suçun davranışa içkin bir nitelik *değil*, kuralların ve yasakların başkaları tarafından kişiye uygulanmasının sonucu olduğudur<sup>325</sup>. Fakat aradaki farkın ayırıcında olunmalıdır. Durkheim'da toplumsal değerlerin varlığı toplumun yapısı içinde verili kabul edilir. Bu yüzden suç da her zaman ceza ile karşılanması gereken bir davranışa dönüşür. Suç, kamunun öyle etiketlediği davranış değil, kamunun öyle etiketlediği sapmadır. Buna göre suça karşı gösterilen nefret duygularını büsbütün haksız görmek mümkün değildir<sup>326</sup>. Oysa Becker'a göre *toplumsal gruplar, ihlal edilmesi suç olarak tanımlanan kurallar koyarak sapkınlığı yaratırlar*; bu açıdan sapkın, bu etiketin kendisine başarıyla uygulandığı kişi, sapkın davranış da insanların öyle etiketledikleri davranıştır<sup>327</sup>. Dolayısıyla cezalandırmaya sebep olan nefret duygularında haklılık olduğu da verili kabul edilemez; öyle kabul edilmesi sosyolojiyi “buyurganlık yöntemlerinin bir savunusuna<sup>328</sup>” götürür.

Durkheim'ın suç tanımı, onun sosyoloji sözcüğüne verdiği anlamda tipik bir

<sup>323</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 107-109, 111; Özcan, s. 84; Jones, s. 30.

<sup>324</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 111, 112; Durkheim, Yöntem, s. 97.

<sup>325</sup> Becker, Hariciler, s. 29.

<sup>326</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 8-9 (1. dipnot).

<sup>327</sup> Becker, Hariciler, s. 29.

<sup>328</sup> Şerif, s. 143.

sosyolojik tanımdır: Bir suç, sosyolojik olarak ortak bilincin yasakladığı harekettir ve bu hareketin birkaç yüzyıl sonrasında yahut aynı zaman diliminde başka bir toplumdan gözlemcilerin gözünde masum olmasının hiçbir önemi yoktur. Çünkü suç, sosyolojik olarak sadece dışarıdan ve söz konusu toplumun ortak bilinç durumuna göre tanımlanabilir olup bu tanım nesnel ve görelidir<sup>329</sup>. Suçu Durkheim gibi belirli bir toplumda nesnel bir olgu olarak ele alan yaklaşımların gücü, sorduğu soruların basitliği ve kesinliğindedir. Kullandıkları makro sosyolojik metotlar, suç ile ilişkili sosyal değişkenlerin belirlenmesine ve suç aktörlerinin belirlenen sosyal değişkenlerinin *normalleştirilmesine* imkân sağlar<sup>330</sup>. Bununla birlikte Durkheim'inki gibi makro sosyolojik yaklaşımlar, yöntemsel olarak işe önce suçlu tanımlamak ve bu kümeye giren fenomenleri tespit etmekle başladıkları için neyin suç olup neyin olmadığı tartışma konusu yapılamaz. Durkheim gerçekliğin karmaşık olduğunu kabul eder fakat yine de onu bir merkezin etrafında dönen fırtına gibi addeder. Durkheim'in suç tanımı, ahlaki indeks olarak hukuk fikrinin içerdiği problemlerin en bariz olduğu yerlerden biridir. Özellikle modern toplum söz konusu olduğunda yasa koyucuların isteseler bile kolektif duygulara göre yasa yapmaları ve uygulamaları mümkün değildir. Çünkü kolektif duyguların tam olarak ne olduğunu keşfetmek için yeterli sistematik araçları yoktur. Modern toplumda da kolektif duyguları incittiği kesin olan cinayet gibi suçlar vardır. Fakat cinayetin tanımı nedir, hangi durumlar cinayetten sayılır, cinayet sayılmayacak hukuka uygunluk halleri vs. nelerdir, hangi cinayetin cezası ne kadar olmalıdır gibi hususlar hakkında ortak bir kabul yoktur. Bu yüzden genel ahlaki ilkelere aykırı suçların varlığı bir gerçekse de buradan Durkheim gibi tüm sıradan vicdanların bir toplumun ceza yasalarında tanımlanan her normun nedenlerini bildiği, yanlışlığı konusunda hemfikir olduğu gibi bir sonuca varılamaz<sup>331</sup>.

## B. Cezanın Tanımı ve Özellikleri

Durkheim, suç kuramının ana çizgilerini belirledikten sonra ondan rahatlıkla bir ceza kuramı çıkarır<sup>332</sup>. Suçun dışsal göstergesi ceza olduğundan, suçun yukarıda

<sup>329</sup> Aron, s. 234.

<sup>330</sup> Nilgün Çelebi, "Sosyolojiden Psikiyatriye", **Kriz Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, 1994, ss. 188-189.

<sup>331</sup> Vogt, ss. 87-88.

<sup>332</sup> Aron, s. 234.

yapılan tanımı doğru ise bu tanımın cezanın bütün özelliklerini karşılması gerekir. Ceza, kaynağını toplumdan alıp ahlaka yapılan saldırıya karşı yoğunluğu artarak büyüyen, tutkulu ve örgütlü tepki şeklinde kendini gösteren kolektif öç alma eylemidir<sup>333</sup>. İlk olarak, cezanın kendini tutkulu tepki olarak gösteren öç alma eylemi olması, karşılık ödettmeye, yani kısasa dayalı olmasından kaynaklanır. *Göze göz, dişe diş*, olarak ifade edilen Eski Ahit'teki misilleme yasası (*lex talionis*) ifadesini bastırıcı cezalarda bulur<sup>334</sup>. Cezalandırmak, cezalandırmak içindir. Ceza ne doğru ne de yararlı olduğu için uygulanır; sadece öyle gerektiği, bir karşılık vermek gerektiği içindir<sup>335</sup>. Cezalandırmanın özü, caydırıcılık değil, suçlamadır<sup>336</sup>. Tutku, cezanın kalbinde yatar; rasyonel, araçsal veya faydacı nitelikler ise ancak bu irrasyonel, düşünceden arı duygunun üzerine bindirilmiş yüzeysel karakterlerdir<sup>337</sup>.

Cezanın bu niteliği uygarlık seviyesinin gelişmemişliği ölçüsünde belirginleşir. Basit toplumlarda cezalandırmanın tek amacı suçluya acı çektirmek olup, cezalandıranlar cezalandırmadan bunun dışında bir yarar beklemez. Bu sebeple bir hayvanın, cansız nesnenin dahi cezalandırıldığı yahut suçun işlenmesine karışmadığı halde suçlunun yakınlarına da ceza verildiği görülmektedir<sup>338</sup>. Toplumun duygusal ve intikamcı tepkisi kendini dine küfredenin dilinin kesilmesi gibi yoğun şiddet içeren hukuki yaptırımlarda açığa vurur<sup>339</sup>. Uygarlık yolunda ilerlendikçe cezalandırmanın öç alma eylemi niteliğinin değiştiği, artık ceza ile suçluya verilen acının amacının safi acı vermek değil, suçlular ve potansiyel suçlular üzerinde tehdit unsuru yaratarak suç işlenmesinin önüne geçmek, böylece toplumu korumak olduğu dile getirilmektedir. Durkheim'a göre ceza uygulamasının niteliği cezayı kullananların bilinçli amaçları değişiyor ve cezanın sonuçları daha iyi hesaplanabiliyor diye değişmez<sup>340</sup>. Sosyolog, büyük ölçüde istemeden de olsa hukuk tanımı bakımından devletçi (*statist*) eğilimde olduğu yönünde eleştirilere kapı açacak biçimde<sup>341</sup>, kolektif duygular ve tutkuların ceza kurumlarına güçlerini verdiği gibi biçimlerini de verdiğini, bu kolektif duygu ve

---

<sup>333</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 116 vd.

<sup>334</sup> Treviño, s. 240.

<sup>335</sup> Ağa, s. 116.

<sup>336</sup> Vogt, s. 75.

<sup>337</sup> David Garland, "Frameworks of Inquiry in the Sociology of Punishment", **The British Journal of Sociology**, Cilt: 41, Sayı: 1, 1990, (Inquiry), s. 7.

<sup>338</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 116.

<sup>339</sup> Ritzer, s. 200.

<sup>340</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 117.

<sup>341</sup> Vogt, Durkheimians, s. 183'ten aktaran Lukes ve Scull, s. 4.

tutkulara bağımlı olan cezanın köken olarak hiçbir nesnel yahut amaçlanan hedefi olmadığını savunmuştur. Ona göre kanunlar ve kurumsal prosedürlerin amacı, kolektif tepkiyi amaç-araç yönelimine dönüştürmek, tepkinin enerjisinden yararlanmaya ve enerjisini yeniden yönlendirmeye çalışmaksa da bu tepkinin temel doğasını değiştirebilecekleri anlamına gelmez<sup>342</sup>.

*...cezanın niteliği temelde değişmemiştir. Söylenebilecek tek şey, bugün öç alma gereksiniminin eski dönemlere göre daha iyi düzenlenip yürütüldüğüdür. Uyanmış bulunan uzakgörüşlülük anlayışı, eskiden olduğu gibi kör tutkuların serbestçe at koşturmasına artık olanak bırakmamakta, onları belli sınırlar içinde tutmakta, saçma birtakım şiddetlere, gereksiz yıkımlara engel olmaktadır. Daha aydınlanmış olduğundan, gelişigüzel genişlemiyor; kendini yatıştırmak için artık suçsuz kişilere saldırmıyor. Ama yine de cezanın asıl özü öç duygusu olmakta süregidiyor. Öyleyse cezanın, asıl olarak şiddeti derecelendirilmiş bir tutkusal tepki olduğunu söyleyebiliriz.<sup>343</sup>*

Bugün geçmiş toplumlardan farklı olan adalet anlayışımızdır. Adalet anlayışımızın belirlediği şey, suçun algılanan ağırlığı ve dolayısıyla cezanın yoğunluğu ve biçimidir. Adalet anlayışı, cezanın temel doğasında değişiklik yapmaz. Tüm tarihlerde ve toplumlarda ceza, öç almak içindir ve intikam, suçun ağırlığı olarak algılanan şeyle orantılanır<sup>344</sup>. İlkel diye etiketlenen toplumlarda öç almanın gereksiz bir *kıyıcılıktan* başka bir şey olmadığını sanmak da yanlıştır. Bu toplumlarda da ceza belirli bir *ahlaki kültürün* ürünüdür. Aradaki fark, geçmiş toplumlarda cezalandırmanın kendiliğinden yerine getirdiği yararlı hizmetin bilincinde olmaması, kendisini yeni koşullara göre düzenleyememesidir. Fakat cezalandırma, içgüdüsel ve düşüncesizce, yetersiz ve yöntemsiz biçimde de olsa bu toplumlarda da gerçek bir savunma edimidir. Nitekim suç güçlü kolektif duyguların incitilmesi olduğuna göre ve her duygu, bilincin kendi bütünlüğünü koruyabilmesi için kendine karşıt olan şeye mekanik şekilde direnç göstereceğine göre cezanın da yoğunluğu giderek artan tutkulu tepki olması gerekir. Davranışa, zarar verdiği kolektif duygunun güçlülüğüyle orantılı tutkuda tepki gösterilmeseydi, o kolektif duygu zamanla sönümlenir ve yok olurdu<sup>345</sup>.

İkinci olarak, cezanın savunma aracı olması, zorunlu olarak *çıkarcı koruma aracı* olmasını gerektirir. Ancak bu çıkar kişisel çıkar değildir. Eğer öyle olsaydı, birey bu cezayı istediği zaman kaldırabilirdi. Şüphesiz belirli bir mağduru bulunan suçlarda

<sup>342</sup> Garland, Inquiry, s. 8.

<sup>343</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 120-121.

<sup>344</sup> Vogt, s. 74.

<sup>345</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 118, 127-131; Durkheim, Dersler, s. 142.

birey de zarar görmüştür ancak cezalandırılan esas şey, topluma yönelik saldırdır. Kimilerince cezanın kaynağında kan davası (*vendetta*) şeklindeki özel öç alma eylemlerinin bulunduğu, bireyler bu yetkilerini zamanla topluma devrettiği için toplumun bireyler adına öç aldığı, sonuçta alınan öç bireyinki olduğundan cezanın kaynağında toplumun bulunmadığı öne sürülmüştür. Durkheim tersini savunur. Cezanın kaynağında birey değil toplum vardır. Kan davası geleneğinde dahi öcü alınan birey değil toplumsal gruptur. Bu gelenekte ceza ile bireyin değil ailenin onurunu korumak amaçlanır. Durkheim, siyasal toplumun başlangıcının ataerkillik kuramına dayandırılmasına karşı çıktığı, basit toplumların hiçbir zaman sırf ailesel örgütlenmeler olmadıklarını, her zaman siyasal-ailesel örgütlenmeler olduklarını savunduğu için basit toplumların hukuku da kişilerin değil, topluluğun hukukudur. Uygulaması ihkak-ı hak prensibine bırakılan özel kan gütmeye şeklindeki meşru yaptırımların ceza niteliği bu yüzden tam değildir. Nitekim, Durkheim'in yorumladığı verilere göre cezanın kökensel biçiminin kan davası olduğunu ispat eden tek bir toplum bile gösterilemez; arkaik ceza kodlarının neredeyse tamamı dinsel ve dolayısıyla kolektif kökenlidir<sup>346</sup>.

*...din, özünde toplumsal bir şeydir...Dinsel yaşam, tümüyle özveri ve çıkar gözetmemek ilkesi üzerine kuruludur. Ceza hukuku başlangıçta dinsel bir hukuk ise, hizmet ettiği çıkarların toplumsal çıkarlar olduğuna kuşku kalmaz. Tanrılar, verdikleri cezalarla, özel kişilere değil, kendilerine yapılan saldırıların öcünü almaktadırlar; ama biliyoruz ki tanrılara karşı yapılan saldırılar, topluma karşı yapılmış saldırılardır.*<sup>347</sup>

İnsanlar, içlerinde sürekli konuşan fakat nereden geldiğini göremedikleri gizemli sesi açıklayabilmek için halklarının düş güçlerini aşkın varlıklara taşıyarak kült nesnelere oluşturmuşlardır. Dinsel nitelikteki hukuki ve ahlaki kurallar bu kült nesnelere etrafında şekillenmiştir. Kült nesnelere, sadece gerçekliğe yakıştırılan bir simgeden ibaret olduğu için gerçekte dinsel kuralların tamamı toplumun kurallarıdır. Bu yüzden ceza ile öcü alınanın toplum olması, ceza çekmenin her daim var olan yarı dinsel özelliğiyle uyumludur<sup>348</sup>. Ortak bilinç bireysel bilincin dışında olduğundan, öcü alınan şeyin referansı da bizim dışımızdadır. Nitekim hukuki değerler her zaman somut

<sup>346</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 121, 122, 125; Durkheim, İntihar, ss. 329-330; Durkheim, Dersler, ss. 63-64, 142; Agtaş, s. 117.

<sup>347</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 123.

<sup>348</sup> Durkheim, Ahlak, s. 94; Durkheim, İşbölümü, ss. 131-133.

insana aşkın bir varlığa, toplumuna göre Birey'e yahut Tanrı'ya atıf yapar<sup>349</sup>.

Cezanın koruduğu çıkarların toplumsal olması, suçun kolektif duygulara zarar verme niteliğini de karşılar. Saldırıya uğrayan ortak bilinç olduğuna göre direncin de ortaklaşa olması gerekir. Özellikle köylerde suç işlendiğinde kişilerin bir araya gelerek bu olaydan söz etmelerinde görüldüğü üzere suç, bireysel bilinçleri birbirine yaklaştırır. Bu maddi iletişim, suça karşı duyulan kızgınlığı bireysel tepkiler olmaktan çıkararak *kamunun kızgınlığı* haline getirir<sup>350</sup>. Sorun şu ki Özcan'a göre hukukun verili bir toplumsal çevre, normatiflik, iktidar merkezi, yargılama, yaptırım ve yaptırıma maruz kalanın karşılık verme olanağının bulunmaması olmak üzere sosyolojiye ilişkin altı ölçütü vardır. Durkheim, geri gelişim aşamasındaki mekanik dayanışmacı toplumlarda ceza hukukunu tutkulu tepki olarak tanımlayarak iktidar merkezi ve yargılama ölçütlerine vurgu yapmaz. Bu sebeple yaşayan hukuk ile toplumun tepkisiyle yaptırımlandırılan diğer toplumsal normları birbirinden ayırtırmak güçtür<sup>351</sup>. Bu güçlüğü aşmanın yolu, cezanın üçüncü ögesini vurgulamaktan geçmektedir.

Üçüncü olarak, ceza örgütlü bir tepkidir. Ceza örgütlü niteliğiyle hem kolektif temsildir hem de ritüel biçimlidir. Kolektif temsil olarak cezanın ortaya çıkabilmesi için Durkheim'ın *farklılaşma* olarak tanımladığı suçun meydana gelmesi gerekir. Moscovici'nin Durkheim'dan adapte ettiği *sosyal temsiller* için dile getirdiği üzere sosyal temsiller, genellikle bir farklılaşmadan meydana gelirler ve bir tehdit yahut kriz durumunda ortaya çıkarlar. Bu tarz durumlarda insanlar birbirleriyle daha fazla iletişim kurarlar. Bunun anlamı, bir şeyin sosyal temsil olabilmesi için insanların ilgisini çekmesi ve üzerinde konuşup ortak bir şey üretmeleri gerektiğidir<sup>352</sup>. Basit toplumlarda suç faaliyetleri tüm toplumun ilgisi dahilindeydi ve cezalandırma toplumca yerine getirilirdi<sup>353</sup>. Ancak Durkheim'ın özenli ayırımında hukuk kuralları ile diğer normatif kurallar yaptırımlarının verilme, uygulanma ve yönetilme biçimine göre birbirinden ayrılırlar. Cezai yaptırımlar, belirli prosedürlere göre toplulukça

<sup>349</sup> “Bu insanı yüceltme dininin bireyler açısından tek farkı, tanrısının tapanlara daha yakın oluşudur. Ama daha yakın olsa da, onlara aşkın olmaktan geri kalmaz...” Durkheim, Dersler, s. 90.

<sup>350</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 133-134.

<sup>351</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, ss. 64-66.

<sup>352</sup> Vezir Aktaş ve diğerleri, “Türk Örneğinde Avukat Olan ile Olmayanların Adalet ve Türkiye'deki Hukuk Sistemine İlişkin Sosyal Temsilleri”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 2, 2004, ss. 64-65.

<sup>353</sup> Nalbandian, s. 351.

(community) veya kanuni mahkemeler (*legal tribunals*) tarafından verilirler; toplulukça veya topluluğun yetkili ajanlarınca uygulanırlar. Diğer normatif kuralları ihlal edenler ise kamuoyunun inanç ve yargıları (*the court of public opinion*) tarafından *kınanır*. Bunlar yaygın yaptırımlar olduklarından, grup üyeleri tarafından dolaylı olarak uygulanırlar<sup>354</sup>.

Erikson'un işaret ettiği üzere bir topluluğun bir kişiye karşı örgütlü yaptırım getirme kararı, basit bir kınama eylemi değildir; kişiyi bir anda toplumdaki normal konumundan uzaklaştıran ve belirgin bir sapkın role transfer eden keskin bir geçiş ayinidir. Bu statü değişikliğini gerçekleştiren törenlerin genellikle birbiriyle ilişkili üç aşaması vardır: İlk olarak, şüpheli ile topluluğun temsilcileri arasında resmi bir yüzleşme (*confrontation*) düzenlenir. İkinci olarak, karar veya teşhis gibi şüphelinin eyleminin doğası hakkında bazı yargılar duyurulur. Son olarak, kişi belirli bir süre için mahkûm veya hasta rolü gibi özel bir sapkın role atanarak sosyal yerleştirme eylemi gerçekleştirilir. Bu tür törenler, genel olarak kamu yararına olan olaylar olma eğilimindedir ve genellikle dramatik, ritüelleştirilmiş bir ortamda gerçekleşir. *Commitment ceremony* olarak adlandırılan bu ayinlerin en bariz örneği, ayrıntılı ritüeli ve formalitesi ile ceza yargılamasıdır<sup>355</sup>.

Burada örgütlülükten, prosedürlerden, formalitelerden kasıt suçlu davranışın cezasının yasayla saptanmış olması veya bir ceza yargılama usulünün bulunması değildir. Basit toplumlarda yasama faaliyetleri modern topluma nazaran çok kısıtlıdır. Hukuk, yasa yapmaktan ziyade dinsel nitelikli temel yasaları yorumlamak ve uygulamak şeklinde içtihat hukuku olarak tezahür eder. Birçok örnek göstermektedir ki mekanik dayanışmacı toplumlarda cezanın ne olduğu ve yargılama usulü açıkça belirtilmese de suç olan ve ceza gerektiren birçok edim vardır<sup>356</sup>. Nitekim Durkheim gibi Özcan da yargılama ölçütü için yazılı usul kurallarının varlığının şart olmadığını kabul eder. Fakat Özcan'a göre yargılama ölçütü kararın gerekçelendirilebilir olmasını gerektirdiğinden rasyonelliği ön plana çıkarır<sup>357</sup>. Bu yüzden Durkheim'in cezayı *örgütlü de olsa tutkulu* bir tepki olarak tanımlaması, yargılama ölçütünün karşılanmasına engeldir.

<sup>354</sup> Vine, s. 136; Vogt, ss. 71-72; Lukes ve Scull, s. 4.

<sup>355</sup> Kai Erikson, "Notes on the Sociology of Deviance", *Social Problems*, Cilt: 9, Sayı: 4, 1962, s. 311.

<sup>356</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 125-127; Topuzkanamış, Ahlak, s. 347.

<sup>357</sup> Özcan, s. 71.

Yargılama ölçütüne dair eksiklik, iktidar merkezi ölçütündeki belirsizlikten kaynaklanır. İktidar merkezi, norm ihlaline tepki veren, yargılama faaliyetini yürüterek hukuka vücut veren merkezin politik ifadesi olarak tanımlanmaktadır<sup>358</sup>. Örgütlülük kriteri, iktidar merkezi ölçütünün tamamen dışlanmadığına işaret eder. Durkheim'a göre örgütlülüğün minimum koşulu, yasaya aykırı edimin irdelenmesinin herkesçe yaygın olarak değil *ister tüm halktan ister seçkinlerden* oluşsun örgütlü bir mahkeme tarafından yapılıyor olmasıdır<sup>359</sup>. Bu örgütlü mahkeme, Durkheim'ın teorisinde iktidar merkezi gibi işlev görmektedir. Geri aşamadaki toplumlarda iktidarın yaygınlığı ölçüsünde cezayı belirleyen ve uygulayan doğrudan kamunun kendisi olabilir. Böyle olsa da kamu, otoritesi grubun duygusundan gelen ortaklaşa bir yapıdır<sup>360</sup>. Bu sebeple ceza kökeninde kamunun tutkulu tepkisi olduğu gibi aynı zamanda örgütlü bir tepki olabilmektedir.

Hukuka Durkheim'ın zıttı yönden yaklaşan Pospisil'e göre *iktidar merkezinin kararı* olarak tanımlanan hukuk, iktidar merkezinin uyuşmazlık çözen bir *davranışı* olarak belirmenin yanında iktidar merkezinin faaliyetini yürüttüğü toplumdaki yahut toplumsal gruptaki üyeleri etkileyen bir emsale dönüşen *ideal* olarak da belirir<sup>361</sup>. Durkheim'da cezanın bir ritüel oluşu davranış unsurunu, bu ritüelin kolektif inanç ve duygularla olan bağı ideal unsurunu, örgütlü bir tepki oluşu ise iktidar merkezi unsurunu uzlaşmacı bir perspektiften karşılar. Nitekim Durkheim, iktidar merkezine karşılık gelen organın gelişimini yine suç tanımından çıkarsamıştır. Suçun kolektif duyguların güçlü ve belirli formlarına zarar veriyor oluşu, cezanın örgütlü niteliğini de açıklar. Zarar gören kolektif duygular zayıf nitelikte olsalardı yaygın yaptırımla karşılanmaları yeterli olurdu. Bu duyguların güçlü ve belirli niteliği, birbirine benzeyen üyelerin yolda karşılaştıklarında suçlu/sapkın hakkında dedikodu yapmalarından daha öte, tarihte *halk meclislerinde* görüldüğü üzere, suçun haberi alınır alınmaz insanların bir araya gelmesine, ceza önceden saptanmış olmasa da bu maddi yaklaşma sayesinde tepkinin ortaklaşa oluşmasına neden olur. Bu halk meclisleri süreç içerisinde devletin ortak bilincin sürdürülmesine hizmet etme işleviyle

---

<sup>358</sup> Özcan s. 65; The Harvard Law Review Association, "Anthropology of Law: A Comparative Theory by Leonard Pospisil, New York: Harper & Row, 1971", **Harvard Law Review**, Cilt: 85, Sayı: 1, 1971, s. 366.

<sup>359</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 127.

<sup>360</sup> Durkheim, Ahlak, s. 95.

<sup>361</sup> The Harvard Law Review Association, s. 366.

*tepki erkine* evrilmiştir. Neticede iktidarın yaygınlığı ölçüsünde örgütün *tüm halk* olarak belirmesi dahi cezalandırmanın yaygın olduğu anlamına gelmez. Eğer edim örgütlü bir tepkiye yol açmıyorsa, demek ki ihlal suç niteliğinde değildir<sup>362</sup>.

### C. Ceza Hukukunun ve Cezalandırmanın İşlevi

Yukarıda cezanın tüm özelliklerinin suçun tanımından çıktığını gördük. O halde ceza, en temel toplumsal benzerlikleri anlatmakla mekanik dayanışmayı simgeler. Bastırıcı hukuk, mekanik dayanışmanın içindeki canlı bölümü anlatır. Bastırıcı hukuk iki türlü edimi, (1) fail ile toplum arasındaki doğrudan doğruya, çok şiddetli aykırılıkları, (2) ortak bilincin organına saldırıları suç sayar. Fakat her iki durumda da suçla çatışıp onu bastıran güç, temel benzerliklerin ürünüdür ve toplumsal uyumu bastırıcı yaptırımlarla korur. Ceza hukuku, toplumun her üyesinden belirli düzeyde benzerlik geliştirmesini isteyerek bu gücün zayıflamasını engeller. Kuşkusuz suç sayılan ve cezalandırılan her fiil gerçekte toplum için zararlı değildir ya da gösterilen tepki ölçüsünde zararlı değildir. Yine de cezalandırılmaları nedensiz değildir. Çünkü bunların işaret ettikleri kolektif duygular tarihsel gelişim sürecinde toplumsal tipin parçası haline gelmiştir.<sup>363</sup>

Cezanın işlevinin kolektif bilinci korumak olduğuna ilişkin tez, mekanik dayanışmacı toplumlar bağlamında daha az tartışmalıdır. Basit toplumlarda bireysel varlığın büyük bölümünü kaplayan ortak bilincin gücü, yayılmasıyla koşuttur. Birlikte hissedilen duygular, yasakları çiğneyenlere karşı uygulanan cezaların sertliğiyle ortaya çıkan çok büyük güce sahiptir. Ortak bilinç bu şekilde güçlü oldukça, suça karşı öfke canlıdır<sup>364</sup>. Bu toplumlarda ceza, kolektif galeyana ritüelleriyle toplumsal dayanışmayı simgesel ve retorik şekilde teyit eder ve yeniden inşa eder<sup>365</sup>. Aynı zamanda saldırganın ölümünde son bulan kamusal işkence pratiklerinde var olur ve sonuçları genelde tesadüfidir<sup>366</sup>. Ancak organik dayanışmacı toplum yapısı belirginleştiği ölçüde cezaların sonuçları daha belirli hale gelir. Bu değişim, cezalandırmanın amacına dair felsefi tasarımlardaki değişimle karşılıklı beslenme halinde ilerler. Gerçekte çok daha

<sup>362</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 135, 136.

<sup>363</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 136-139.

<sup>364</sup> Aron, s. 232.

<sup>365</sup> Karstedt, s. 60.

<sup>366</sup> Deflem, Hukuk, s. 72.

önce başlayan değişim, özellikle Beccaria ile birlikte anlamını bulur<sup>367</sup>. Beccaria'ya kadar hâkim olan mutlak adalet/kefaret teorilerinde suç, *günah* kavramıyla aynı mantıkta kavranır. Ceza araç değil amaçtır. Tek amacı acı çektirmek olan cezalandırma, bastırmaya (*repression*) ve geçmişe yöneliktir. Suçlu, davranışıyla adalet dengesini bozan kişidir ve ceza, geri ödetme yoluyla kendi başına kusurun içinde bulunan ahlaksal kötülüğü dengeleyen bir erdemdir<sup>368</sup>. Beccaria ile başlayan teori ise cezalandırmanın cezalandırmak için olduğunu reddeder; cezalandırmayı faydacı çerçevede ele alır. Ceza, amacına şiddet ile değil kesinlik ile ulaşan rasyonel bir araçtır. Ceza, zalimane (*tyrannical*) bir şeydir ve tek meşruluk dayanağı bireysel özgürlükleri korumaktır. Bu yüzden ihlal edilen bireysel hakların önemi ve değeriyle orantılı olmalıdır. Cezalandırma geleceğe yöneliktir. Amacı suçu önlemek, suçtan caydırmaktır<sup>369</sup>.

Bastırıcı hukukun onarıcı hukuka evrimi gibi cezanın felsefi amacı da kefarete teorilerinden faydacı teoriye evrilmiştir. Durkheim bu evrimi tespit etmekle birlikte teorilerin kendisine karşı çıkar. Cezanın nedenleri gibi amaçları da faydacı temelde kavranamaz. İlk olarak, faydacı teori hatalı olarak ahlaki otorite duygusunu dışlar. Bunlar, hukuk ve cezayı da kapsayacak biçimde ahlaki *hoş görülme* *ancak kaçınılmaz olduğu zaman katlanılabilir olan* bir zorlayıcılık olarak gördüklerinden, ahlakta patolojik bir öz bulurlar. Neticede öğütledikleri ahlaki sınırlama değil, ahlaki sınırsızlıktır<sup>370</sup>.

*Yalnız bir noktaya dikkat etmek gerekiyor: Bizdeki disiplin kavramı, bunun ünlü savunucularına göre çok farklıdır. Gerçekte onlar çoğu zaman disiplin ahlakının iyi olduğunu göstermek için, benim karşı çıktığım ilkeye dayanıyorlar ve her ne kadar gerekli olsa da, disiplinde üzücü bir kötülük gördüklerini anımsatıyorlar. Örneğim Bentham ve yarırcılar, disiplini doğa üzerine uygulanan bir şiddet gibi görüyorlar. Ama bu şiddetin doğaya karşı olduğu için kötü olduğu sonucuna varmak yerine, tam tersine, doğa kötü olduğu için şiddetin iyi olduğu yargısına varıyorlar.<sup>371</sup>*

Ceza, bir disiplin aracıdır fakat ne yapay ne de kötücül bir zorlama değildir. Faydacıların görüşü mantık hatası içerir. Kuşkusuz cezalandırma bireyin doğasına

<sup>367</sup> Durkheim, Ceza, ss. 94-95; Türkmen, Denetimli, s. 384.

<sup>368</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Durkheim, Ahlak, ss. 164-165; Sururi Aktaş, "Cezalandırmanın Amacı Üzerine", *EÜHFD*, Cilt: 13, Sayı: 1-2, 2009, ss. 15-21; İlhan Üzülmöz, "Ceza Sorumluluğunun Esası ve Cezalandırmanın Amacına Dair Düşünce Hareketleri", *AÜEHFD*, Cilt: 5, Sayı: 1-4, 2001, ss. 265-266.

<sup>369</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Durkheim, Ahlak, s. 162; Aktaş, ss. 3-6; Üzülmöz, ss. 266-267.

<sup>370</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 42-43.

<sup>371</sup> Durkheim, Ahlak, s. 57.

zarar vermemelidir; verirse koruduğu toplumsal kurallar faydalı olsa dahi Şiddet olarak duyumsanır. Yine de normal Şartlarda cezalandırmanın kendisi doğadan çıkar ve kötü değildir<sup>372</sup>.

İkinci olarak, cezanın amacı önleyicilik veya caydırıcılık olamaz. Cezanın *instrumental* yönüne işaret eden bu işlevler mümkündür. Ceza suçluyu islah eder ve potansiyel suçluları caydırır. Fakat bunlar cezanın ne nedeni ne de birincil sonuçları değil, ikincil sonuçları, yüzeysel ve öncelikli olmayan işlevleridir. Nitekim ceza sisteminin bu işlevler bakımından parlak bir başarı gösterememesi de Şaşırtıcı değildir. Ceza kendi başına önleyici değildir çünkü ahlak verici değildir. Ceza, insanların mesleğinde aldığı bir risktir. Nasıl ki madenciler madende, inşaat işçileri gökdelenlerde ölmeyeceklerini umuyorlarsa potansiyel suçlular da tehlikeye koŐarken bu riskin gerçekteşmeyeceğini umar. Cezanın tek yapabileceği, suç işlemekle işlememek arasında gidip gelen kararsız eğilimleri durdurmadır. Durdurulamayan eğilimlerin ise hepsine aynı cezayı vermediğimize göre, örneğin kendini düzeltmeyen bir hırsıza kendini düzeltmeyen bir katil kadar ceza vermediğimize göre, cezanın tek amacı önleyicilik olamaz. Orantılılık ilkesi, kısas ilkesinin günümüzdeki karşılığıdır. Cezanın gerçek işlevi, suçluya acı çekirtmekten oluşan bir edimle ortak bilinci canlı tutarak toplumsal uyumun bozulmasını önlemektir. Ortak bilinç suçlunun hareketiyle yaralanmıŐtır, onarım ister. Toplumsal değerlerin ritüelleştirilmiş ifadesi ve psikik enerjinin kontrollü salınımı için alan yaratan *expressive* bir kurum olarak cezalandırma, herkesin duygularına sunulan bu onarımdır.<sup>373</sup>

Günümüzde suçlama ve cezalandırma süreçleri profesyonel kurumlara devredilmiŐtir ve halk sadece seyirci rolü oynar. Yine de bu süreçler sadece devleti değil, kitleyi de ilgilendiren sembolik olarak derin olaylardır<sup>374</sup>. Günümüzde geçmişteki gibi halka açık yerlerde suçlulara geçit töreni yaptırılmadığı, suçluların kamuya açık yerlerde teşhir edilmediği, halkın suça karşılık tepkisini doğrudan, aktif Şekilde gösterme Őansı olmadığı doğrudur. Fakat bugün bu işlev, hemen hemen aynı türden eğlenceyi sunan yoğun sanal medya akıŐıyla yerine getirilmektedir<sup>375</sup>. Bununla

<sup>372</sup> Durkheim, Ahlak, s. 44.

<sup>373</sup> Bkz. Durkheim, İşbölümü, ss. 119, 140, 141; Durkheim, Ahlak, ss. 162, 163, 164; Aron, s. 234; Agtaş, s. 116; David Garland, "Sociological Perspectives on Punishment", **Crime and Justice**, A Review of Research, Cilt: 14, 1991, (Perspectives), s. 123.

<sup>374</sup> Garland, Inquiry, s. 10.

<sup>375</sup> Erikson, s. 310.

birlikte Durkheim'in ceza ritüeli teorisindeki kamuya açıklık kısmı, modern ceza hukuku söz konusu olduğunda sorunludur. Garland'a göre Elias'ın izinden giderek Durkheim'in kamusal ceza ritüeli vurgusunun modern toplumda tamamıyla yersiz olduğu ileri sürülebilir. Çünkü modern ceza süreçleri toplumsal hayatın perde arkasında uygulanmaya eğilimlidir, marjinaldir, artık herkesin görebileceği şekilde kamuya açık yürütülmez. Bu, ceza sistemlerinde cezanın *ilanı* (*declaration*) ile cezanın *iletilmesi* (*delivery*) arasında önemli bir yarılmaya işaret eder. Cezanın ilanı, Durkheim'in tanımladığı şekliyle kamusal bir ritüel şeklini almaya devam eder ve sürekli olarak hem medyanın hem halkın ilgi odağındadır. Durkheim'da eksik olan kısım olarak cezanın iletilmesi ise artık karakteristik olarak kapalı kapılar ardında gerçekleşir ve çok daha düşük görünürlük düzeyine sahiptir. Yine de bu eksiklik, Durkheim'in teorisinin çürütülmesi değil, sadece sınırlılıklarının belirtilmesidir<sup>376</sup>.

Durkheim'in ünlü bir eleştirmeni, cezaya kontrol fenomeni üzerinden araşsal yaklaşan Foucault'dur. İki isim arasında görünürde birçok paralellik bulunsa da gerçekte benzerlikler pek derin değildir<sup>377</sup>. Durkheim, cezayı bir *sonuç* olarak ele alır. Bu sonuç üzerinden pozitif fenomenler olarak bir toplumun sistemini, değerlerini, inançlarını nasıl *olumladığını* belirlemeye çalışır. Çünkü öncelikle bir toplum tarafından kabul edilen, tanınan, değer verilen şeyi arar; toplumun kültürünü, bilimini, düşüncelerini inanç sistemlerinden yola çıkarak açıklar. Foucault ise *Hapishanenin Doğuşu*'nda bilimsel-hukuki bütünü soy ağacını çıkarırken kendine Durkheim'in perspektifinin zıttı genel kurallar koyar. *İktidarın Gözü*'nde ensest yasağı üzerinden Lévi-Strauss ile Durkheim'i karşılaştırarak etnografların izinden gider. Foucault'a göre bir kültür veya toplum sadece pozitif, içkin, iç içeriğinden hareketle açıklanamaz. Negatif fenomenleri pozitif fenomenlerle birlikte açıklamak, bir toplumun düşünce sisteminde dışlanan şeyi de araştırmak gerekir. Olumlama, yadsıma karşısında birincil değildir; bu ikisi karmaşık bir sistem oluşturur. Toplum; nesnelere, dünyanın ve davranışın *üzerinde* siyah ve beyaz kareleriyle, pozitiviteleriyle ve negativiteleriyle, bir bulmacadır. Bu yüzden ceza da pozitif fenomenlerin sonucu değil, bir *tercih ve dışlama sistemi* olarak mümkün kılıcı bir *karmaşık* toplumsal işlemdir<sup>378</sup>.

<sup>376</sup> Garland, Perspectives, s. 125.

<sup>377</sup> Vogt, ss. 89-90 (5. dipnot); Türkmen, Alternatif, s. 717.

<sup>378</sup> Michel Foucault, **İktidarın Gözü**, 3. Baskı, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, (İktidar), ss. 211-213; Michel Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, (Hapishane), ss. 27-29.

Garland'a göre Durkheim, cezanın öneminin penolojik olmaktan ziyade en iyi şekilde sosyal ve ahlaki olarak kavranabileceği iddiasındaydı. Günümüzde cezanın rehabilitasyon veya önleme gibi cezalandırıcı olmayan amaçlara yönelik olabileceği önerisini, kurumların gerçeklerini değil, ceza yöneticilerinin isteklerini yansıtan modern bir yanılsama olarak reddediyordu<sup>379</sup>. Günümüzde mahkûmiyetin ertelenmesi, denetimli serbestlik, para cezası, tazminat, kamu hizmetinde bulunma, rehabilitasyona gönderilme vb. yeni ceza metotlarının pratikte yaygınlaşması, cezalandırmanın tözünü geri ödetmeci kolektif ölç yaklaşımında arayan Durkheim'in görüşünü geçersiz kılmaktadır<sup>380</sup>. Gibbs de Durkheim'i geri ödetmeciler içerisinde ele alarak onu yasal cezalandırmadaki caydırıcı ve araçsal karakteri görmemekle eleştirmektedir<sup>381</sup>.

Eleştiriler büyük oranda haklı olmakla birlikte bazı yanılgılar da söz konusudur. Birinci yanılğı, daha önce hukuk tipleri açıklanırken bahsedildiği üzere bu yeni amaçlara yönelik cezalandırıcı olmayan yaptırımların bastırıcı hukuk kategorisine sokulmasından doğar. Bunlar, somut ceza yasaları içerisinde yer alsalar da sosyolojik olarak cezanın fenomen alanının dışında kalırlar. Cotterrell'in dile getirdiği üzere, Weber'in aksine Durkheim, devletin koyduğu hukukun ne kadarının ceza olarak görülmesinin uygun olduğunu değerlendirmeye özen göstermiştir<sup>382</sup>. Örneğin, Durkheim'a göre mahkûmiyet cezası alan sanığın mahkeme masraflarını ödemesi nasıl ki ceza değilse, ceza yargılaması kapsamında karar verilse de mağduriyeti gidermeye yönelik herhangi bir tazmin edici yaptırımın da bastırıcı hukuk kapsamına alınması mümkün değildir<sup>383</sup>.

İkinci yanılğı, cezayı kökeninde ölç alma eylemi olarak tanımlaması sebebiyle Durkheim'in da geri ödetmeciler içine sokulmasıdır. Aktaş'ın belirttiği üzere Durkheim'in analizleri sosyolojik tasvir niteliği taşıdığı için cezalandırma betimlemelerinden cezalandırmanın felsefi amacıyla ilgili sonuçlar çıkarmak hatalı yorumlara yol açar<sup>384</sup>. Sosyoloğun cezayı ölç alma eylemi olarak tanımlaması onu cezalandırmanın amacına dair klasik teoriler içerisinde bir yere koymaz. Durkheim'in

---

<sup>379</sup> Garland, Perspectives, ss. 123- 124.

<sup>380</sup> David Garland, "Durkheim's Theory of Punishment: A Critique", **The Power to Punish: Contemporary Penalty and Social Analysis**, (Ed. David Garland ve Peter Young), Heinemann, Londra, 1983, (Critique), s. 57.

<sup>381</sup> Gibbs, Control, s. 61.

<sup>382</sup> Cotterrell, Juristic, s. 143.

<sup>383</sup> Kösemihal, s. 64; Bahar, s. 39.

<sup>384</sup> Aktaş, s. 16.

fayda teorilerine karşıtlığı çok ön plana çıkmıştır oysa sosyolog, faydacılara karşı çıktığı aynı yazılarında geri ödetme teorilerine de aynı oranda karşı çıkmıştır. Geri ödetme teorilerinin kusurla orantılı cezalandırmayı açıklamak için daha elverişli olduğu doğrusa da cezanın amacını suçun bedelini ödetmek olarak belirlemek, eski çağlara ait kısasa kısas anlayışını canlandırmaya çalışmak olur. Böyle bir girişim modern toplumda cezayı amaçsız bırakır<sup>385</sup>.

*...ceza...anamlı gösteriden başkası değildir...cezanın işlevi, ne suçluya acı çektirerek suçun bedelini ödetmektir ne de olası taklitçileri kınama yoluyla sindirmektir; kuralın çiğnenmesinin inancı sarstığına dair insan bilincini güvence altına almaktır. İnsan bilinci bunu anlamasa bile, bu inancın her zaman varoluş nedenine sahip olduğunu anlamak gerekir.*<sup>386</sup>

Durkheim, cezanın konumunu faydacı bir savunma pozisyonundan çıkararak radikal bir savunma pozisyonuna sürüklerken hiçbir felsefi görüşü savunmaz. Fakat sosyolojik teorisinin, Agtaş'ın yaptığı gibi, illa ki felsefi bir karşılığı bulunmak isteniyorsa onun teorisinin cezalandırmanın amacının *karma* nitelikte olduğunu savunan bir teoriye denk geldiğini söyleyebiliriz. Ne geçmişte cezalandırma toplumu koruma işlevi görmeden sırf suçluya acı çektirmektedir ne de günümüzde cezalandırma suçluluğu önleyerek gelecekteki tehlikelere karşı bizi korurken geçmişte verilmiş zararı ödetme amacından vazgeçmiştir<sup>387</sup>. Nitekim, Durkheim bu yönüyle uzak görüşlüdür diyebiliriz. Çünkü fayda teorileri cezalandırmanın üzerindeki dinselilik perdesinin kaldırılması bakımından etkili olmakla birlikte günümüzde cezalandırmanın amacının *karma* nitelikte olduğu, yani hem faydacı hem de geri ödetmeci olduğu kabul edilmiştir<sup>388</sup>.

Şu var ki tüm bu olumlu yorumlara rağmen eleştirilerin sorumlusu hala Durkheim'dır. Sosyoloğun tahayyülünde ceza, faydayı umursamadığı halde *conscience collective*'in *gizli eli* sayesinde yine de başarılı olan, kendi başına olumlu işlevlere sahip bir şey olarak tanımlanır. Fakat bu olumlu işlevsellik iddiası, cezaya tam tersi yönden yaklaşan Foucault'nun versiyonundan ne daha inandırıcıdır ne de daha az dogmatik. Durkheim'ın açıklaması; inancın yeniden olumlanması, ortak bir düşmanın birleştirici etkisi, pozitif özdeşleşmenin hazzı vb. yoluyla cezalandırmadan nasıl yararlı etkilerin kaynaklanabileceğine dair makul bir *psikolojik* açıklama olarak

<sup>385</sup> Durkheim, Ahlak, s. 165.

<sup>386</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 166-167.

<sup>387</sup> Agtaş, ss. 114-117.

<sup>388</sup> Aktaş, ss. 1, 21 vd.

okunabilirse de bu açıklamada olumsuz, işlevsiz etkilere hiç dikkat edilmez. Oysa cezanın, hiçbiri yararlı özellikler olarak görülemeyecek olan, yıkıcı bir hoşgörüsüzlüğün gelişmesine veya artan sosyal şiddet seviyelerine yol açabileceğini hayal etmek daha az makul değildir. Bu yüzden cezanın tüm etkilerinin olumlu olduğunu ya da cezanın genel etkisi itibariyle sağlıklı, pozitif ya da işlevsel olduğunu varsaymak için neden yoktur<sup>389</sup>.

Cezaya dair herhangi bir analitik tanım hem Foucault'nun sosyal kontrol mantığını hem de Durkheim'ın kültürel ifade mantığını aynı anda kapsamalıdır<sup>390</sup>. Yasal ceza, suçluları toplumun nihai değerlerini ihlal edenler olarak kınamada ve ahlaki davranışla ilgili popüler inançlarla kanaatleri sembolik olarak ifade etmede anlamlı işlevler gerçekleştirirse de cezayı tamamen Durkheim'ın yaptığı gibi bu terimlerle anlamak yanlış olurdu. Yasal cezada araçsal ve ifadeci unsurlar kesinlikle iç içe geçmiştir<sup>391</sup>. Durkheim, cezanın kolektif ölçü olduğu hususunda kendinden eminliğiyle ve bu konudaki konuşkanlığıyla kıyaslandığında cezanın savunma misyonunun hangi somut tahakküm biçimlerinden geçerek gerçekleştiği, kolektif vicdanı onarmanın haricinde adalet problemiyle hangi özgün şekillerde birleştiği, kolektif ölçün peşinden koşan somut bir *toplum* öznesi var olmadığına göre cezanın hangi somut aktörlerin aracılığı ve tercihleriyle hayat bulduğu, bunların kolektif hisleri doğru şekilde temsil edip etmediklerinden, daha genel olarak söylersek *meşruluğundan* nasıl emin olunabileceği gibi pek çok sorun karşısında sessizliğe bürünür<sup>392</sup>.

#### D. Suçun Normalliği ve İşlevleri

Durkheim için suçlu davranışı çalışmak, normal ve ahlaki davranışı çalışmanın ayrılmaz parçasıydı<sup>393</sup>. Sosyolog, suçu bireysel ve patolojik bir fenomen olarak ele alan alışlagelmiş tarzdan kökten ayrılarak çağdaşlarını şoka uğratacak biçimde suç sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda normal ve sonuçları bakımından da olumlu

---

<sup>389</sup> Garland, *Inquiry*, s. 9.

<sup>390</sup> Garland, *Inquiry*, s. 10.

<sup>391</sup> Cotterrell, *Juristic*, s. 212.

<sup>392</sup> Agtaş, s. 120.

<sup>393</sup> Edward A. Tiryakian, "Durkheim's Two Laws of Penal Evolution", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1964, (Penal), s. 261.

toplumsal işlevlere sahip olarak ele aldı<sup>394</sup>. Suçun normal olması bugünkü bakış açımızdan nispeten anlaşılabilir. Fakat 19. yüzyıl sonu ceza kuramlarının bir dökümünü çıkarsaydık suçu patoloji olarak ele alan görüşlerin oldukça güçlü olduğunu, Fransız sosyolojisinden, özellikle Durkheim'dan, yükselen itirazlar dışında suçu normal bir olgu olarak ele alan neredeyse kimsenin olmadığını görürdük<sup>395</sup>. Suç olgusuna dair genel, basit kanı onun *menfur* bir şey olduğundan bahisle varlık nedeninin bulunamayacağı ve tamamen yok edilmesi gerektiği yönündedir. Oysa nasıl ki doğum, regl sancısı vs. acılar vücudun sağlıklı işleyişinin bir parçası olan normal ve işlevsel öğelerse, aynı şekilde suç da toplumsal sistemin işleyişinde yararlı role sahip olup gerekli ve normaldir<sup>396</sup>. Suçun normal ve pozitif yönde işlevsel olması, onun *sağlıklı* toplumların kaçınılmaz ve gerekli bileşeni olmasıyla ilgilidir<sup>397</sup>.

Tüm olgular gibi suçun da normal olup olmadığı belirli bir tür toplumun gelişiminin belirli bir evresine nazaran saptanabilir. Genel metodoloji doğrultusunda öncelikle suçun genel olup olmadığına bakılmalıdır. Suç olarak nitelendirilen fiillerin neler olduğu değişse dahi suç olgusu tüm toplum tiplerinde görülür; dolayısıyla suç geneldir. Böyle olduğu istatistiki verilerle de sabittir. Yukarı tiplere geçildikçe suç oranları düşüyor olsaydı, giderek genellikle istisnailiğe yönelmekle suçun normal karakterini kaybetme eğiliminde olduğunu söyleyebilirdik. Ancak tersine suç oranları giderek artmaktadır. Bu artış, suçun kolektif hayatın genel şartlarına sıkıca bağlı olduğuna da kanıttır. Durkheim'a göre suç oranlarındaki artışın normal olup olmadığı ayrı bir konudur ve suç tipine göre değerlendirilmelidir ancak suç kadar normalliğin belirtilerini en itiraz götürmez biçimde gösteren başka bir olgu yoktur<sup>398</sup>.

Suçun normalliğine bir diğer kanıt, suçu yok etmenin imkansızlığıdır. Bugüne kadar suçtan tamamen arınmış bir toplum bulunmadığı gibi bundan sonra da bulunması mümkün değildir. Suçun yok olması için kolektif duyguların toplumdaki her bir bireyin bilincinde ve karşıt duyguları bastırarak kuvvette yer alması gerekir fakat bu derece evrensel ve mutlak bir yeknesaklık (*uniformité*) çevre, kalıtım, özel

---

<sup>394</sup> Coser, s. 138; Collins, s. 190; Vogt, s. 72; Özcan'a göre suç önemli bir toplumsal olaya da suçun işlevsel olduğunu söylemek hatalıdır. Varlığı normal olan her olgunun aynı zamanda işlevsel olması gerekmez. Özcan, ss. 127-128.

<sup>395</sup> Agtaş, s. 238.

<sup>396</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 8, 78, 79.

<sup>397</sup> Ferhan Mutluer, "Sapma Kuramlarına Bir Bakış", **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 12, 1998, s. 219; Giddens, Sosyoloji, s. 844.

<sup>398</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 84, 93; 102 (46. dipnot); Durkheim, Dersler, s. 140.

deneyimler vs. bireysel farklılıklar sebebiyle mümkün değildir. Bireysel farklılıkların pek gelişmediği ilkel toplumlarda dahi bireysel farklılıklar ve dolayısıyla suç yok değildir. Böyle bir mutlak uyumun gerçekleştiği varsayımsal tabloda dahi suç yok olmaz, sadece şekil değiştirir. Örneğin, hırsızlık suçu ve suistimal sapkınlığı aynı özgeci (*altruiste*) duyguyu, başkasının mülkiyet hakkına saygılı olma duygusunu farklı derecelerde incitir. Bu kolektif duygunun hırsızlık suçunun işlenmesini sindirecek derecede kuvvetlenmesi demek, aynı zamanda toplumun suistimal davranışına karşı daha hassas hale gelmesi demektir. Bu yüzden hırsızlık suçu sindirilse dahi bu sefer suistimal sapkınlığı, suistimal suçuna dönüşecek ve neticede suç yok olmayacaktır<sup>399</sup>.

Durkheim'in suça dair pozisyonu, başta Tarde'in öfkeli tepkileri olmak üzere bitmek bilmeyen eleştirilere yol açmıştır. Fakat Durkheim, her zaman olduğu gibi bu konuda da yanlış yorumlandığını düşünür ve bu düşüncesinde çoğu zaman olduğu gibi haklıdır. Şu var ki suça dair pozisyonunun yanlış yorumlanmasında yine çoğu zaman olduğu gibi Durkheim'in payı vardır. Çünkü vardığı sonuçların sadece toplumlar ve toplumsal tipler arasındaki karşılaştırmalara ilişkin çok yüksek bir genellik düzeyinde uygulandığını her zaman açıkça belirtmemiştir. Suç, karşılaştırmalı toplumsal düzeyde normal olsa da belirli bir toplumdaki bireyler için normal bir davranış değildir. Tüm toplumların suç işlemesi normaldir ancak belirli bir toplumdaki suçlular, yararlı bir toplumsal işleve hizmet ediyor olsalar da toplumlarında normal bireyler değillerdir<sup>400</sup>. Sosyoloğun *Yöntem*'de kendini savunduğu üzere suçun normal bir sosyoloji fenomeni olmasından suçlunun da psikolojik-biyolojik bakış açısından normal yapılanmış bir birey olduğu sonucu çıkartılamaz. Biri sosyolojik olgularla diğeriye psikolojik olgularla ilişkili olan bu iki sorun birbirinden bağımsızdır<sup>401</sup>. Yine sosyoloğun Tarde'in eleştirilerine yanıt olarak belirttiği üzere, "...herhangi bir toplumda psikolojik olarak anormal bireylerin olması sosyal olarak normaldir."<sup>402</sup> Suçlu psikolojik-biyolojik olarak anormal olsa dahi suçlu davranışın varlığı normaldir çünkü *belirli bir oranda* anormal insanın varlığı, kolektif hayatın sağlıklı sürdürülebilirliği için zorunludur<sup>403</sup>.

Erikson'un belirttiği üzere, belki de bazı sosyal birimlerin istikrarı, toplumsal

---

<sup>399</sup> Durkheim, *Yöntem*, ss. 94-97.

<sup>400</sup> Vogt, ss. 72, 73.

<sup>401</sup> Durkheim, *Yöntem*, s. 94 (41. dipnot).

<sup>402</sup> Emile Durkheim, "Crime et santé social", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Cilt: 39, Ocak- Haziran, 1895, (Crime), s. 523.

<sup>403</sup> Durkheim, *Yöntem*, s. 94.

rolleri farklılaştırarak üyelerinden bazılarını sapkın rolünü oynamak üzere seçmesine bağlıdır. Erikson, suçun tüm insan örgütlerinde bulunan güçler tarafından korunup (*preserved*) kollanan (*guarded*) hayati bir kaynak olarak anlaşılabilceğini öne sürer<sup>404</sup>. Buna göre suçlu davranışları da kapsamak üzere sapkın olarak kınanan ve cezalandırılan davranışlar, gerçekte toplumun uyumlu bütünlüğüne ve dinamik sürekliliğine katkıda bulduklarından işlevseldirler. Durkheim'ın belirttiği üzere, azizlerden oluşan bir toplum bile en küçük hataların önemli ihlallere dönüştürüldüğü kendine özgü bir sapkınlar kategorisi yaratır. Bir toplumdaki suçluların sayısı, zaman içinde istikrarlı bir çizgi izler. Nitekim Erikson, Durkheim'ın çalışmasından 70 yıl sonra bu görüşü azizlerden oluştuğu varsayılan gerçek bir topluma, 18. yüzyıl New England Püritenlerine uyguladığında, sapkınlara uygulanan her türlü eziyetin bütün olarak sömürgeci toplumun periyodik kriz yaratma yolları olduğunu tespit eder. Çünkü toplumların sapkınlık kotalarına ihtiyaçları vardır ve bu durumu sürdürmek üzere, yani suçu ortadan kaldırmak değil, belirli sınırlar içinde tutmak üzere işlev görürler<sup>405</sup>.

Suçun işlevlerinin sınıflandırılması yapılmak istendiğinde örneğin, Kimmel ve Aronson bunu işlevleri saymak suretiyle dört başlık altında sıralar. Giddens, uyarlayıcı işlev ve sınır korumayı destekleme işlevi olmak üzere ikili sınıflandırma kullanır. Durkheim'ın kendisinin ise suç davranışının *hukukun ve ahlakın normal evrimi bakımından zorunlu iki yararından* bahsettiği, bu yararları da kendi içinde *doğrudan ve dolaylı* olmak üzere ikili bir ayrıma daha tabi tuttuğu görülmektedir<sup>406</sup>. Giddens'in uyarlayıcı dediği işlevleri yenileyici, destekleyici dediklerini koruyucu olarak da adlandırmak mümkündür. Buradan hareketle suçun işlevlerini (1) dolaylı uyarlayıcı/yenileyici, (2) doğrudan uyarlayıcı/yenileyici, (3) doğrudan destekleyici/koruyucu, (4) dolaylı destekleyici/koruyucu olarak inceleyebiliriz.

Durkheim'a göre suçluluk, uzmanlık gerektiren bir *meslek* olabilirse de ortaya çıkarttığı yaşam güçlerinin birleşmesini sağlayan farklılaşma olarak işbölümü değil, bütünlüğü bozan farklılaşmadır. Bu noktada çoğu kere yapılan, suçluluk mesleğini organizmanın bağrında onun zararına yaşamaya çalışan kanserli hücre veya mikrop gibi başka bir organizmaya, ceza ve adalet kurumlarını da bu zararlı organizmalarla savaşmak için toplum tarafından seferber edilen kontrol mekanizmalarına

<sup>404</sup> Erikson, ss. 307, 313.

<sup>405</sup> Collins, s. 244; Giddens, *Sosyoloji*, s. 847.

<sup>406</sup> Kimmel ve Aronson, ss. 174-175; Giddens, *Sosyoloji*, s. 845; Durkheim, *Yöntem*, ss. 97-99.

benzetmektir. Ancak bu benzetme standart ve kestirmecedir; suçun normalliğini ve işlevselliğini göz ardı ettiğinden sorunu daha karmaşık hale getirir. Normal bir olgu olarak suç, daha ziyade toplumun sağlığına hizmet eden, kendimize isteyerek bulaştırdığımız *aşı* gibi kabul edilmelidir. Tıpkı *aşı* gibi suçun da normal şartlar altında kazandırdığı bağışıklıkların yanında yol açtığı rahatsızlıklar önemsiz kalır; tıpkı *aşular* gibi toplumlar da kendi suçlularını yine kendileri için üretirler<sup>407</sup>.

Durkheim, burada suçu analiz etmek istediği halde nesnelciliğinin tipik bir örneği olarak suçun kendisini ve suçluları bir kenara bırakır, suçu ceza üzerinden tartışır<sup>408</sup>. Suçu zararlı organizmalara benzetmenin tehlikesi, bizi baskıcı ceza ve adalet sistemini güçlü bağışıklık sistemine benzetme sonucuna götürmesidir. Kuşkusuz suç kadar cezalandırma da normal ve gereklidir. Örneğin, bağışıklık sistemi hiç gelişmemiş veya hastalıklar nedeniyle zayıf düşmüş insan bedenini *aşı* dahi öldürebilir; bu sebeple suç ve ceza karşılıklı bağımlıdır. Yine de cezanın amacı hiçbir zaman suçu yok etmek değildir<sup>409</sup>. Bağışıklık sistemi güçlendikçe vücudun genel sağlığının arttığı doğrudur fakat bir toplumun ceza sistemi baskıcılaştıkça toplumsal hayat daha sağlıklı hale gelmez. Eğer toplumsal kontrolün yoğunluğu aşırılaşırsa suç da dahil her türden farklılaşmayı bastırır. Oysa işbölümü, farklılaşmaya dayanır. Sadece patolojik olarak baskıcı bir toplumda suç oranları o toplum için normal düzeyin altına düşebilir. Durkheim'in normal düzeylerin ne olması gerektiğini belirleme girişimleri tamamen başarısızlık olsa da sosyolog temel önermesinde haklıdır<sup>410</sup>. Suç, tüm toplumlarda varlığı kaçınılmaz, toplumsal hayatın şartlarına bağlı, bu bağlılık dolayısıyla da yararlıdır. Çünkü suçun bağlı olduğu şartların kendileri de ahlak ve hukukun normal evrimi bakımından zorunludur. Suç, toplumsal ahlakın yeni şartlara uyum gösterebilmesi için sahip olması gereken *esnekliği* mümkün kıldığından *dolaylı* olarak toplumun sürdürülmesine yararlıdır<sup>411</sup>. Suçtan tamamen arınma eğilimindeki toplum, katılma eğilimindeki toplumdur. Böyle bir toplum dönüşmesi gerektiğe çatlar. Bu nedenle her toplumun “kontrol altında tutabileceği oranda<sup>412</sup>” suçluya

<sup>407</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 405-406; Durkheim, Yöntem, s. 80; Erikson, s. 309.

<sup>408</sup> Vogt, s. 74.

<sup>409</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 8, 100.

<sup>410</sup> Vogt, s. 73.

<sup>411</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 97-98; Durkheim, Ahlak, s. 59, Coser, s. 138.

<sup>412</sup> Erikson, s. 310; Erikson'a göre bir topluluğun sapkınlığı kaldırabilme kapasitesi, kabaca, o topluluktaki hapisane hücresi, hastane, polis, psikiyatrist, mahkeme, klinik... sayısına bağlıdır. Giddens, Sosyoloji, s. 847.

ihtiyacı vardır.

*Ahlaki bilincin evrimden geçebilmesi için bireysel orijinalitenin boy gösterebilmesi gerekir; ne var ki, kendi yüzyılını aşmayı tasarlayan idealistin orijinalitesinin kendisini gösterebilmesi için, kendi çağının gerisinde kalan mücrimin orijinalitesinin de kendisini gösterebilmesi gerekir. Biri olmadan öbürü olamaz.*<sup>413</sup>

Suç, bu yönüyle *uyarlayıcı işlev* gösterir. Toplumda yeni düşünceler ve meydan okumalar yaratan *yenilikçi* bir güç olarak toplumsal değişimi teşvik eder; bazense bu değişimi bizzat yaratır. Teşvik ettiği durumlar *dolaylı*, bizzat yarattığı durumlar *doğrudan* yararlarıdır. Suç, kolektif duygulara yeni bir form alabilmek için gereken esnekliği sağlamanın yanında, bazen bu duyguların alacağı formun önceden belirlenmesine katkıda bulunur. Geleceğin ahlakına ilişkin bir ön davranış (*anticipation*) çok kere olacak olana doğru bir adım atıştan başka bir şey değildir. Sokrates, Atina hukukuna göre bir suçludan başkası değildi ve vatandaşların çoğuna göre de ahlaksızdı. Buna rağmen onun suçu, yani düşüncesinin bağımsızlığı, mevcut gelenekleri ile toplumlarının varoluş şartları artık uyum içinde olmayan Atinalıların farkında olmasalar da ihtiyaç duydukları yeni ahlakın oluşumunu hem teşvik etmiş hem de bu ahlakı bizzat yaratmıştır<sup>414</sup>.

Sokrates'in durumu istisnai değildir. Bugün hukuk devleti ilkesi altında topladığımız tüm hak ve özgürlükler, geçmişte mevcut normları ihlal edenler sayesinde yeni normlar haline gelmiştir. Bir kuralı ihlal eden kimse nihayetinde bireyleri ve toplumu o kuralın önemli, gerekli yahut meşru olup olmadığı noktasında düşünmeye sürükler. Bu yönüyle suçlu kişiler ahlaki sınırları zorlayarak *statü quo*'ya alternatifler sunan kimselerdir<sup>415</sup>. Durkheim'in ifadeleriyle suçlu, toplumsallaşması kökten imkânsız biri, toplumun bağrında yaşayan bir tür parazit ya da toplumsal organizmanın özümsemesi imkânsız bir yabancı olmayıp toplumsal hayatın belirli bir *yapıcısıdır*. Fakat ne kadar başarılı olursa olsun, istisnasız tüm yenilikçilerin girişimleri dirençle karşılaşır<sup>416</sup>. Şerif'in söylemiyle, bir insan aptal veya deli olarak kabul edilebilir çünkü düşünceleri ve davranışları zamanının mevcut kurallarından önemli sapma göstermektedir. O kişide olağandışı, anormal, sayılmış olanın bir süre sonra aynı toplumda eksiksiz biçimde saygı duyulan kurallara katkıda bulunduğu da

<sup>413</sup> Durkheim, Yöntem, s. 98.

<sup>414</sup> Giddens, Sosyoloji, s. 845; Durkheim, Yöntem, ss. 98-99; Durkheim, Ahlak, s. 95.

<sup>415</sup> Kimmel ve Aronson, s. 175; Yüksel, İşlev, s. 44.

<sup>416</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 33, 99.

görülebilir<sup>417</sup>.

Suçun her durumda uyarlayıcı işlev göstermediğine dikkat edilmelidir. Suç, mevcut düzene *itaatsizliktir*. İtaatsizlik kapasitesine sahip olmak için insanın disiplinin boyunduruğunu sarsmayı göze alabilmesi, bunun içinse *otoriteyi* üzerinde çok duyumsamaması gerekir. Şu durumda suçlu, disiplin anlayışı ve kural duygusu zayıflamış kişidir. İtaatsizliğin topluma yararlı olması ancak disiplin anlayışının ve kural duygusunun zayıflığı *geçici* ise mümkündür. Yeni kurallar düzenini eski kurallar düzeninin yerine koymak için düzene aykırı davranmak belirli koşullar altında doğal, sağlıklı, verimli iken yeni bir düzenleme yaparken *aceleci davranmak* ve *tüm disiplinlerden nefret etmek* hiçbir zaman normal değildir. İnsanlar kuralları sarstığı yerde kurallardan vazgeçilemeyeceğini her zaman akıllarında tutmalıdır çünkü ancak bu koşullar içinde insan olumlu işler yapar. Böylece *düzensizliğin özgürlüğünü öven* kuramlar ve akımlar Durkheim sosyolojisinde her zaman anormaldir<sup>418</sup>.

Destekleyici işlevlere gelirsek, suç, ilişkili olduğu toplumun güvenliğini tehdit ediyor diye addedilen tehlikelerin tanımlanmasını ve öngörülmesini sağlayarak toplumsal düzene ve bütünleşmeye katkıda bulunur. Tüm kültürlerin mitlerinde iblislerin, kötü ruhların vs. yer alması bu sebeptir. Ancak görünür sapma olarak suç, başka bir tür hatırlatmadır: İlişkili olduğu topluluk tarafından dışlanan güçleri temsil eder. Gruba ait olan deneyimler ile olmayanlar arasındaki farkı gösterir, tabiri caizse kötülüğün neye benzediğini, şeytanın nasıl şekiller alabileceğini bildirir<sup>419</sup>. Kötülük olmadan iyilik, suç olmadan adalet olamaz. Normatif düzeni tanımlayıp sürdürmek için bu düzenden sapılması gerekir. Bir normun ihlal edildiğini görmedikçe normun ne olduğunu bilemeyiz. İleride göreceğimiz üzere ahlaki sınırların yokluğu anominin nedenlerinden biridir. Suç ise iyi-kötü, doğru-yanlış arasında ayırım yapılmasını sağlayarak ahlaki sınırları açıklığa kavuşturur<sup>420</sup>.

Sınırlar, herhangi bir sistemde yaşayan kişiler için çok önemli bir referans noktasıdır ve neye göre tanımlandığı gruba göre değişir. Fakat neye göre tanımlandığından bağımsız olarak tüm gruplarda üyeler grubun toplumsal alanda nerede başlayıp nerede bittiği konusunda aynı fikri paylaşırlar ve bu alana ne tür

---

<sup>417</sup> Şerif, s. 28.

<sup>418</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 59-60.

<sup>419</sup> Erikson, s. 310.

<sup>420</sup> Kimmel ve Aronson, s. 174; Yüksel, İşlev, s. 44.

deneyimlerin ait olduğunu bilirler. Sınır koruma mekanizmaları, suçlular ve kontrol kurumları arasında gerçekleşen işlemleri ifade eder. Bu mekanizmalar normun yargı yetkisine sahip olduğu alanın dış sınırlarını işaretler, böylece sistemin kendine özgü yapısını ve şeklini kaybetmeye başlamadan önce içinde ne kadar çeşitlilik ve değişkenlik barındırılabileceğini ortaya koyarlar<sup>421</sup>. Suç ise kolektif duyarlılıkların belirginleşmesine, toplumsal normların açık seçikleştirilmesine hizmet ederek, toplumdaki iyi ve kötü davranışlar arasındaki *sınır korumayı doğrudan* destekler<sup>422</sup>.

Suçun, sebep olduğu kolektif tepki nedeniyle toplumsal dayanışmayı artırma gibi *dolaylı destekleyici* işlevi de vardır. Suç, ilişkin olduğu topluluğun kolektif duygularını incittiğinden topluluktaki üyeler toplu bir kızgınlıkla tepki verirler. Bu öfkeli tepki –kolektif galeyana ritüelleri-, üyeleri birbirine bağlayan ahlaki bağları hatırlatarak teyit eder, yeniden onaylar; böylece suç dolaylı olarak grup dayanışmasını arttırmış olur<sup>423</sup>. Diğer deyişle, suçun ortak refah hakkında kural koyucu uzlaşımı güçlendirmesi gibi öngörülemeyen bir sonucu vardır<sup>424</sup>. Giddens'in verdiği bir örnek bu durumu açıklar: Uyuşturucu satıcılarıyla sorun yaşayan bir mahallede oturanlar, uyuşturucu yüzünden birinin vurulmasının ardından bireysel farklılıklarını kenara bırakarak bir araya gelebilir, kendilerini bölgeyi uyuşturucudan temizlemeye adayabilirler<sup>425</sup>. Geçmişte ceza ritüellerinde sembolize edilen ve kutlanan bu ortak duygu patlamaları, toplumsal bağı güçlendirmeye hizmet eden ortak inanç ve ilişkilerin kendiliğinden yeniden onaylanması (*re-affirmation*) suretiyle otomatik bir dayanışma üretir<sup>426</sup>.

Jensen, Durkheim sosyolojisinde *suçun işlevlerinden* söz edilmesine karşı çıkar: Durkheim suçun kaçınılmazlığından, toplumun sağlıklı diğer özelliklerinin göstergesi olduğundan, görüldüğünden daha değerli nihai sonuçlarından, cezanın işlevlerinden söz eder fakat Jensen'a göre hiçbir zaman suçun işlevlerinden bahsetmez. Temel problem, Erikson gibi işlevselci sapkınlık teorisyenlerinin suç ve cezaya dair karşılıklı nedensellik ve nihai sonuçlar hakkındaki savları suçun işlevleri hakkındaki

---

<sup>421</sup> Erikson, ss. 309, 310.

<sup>422</sup> Giddens, Sosyoloji, s. 845.

<sup>423</sup> Kimmel ve Aronson, s. 174; Yüksel, İşlev, s. 43.

<sup>424</sup> Coser, s. 138.

<sup>425</sup> Giddens, Sosyoloji, s. 845.

<sup>426</sup> Garland, Inquiry, ss. 8-9.

savlar olarak yanlış yorumlamasıdır<sup>427</sup>. Özellikle suçun bahsettiğimiz son işlevi açısından Jensen haklı görünür. Bu son işlevin kolektif tepkiyle dolaylanması nedeniyle suçun değil, cezanın işlevi olduğu söylenebilir. Erikson'ın Massachusetts Püriten topluluğundan hareketle tespit ettiklerini işlevselci bir düzenlemeye tabi tutan Jensen'in belirttiği üzere, cadı avları ahlaki konsensüs veya toplumsal dayanışma azaldığında ortaya çıkan baskıcı adalet örnekleridir. Ritüelistik ceza, toplumu bir araya getirme ve ahlaki dayanışmayı ya da dengeyi canlandırma işlevi görür<sup>428</sup>. Bize göre Jensen, Durkheim'in bahsettikleri konusunda haklıdır fakat suçun işlevlerinden bahsetmediği hususunda yanılır. Durkheim'da yararlar her zaman işlevlerdir ve sosyolog her yerde suçun yararlarından söz eder. Nitekim, suça gösterilen her kolektif tepkinin ceza olarak tanımlanamayacağına dikkat edildiği takdirde, suçun bu dolaylı işlevinin dahi cezanın işlevine indirgenemeyeceği görülecektir.

#### IV. YASAL DEĞİŞİM

##### A. Genel Olarak

Durkheim'in toplumsal dayanışma ve değişim teorisi öncü bir girişim olması bakımından tam gelişmemiş nitelikteyse bile sosyolog, oldukça genelleştirilmiş teorisinin ampirik doğrulamasını yaparak sosyal bilimlere önemli bir katkı sağlamıştır<sup>429</sup>. O, *conscience collective* analizi sırasında onun değişen durumlarını (1) hacim (2) yoğunluk (3) belirlilik (4) dini ve seküler içerik olmak üzere dört değişkene bağladı: *Hacim*, kolektif vicdanın değerlerinin, inançlarının ve kurallarının bir toplumun üyeleri tarafından ne ölçüde paylaşıldığını gösterir. *Yoğunluk*, kolektif vicdanın bir kişinin düşünce ve eylemlerini yönlendirme ve sınırlama gücüne ne ölçüde sahip olduğunu gösterir. *Belirlilik*, kolektif vicdanın bileşenlerindeki netlik derecesini ifade eder. *İçerik*, kolektif vicdanda dini sembolizmin bütünüyle seküler sembolizme oranıyla ilgilidir<sup>430</sup>. Toplumsal değişimin nedenlerini incelerken

<sup>427</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Gary F. Jensen, "Functional Research on Deviance: A Critical Analysis and Guide for the Future", *Deviant Behavior*, Cilt: 9, Sayı: 1, 1988, ss. 12-15.

<sup>428</sup> Jensen, s. 4.

<sup>429</sup> Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory*, Gözden Geçirilmiş Baskı, The Free Press, New York, 1954, (Essays), s. 16.

<sup>430</sup> Turner ve diğerleri, ss. 261-262.

gördüğümüz üzere değişim, *conscience collective*'in hacminde, yoğunluğunda, belirliliğinde azalma ve içeriğinde sekülerleşme yönündedir. Bu tez ve suçun tanımı doğruysa suç türlerinin sayısının da aynı paralelde azalması zorunludur. Temel suç tiplerini ve onların türlerini sınıflandırırsak tarihsel süreçte bunların değişimine bakarak *conscience collective*'deki ve dayanışma tipindeki değişimleri ampirik olarak kanıtlayabiliriz<sup>431</sup>.

Öncelikle suç türlerinin neler olduğunu tespit etmek gerekir. Burada yapılan iki hata (1) potansiyel mağdur sayısındaki, (2) ceza kurallarının sayısındaki artışı suç türlerinde artış saymaktır. Kölelerin, kadınların hukuksal kişilik kazanmasıyla bu kişilere karşı geçmişte cezalandırılmayan davranışların ceza hukuku kapsamına girmesi, suçların daha ayrıntılı yeni biçimlerinin yasalaştırılması gibi durumlar suç türlerini arttırmadığı gibi kolektif duyguların arttığı anlamına da gelmez. Bugün sadece aynı duygular nedeniyle daha fazla insanı koruyoruz, daha fazla ceza kuralı tanımlıyoruz. Yapılması gereken ihlallerin yer aldığı farklı toplumsal organizasyonları tasarımıyarak söz konusu organizasyonların gösterdiği tüm farklı formlar kadar kriminolojik tip teşhis etmektir<sup>432</sup>. Ortak duygulara aykırı edimleri yasaklayan kuralları (1) *Genel amaçlı kurallar*; (a) dinsel, (b) ulusal, (c) ailesel, (d) cinsel ilişkilere dair, (e) çalışmaya dair, (f) değişik geleneksel, (g) ortak bilincin organına dair duygulara ilişkin olanlar ve (2) *Bireysel amaçlı kurallar*; (a) bireyin kişiliğine ilişkin, (b) bireyin eşyasına ilişkin, (c) genellikle bireylerin kişiliğine yahut mallarına ilişkin duygulara dair olanlar şeklinde sınıflandırmak mümkündür<sup>433</sup>. Fakat içerikteki değişim esas itibariyle dinselden sekülere, kolektiften bireysele doğru olduğu için genel amaçlı kurallara aykırılıkları *dini suçluluk (criminalite religieuse)*, bireysel amaçlı kurallara aykırılıkları *beşerî suçluluk (criminalité humaine)* olarak adlandırmak gerekir<sup>434</sup>.

Durkheim'in yasal değişim bakımından *İşbölümü*'nde söyledikleri genel olarak mekanik dayanışmacı toplumlarda ceza hukukunun, organik dayanışmacı toplumlarda onarıcı hukukun ağırlığını ortaya koymakla sınırlıdır<sup>435</sup>. Bu sebeple

<sup>431</sup> Durkheim, *İşbölümü*, s. 190.

<sup>432</sup> Durkheim, Lombroso'nun geçmişte adam öldürme, hırsızlık gibi bireye karşı suçların bilinmediğine dair kuramını çürütür. Bkz. Durkheim, *İşbölümü*, ss. 202-205; Durkheim, *Yöntem*, s. 73.

<sup>433</sup> Tablo için bkz. Durkheim, *İşbölümü*, ss. 191-192.

<sup>434</sup> Durkheim, *Ceza*, s. 102.

<sup>435</sup> Agtaş, s. 118.

aşağıda yasal değişime dair açıklamalar yapılırken *Dersler ve Ahlak Eğitimi*'ne ek olarak *İki Kanun*'dan da yararlanılmıştır. Bu makale temelde *İşbölümü* kuramına bağlıdır ve bu kuramın tüm hipotezlerini içerir fakat kimi ayırıcı hipotezler daha sunar. Makalenin sunduğu hipotezleri şu şekilde sıralayabiliriz: (1) Diğer şeyler eşit olmak kaydıyla bir toplumun karmaşıklığı ve dinamik yoğunluğu ne kadar büyükse (a) cezalandırma o kadar az ağır olur; (b) bireysel suçların kolektif suçlara oranı o kadar büyük olur; (c) kolektif suçlar o kadar az ağır cezalandırılır. (2a) Siyasi yapılar ne kadar mutlakiyetçiyse hoşgörü eğiliminden sapma o kadar büyük olur. (2b) Siyasi yapıdaki varyasyonlar, temel toplumsal tiplerdeki değişikliklerden bağımsız gerçekleşir. (3) Diğer şeyler eşit olmak kaydıyla cezalandırma sistemleri geliştikçe cezalandırma giderek özgürlükten yoksun bırakma biçimini alır.<sup>436</sup> Bu hipotezler makalede iki ilke altında toplanır. Nicel değişim kanunu olarak ifade edilen, “*Cemiyet ne kadar az gelişmişse ve merkezî iktidar ne kadar mutlak bir karakterde ise cezanın şiddeti o kadar yüksek olur.*<sup>437</sup>” şeklindeki ilk ilke, cezanın yoğunluğu, büyüklüğü ve şiddeti ile ilgilidir. Nitel değişim kanunu olarak ifade edilen, “*Suçların ağırlık derecelerine göre değişen zaman devreleri olarak hürriyetten mahrum edici cezalar, gittikçe, tecziyenin normal şekli haline gelmeye temayül etmektedir.*<sup>438</sup>” şeklindeki ikinci ilkeyse hapis, sürgün, bedensel ceza vb. cezanın şekliyle ve örgütlenmesiyle ilgilidir. Cezalandırmadaki nicel değişimler benzer bir yönde ilerleyen nitel değişimlere kısmen bağlıdır<sup>439</sup>.

## B. Dinsel Suçlar ve Cezaların Niceliksel Değişimi

Toplumların birbirine görelî gelişmişlik seviyesinin en iyi göstergelerinden biri *conscience collective*'in içeriğindeki değişimi izlemektir. Din ve ahlakı temsilen hukuk ögesi birbirinden daha ayrılmış olan toplum, diğerine nazaran daha gelişmiştir. Durkheim bu değişimleri izlerken İbrani toplumlarını, Manu toplumlarını, Antik

<sup>436</sup> Steven Spitzer, “Punishment and Social Organization: A Study of Durkheim’s Theory of Penal Evolution”, *Law and Society Review*, Cilt: 9, Sayı: 4, 1975, s. 618.

<sup>437</sup> Durkheim, *Ceza*, 1966, s. 117; Başka çeviriyle, “*Toplum daha az gelişmiş tipte ve merkezi güç daha mutlak karakterde oldukça cezanın sertliği artmaktadır.*” Durkheim, *Ceza*, s. 85.

<sup>438</sup> Durkheim, *Ceza*, 1966, s. 130; Başka çeviriyle, “*Özgürlüğü kısıtlamaya ve cezanın vahametine göre sadece belirli zaman dilimlerine göre değişmeye dayalı cezalar artan bir şekilde ceza yönteminin olağan türü olma eğilimindedir.*” Durkheim, *Ceza*, s. 95.

<sup>439</sup> Durkheim, *Ceza*, s. 101.

Yunan, Roma ve Mısır toplumlarını, erken dönem Hristiyan toplumlarını başvuru ve zıtlık kaynağı olarak alır. Bu toplumlara ait Eski Ahit, Manu Yasaları, On İki Levha Yasaları, İncil vs. çeşitli yazılı yasalara ampirik kanıt olarak başvurur. Sonuçlar; mekanik dayanışmacı toplumlarda genel olarak yasaların dinsel ve cezai olduğunu, yasal yaptırımların bastırıcı cezalardan oluştuğunu, uygarlığın gelişimiyle ters orantılı olarak bu niteliklerin değiştiğini ortaya koyar.<sup>440</sup>

Durkheim, cezanın niceliksel evrimini suçların evrimi üzerinden izler çünkü bu ikisi aynı ahlaki değişimleri yansıtır<sup>441</sup>. Basit toplumlarda en çok suç tipi olarak tanımlanan ve en ağır biçimde cezalandırılan davranışlar aileye, dine, geleneklere, hükümet erkine vb. karşı işlenen, yani kamu yararına aykırı olan suçlardır. Dine yönelik suçlar bunların içinde en geniş yeri kaplayandır. Din zaten tüm toplumsal hayatı kuşattığından geleneklere, hükümet erkine karşı suçlar da esas itibariyle dini karakterlidir<sup>442</sup>. Durkheim, hocası Fustel de Coulanges'ın Grekler ve Roma üzerine yazdığı eserdeki hukuka ilişkin temel savı benimser. Tüm kurumlar gibi hukukun kaynağında da din vardır. Din, hukukun diğer kurumlarla ortaklaşa sahip olduğu şeyi gösterir. Basit toplumlarda hukuk ilişkilerinin biçimini din belirler.<sup>443</sup> Din, ileride birbirinden ayrılarak farklı kurumların hakimiyetine girecek olan bilişsel sembolizm (*cognitive symbolism*), değerlendirici sembolizm (*evaluative symbolism*) ve ifadeci sembolizmin (*expressive symbolism*) tamamını kendinde toplar<sup>444</sup>.

Arkaik toplumlarda din, “nedenselliğiyle, yorumsallığıyla, işlevselliğiyle<sup>445</sup>” toplumsal düzenin temel normunu üretir. Bu sebeple en çok ve en önemli yasalar insandan insana karşı değil, insandan tanrılara karşı saldırıları yasaklayan kurallardır. Başlıca görevler; yakınına saygı duymak, yardım etmek değil, buyrulmuş dinsel törenleri olduğu gibi yerine getirmek, tanrılara borçlu olunanı vermek, gerektiğinde, tanrılarının şanı için kendini kurban etmektir<sup>446</sup>. Bu toplumlarda dinsel inançlara, ayinlere, törenlere, geleneklere vs. aykırılığı suç olarak tanımlanan çok fazla davranış

<sup>440</sup> Durkheim, Ahlak, s. 15; Durkheim, İşbölümü, s. 172 vd.; Durkheim, Ceza, s. 85 vd.; Aron, s. 226.

<sup>441</sup> Durkheim, Ceza, s. 102.

<sup>442</sup> Durkheim, Ceza, 1966, s. 139; Durkheim, İşbölümü, ss. 123-124.

<sup>443</sup> Collins, s. 215; Poggi, Institutions, ss. 253-254.

<sup>444</sup> Hans-Peter Müller, “Social Structure and Civil Religion: Legitimation Crisis in a Late Durkheimian Perspective”, **Durkheimian Sociology: Cultural Studies**, (Ed. Jeffrey C. Alexander), Cambridge University Press, Cambridge, 1988, ss. 143, 144.

<sup>445</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Lukes, s. 462 vd.

<sup>446</sup> Durkheim, Ahlak, s. 14.

olduğu için ceza hukuku çok geniş kapsamlıdır. Bu kadar çok suç tanımlanmasının nedeni, işbölümü henüz gelişmediğinden kendini “dinsel kategori<sup>447</sup>” ile açığa vuran *conscience collective*’in en güçlü halinde olmasıdır. Aynı sebeple bireyin gönenci de az önem taşır. Bireye yönelen her türlü şey gibi saldırılar da toplumsal duyarlılığı daha az etkiler. Bireyin acısı daha az duyumsandığı için bireysel amaçlı kurallar gelişmemiştir.<sup>448</sup>

Eleştirmenlere göre sosyoloğun toplum ve hukuk hakkındaki görüşlerinin temel sınırlılığı, bu görüşlerin büyük hatalarla dolu tarihsel yorumlamalarla oluşturulmasıdır<sup>449</sup>. İşbölümü çözümlemesinin ampirik zayıflığını ilk kez öne süren Merton’a göre Durkheim, tercih ettiği örneklemeden topladığı verileri yorumlarken hatalı ve taraflı davranmıştır. Buna göre Durkheim’ın elindeki verilerle sosyoloğun vardığı sonuçlara ulaşamaz<sup>450</sup>. Durkheim evrimi bir *süreç* olarak ele alsada çoğu zaman ilkel ve uygar olmak üzere yalnızca ikili terimlerle çalışır; ölçeğin ara noktalarında toplumların olduğunu göstermek için çok az şey yapar. Bunu göstermeye en yakın olduğu yer; eski İbranilerin, beşinci yüzyılın Romalılarının, Salle yasasına göre Frankların, Burgonyalıların ve Vizigotların yasal kodlarını karşılaştırdığı yerdir. Burada bile bir toplumun yasal kodu ile diğeri arasında niceliksel farklılıklar olduğunu göstermekle yetinir. Bu farkları toplumların diğer özellikleriyle ilişkilendirmez. Bu beş toplumun birbirine göreli olarak nasıl değerlendirilebileceğini araştırmaz<sup>451</sup>.

Örneğin, Durkheim, eleştirmenlerini haklı çıkarır biçimde İbrani hukukunda gözlediği dinsel niteliğin Manu Yasaları’nda da çok belirgin olduğunu söylemekle yetinir. Daha fazla bir karşılaştırmaya girişmez. İbrani toplumlarının yasalarında ise bastırıcı yaptırım kurallarının geniş yerini tespit eder. Bu yasalarda zararın giderilmesi nevinden onarıcı yaptırım öngören kurallar da mevcuttur. Fakat Durkheim’a göre bunlar sadece görünüşte onarıcı hukuk kategorisine dahildir, gerçekte dinsel ve cezalandırıcı nitelik taşırlar. Bunlara aykırılıklar, Tanrı’nın buyruklarına aykırılık

---

<sup>447</sup> Dinsel kategorinin unsurları kutsal nesnelere, inançlar ve ayinlerdir. Kutsal nesnelere, belirli bir bütünlüğe sahip ve benzer başka hiçbir sisteme girmeyen bir sistem oluşturacak biçimde birbirleriyle düzenlenme ve bağımlılık ilişkileri içindeyseler, onlara karşılık olan inançlar ve ayinler bütünü bir din oluşturur. Aron, ss. 249-250.

<sup>448</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 181; Durkheim, Dersler, s. 137.

<sup>449</sup> Pat O’Malley, “Lukes and Scull (eds), Durkheim and the Law”, **Law in Context: Socio-Legal Journal**, Cilt: 3, 1985, s. 158.

<sup>450</sup> Robert K. Merton, “Durkheim’s Division of Labor in Society”, **American Journal of Sociology**, Cilt: 40, Sayı: 3, 1934, ss. 326-327.

<sup>451</sup> Barnes, Division, s. 161.

anlamına geldiğinden zararın giderilmesiyle yetinilmez, ceza da uygulanır<sup>452</sup>. Oysa eleştirmenler, Diamond ve Kaufman gibi isimlerin aynı ampirik kanıtlarla tersi sonuçlara ulaştıklarını hatırlatır. Bu sonuçlara göre Tevrat'ın dini ve ahlaki öğütleri büyük ölçüde cezai yaptırımlardan yoksundur. Tevrat'ın somutlaştırdığı dini-cezai normlar, onarıcı nitelikteki tamamlayıcıları tarafından sürdürülür; ağırlıklı olarak laik bir hukuk sistemi ile birlikte var olur. Ayrıca yenileme ve onarma, Yahudi ritüel yaşamının yıllık çevriminde kefarete ve ceza kadar gözle görülürdür.<sup>453</sup>

Durkheim'a göre Antik Yunan ve Roma toplumlarında hukukun dinsel-cezai niteliği devam eder. Bireye karşı suçlar, ahlakın yalnızca eşliğinde yer alır. Örneğin, Antik Yunan'da sanıldığı aksine insan öldürmek suçları basamağında önemli bir dinsel görevi yerine getirmeye göre daha aşağıdadır hatta aile isterse tazminatla yetinebileceğinden tam olarak suç vasfında bile değildir. Roma'da insan öldürmek kamu davasına konuydu ve cezalandırma kişilerin isteğine bağlı değildi fakat yaralama ve hırsızlık gibi eylemler yine karışık yaptırıma tabiydi. Roma bakımından ayırıcı özellik, bu topluma ilişkin On İki Levha Yasaları'nın laik yasalar olmalarıdır. Bu yasalar, hukuk ve din ögesi birbirinden ayrıştığından daha gelişmiş bir toplumu gösterir. İçerdikleri tüm kurallar cezalandırıcı olmayıp onarıcı hukuk kuralları, bunlar içinde de işbirliği kuralları ayırt edilebilir durumdadır. Nitekim bu yeni kurallar kendilerine uygun hukuki örgütlenmeyi de ortaya çıkartmışlardır. Yine de ceza hukukunun hukuk içerisindeki önemi hala devam etmektedir. 4. yüzyılda dahi ceza hukuku, hukuk kurallarının büyük bölümünü oluşturmaktadır. Fakat bu dönemden başlayarak onarıcı işbirliği kuralları ilerlerken ceza hukuku kuralları ilerlemeye devam etmez. Bastırıcı hukukun hukuk sistemi içerisindeki önemi azalma eğilimindedir.<sup>454</sup>

Eleştirmenlere göre Durkheim'ın yasal değişim tezinin antik ve erken dönemde bile ya çok az kanıtı vardır ya da hiç kanıtı yoktur. Bu dönemlere ilişkin tarihsel araştırmalar, Durkheim'ın savının aksine onarıcı hukukun baskınlığını ortaya koymaktadır. Bu toplumlarda hukuk, daha ziyade topluluk hukukudur. İhlal halinde kan davasından türeyen tahkim edilmiş yargı dışı anlaşmalara başvurulması daha yaygındır. Bastırıcı hukukun genişlemesi, erken modern Avrupa'nın öncelikli (*pre-emptive*) yasal kurumu olarak devletin ortaya çıkışıyla 10-19. yüzyıllar arasında yavaş

<sup>452</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 173-176.

<sup>453</sup> Jones, s. 58; Lemert, ss. 161, 162; Lukes ve Scull, s. 11; Sheleff, ss. 23-27.

<sup>454</sup> Durkheim, Ahlak, s. 14; Durkheim, Dersler, s. 136; Durkheim, İşbölümü, ss. 176-179.

yavaş olmuştur. Çünkü topluluk hukuku, devlet hukukunun alan gaspına uğramıştır. *Devletin ortak hukuku* olarak tersine çevrilen bir model, yerel feodal makamların hukuk sistemlerinin yerine geçmiştir. Daha önce sivil suçlar olarak görülen suçlar, devletin kamu otoritesine yönelik saldırılar olarak yeniden tanımlanmıştır. Suçların kapsamı da örf-âdet hukukunda hiçbir temeli olmayan, çoğu mevcut geleneklere aykırı yasakları da içerecek biçimde genişlemiştir. Devletin şiddet tekeliyle birlikte diğer özel şiddet biçimleri zayıflamış ve devlet mahkemelerinin işlevi genişlemiştir. Yargının profesyonelleşmesiyle birlikte kovuşturmalar kolaylaşmış ve mahkumiyetler daha olası hale gelmiştir. Son olarak Devrim Çağı'nda devlet, sayısını arttırıp görevlerinin kapsamını genişlettiği polisi, daha cezalandırıcı olan mahkemeleri, bütünüyle hukuk mekanizması aracılığıyla uyruklarının günlük yaşamı üzerindeki kontrolünü giderek arttırmıştır.<sup>455</sup>

Durkheim eleştirmenlerin dayandığı tarihsel yorumlamalardan farklı sonuçlara ulaşır çünkü perspektifi şiddetin örgütlenmesi değil, duygunun örgütlenmesidir. Toplumun bütünü ve diğer kurumlar gibi din kurumu da gelişen canlı bir organizmadır. Basit biçimlerinde *duyular ve imgelere* dayalı olan din, kentlerin oluşumuyla birlikte toplumsal ve fiziksel hayata kendini uyarlamış, geçmişe nispeten rasyonelleşerek *kavramlara* dayalı hale gelmiştir<sup>456</sup>. Bireysel amaçlı kurallar ve bunların yansıttığı ahlak, Roma'da Atina'dan ileridir. Fakat eski ahlakın ödevlerindeki alt üst oluşun ve çağdaş ahlakın birey temelli kurallarındaki yükselişin iki kırılma noktası da Hristiyanlıkla ilişkilidir. İlk kırılma, erken modern dönemde Hristiyanlığın yeni ahlaki disipliniyle yaşandı. İkincisi ise daha sonraları Hristiyanlığı maddi uygulamalardan çok içsel inanç dini olarak sunan Protestanlığın çıkışıyla yaşandı.<sup>457</sup> Modern kelimesinin kökeni olan *modernus* kavramının ilk kez Hristiyan dünyasını Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak üzere 5. yüzyılda kullanılmış olması<sup>458</sup>, Hristiyanlıkla başlayan büyük dönüşümün işaretidir. Hristiyanlık, insanın tanrıya karşı başlıca görevinin insanın insana karşı görevini yerine getirmek olduğunu söyleyerek

<sup>455</sup> Lukes ve Scull, ss. 11-13; Anleu, s. 19.

<sup>456</sup> İlkel dinler duyular ve imgelere dayalı olarak, modern dinler kavramlara dayalı olarak örgütlenir. Gözaydın ve Gülsoy, s. 7.

<sup>457</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 179-180; Durkheim, Dersler, ss. 78, 136; Manuel Eisner, "Modernization, Self-Control and Lethal Violence: The Long-Term Dynamics of European Homicide Rates in Theoretical Perspective", **British Journal of Criminology**, Cilt: 41, 2001, s. 618.

<sup>458</sup> Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev. Güleğül Naliş, **Postmodernizm**, 2. Baskı, (Der. Necmi Zeka), Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, (Modernlik), s. 31.

dünyevileşme ve bireyselleşme yönünde kökten değişime kapı açmıştır. Özellikle Protestanlığın dinsel işlevin azalmasındaki yeri büyüktür. Bu mezhepte ahlakın özerkliğinin kabul edilmesi bile tek başına dinsel işlevi azaltmıştır<sup>459</sup>.

Durkheim kendi çağının yasalarına baktığında genel amaçlı yasakların daralmış yerini tespit eder. Aile yaşamına ilişkin cezai düzenlemeler iki eşlilik suçu ve kocanın affetme imkânı nedeniyle suç vasfı tam olmayan zina dışında ortadan kalkmıştır. Aynı değişim cinselliğe dair cezai düzenlemeler için de geçerlidir. Değişik geleneksel duygulara dair suç tiplerinin de neredeyse hepsi ortadan kalkmıştır. Örneğin, geçmişte her kentin yasalarıyla giyilecek giysilerin dahi kesin biçimde saptandığını, saptananların dışında giysi giymenin suç olduğunu görüyoruz. Günümüzde durum tam tersidir<sup>460</sup>. Ulusal duyguları yahut ortak bilincin organına ilişkin duyguları zedeleyen davranışların her toplumda suç sayıldığı söylenebilir. Örneğin, vatana ihanet her toplumda suçtur<sup>461</sup>. Ancak bunlara verilen cezanın geçmişte daha ağır olması, bu duyguların da geçmişten günümüze zayıfladığını gösterir<sup>462</sup>. Esas değişim dinsel suçlarda olmuştur. İbrani hukukundan Atina hukukuna, Atina hukukundan Roma hukukuna, oradan Hristiyanlığa ve Hristiyanlıktan da büyük bir kırılmayla günümüze dinsel kuralların sayısı azaldığı gibi derece olarak da aşağıya düşmüşlerdir. Ortak bilincin en geniş alanını kaplayan dinsel duygular yerine bir şey geçmeksizin ortadan kalkma eğilimindedir<sup>463</sup>. Yeni durumda örneğin tanrılara küfretmek, önceden bilinmeyen birtakım felaketlere yol açacağı için değil, ancak koşulları varsa bireye saygının aynı zamanda bireyin dinine saygıyı gerektirmesi sebebiyle cezalandırılır. Cezaya sebep olan kolektif duygunun kaynağı artık dünyada olduğundan ihlalin verdiği zarar da nispeten tespit edilebilirdir. Birinin dini inancına hakaret etmek karşımızdakini üzer, çok ayıptır, toplumsal kutuplaşmaya sebep olur, bireye duyduğumuz saygı duygularını yaralar. Yine de gökte çakan şimşeklerin, su altında kalan tarlaların sebebinin bu hakaret olduğuna inanılmaz. Bu sebeple hakaretin söz konusu riskler varmışçasına şiddetle bastırılmasına ihtiyaç duyulmaz. Modern toplumda hem ahlak ve hukuk hem de risk kavramı rasyonelleşmiştir<sup>464</sup>.

---

<sup>459</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 14, 15.

<sup>460</sup> Farklı örnekler için bkz. Durkheim, İşbölümü, ss. 192-196.

<sup>461</sup> Freda Adler ve diğerleri, **Criminology**, 6. Baskı, McGraw-Hill, New York, 2007, s. 14.

<sup>462</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 201.

<sup>463</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 196-201.

<sup>464</sup> Karstedt, s. 63 vd.

Ceza hukukunda gözlenen değişim, *conscience collective*'deki dönüşümün yansımaları olduğu için aynı nedenlere bağlıdır<sup>465</sup>. Toplumlar dinsel ahlaktan rasyonel ahlaka, ailevi toplumsal düzenlemeden devlet tarafından toplumsal yönlendirmeye doğru gelişim eğilimindedir<sup>466</sup>. Modern dünya giderek bireyselliğin entelektüel yanının, yani rasyonalizmin etkisi altına daha fazla girmektedir; bunun sonucu rasyonel ahlak talebidir<sup>467</sup>. Hukuktaki rasyonelleşme, *conscience collective*'deki genelleşme eğiliminin sonucudur. Aynı zamanda hukukta evrenselleşme, hukukta rasyonelleşmeyle neden sonuç ilişkisinde. Çünkü Durkheim'ın söylemiyle, “Yalnız evrensel olan şey ussaldır.<sup>468</sup>” Durkheim, akılcılığın değerlerini toplumsal zorlayıcılar üzerine kurmak ister<sup>469</sup>. Tarihsel süreçte yüz yüze ilişkilerin anonimleşerek kişiye bağlı olmayan ilişkilere dönüşmesi, bu ilişkilere yön veren normların da yazılı hukuk kuralları şeklinde tezahürünü zorunlu kılmıştır<sup>470</sup>. Toplum hacmindeki büyüme ortak çevreyi soyutlaştırmış, bu da yazılı hukuk kurallarının konu ettiği süje ve objeleri soyutlaştırıp genelleştirmiştir. Örneğin, Romalılar kendi şehir devletleriyle sınırlı uluslardı. İdeal ulus düşünceleri yerel ölçekte kalmak zorundaydı, sınırların ötesine geçemezdi. Toplumsal yapıdaki maddi değişimler, sınırların aşılmasını sağlayarak toplumların amaçlarını etnik-coğrafi özelliklerinden kopartmış, yasalarda *Romalı* ifadesinin yerini daha genel ve soyut olan *insana* bırakmasını sonuçlamıştır<sup>471</sup>. İnsanın neyi ifade ettiği Romalının neyi ifade ettiğinden daha soyut ve genel olduğundan, kuralların uygulanabilmesi için aklın işe karışması gerekmiştir. Aklın işe karışması, ortak bilincin duygularını sorgulatarak zayıflatmıştır.

*Ama düşünme eylemi bir kez uyarıldı mı, ona sınır koymak kolay değildir. Güçlendiğinde, ona konulmuş olan sınırların ötesine kendiliğinden geçer. Önce tartışmasız kabul edilecek kimi inanç kuralları konur, sonra tartışmalar onlara dek ulaşır. Bu kuralların anlaşılması, nedenlerinin açıklanması istenir ve kurallar bu sınavdan nasıl geçerlerse geçsinler, sonunda güçlerinden bir bölümünü yitirirler.<sup>472</sup>*

<sup>465</sup> Durkheim, Dersler, s. 138.

<sup>466</sup> Türkmen, Alternatif, s. 714.

<sup>467</sup> Durkheim, Ahlak, s. 19; Anthony Giddens, **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori: Marx, Durkheim ve Max Weber'in Çalışmalarının Bir Analizi**, 2. Baskı, çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, (Kapitalizm), s. 188.

<sup>468</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 336.

<sup>469</sup> Aron, s. 417.

<sup>470</sup> Ali Ergur, “Kültürün Önemi”, **Kültür Sosyolojisi**, 2. Baskı, (Ed. Ali Ergur ve Emre Gökalp), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2012, s. 12.

<sup>471</sup> Durkheim, Ahlak, s. 80. Durkheim, İşbölümü, s. 336.

<sup>472</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 337.

Durkheim'dan farklı sonuçlara varsa da Proudhon'un dile getirdiği üzere, analizci ruh ister Tanrı fikrine akıyla yaklaşp onu tanımlasın ister bu fikirden aklını uzak tutup onu tanımlanamaz ilan etsin, her halükârda Tanrı fikri bundan zarar görür<sup>473</sup>. Rasyonellikle bireysellik arasında paralel bir gelişim vardır. Rasyonellik, bireyselliği etkileyip uyararak dinsel sembolizmi geriletmiştir. İlkel toplumlarda tümüyle eylemin içinde yer alan ahlak, bilinçte yer almaya başladığı ölçüde *insan akli* ahlakın çevresinde şekillendiği temel ögeye dönüşmüştür. Bu sebeple modern hukuk dayanağını Tanrı'da değil, *birey ethosunda* bulur<sup>474</sup>. Kuşkusuz dinin toplumsal hayattaki işlevi tümenden yok olmuş değildir. Hukuk, ahlak ve din üçlüsü, toplumsal dayanışmanın üç yüzüdür<sup>475</sup>. Din, toplumların özbilincini üzerine inşa ettiği temel olmuştur. Bugün kapitalizmle yoğrulmuş bireyci etiğini Doğulu özbilincinden ayırıyor ve Batılı özbilince özgülüyorsa sebebi, Batının Hristiyan oluşudur<sup>476</sup>. Durkheim'ın ifadeleriyle günümüzde de Tanrı ahlak anlayışında önemli rol oynamayı sürdürür; yasakları çiğnemeye yönelik davranışlar, tanrıya yapılan saldırılardır. Fakat tanrı artık bunlara bekçilik yapmıyor. Ahlaksal disiplin *onun* için kurulmadı, *insanlar için* kuruldu. Bu andan başlayarak görevlerimizin içeriği, dinsel kavramlarımızdan bağımsızdır. Din en fazla bu görevleri güvence altına alır ama temelini oluşturmaz<sup>477</sup>.

### C. Bireye Karşı Suçlar ve Cezaların Niceliksel Değişimi

“...kendine yapılmasını istemediğini, başkasına yapma<sup>478</sup>”

Burada bir ayırım yaparak başlamak gerekiyor. Durkheim'ın gerileyen dinsel değerlere karşın bireysel özerkliğe dair yasal değerlerin gelişimine bakışı literatürde herkesçe aynı yorumlanmaz. Örneğin Cotterrell *indeks tezi* dediği *İşbölümü*'nde Durkheim'ın bu değerleri *ben kültü* ile ilişkilendirerek *ahlaki açıdan boş egoizm* olarak

<sup>473</sup> Pierre-Joseph Proudhon, **İktisadi Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi**, çev. Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2012, (İktisadi), s. 12.

<sup>474</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 27, 122; Roger B. M. Cotterrell, “Durkheim on Legal Development and Social Solidarity”, **British Journal of Law and Society**, Cilt: 4, Sayı: 2, 1977, (Legal), s. 242; *Ethos*, modern düşüncede bir kültürün, cemaatin ya da grubun karakteri veya ruhu, tinidir. Cevizci, s. 645.

<sup>475</sup> Yüksel, Öncü, s. 92.

<sup>476</sup> Bkz. Emile Durkheim “Bireycilik ve Entelektüeller”, **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Entelektüeller), s. 59; Weber, s. 160; Giddens, Kapitalizm, s. 190.

<sup>477</sup> Durkheim, Ahlak, s. 15.

<sup>478</sup> Durkheim, Ceza, s. 104.

gördüğünü savunur. Şu durumda bireycilik, içe dönük bir potansiyel olduğu için dayanışma getirmez. Modern hukuk toplumlarında organik dayanışmayı sağlayacak şey herhangi bir türden paylaşılan değerler değil, işbölümünün kendisi tarafından üretilen *işlevsel karşılıklı bağımlılıktır*. Fakat yorumcuya göre Durkheim'ın bireyciliğe bakışı kısa sürede çarpıcı biçimde değişmiştir. Sosyolog, indeks tezini terk ederek yerine hukuk, ahlak ve siyasetin iç içe geçtiği *sofistike* bir görüş benimsemiştir. Yeni görüşte bireysel özerkliğe ilişkin yasal değerler, insan kişiliğinin yarı kutsallaştırılması olarak anlaşılması gereken *birey kültürü* ile ilişkilendirilir. Bu durumda bireycilik, insanlığa doğru genel ve potansiyel bir *dışa dönüş* olarak anlaşıldığı için organik dayanışmanın temelindedir<sup>479</sup>. Coser'ın görüşü Cotterrell ile benzer yöndedir<sup>480</sup>. Jones'a göre de Durkheim kendi kendini düzenleyen işbölümü düşüncesindeki evrimci iyimserliği yavaş yavaş terk ederek ortak inançların toplumsal yaşamdaki bağımsız rolüne daha fazla vurgu yapmıştır<sup>481</sup>.

Durkheim'ın düşünce dünyasının bu şekilde ayrılması, *İşbölümü*'ndeki *conscience collective* teriminin sonraki çalışmalarda yerini genel olarak *représentations collectives* terimine bırakmasından kaynaklanır<sup>482</sup>. Bu değişim ilk kez Parsons tarafından pozitivismden idealizme geçiş olarak yorumlanmış ve Nisbet gibi isimlerce bu yorum devam ettirilmiştir. Ancak tam tersi görüşte olan Turner, Giddens gibi isimlerin dile getirdiği üzere Durkheim'ın düşünce dünyasında ilk dönem-son dönem ayrımı yapılması yanlıştır. Parsons'ın başlattığı temelden yanlış ilerlemiş gelenek *Dersler*'in her iki dönemi de kapsadığını görmezden gelir. Durkheim'ın düşünce dünyasında vurgular değişir: Toplumsal olguların zorlayıcılığına ve kısıtlayıcılığına vurgu, yerini toplumsal ideallere pozitif bağlılıkta rol oynayan sembollerin özel karakterinin önemine vurguya bırakır. Ama bu değişim basitçe idealizme teslimiyet değildir. Erken dönem denem yazılarda toplumsal olguların zorlayıcılığına ve kısıtlayıcılığına yoğun vurgu da pozitivismin ya da Kantçı bir determinizmin değil, Durkheim'ın onu hatalı değerlendirenlere kendisini doğru anlatma çabasının verdiği bir hararetin sonucudur. Durkheim'ın sonradan *İşbölümü*'nde geliştirdiği bütün önemli tezlerden vazgeçtiği iddiası, *İşbölümü*'nün

<sup>479</sup> Cotterrell, *Juristic*, ss. 188-189; Hunt, *Review*, s. 455.

<sup>480</sup> Bkz. Coser, s. 130.

<sup>481</sup> Jones, s. 58.

<sup>482</sup> Turner ve diğerleri, s. 261.

öneminin azımsanması eğilimine sebep olmuştur.<sup>483</sup> Cotterrell tamamen haksız değildir. *Représentations collectives* terimi ve bununla ilişkili çalışmalar, makro-mikro bağlantısını ve modern dünyanın karmaşık, uzmanlaşmış yapısını *conscience collective* terimine nazaran daha az basite indirgeyicilikle açıklar<sup>484</sup>. Fakat Durkheim *İşbölümü*'nde Cotterrell'in dizin tezi dediği şeyi geliştirirken sofistike bir görüşe sahip olduğu gibi daha sonraki çalışmalarında hem bu tezi hem de sofistike görüşünü korumuştur. Yorumcular arasındaki hatalı yorum, *conscience collective* ile *représentations collectives* terimlerinin birbirlerinin ikamesi olduğu şeklinde başka bir yanlış anlaşılma ile beslenir. Oysa ikinci terim, ilkinin alt tabakasıdır ve onun özel durumlarını ifade eder. Örneğin modern toplumda aile, meslek, din, hukuk gibi kurumların kendi iç ortamına özgü norm ve değerler ikinci terime örnektir. Durkheim, akademik hayatı boyunca hukuk da dahil tüm kurumları, değerleri ve dili, bir toplumun *représentations collectives*'i olarak düşündü çünkü bunların temeli, *conscience collective* 'deydi<sup>485</sup>.

Durkheim'a göre her topluluk ancak üyeleri arasında yeterli benzerlik olduğunda yaşayabilir. Tıpkı geçmiş toplumlar gibi günümüzde de inançların, toplumsal duyguların yaratılabileceği ve yeniden yaratılabileceği grup durumları vardır. Bu kolektif bağlılıklar hem toplumun bilişsel bir temsili hem de toplumun değerlendirici ve ifade edici dramatisasyonu, yani Geertz'in ifadesiyle hem toplumun bir modeli hem toplum için bir modeldir<sup>486</sup>. Diğer deyişle modern bireyin işbölümüne katılarak toplumsallaşmasını sağlayan ahlak, bireyin etkin biçimde kabul ettiği ve hatta ürettiği ahlak olsa da nihayetinde grup hâlâ tüm insan ideallerinin hem kabı hem de kaynağıdır<sup>487</sup>. Herkese kendi kendisi olma yetkisi veren toplumda bile bireysel bilinçlerde sandığımızdan daha çok ortak bilinç vardır. Organik dayanışmacı toplum, sözleşme egemenliği dışında ya da üstünde bireyleri toplumsal bütüne bağlayan ortak zorlamalar, yasaklar, değerler ve kutsallık olmadan yaşayamaz<sup>488</sup>.

Organik dayanışmacı toplumlarda mekanik bağlar tamamen ortadan

<sup>483</sup> Bkz. Bryan S. Turner, **Klasik Sosyoloji**, çev. İdil Çetin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 165 vd.; Giddens, Siyaset, ss. 88-89; Giddens, Kapitalizm, s. 177; Callinicos, ss. 209-210.

<sup>484</sup> Garland, Moral, ss. 119-120.

<sup>485</sup> Vine, s. 140; Güneş, s. 100.

<sup>486</sup> Durkheim, Ahlak, s. 92; Müller, s. 143.

<sup>487</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 211; Giddens, Kapitalizm, s. 177.

<sup>488</sup> Aron, s. 237.

kalkmadığına göre “yeni bir etika mı?<sup>489</sup>” sorusunu olumlu cevaplamak gerekiyor. Giderek yüreklerimizde daha zayıf esin uyandıran eskilerin yerine, yenileri koymalı, günümüz koşulları içinde olması gerekenleri bulmalıyız çünkü bunlar, değişmeden kalamazlar<sup>490</sup>. Modernleşmeyle birlikte hem davranışlar hem de temsiller özerklik talepleriyle birlikte eski kolektif normlara, cemaatin kısıtlamalarına, *biz* tiranlıklarına karşı kurulan *birey* birimine değer kazandırarak konum değiştirmişlerdir<sup>491</sup>. Montesquieu’den gelme bir ayrımla mekanik dayanışmacı toplumda bütün kutsal ritüellere itaat etmek ile kendini aile, şehrine adamaktan geçen *erdem* mücadelesi, organik dayanışmacı yapının ilerlemesi paralelinde Durkheim’in bireycilik ruhu dediği benliğin yüceltilmesine işaret etmek üzere *itibar* olarak evrimleşir<sup>492</sup>. Weber bu evrimi, tanrı krallığını arama savaşımından ölçülü bir mesleki erdeme, oradan da faydacılığın *riyakarlığa varan* para kazanma bilincine evrim olarak okur<sup>493</sup>. Fakat Durkheim’in farklılaşma ve sekülerleşme değerlendirmesi özgündür.

Durkheim en başından beri sembolik farklılaşma üzerinde ısrar etti. Yurttaşlık dininin üyelerini bireyci bir topluluğa entegre etmesine izin veren bu sembolik farklılaşmadır. Durkheim bilişsel sembolizmin bilime, ifadeci sembolizmin sanat ve edebiyata kaydığını kabul ederken, hukuk ve ahlak meselesi haline gelen değerlendirici sembolizmin kutsal niteliğini koruduğunu söyler. Sekülerleşme, Weber’in savunduğunun aksine, tüm değerlerin büyüünün bozulması ve ideolojilere indirgenmesi anlamına gelmez. Bugünün ileri kapitalist toplumlarında da sekülerleşmiş siyasal düzenler bir kültürün çekirdeğini kutsallaştırıyor, bu da sırasıyla toplumsal kimliği tanımlıyor ve üyelerin sosyal entegrasyonu için düzenleyici normları belirliyor. Bugün de söz konusu düzenlerin meşrulaştırılması semboller, işaret ettikleri grup durumları ve ritüelleri üzerinden gerçekleşiyor. Fakat kült nesnesinin artık devlet olmadığını hatırlatmak önemlidir. Durkheim sıklıkla arkaik-çağdaş toplum ayrımı yapsa da aslında üçüncü bir farklılaşma aşaması ve her aşama için de baskın bir kült doğası ile yaygın bir sosyal formasyon tasarladı: (1) Arkaik toplumlar; farklılaşmamış dini sembolizmin tüm sosyal hayata hükmettiği *grup kültürüne* bağlıydılar. (2) Orta Çağ toplumları, bilişsel ve dini sembolizm farklılaşmasına

---

<sup>489</sup> Kılıçbay, s. 95.

<sup>490</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 21-22.

<sup>491</sup> Corcuff, s. 5.

<sup>492</sup> Collins, s. 201.

<sup>493</sup> Weber, ss. 154-155.

bağlı olarak *devlet kültü* izledi. (3) Modern toplumlarsa insanlara genel olarak kutsal statü kazandıran *birey kültü* ile karakterize edilir.<sup>494</sup>

Durkheim toplum kavramına analitik öncelik tanısa da etik-politik perspektif açısından çoğu zaman kendini bireyci olarak ortaya koyar<sup>495</sup>. Durkheim'in ahlaki bireycilik açıklaması, insan onuru ve özerkliği üzerine tanıdık hukuksal tartışmalara karşı düşündürücü, eleştirel bir sosyolojik alternatif sunar. Onun bakışı, sosyal bölünmelerin antagonist olmadığı varsayımına dayanır. Modern hukuka ahlaki temelini sağlayabilecek bireyciliğin itici gücü egoizm değil, insan benzerlerimizin her birinin onuruna ve özerkliğine saygı gösterilmesini talep eden *sempatidir*. İnsan onuru ve özerkliği, modern hukukun ahlaki temeli olarak karmaşık ve evrensel yasal değerlerdir<sup>496</sup>. Modern hukukun bir kısmı evrensel ahlak kurallarından oluşur. Evrensel ahlak kuralları gerek kendimizle gerek benzerlerimizle ilişkimizde *insan* olmanın nasıl davranmayı gerektirdiğine dair ödevleri belirtirler ve ayrımsız olarak bütün insanlara uygulanırlar. Bunlar insan olma niteliğinden kaynaklandıklarından aynı ahlak bilinci açısından bir bireyden ötekine değişmezler. Evrensel ahlak kuralları kendi içinde (1) bireysel ahlak deneni, insanın kendisiyle ilişkisini düzenleyen kurallar, (2) her türlü özel kümeden soyutlanmış olarak insanın insanla ilişkisini düzenleyen kurallar olarak ikiye ayrılırlar. İlkinin işlevi, bireyin bilincinde bütünüyle ahlakın temel ve genel dayanaklarını yerleştirerek altyapı sağlamaktır. Ahlakın geri kalan kısmı bu temel üzerine yükselir. İkincisi ise insanların yalnızca insan oldukları için birbirlerine karşı ödevlerini belirleyen kurallar olarak ahlakın en yüksek bölümü, geri kalan ahlakın *yücelmesidir*. Öteki kişi ailemiz, yurttaşımız, arkadaşımız olmasa, hatta düşmanımız olsa dahi insan olmakla benzerimiz olduğundan onun yaşamına, malına, onuruna saygı göstermek her *benin* ödevidir<sup>497</sup>.

Dinin toplumsal belirleyici rolünün gerilemesi, birey kültü çerçevesinde insan onuru, bireye saygı, yardımseverlik gibi seküler ahlaki değerlere yükselebilecek alan açmıştır<sup>498</sup>. Birey kültü ve ahlaki bireycilik, karmaşık işbölümünün ortaya çıkışının normatif tamamlayıcısıdır<sup>499</sup>. İnançlar ve gelenekler dinselliklerinden kaybettikçe

---

<sup>494</sup> Müller, ss. 130, 143, 144.

<sup>495</sup> Corcuff, s. 31.

<sup>496</sup> Cotterrell, Juristic, s. 173; Coser, ss. 132-133; Cotterrell, Law, ss. 16-17; Hunt, Review, s. 456.

<sup>497</sup> Durkheim, Dersler, ss. 15-16, 135.

<sup>498</sup> Treviño, s. 241.

<sup>499</sup> Cotterrell, Juristic, s. 175; Giddens, Kapitalizm, s. 337.

birey bir tür din konusu, kişi saygınlığı tapınma duygusunun hedefi olur. Her tapınma gibi bu da kendine özgü boş inançları olan bir ortak inançtır. Burada dikkat edilmesi gereken, bu ortak inancın bir tür mekanik dayanışmacı topluma işaret etmediğidir. Ceza hukukunda evrenselleşme ve hukukta biçimciliğin gerileme eğilimi sürekli. Bu sürekliliğin yansıttığı üzere bireyin dini, öteki inançların yıkılmasıyla ortaya çıkmıştır; sönüp giden onca inançla aynı etkiyi yapamaz. İlişkin olduğu duygular ve bunların yasal ifadeleri geçmişe göreli olarak belirsiz, soyut, genel niteliktedirler<sup>500</sup>. Nitekim organik dayanışmacı toplumun farklılaşmış her bireyi kapsayabilme kabiliyeti bu genellikten destek bulur. Toplumsal değişim, insan olmak hasebiyle sahip olduklarımızdan başka ortak duygu bırakmamıştır. Ahlaki bireycilik, ortak insanlıkları nedeniyle tüm bireylerin onuruna ve özerkliğine koşulsuz saygı gösterilmesini talep eder ama bunun ötesine geçmez, bireylerce ve topluluklarca şiddet olarak duyumsanacak aidiyet taleplerinde bulunmaz. Bu sebeple organik dayanışmacı toplumlarda insanlar arasındaki etkileşimin hem kendiliğinden hem de hesaplanabilirlik, güvenlik, istikrar ve karşılıklı güvenle oluşabileceği tek ahlaki temeldir<sup>501</sup>.

Bireyin kendi kimliği ile bireyselliğini ortaya koyabildiği ölçüde topluma bağlılığının arttığı karmaşık toplumlarda bireyi toplumsal gruba doğrudan bağlayan duygular ikinci sıraya geçer. Toplumsal grup, kendi adına ve başına değer taşıyan bir şey değil, insan doğasını gerçekleştirmek ve geliştirmek için çağın idealinin gerektirdiği ölçüde işe yarar bir *araca* dönüşür<sup>502</sup>. Organik dayanışmanın temel özelliği, bireyle toplumsal bilinç arasındaki bağın bireyle mesleki gruplar başta olmak üzere çeşitli gruplar arasındaki sözleşme dışı ahlaki bağlar yoluyla dolayımlanmasıdır ki bu dolayım, ahlaki tek biçimliliği değil, çeşitliliği öngerektirir<sup>503</sup>. Kolayca *sınıflar* olarak adlandırabileceğimiz fakat gerçekte birbirinden farklı birçok *kabileden* oluşan modern toplumda üyeler birbirlerinden işlevsel olarak ayrıştıkları için hiçbir üye kolektif vicdana doğrudan bağlı değildir, kimse birbirine benzemez. Buna rağmen farklı kültürel bakış açılarıyla karşılaşan bireyler birbirleriyle anlaşmayı başarırlar. Çünkü onları birleştiren hâkim gerçeklik, her bireye toplumsal ritüellere kendi kişisel

<sup>500</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 204, 210, 335-336, Collins, s. 216.

<sup>501</sup> Durkheim, Dersler, s. 138; Cotterrell, Juristic, s. 175.

<sup>502</sup> Durkheim, Dersler, s. 137; Topuzkanamış, Disiplin, s. 218.

<sup>503</sup> Giddens, Siyaset, s. 128.

bileşimiyle katılma ve bu tabakalaşmış uzayda yeterince özel bir yer işgal etme imkân ve hakkı veren bireyciliktir<sup>504</sup>.

Ahlaki bireyciliğin gelişimi, ceza hukukunda bireye karşı suçların hacminde, yoğunluğunda, belirliliğinde artışla tespit edilir. İnsana saldırı niteliğindeki cinayet, şiddet, hırsızlık, hile vs. eylemleri kapsayan beşerî suçluluk tipi ceza hukukunu tanımlar. Bireye karşı suçlar, her türlü yerel ve etnik koşuldan bağımsız olarak tüm insanları ilgilendirdiklerinden ve çağdaş toplumda suçluyu her zaman başkasının malına, kişiliğine saldıran biri olarak tasarladığımız için evrensel ahlakın en genel ve en yüce alanını oluştururlar. Herhangi bir modern Avrupalı için suç, beşerî menfaatin ihlalidir. Aile, yurttaşlık hukukunu vs. herhangi bir hukuku ihlal eden kişi toplumun gözünde kesinlikle bireye karşı suç işleyenden daha hafif yanlış yapmış olarak görülür. Kolektif bilinçte suç, neredeyse sadece öldürmek, yaralamak ve çalmaktan oluşmaktadır.<sup>505</sup> Beşerî suçların zedelediği kolektif duygular gerçek temellerini üstün bir otoritenin emri olmasında değil, ötekine bize benzemesinden dolayı duyduğumuz, içimizden gelen ve belirli bir sebebe dayanmayan sempaside bulurlar. Sempati duygusu, insan onuruna bir saldırı gördüğümüzde mağdura karşı empati geliştirmemizi ve saldırı bize yönelmemiş olsa da saldırıya tepki göstermemizi sağlar<sup>506</sup>. Geçmişin dinsel suç tipinin ihlal ettiği kolektif duygular dışarıdan dayatılıp sonradan ediniliyorken, beşerî suçların ihlal ettiği kolektif duygular bireye içkin ve o ölçüde de mesafesizdir<sup>507</sup>.

Ceza hukukunda bireye karşı suçların payı genişledikçe cezaların şiddetinde mutlak bir hafifleme görülür. Ceza hukuku, nispeten hareketsiz, durağan, kutsal olanın başat olduğu bir toplumsal yapıdan hareketli, dinamik ve dünyevi olana doğru yaşanan dönüşüme adapte olarak, gereksiz yere gaddar olmayan, daha rasyonel, daha az tutku ve ahlaki enerji dolu, daha sınırlı, kapalı, az gözle görülür formlara evrilmiştir<sup>508</sup>. Burada dikkat edilmesi gereken, cezaların şiddetindeki hafiflemenin gerçek sebebi sempatinin gelişmesi değildir. Sempatinin gelişimi tek başına sadece cezaların ağırlaşmasını sonuçlar çünkü mağdura beslediğimiz sempati, suçluya beslediğimizden

---

<sup>504</sup> Lemert, s. 159; Collins, s. 234.

<sup>505</sup> Durkheim, Dersler, s. 135; Durkheim, Ceza, 1966, s. 139; Yüksel, Öncü, s. 92.

<sup>506</sup> Durkheim, Ceza, s. 104.

<sup>507</sup> Ağa, s. 119.

<sup>508</sup> Yüksel, Öncü, s. 91; Cezanın modernleşmeyle birlikte yukarıda belirtilen nitelikteki formlara evrildiği düşüncesi Durkheim, Elias ve Foucault'da ortaktır. Karstedt, s. 63.

genelde daha güçlüdür. Cezalardaki hafiflemenin esas nedeni, dinin toplumsal hayattaki ve hukuktaki etkisinin gerilemesidir. En güçlü ifade şekli ahlak olduğu söylenen toplumsal disiplin, modernleşmeyle birlikte faaliyet alanını arttırarak genişletse de otoriter sertliğini git gide kaybetmektedir<sup>509</sup>. Dinsel suçların aksine beşerî suçlar söz konusu olduğunda ahlaki denge çok daha yakındır. Örneğin, suçlunun ailesinin suçlunun gözlerini oyduğunu ve sonra onu ağır ağır ateşte kavurarak cezalandırdığını düşünün. Bu tarz bir cezayı ancak üstün bir varlığa karşı işlenen bir suç ya da suçlunun insanlık dışı tasvir edilmesi haklılaştırabilir. Oysa birey kültürüne dayalı seküler inançlar söz konusu olduğunda hem suçlu hem de mağdur benzerimizdir, insandır ve bu ikisine acıma aynı türdendir<sup>510</sup>.

Bireye karşı suç tiplerindeki ve bunlara öngörülen cezalardaki değişim elbet ki *conscience collective*'in değişen doğasının göstergesidir. Fakat her toplumun insan yaşamı için beslediği saygı duygusunun derecesi, cinayete bağlı cezaların görece ağırlığına göre de ölçülebilir. İnsan yaşamını saldırıdan koruyan kural, diğer tüm çağdaş ahlaki ve yasal normların tabii olduğu temel normdur. Bireye karşı yasaklar içerisinde birincisi ve en buyurucu olanı, meşru savunma, savaş hali gibi hukuka uygunluk halleri dışarıda bırakılırsa insan öldürmeyi yasaklayandır. Organik dayanışmacı toplumda cinayet, bütün suçların en tiksincidir<sup>511</sup>. Ceza hukuku içerisinde bireye karşı suçların payı genişledikçe cinayete verilen cezaların hissedilen ağırlığında giderek artma görülür. Geçmişte tasarlayarak cinayet işlemek ölüm cezasına tabiyken bugün kimseye ölüm cezası vermediğimiz doğrudur. Ancak ölçümü sadece cezaların kendi şiddetine değil, diğer cezalar içindeki yerine de bakarak yaptığımızda bugün hapis cezası daha etkilidir çünkü en ağır cezadır. Cinayeti yasaklayan kurallar, insan yaşamının değerine dair kolektif fikirlerin ve duyguların bir işlevidir; ikincisinin aşamalı olarak tanrılaştırılmasıyla, birincisi daha katı hale gelmiştir<sup>512</sup>.

Burada bahsedilen savları destekleyici bir kanıt, cinayet istatistikleridir. İstatistiki veriler, daha ilkel bir kolektif devlet tipine dönüş demek olan savaşlar hariç, uygarlaşmayla birlikte cinayet olaylarında düşüş yaşandığını göstermektedir<sup>513</sup>. Durkheim'dan sonra yapılan çalışmalar da sosyoloğun savını doğrulamaktadır.

<sup>509</sup> Durkheim, Ceza, ss. 101, 107.

<sup>510</sup> Vogt, s. 78; Lukes, s. 261.

<sup>511</sup> Durkheim, Dersler, s. 138.

<sup>512</sup> Durkheim, İntihar, s. 329; Lukes, s. 275.

<sup>513</sup> Durkheim, Dersler, ss. 138-139; Lukes, s. 275.

Sanayileşmiş bazı Batı ülkelerinde uzun vadeli suç eğilimlerinin tarihsel seyrini analiz eden çalışmalar, Orta Çağ'ın başlangıcından 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan süreçte cinayet oranlarının genelde düştüğü sonucunu elde etmişlerdir<sup>514</sup>. 1960'larla birlikte cinayet oranlarında artış görüldüğü doğrudur fakat bu kısa vadeli artış, uzun vadeli düşüş eğilimi içerisinde toplumsal değişimlere bağlı olarak ortaya çıkan *geçici sapma* halinin yansımasıdır<sup>515</sup>. Tilly'ye göre her ne kadar devletlerarası şiddet geçmişe kıyasla artsa da kişilerarası şiddetin genel olarak düşüşte olduğu, en azından şimdilik uzun kanıtlar dizisine sahip tek topluluk olan Batı ülkeleri açısından doğrudur. Bir başka sivilin elinde ölme riski önemli ölçüde azalmıştır<sup>516</sup>.

Durkheim, cezanın niceliksel değişiminin esas nedeninin sempatinin gelişimi olmadığı yönündeki tezi suç oranları üzerinden de devam ettirir. Eğer ahlaki bireyciliğin gelişiminin ve cezaların şiddetinin düşmesinin nedeni bireye duyulan saygının/sempatinin gelişimi olsaydı sadece cinayet değil, bireye karşı diğer suçların oranlarında da azalma görülmesi gerekirdi. Oysa istatistiki veriler güveni kötüye kullanma, cinsel taciz, dolandırıcılık vs. her türden bireye karşı diğer suçlarda artış olduğunu ortaya koymaktadır<sup>517</sup>. Modernleşme, ilk etkileri bakımından genel olarak suç oranlarında artışa sebep olur. Hızlı kentleşme ve sanayileşmenin ilk evrelerinin stresleri, ekonomik refah veya gerileme ile demografik yapıdaki değişiklikler, kişilerarası şiddeti arttırdığı ampirik olarak kanıtlanmış etkenlerdendir. Bununla birlikte Durkheim'dan sonraki araştırmaların da desteklediği üzere modernleşmenin cana ve mala yönelik suç oranları üzerindeki etkisi farklıdır. Mala yönelik suçlardaki artış, cana yönelik olanlar da dahil ekonomik motivasyonlu olmayan suçlardan açık ara fazladır<sup>518</sup>. Şu durumda ahlaki bireyciliğin gelişimine eşlik eden, cinayete karşıtken bireye yapılan diğer saldırılara, özellikle de bireyin malına yönelen saldırılara, aynı ölçüde karşıt olmayan başka nedenlerin varlığının kabulü gerekir.

*...insan öldürme oranlarındaki azalma, her şeyden önce, bizim ahlaka aykırılığımızın daha az edilgen, daha çok düşünülmüş, daha çok tartılıp biçilmiş*

<sup>514</sup> Zahir Kızmaz, "Modernleşme ve Suç: Kuramsal Açıdan Bir Bakış", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 23, Sayı: 1, 2013, ss. 230-231; Ayrıntılı bilgi için bkz. Ted Robert Gurr, "Historical Trends in Violent Crime: A Critical Review of the Evidence", **Crime and Justice**, Sayı: 3, 1981, ss. 295-350; Eisner, ss. 618-638.

<sup>515</sup> Gurr, s. 295.

<sup>516</sup> Charles Tilly, **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 125.

<sup>517</sup> Durkheim, Dersler, s. 140.

<sup>518</sup> Gurr, ss. 295, 343, 344; Kızmaz, ss. 231, 237.

*bir şey olduğuna tanıklık etmektedir. Gerçekten de bizim şiddetten çok kurnazlıkla yapılan ahlaka aykırılığımızın özellikleri bunlardır. Aslında ahlaka aykırılığımızın bu özellikleri aynı zamanda ahlakımızın da özellikleridir. Ahlakımız da giderek soğukkanlı, düşünülüp taşınan, ussal bir ahlak olmakta, duygusallığın payı giderek azalmaktadır; Kant'ın tutkuyu ahlakın dışına koymakla anlatmak istediği şey, tam da budur. Biz bugün ahlaklı edimi, usla yapılan bir edim olarak görüyoruz.*<sup>519</sup>

Cinayet oranlarının azalması, bireye saygının gelişiminden ziyade devletin temelindeki kendi başlarına insan öldürmeye kışkırtıcı olan yoğun duyguların gerilemesinden dolayıdır. Geleneksel anlamda vatanseverlik, saldırgan ve askeridir; etkinliği dışa dönüktür ve devletleri çatışmaya güdüler; bu yüzden insanlık duygularıyla çatışır. Durkheim bu sefer dinin işlevlerinin gerilemesinden değil, *devletin etki alanının daralmasından* söz eder. Ancak mantık aynıdır. Siyasal veya dinsel inanç, aile onuru veya kast duygusu gibi kolektif inanç ve duygular çok sık cinayete yol açar. Çünkü bunlar, karşılaştırma kabul etmeyen yüksek değer ve ağırlıklarıyla insan yaşamını terazinin öbür kefesinde pek hafif bırakır<sup>520</sup>. Protestan ülkelere göre Katolik ülkelerde cinayet oranlarının yüksekliği, savaş veya siyasi bunalım gibi kamusal yaşamda tutku düzeyini yükselten olayların cinayet oranlarını arttırması bu savı destekleyen kanıtlardandır. Gerçi Durkheim'ın bu örneklerde istatistiki verileri kullanışı eleştiri konusudur<sup>521</sup>. Yine de sonraki araştırmalar, savaşın açıkça bireysel şiddeti meşrulaştırma eğiliminde olduğu için cinayeti arttıran etkenlerden olduğunu destekler<sup>522</sup>. Sorun şu ki Durkheim'ın cinayet oranlarına dair savı doğrulansa dahi eleştirmenlere göre sonraki etnografik kanıtlar, yasal değişim tezini doğrulamaz.

#### **D. Sonraki Etnografik Kanıtlar ve Yasal Değişim**

Lukes ve Scull'a göre konu hukuk olduğunda Durkheim'ın evrim tezine yönelen eleştiriler, (1) bastırıcı hukukun basit toplumlardaki rolünü ve gelişmiş toplumlardaki önemsizliğini büyük ölçüde abartması, (2) toplumsal değişim modelinin ikili dikotomisinin ara aşamalardan yoksun olması sebebiyle yasal evrim teorisinin

<sup>519</sup> Durkheim, Dersler, ss. 145-146.

<sup>520</sup> Durkheim, Dersler, ss. 141-142, 145; Durkheim, Ahlak, s. 82.

<sup>521</sup> Bkz. Lukes, s. 275.

<sup>522</sup> Gurr, ss. 295, 344 vd.

sorunlu olduğu şeklinde iki ana hat üzerinden ilerler<sup>523</sup>. Durkheim'in bastırıcı-onarıcı hukuk ayrımı gibi dini suçluluk-beşerî suçluluk ayrımı da problemlidir. Gerçek hayatta bu ayrımın temsil ettiği türden kesin kategorik ayrımlar gözlemek ya da bu ayrımla hukuk kurallarını diğer sosyal düzen kurallarından ayırt etmek mümkün değildir<sup>524</sup>. Durkheim, teorisini kanıtlarken kullandığı ampirik verilerin yetersizliği ve uygunsuzluğu bakımından da çokça eleştirilmiştir<sup>525</sup>. Merton'a göre Durkheim'in toplumsal dayanışma ve hukuk tipleri arasındaki kabataslak geçişkenliğin birleştirilmesine dair öneri sunmayan tek çizgili teorisi, eksik ve kusurlu etnografik veriler üzerine kuruludur. Sonraki araştırmalar, Durkheim'in organik dayanışmacı topluma atfettiği onarıcı hukukun ilkel toplumlarda da belirgin olduğunu, gelişmiş toplumlarinsa güçlü ortak ilgilerin bastırıcı öğelerini barındırdığını gösterir<sup>526</sup>.

Durkheim, basit toplumları analizinde temel metodolojisini uygulamadı. Metodolojisi hukuki tip üzerinden toplumsal tipi çıkarsamasını gerektiriyordu. Fakat sosyolog, tersine, basit toplumların morfolojisine ilişkin varsayılmış gerçekleri alıp bunlardan ahlak ve hukuk tipi çıkardı. Vogt'a göre Durkheim'in izlediğinden başka türlü bir yol izlemek için pek seçeneği de yoktu. Yazısız toplumlarda hukuk çalışmanın amacı olan metodolojik avantaj kaybediliyordu. Durkheim'in zamanında etnografik literatür de pek gelişmemişti. Sonraki etnografik araştırmalar, Durkheim'in takip ettiği yazısız toplumların katılığı, duygusallığı, baskıcılığı hakkındaki varsayımların çoğuna meydan okudu<sup>527</sup>. Durkheim, ilkel toplumlar diye yazılı toplumların hukuklarına dayandığı için ilkel toplumlarda dinin ve bastırıcı hukukun rolünü açıkça abartmıştır. Bu hususta Durkheimci tezi reddeden başlıca isim Malinowski'dir. Malinowski'nin kanıtlarına göre ilkel toplumlarda akrabalık, dini ritüel, ekonomik ve siyasi ittifak vb. ilişkiler karşılıklılık ve karşılıklı bağımlılık ilişkileridir. Mübadele ilişkileri yaygın, önemli ve Durkheim'in öngördüğünden karmaşıktır. Hukuk sistemleri de Durkheim'in varsaydığının aksine laik/din dışı temelli ve onarıcıdır.<sup>528</sup> Bu toplumlarda gizemli

---

<sup>523</sup> Lukes ve Scull, s. 10.

<sup>524</sup> Muharrem Kılıç, "Bilgi-İktidar İlişkisi Bağlamında Yasa Düşüncesi: İktidarın Yasal(laşması)", **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Kitap: 26, (Ed. Hayrettin Ökçesiz ve diğerleri), İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 243-244; Anleu, ss. 17-18.

<sup>525</sup> Collins, s. 191; Yükselbaba, s. 222.

<sup>526</sup> Merton, ss. 319, 326, 327; Deflem, Hukuk, s. 73.

<sup>527</sup> Vogt, s. 86.

<sup>528</sup> Bronislaw Malinowski, **Büyü, Bilim ve Din**, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1990, (Büyü), ss. 7, 47-49; Yüksel, Yazılar, ss. 313-314; Jones, s. 58; Sheleff, s. 29.

niteliği bulunmayan, Tanrı adına ortaya atılmamış, doğüstü bağlayıcı nedenlerin etkisiyle yürütülmeyen, tümüyle toplumsal bağlayıcı güç olarak ortaya çıkmış çok sayıda zorunlu kural uygulanmaktadır. Bireyler de ilk antropologların ve Durkheim'in varsaydığı aksine topluluğun isteklerine, kamuoyunun buyruklarına, geleneklere vs. şeylere kölece, büyülenmişçesine, tamamen ya da edilgenlikle itaat etmez. Şüphesiz *esprit de corps* (grup ruhu), dayanışma, kişinin topluluğundan ve klanından gurur duyması ister yüksek ister düşük olsun her kültürde toplumsal düzenin olmazsa olmazlarıdır. Fakat Durkheim'in savunduğu bencillikten uzak, kişisel olmayan ve sınırsız grup bağlılığının ilkel kültürlerdeki toplumsal düzenin tamamının temel taşı olduğu iddiası abartılıdır. İlkel insan ne aşırı uçta bir *kolektivist* ne de uzlaşmaz bir *bireycidir*; o da bütün insanlar gibi genelde bu ikisinin *karışımıdır*.<sup>529</sup>

Malinowski'ye göre Durkheim'in ve Mauss'un kendiliğinden boyun eğme dogmasını benimsemeleri, gelenekleri karşı konulamaz yasalar olarak tahayyül etmelerine, dolayısıyla ilkel toplumlarda bastırıcı ceza yasasına çok önem verdikleri halde onarıcı medeni yasanın varlığını yadsımlarına neden olmuştur. Her toplum gibi kabile toplumlarında da hukuk kuralları kesinlikle bağlayıcıdır fakat bunlar, mutlak olarak konulmuş, insanlar tarafından sıkı sıkıya ve kesinlikle uyulan buyruklara benzemezler. Tersine, medeni hukuka benzer şekilde uygulama genişliği noktasında hoşgörülü, esnek, ceza kanunu gibi işlemeyen, bir tarafça hak diğer tarafça görev kabul edilen, kişilerin görevde başarısızlık halinde cezalandırılmadığı, daha başarılı olma halinde ödüllendirilmediği, halkın toplum yapısından doğan özel bir karşılıklık ve kamuya açıklık mekanizmasıyla işler durumda tutulan bağlayıcı yükümlülükler bütünüdürler<sup>530</sup>. Örneğin hem Durkheim hem Malinowski ilkel toplumlarda egzogami (klan içi cinsel ilişki) yasağının temel bir kural olduğunu tespit eder. Nitekim Malinowski yerlilerin bu yasağa karşı gelme fikrinden müthiş ürtüklerini, karşı gelirlerse çeşitli felaketler yaşayacaklarına inandıklarını da tespit eder. Fakat Durkheim'in savunduğunun aksine kabile toplumlarında bu yasağa sıkı sıkıya uyulmaz; yasağın ihlalinde de ciddi cezalar uygulanmak şöyle dursun, dedikodudan öte kolektif tepki ihlal alenileşmedikçe kendiliğinden verilmez. Yerliler için ideale sıkı

<sup>529</sup> Bronislaw Malinowski, **Yabancı Toplumda Suç ve Gelenek**, çev. Şemsa Yeğin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, (Yabancı), ss. 13, 17 vd., 56, 59-60.

<sup>530</sup> Malinowski, Yabancı, ss. 38, 60-62; Malinowski'nin hukuka ilişkin tanımı tıpkı Durkheim'inki gibi iktidar merkezi ve yargılama ölçütünü dışarıda bırakır. Özcan, s. 71.

sıkıya bağlı kalmak kolay ve güzelse de iş, ideali gerçek yaşama uygulamaya gelince değişmektedir. Bir örnekte ne zamanki ihlal, tüm kabilenin katıldığı bir toplantıda yasağı çiğneyen kızın reddettiği bir rakip tarafından alenileştirilmiştir, o zaman yasağı çiğneyen erkek şölen giysilerini giyerek intihar etmiştir. Malinowski benzer başka örnekler de vermektedir. Bu örneklerde görüldüğü üzere yazısız hukukun toplumdaki üstün bağlayıcılığı, yeğinliği, üç koldan, (1) yasaların neden ve sonuçlarının üyelerce bilinçli şekilde anlaşılması sayesinde, (2) hırs, gurur, gösteriş gibi kişisel duygular yardımıyla, (3) akrabaya bağlılık ve adanmışlık, dostluk, sadakat gibi toplumsal duygular yardımıyla gerçekleşir<sup>531</sup>.

Durkheim'in yasal değişim tezinin aksini ortaya koyan diğer araştırmacılar arasında Hoebel, Gluckman, Bohannan gibi isimler sayılabilir<sup>532</sup>. Sonraki araştırmalar içinde yasal normlara değil, yasal organizasyona dair olması bakımından öne çıkan bir çalışma Schwartz ve Miller'a aittir. Araştırmacılar yaptıkları sistematik çalışmada 51 toplumdan elde edilmiş veriler dahilinde tavsiye (*counsel*), aracılık (*mediation*) ve polis (*police*) olmak üzere yasal organizasyonun üç tipine odaklanmışlardır. Hukukun bastırcılığı polis ile onarıcılığı diğerleriyle eşleştirilmiştir. Araştırmanın sonuçları, Durkheim'in yasal değişim tezine tam karşıt biçimde polisin gelişimi için karmaşık işbölümünün kayda değer biçimde gelişmiş olmasının şart olduğunu, tazmin edici yaptırımların ve organizasyonların da en basit uzmanlaşmadan bile yoksun birçok toplumda bulunduğunu ortaya koymuştur. Buna göre Merton haklıdır ve Durkheim'in kullandığı kanıtlar olgu temeline dayanmaz, fikirsel bir belirsizliğin sonucudur.<sup>533</sup> Araştırmacılar, bu karşıtlığın sebebi olarak Durkheim'in cezai ve cezai olmayan sistemleri ölçmekte farklı kriterlerle çalışmış olmasını gösterirler. Durkheim, bastırcı hukukun varlığı için halk meclisi gibi küçük organizasyonların gerekliliğini korumasına rağmen onarıcı hukuk için bu gerekliliği korumamış, yalnızca yargıçlar, hukukçular ve mahkemelerden oluşan bir sistemin geliştiği yerde var olduğunu kabul

<sup>531</sup> Durkheim, *Ensest*, ss. 7-8; Malinowski, *Yabanıl*, ss. 62, 78-80, 96-97.

<sup>532</sup> Sheleff, s. 29; Lukes ve Scull, s. 10.

<sup>533</sup> Richard D. Schwartz ve James Miller, "Legal Evolution and Societal Complexity", **American Journal of Sociology**, Cilt: 70, Sayı: 2, 1964, ss. 159, 160, 166; *Tavsiye*, anlaşmazlıkların çözümünde akraba olmayan uzmanlaşmış danışmanların kullanıldığı savunma; *aracılık*, akraba olmayan üçüncü partinin düzenli olarak uyuşmazlıkların çözümünde kullanımı; *polis*, hukukun zorlayıcılığını organize eden özel askerileşmiş güç olarak zorlayıcılık şeklinde tanımlanır. Deflem, *Hukuk*, s. 73; Cotterrell, *Legal*, s. 247; Upendra. Baxi, "Comment-Durkheim and Legal Evolution: Some Problems of Disproof", **Law and Society Review**, Cilt: 8, Sayı: 4, 1974, ss. 645-646.

etmekle yetinmiştir<sup>534</sup>.

Schwartz ve Miller'ın çıkarımlarına karşılık Baxi, bu çıkarımların Durkheim'in tezi bakımından geçerliliği olmadığını öne sürer. Bir kere, Schwartz ve Miller'ın polis ile bastırıcı hukuk arasında kurduğu bağ yanıltıcıdır. Polis elbet ki toplumun suça tepkisinin örgütlü *bir* biçimidir fakat *tek* biçimi değildir. Polisin yokluğu, ilgili toplumlarda var olan diğer zor kullanma sistemlerine işaret edebilir. Polisin gelişimiyle işbölümünün gelişimi arasındaki bağ üzerinden bastırıcı hukukun evrimi kavranamaz<sup>535</sup>. Cotterrell de Baxi ile benzer yönde bir toplumda aracılığın pek çok farklı nedenden dolayı ortaya çıkabileceğini, kayda değer miktarda Durkheim'in anladığı anlamda tazminat yasası olmaksızın kendisini gelenekte kurabileceğini dile getirir. Bu sebeple onarıcı hukukun evrimi de aracılık üzerinden kavranamaz<sup>536</sup>.

İkinci olarak, Schwartz ve Miller basit toplumlarda onarıcı hukukun bulunduğunu ispat ederek Durkheim'in tezini çürüttüklerini düşünürler fakat bu, Durkheim'in tezinin dikkatli okunmamasından kaynaklanan bir yanılgıdır. Durkheim'in mekanik-organik dayanışma ayrımı gerçek bir grup tipolojisi değil, bir toplumsal ilişki tipolojisidir. Yani tüm toplumlar genel ve normal olarak bu iki farklı dayanışma tipini yapılarında harmanlar ve her grup, baskın olan ilişki tipine göre tanımlanır<sup>537</sup>. Durkheim'in çoğu kere *basit toplumlarda hukuk tümüyle bastırıcıdır*, nevinden abartılı ve genelleştirici ifadelerle yazdığı doğrudur. Ancak kendini uzun uzun açıklamaya çalıştığı satırlar okunursa bu genelleşici ifadeden basit toplumlarda onarıcı hukukun hiç bulunmadığı sonucuna varılamayacağı görülür. Durkheim'a göre *basit toplumlarda da onarıcı hukuk vardır* fakat baskın biçim olarak tanımlanamaz. Dolayısıyla Schwartz ve Miller'ın basit toplumlarda onarıcı hukukun varlığını tespit etmeleri Durkheim'in herhangi bir tezinin çürütülmesi değildir<sup>538</sup>.

Üçüncü olarak, Baxi'ye göre Durkheim'in onarıcı hukuka ilişkin basit örgütlenme biçimlerini çalışmadığı doğruysa da zaten öne sürdüğü tez bunu gerektirmiyordu. Durkheim *yaptırımların örgütlenmesi* kriterini hiçbir zaman öne sürmemiştir. Örgütlenmeye dair dile getirdikleri bastırıcı hukukun özelliklerini pekiştirmek için verdiği örneklerden ibarettir. Durkheim'in ilgisi, yaptırımların nasıl

---

<sup>534</sup> Schwartz ve Miller; s. 166.

<sup>535</sup> Baxi, s. 646 vd.

<sup>536</sup> Cotterrell, Legal, s. 248.

<sup>537</sup> Duverger, s. 67.

<sup>538</sup> Baxi, s. 648 vd.

düzenlendiğiyle değil, neden düzenlendiğiyle alakalıdır. Bu bağlamda Schwartz ve Miller eğer Durkheim'ı değerlendireceklerse kriterlerini değiştirmeleri gerekmektedir<sup>539</sup>. Cotterrell'in de belirttiği üzere Durkheim için hukuk kurallarının *asli içeriği*, uyuşmazlık çözümü *prosedürlerinden* veya normların uygulanmasından (*enforcement*) çok daha önemlidir. Sosyolog, toplumsal dayanışmanın göstergesi olarak ne tazminat ne ceza ne de başka bir yaptırım biçimini değil, *hukuku* seçmiştir. Yaptırımların karakteri önemlidir ancak bunlar, hukukun yararlı bir şekilde kategorize edilmesini sağladıkları için önemlidir.<sup>540</sup>

Baxi'nin görüşlerine karşılık Schwartz, her ne kadar analizin belirli yerlerinde Durkheim'ın sonuçlarını çürüttüklerini iddia etseler de analizin amacının Durkheim'ı doğrulamak veya çürütmek olmadığını, sorular buna göre sorulmadığı, veriler buna göre toplanıp değerlendirilmediği için ortaya çıkan sonucun Durkheim'ın tezini tam olarak çürütmemesinin normal olduğunu yazar<sup>541</sup>. Schwartz, Baxi'nin sözlerini tartıştıktan sonra Baxi'nin söylediği açılardan sonuçların kısmen geçersizliğini kabul eder. Baxi'nin eleştirisini dikkate alarak bastırıcı yaptırımlar için yeni bir indeks benimser; sorunu, yeni indeksi kullanarak yeniden analiz eder<sup>542</sup>. Bu yeni analizin sonucu, Baxi'nin polislin fikirselleşmesi ve zor kullanımının sonuçları konusundaki bulgularının Durkheim'ın teorisine karşıt olduğunu öne sürer<sup>543</sup>.

Barnes'a göre Durkheim'ın aklındaki türden bazı tarihsel ilerlemeler, onun kanıtını dayandırdığı klasik Antik ve erken dönem Batı topluluklarında yer almış olabilir de yazılı yasal kodların bulunmadığı ilkel dünyaya genişletilemez. Devletsiz toplumlarda neredeyse tüm hukuk kuralları, Durkheim'ın terimlerini kullanacak olsak, bastırıcı değil onarıcıdır. Etnografik kanıtlar, tipik olarak bastırıcı olanın *devlet* olduğunu, yoksa genel olarak ilkel toplumların bastırıcı yasalarla karakterize edilmediğini gösterir<sup>544</sup>. Collins'in antropolog Douglas'tan hareketle belirttiği üzere evrimciliği, Durkheim'ı mekanik dayanışma tipinin en fazla kabile toplumlarında görüldüğüne inanmaya iter. Oysa gerçekte onun betimlediği karakteristikler, özellikle

---

<sup>539</sup> Baxi, s. 649 vd.

<sup>540</sup> Cotterrell, Legal, ss. 247, 248.

<sup>541</sup> Richard D. Schwartz, "Legal Evolution and the Durkheim Hypothesis: A Reply to Professor Baxi", **Law & Society Review**, Cilt: 8, Sayı: 4, 1974, ss. 653-654.

<sup>542</sup> Ampirik sonuçlar için bkz. Schwartz, s. 661 vd.

<sup>543</sup> Deflem, Hukuk, s. 74.

<sup>544</sup> Barnes, Division, ss. 168, 169.

bastırıcı hukuk sistemi, çok daha karmaşık bir toplum biçimi olan tabakalaşmış tarım toplumlarında en yaygındır<sup>545</sup>.

Douglas'ın çalışması aydınlatıcı ve tarafsız olandır. Douglas'a göre kabile topluluklarından bazıları Durkheim'in tezini doğrular. Bunlar, gündelik hayattaki tüm eylemleri ritüelleştiren, dinsel, her türlü bireysel seçimi tabular, günahlar veya şiddetli cezalarla bastıran topluluklardır. Diğer bazıları ise Durkheim'in tezinin tam tersi kanıtlar sunar. Bunlar yumuşak ve bireyci, cezalandırıcı ruhlardan ziyade şefkatli varlıklara inanan, hatta kimi örneklerde ruhların varlığına kuşkuyla bile bakabilen topluluklardır. Durkheim'in bir toplumsal tipten diğerine geçiş tezi, tek ve doğrusal bir çizgi üzerinde bastırıcı hukuktan tipik modern bireyci zihniyetin onarıcı hukukuna evrim olarak okunursa hatalıdır. Fakat kronolojideki bu hata Durkheim'in tezinin uygulanabilirliğini yitirmesine sebep olmaz. Belirli bir sırayla ortaya çıkmasalar da en bastırıcı hukuka sahip toplumlar, özellikle kıt kaynaklarla mücadelenin yoğun olduğu kuşatılmış toplum modeline uygun düşer. Hukukta bireyciliğin yaygın olduğu toplumlar da grup sınırlarının geçirgenliği yüksek olan, bireysel iradeyle girilip çıkılabilen toplumlardır<sup>546</sup>.

## **E. Ceza Hukukunun Evrimi ve Siyasi İktidar**

### **1. Ceza Hukuku ve Siyasi Merkezileşme**

*İşbölümü*, birey ve toplum arasındaki hukuk bağlantısını kuruyor fakat siyasi iktidarın şiddet tekeli olgusunun bu ilişkiyi nasıl etkilediğine dair bir analize girişmiyor. Buna rağmen belirli savlar ortaya koyuyor. Devletin yönetim erkine karşı olduğu varsayılan edimlerin hem kamuoyunu rahatsız etmedikleri halde hem de kolektif duygulara verdikleri zarardan çok daha fazla direnci teşkil edecek cezalarla karşılandıklarını Durkheim de kabul ediyor. Sosyolog, gerçeklikte olanı açıkça görmesine rağmen metodolojik bir basitleştirmeyle siyasi iktidarın şiddet tekelinin temel önermeyi etkilemediği sonucuna varıyor. Durkheim'in nedensellik ilkesi aynı olayın ancak bir nedeni olabileceği ilkesine yaslandığından, suçun kolektif duygulara

---

<sup>545</sup> Collins, ss. 232-233 (13. dipnot).

<sup>546</sup> Collins, ss. 232-233.

zarar verdiğini kabul ettiğinde ayrı bir neden olarak siyasi iktidara zarar verdiğini kabul edemiyor. Bu yüzden devlete özgü örgütlü tepki gösterme erkiyle toplumun yaygın ve dağınık tepki gösterme erkinin aynı nitelikte olduğu sonucuna varmak zorunda kalıyor. Buna göre ceza yasalarını belirleme, yorumlama ve uygulama yetkisinin belirli resmi organlarda olduğu doğrudur. Fakat bu organların aracılığı, suçun ihlal ettiği değerin kolektif niteliğini ortadan kaldırmadığı gibi ceza hukukunun ve uygulamasının belirli bir kesimin vicdanını temsil ettiği anlamına da gelmez. Mekanik dayanışmanın en geri aşamalarında iktidar yaygındır. Siyasal iktidar belirli toplumsal ihtiyaçlar neticesinde tarih sahnesine çıkmıştır. İşbölümü gelişmediği ölçüde siyasal iktidarın işlevi topluluğu iç ve dış her türlü düşmana karşı korumakla sınırlıdır. Bu yüzden siyasal iktidar kökensel olarak gücünü gruptan alır, *conscience collective*'in yansıması ve simgesidir<sup>547</sup>. Bourdieu'nun dile getirdiği üzere her grup, kendi devamlılığını sağlamak için kendisini oluşturan bireysel eyleyicileri, bu eyleyicilerin sonluluğunun ötesinde olanaklarla donatmaya çalışır. Bunun için grup, her yerdelik ve sonsuzluk bahşeden yetki devri, temsil ve sembolleştirme gibi bir mekanizmalar bütünü ortaya koyar<sup>548</sup>.

Siyasi iktidarın mevcut olduğu mekanik dayanışmacı toplum geleneksel toplumla özdeşleşir, paternalist yapıdadır ve siyasi iktidara itaatsizlik şiddetli cezayla karşılaşır<sup>549</sup>. Fakat bu toplumlarda *dinsel ahlakın gerçek etkinliğinin şiddetinden ziyade ona duyulan inançta saklı olduğu* savından siyasal iktidar da faydalanır. Kamusal dinle yurttaşlık ahlakının birbirine karıştığı, devletlerin yazgısıyla tapınılan tanrıların yazgısının birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu bu toplumlarda siyasal iktidar, insanlara kendilerini doğrudan ilgilendirmeyen amaçları gerçekleştirecek bir *araç* olarak görünür. Bu yüzden söz konusu aracı koruyan cezaların şiddeti üyelere zorlama olarak algılanmaz. Hatta siyasal iktidar mutlaklaştığı ölçüde mekanik dayanışma en yüksek gücüne ulaşır.<sup>550</sup> Din temel dogmalarını en ağır cezalarla koruduğundan siyasal toplumun dinsel toplumla bir olduğu durumlarda siyasal cezaların dinsel cezalar gibi yoğun ve şiddetli olması doğaldır<sup>551</sup>. Siyasal yasakların dini dogmalardan türemesi zorunlu değilse de geleneksel iktidarın politik çizgisi siyasal

<sup>547</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 112-115, 234.

<sup>548</sup> Bourdieu, Ayrım, s. 114.

<sup>549</sup> Topuzkanamış, Disiplin, ss. 65-66.

<sup>550</sup> Durkheim, Ahlak, s. 108; Durkheim, Dersler, ss. 74-75; Durkheim, İşbölümü, s. 220.

<sup>551</sup> Gözaydın ve Gülsoy, s. 9.

yasakların dini dogmalara aykırı olamayacağı üzerine kuruludur çünkü meşruluğu bu dogmalara dayanır. Siyasetin temeli dini ritüeldir ve ilk krallar da aslında ayin liderleridir. Örneğin Antik Çağ'da devletin temel görevi olan savaş bile dini ritüellere göre gerçekleştirilir; iki şehir arasındaki savaş, esasen Tanrılar arasındaki savaştır<sup>552</sup>.

Durkheim'ın hukuk, suç ve ceza teorilerinin siyasal iktidar olgusuyla sınanması, merkezileşmiş modern devletin şiddet tekelinin tarih sahnesine çıkışıyla anlam kazanır. Çünkü diğer siyasal iktidar biçimlerinden farklı olarak modern devletin şiddet araçları üzerindeki denetimi tekel mahiyetindedir ve en ayırıcı olanı, bu tekel *kesindir*<sup>553</sup>. Burada dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Biri, siyasal iktidarın devlet dediğimiz uzmanlaşmış aygıtla aynı şey olmadığıdır. İkincisi mutlak iktidarın merkezileşmiş devlet ile aynı şey olmadığıdır. Mekanik dayanışmacı toplum tiplerinde siyasal iktidar güçlü olduğu halde devlet aygıtı zayıf olabilir. İki olgu arasındaki fark hukuka da yansır. Mekanik dayanışmacı toplumlarda hukukun çoğu siyasal iktidarın temsil ettiği geleneklerden, çok azı devletin gücünü temsil eden pozitif hukuktan oluşur. Bu dar kapsamlı hukuk dahi dinin çerçevelediği toplumsal düzen kuralları yumağı içinde devindiğinden, neticede devletin gücünü temsil eden pozitif hukuk ancak dinin gücünün temsidir. Devletin hukuk aracılığıyla toplumsal hayat üzerinde şiddet tekeline sahip olması için merkezileşmiş olması gerekir. Parçalı toplumsal yapıya doğru geri gidildikçe devletin işlevi dış ilişkilerle sınırlanır, idari menzili oldukça düşer. Toplumsal hayatın iç yapısını yöneten hukuk, bütünüyle adetlerden, alışkanlıklardan ileri gelen ve bilinçsizce işleyen hukuktur. Bu hukukun yorumlanması ve uygulanması ise genellikle topluluk liderlerince, yani parçaların siyasal iktidarlarınca gerçekleştirilir. Bu nedenle devlet organının üyeleri modern anlamda *yönetmezler*<sup>554</sup>. Devlet yönetiminin mutlakiyetçi olup olmaması da sonuçlarda bir değişiklik yapmaz. Mutlakiyetçi yönetimler bireylere karşı çok güçlü oldukları için güçlü yönetimlerdir. Fakat bir yönetim ne kadar mutlakiyetçiye gücü de her şeye o kadar yeter demek büyük bir hatadır. Örneğin Freyer'ın belirttiği üzere Orta Çağ devletleri mutlakiyetçi olmasına rağmen *yerel cemaatler*, özellikle yerel yönetimler olarak *şehirler*, çok geniş ölçüde özerkliğe sahiplerdi. Tarihsel süreçte geriye gidildikçe yerel ve bölgesel çıkarlar devlet tarafından kendi başına bırakılır ve

---

<sup>552</sup> Collins, s. 215.

<sup>553</sup> Giddens, Modernliğin, s. 58.

<sup>554</sup> Durkheim, Dersler, ss. 109-110; Topuzkanamış, Ahlak, s. 346; Giddens, Ulus, s. 11.

bilinmez. Giddens bu durumu devletin gündelik toplumsal hayata karşı *kayıtsızlığı* olarak okur: Devlet, vergileri ödemek konusunda itaatkâr davranıldığı ve isyan edilmediği sürece gündelik hayata müdahale etmez. Fakat Durkheimcı çerçeveden söz konusu olan sadece kayıtsızlık değil, aynı zamanda *güçsüzlüktür*. Bu yönetimler toplumsal durumun kendisi karşısında güçsüzdürler<sup>555</sup>.

*XIV. Louis, her istediği kişi hakkında dilediği buyruğu çıkarabilirdi; ama yürürlükteki hukuku, âdetleri, yerleşmiş gelenekleri, edinilmiş inançları değiştirmeye gücü yetmezdi. Dinsel örgütlenmeye ve kendisiyle birlikte her türden ayrıcalıklar getiren ve böylece hükümetin etki alanı dışında kalan bu örgüte karşı elinden ne gelirdi? Kentlerin ya da loncaların ayrıcalıkları, Eski Düzen'in sonuna değin, onları değiştirmek için yapılan bütün çabalara karşı direnmişlerdir. Böylece hukukun da ne denli yavaş evrimlendiğini biliyoruz.*<sup>556</sup>

Modern devletin gündelik toplumsal hayata baskın müdahalesi, kendisinin ortaya çıkışından çok daha sonradır. Özgün biçimleriyle kralın silah ve vergi konularıyla ilgili iradesini yürütmek için toplanan mahkemelerin özel çatışmaları çözme aracı haline gelmesi de süreç içerisinde olmuştur<sup>557</sup>. Açıklanan tüm sebeplerle ne siyasal iktidarın ne de devletin şiddet tekeli, kökensel olarak hukukun, suçun ve cezanın *conscience collective* ile olan bağıını koparmaz. Kökeninde suçların yasası olan hukuk, her halükârda bireye üstün olan manevi erke saldırıdır. Ceza ve eğer mevcutsa cezai şiddet tekeli de üyelerin kendi duygusu olarak içselleştirdiği kolektif duyguları korur<sup>558</sup>. Durkheim, teorisinde siyasal iktidarın tarih sahnesinde belirliğini toplumsal farklılaşmaya bağlayarak neticede hem cezanın kökensel olarak toplumun tepkisi olduğu hem de hukukun ahlakın yansıması olduğu savını doğruluyor. Fakat Clastres haklı olarak soruyor: “Toplumdaki mutlak farklılaşmayı yaratan şey siyasal iktidar olamaz mı?”<sup>559</sup> Clastres’in sorduğu soru, hukuk sosyolojisinin temel nosyonunu Durkheim’inkinden başka bir nosyon etrafında kurmayı gerektiriyor. Durkheim’in gerek ceza gerek hukuk tanımının çokça eleştirilmesi, hukuk sosyolojisinin bir problematiğiyle ilgilidir: Her bilimsel disiplinin iki temel sorusundan ilki olan “İlgili alanın araştırma konusu nedir?” sorusunun cevabı, hukuk sosyolojisinde daha tartışmalı iktidar konusunu *ayırt etmeyi* kuvvetle zorlar<sup>560</sup>.

*Onda eksik olan, tam da kendi üzerine kapanmış, boşluksuz bir kolektivite, toplum*

<sup>555</sup> Durkheim, Dersler, s. 110; Freyer, s. 137; Giddens, Ulus, ss. 85, 87.

<sup>556</sup> Durkheim, Dersler, ss. 110-111.

<sup>557</sup> Tilly, s. 205.

<sup>558</sup> Cotterrell, Legal, s. 243.

<sup>559</sup> Clastres, s. 24.

<sup>560</sup> Gibbs, Hukuk, s. 301.

ve siyasallık tahayyülünün izin vermediği şeydir, yani kendini üçüncü olarak dayatan bir gücün tahakkümü! Daha kesin bir ifadeyle konuşmak gerekirse, genel olarak siyasal biçimlerin, özel olarak devlet biçiminin kendini bir üçüncü taraf olarak inşa edişi yeterince anlaşılmadan, adalet sorununun tahakküm uygulamasıyla nasıl buluştuğunu, siyasal tahakküm biçimlerinin menziline nasıl girdiğini anlamak mümkün değildir— özellikle de ceza adaleti söz konusu olduğunda.<sup>561</sup>

Durkheim devlet formunu ait olduğu toplumsal tip karşısında bağımlı, ikincil bir form olarak ele aldığından, bunun mantıki sonucu devlet formunun ne cezanın ne de hukukun kökeni ve evrimi üzerinde etkisi olamayacağıdır<sup>562</sup>. Yine de onun ceza teorisinin önemi, bu işlevsel önermelerde aranmamalıdır. Durkheim'in siyasal iktidar kavrayışı, Batı kültürünün ana eğiliminden radikal bir ayrılışa işaret eder. Batı kültürü, başlangıcından beri siyasal iktidara hiyerarşiyi ve otoriteyi gösteren emir-itaat ilişkisi çerçevesinden bakmıştır. Dolayısıyla etnomerkezciliğe yol açacak biçimde gerçek ya da olabilir bütün iktidar biçimleri, iktidarın özünü *a priori* ifade eden bu ayrıcalıklı ilişkiye indirgenmiştir<sup>563</sup>. Durkheim'in ceza ve hukuk gibi olgulara yaklaşırken tahakküm öğelerini görmezden gelmesi, sadece teorideki bir eksiklik değildir. Daha ziyade olguların, iktidar perspektifinin gözden kaçırdığı yahut bilerek gizlediği duygusal yönlerine, toplumsal kökenlerine, değerlerin ve kültürün ifadesi olmasına, kontrol ilişkilerinin ötesindeki etkilerine dikkat çekme erdemine sahip olduğunun göstergesidir. Neticede her teori gibi Durkheim'inki de sorunludur fakat alanına temel düzeyde katkı yapmıştır. Ceza sosyolojisi uzun süredir devam eden veya iyi gelişmiş bir toplumsal düşünce geleneği olmayıp yakın zamana kadar cezaya odaklanan sadece bir avuç gerçek sosyolojik çalışma vardır ve bunlardan yalnızca Durkheim'in çalışması sosyolojik düşünce üzerinde ciddi bir etki bırakabilmiştir<sup>564</sup>.

## 2. Cezaların Şiddeti ve Siyasi Mutlaklaşma

*İşbölümü* ile *İki Kanun* temelde aynı önermeleri takip etse de nicel değişimler kanunu, *İşbölümü*'nde yeterince dikkate alınmayan siyasal iktidarın karakteri ile cezalandırma arasında ilişki kurar. Sosyolog, merkezî iktidar ne kadar mutlak bir karakterde ise cezanın şiddeti o kadar yüksek olur, öncülüyle *İşbölümü*'ndeki keskin

<sup>561</sup> Agtaş, s. 122.

<sup>562</sup> Agtaş, s. 121; Clifford-Vaughan ve Scotford-Norton, s. 271.

<sup>563</sup> Clastres, s. 17.

<sup>564</sup> Garland, Inquiry, ss. 1, 9.

ayrımını terk eder; *politik merkezileşme* olgusunun toplumların gelişmişlik seviyesinden bağımsız, hukukun bastırıcılığı üzerinde doğrudan etkili bağımsız bir etken olduğunu savunur. Bu güncellenmiş teori bakımından cezanın evrimi kesintisiz, tek çizgili bir dizi değildir<sup>565</sup>. Merkezileşmeden bağımsız olan mutlaklaşma, sadece hükümet işlevlerinin büyüklüğü ve sayısı ile ilgili değildir. Bu, 19. yüzyıl sonundaki demokratik hükümetleri 17. yüzyıldaki Avrupa monarşileriyle karşılaştırarak görülebilir. Monarşiler çok daha küçüktü ve çok daha az hizmet sağlıyordu ancak çok daha mutlakiyetçiydiler<sup>566</sup>. Merkezi iktidarın mutlaklığı, bir iktidarın karşı karşıya bulunduğu toplumsal kurumların *doğal olarak* onun iktidar gücünü dengeleyecek, ona etkili bir sınırlandırma getirecek herhangi bir imkân içerisinde olmaması halidir. Mutlakiyetçilik, devlet ve toplum arası ilişkinin niceliğinden çok niteliğiyle ilgilidir. Mutlaklaşma, siyasal iktidar ile diğer toplumsal güçler arası ilişkiler mülkiyet ilişkisi gibi tek yönlü olduğu ölçüde artar, sözleşme ilişkisi gibi çift yönlü olduğu ölçüde azalır. Mutlak egemenliğin en kusursuz örneği Antik Roma Medeni Hukuku'nda çocuğun kişisel bir mala/köleye benzetildiği *patria potestas* kurumudur<sup>567</sup>.

Durkheim, bu savında hükümetlerin daha mutlak hale geldikçe bir tür dindarlıkla donatıldıklarını, hükümdarların da o ölçüde Tanrılaştıklarını iddia ederek bunu genel evrim ve yasal değişim teorisine özümsemeye çalışmıştır<sup>568</sup>. Mutlak güç, gücün sahibini diğerleri gözünde insanüstüleştirerek kutsallaştırır. Bu somut iktidar özel olarak bir tanrı haline getirilmese de ahlaki otoritenin kendisinde simgeleşen gücü, böyle bir kutsallıkla eşdeğer görülür. Bu yüzden siyasi iktidarın mutlaklığı kendini hem fiiliyatta hem yasal olarak hissettirir. Mutlakiyetçi yönetimlerde hemen hemen tüm kanunların bu iktidardan zuhur ettiği ve onun dileklerini ifade ettiği addedilir. Genel olarak hukukun ihlali, siyasi iktidara karşı yapılmış bir eylem olarak görülür. Siyasi iktidara karşı işlendiği varsayılan tüm bu suçlar, sıradan insanlara değil, tıpkı tanrılara işlenmiş suçlar gibi şiddetle bastırıldığından cezaların ortalama yoğunluğu yükselir<sup>569</sup>. Mutlak iktidar, bireye aşkın tasavvur edildiğinden hukukun sınırlamalarından muafır. Bu kişi ahlaki otoritenin gücünü soğurduğundan kendisini her türlü kolektif baskıdan kurtaran bir güçle donanmış bulur. Bu yüzden en azından

---

<sup>565</sup> Treviño, s. 242.

<sup>566</sup> Vogt, s. 77.

<sup>567</sup> Durkheim, Ceza, ss. 86-87.

<sup>568</sup> Lukes, s. 262.

<sup>569</sup> Durkheim, Ceza, ss. 107-108.

belirli ölçüde kendisini sadece nefesine ve keyfine tabi hisseder, yani yönetimi keyfidir. Yeni siyasi suçlar tanımlamak vs. yollarla bütün arzularını başkalarına zorla kabul ettirebilir<sup>570</sup>. Mutlak hükümdarlar, tüm sembol sistemlerinin kaynağını aldığı *toplumsal otoriteyi* tanımazlar. Toplumun çıkarını gözeterek değil, toplumun çıkarına rağmen sürdürdükleri pratiklerine karşı toplumdan ve bireylerden gelen tepki niteliğindeki fikir ve eylemleri şiddetle bastırarak, kendi güçlerini korumak üzere konumlanırlar. Lukes'a göre bu teori, Durkheim'ın *karizma* teorisiydi ve bir totalitarizm teorisi geliştirmeye en yakın olanıydı<sup>571</sup>.

Bu teorinin *tam* bir totalitarizm teorisi olmaması, siyasal mutlaklaşma ile toplumların gelişmişlik tipinin bağımsız değişkenler olarak ele alınmasındandır. Durkheim, siyasal iktidarın daha az veya çok mutlak oluşunun toplum tipinden bağımsız olduğunu savunur. Mutlak iktidar, ortak yaşamın oldukça basit olduğu toplum tiplerinde görülebileceği gibi çok karmaşık olduğu tiplerde de görülebilir. Toplumsal yapının doğası ile siyasi organın doğası, cezalandırmanın evriminde birbirinden bağımsız ve hatta birbirine zıt işleyebilen etmenlerdir. Örgütlü ve gelişmiş bir toplumda cezaların şiddeti görece düşük olması gerektiği halde siyasi organın doğasının *bireysel, geçici ve tesadüfi* koşullara bağlı olarak mutlakiyetçi olması sebebiyle cezaların şiddeti görece yoğun olabilir.<sup>572</sup> Durkheim'ın mutlaklaşmayı bağımsız değişken olarak tanımlamasının sebebi, aksi halde kendi genel evrim teorisiyle çelişecek olmasıdır. Sosyolog kendi genel teorisine uymayan, iktidarın aşırı merkezileştiği (*hypercentralization*) mutlak iktidarlar gibi siyasal tipleri *olumsal* şekillerde, *istisnai* olarak, şu veya bu tarihsel anda ortaya çıkabilen, bu yüzden cezalandırma üzerindeki etkisi *ikincil* iktidar tarzları olarak tanımlar. Dolayısıyla siyasal iktidara bakışı burada da pek parlak değildir<sup>573</sup>. Tezin önemli yanı, toplumsal yapıdan bağımsız olarak tarihin her anında ortaya çıkabilen aşırı merkezileşme, modern toplumda ortaya çıktığı takdirde sosyolojik olarak anormaldir. İleride göreceğimiz üzere normal şartlar altında modern toplumlarda demokratik olan devletin şiddet tekeli, özellikle cezai yaptırımlar söz konusu olduğunda ahlaki bireyciliğin öngördüğü değerlere ilişkin kriterlerle sınırlanır<sup>574</sup>. Toplumsal yapı gelişmeye devam

<sup>570</sup> Durkheim, Ceza, s. 87; Durkheim, Ceza, 1966, s. 120.

<sup>571</sup> Lukes, s. 262.

<sup>572</sup> Durkheim, Ceza, ss. 88, 89.

<sup>573</sup> Lukes, s. 258; Deflem, Hukuk, s. 72; Agtaş, s. 121.

<sup>574</sup> Cotterrell, Juristic, s. 180.

ettiği halde yönetim mutlaklaşıyorsa bu bir hastalıktır. Tedavi edilmediği takdirde mutlak yönetimin tam güce sahip görünüşü, gerçek bir güçsüzlük içinde eriyerek somut iktidarı da toplumu da yutar<sup>575</sup>. Kural, bir toplum ne kadar gelişmiş yapıdaysa siyasi yönetimin o kadar az mutlak, cezaların o kadar az bastırıcı olmasıdır.

Nicel değişimler kanunu, ampirik örnekler üzerinden karşılaştırmalı tarihsel analizle kanıtlanır. Örneğin İbrani hukukunda cezalandırma, türdeş Mısır yahut Manu toplumu hukuklarına göre daha az bastırıcıdır. Bunun sebebi, İbrani toplumunda hiçbir zaman süre giden bir mutlak iktidarın oluşmamış olmasıdır. Uzunca süre siyasi örgütlenmeden mahrum kalan İbrani toplumları daha demokratiktir. Sonraları monarşi kurulmuş olsa da kralların gücü sınırlı kalmaya devam etmiştir<sup>576</sup>. Weber'den hareketle okursak, Durkheim'ın yorumu İbrani hukukunun görece yumuşaklığı ve kralların gücünün sınırlı olması noktasında geçerlidir. Fakat kralların gücünün sınırlı olmasının sebebi, İbrani dininin Mısır yahut Babil dinine göre çok daha serinkanlı, içsel ve ussal ahlakının kralların ellerindeki araçlara böyle bir *sihirli güç* atfetmemesidir<sup>577</sup>. Nitekim, dinsel suçların evrimini incelerken eleştirilenlerin İbrani toplumlarının *onarıcı* hukuk örneği kabul edilmesi gerektiği yönündeki eleştirileri görmüştük.

Durkheim'da diğer bir örnek, Roma Cumhuriyeti'nin Roma İmparatorluğu'na dönüşmesi olayıdır. Bu olay, toplumsal örgütlenmenin gelişimine zıt olarak siyasi iktidarın mutlaklaştığı bir anomalidir. Roma toplumu, önceleri ceza sistemlerinin yumuşaklığıyla övünen bir toplumken söz konusu anomali sebebiyle siyasi suçların sayısında artışla, cezaların şiddetinde yoğunlaşmayla, ceza uygulamasında katılaşmayla karşılaşmıştır<sup>578</sup>. Bu yoruma temel bir eleştiri, bazı örnekleri için Durkheim'ın da dayandığı Maine'den, yani en azından Durkheim'ın güvendiği bir otoriteden gelir<sup>579</sup>. Maine Durkheim'ın savının tam tersini savunur: Antik topluluklarda ceza hukuku suçların yasası (*the law of Crimes*) değil, kusurun yasası (*the law of Wrongs*), diğer deyişle haksız fiilin yasasıdır (*the law of Torts*). Topluluk adına baskıcı, intikamcı pratikler istisnai ve ciddi durumlarda görülür. Olağan olan,

---

<sup>575</sup> Durkheim, *Ahlak*, s. 51.

<sup>576</sup> Durkheim, *Ceza*, ss. 90-91.

<sup>577</sup> Weber, ss. 92, 109.

<sup>578</sup> Durkheim, *Ceza*, ss. 91-93.

<sup>579</sup> Sheleff, s. 29; Lukes ve Scull, s. 11.

kişilerin ihlalcıye karşı hukuk davası açması ve başarılı olursa tazminat almasıdır<sup>580</sup>. Yasal değişim, medeni hukuktan ceza hukukuna doğru ve devletin gelişimi paralelindedir. Muhakkak Roma toplumunda da siyasal erke yapılan yanlışlar anlayışı vardır fakat bu anlayışı somutlaştıran herhangi bir ceza kanunu mevcut değildir. Devletin emekleme döneminde suçun (*crimen* veya *Crime*) en eski kavramı olarak siyasal erkin güvenliğine veya çıkarlarına hayati şekilde zarar veren her eylem, yasama organının ayrı bir kanunnamesi ile cezalandırılmıştır. Devlet, bu eylemlerin yargısını hukuk mahkemesine veya dini mahkemeye bırakmak yerine her faile karşı özel bir yasa belirlemiştir. Her iddianame bir acı ve ceza faturası biçimini almış; bir suçlunun yargılanması tamamen olağanüstü, düzensiz, yerleşik kurallardan ve sabit koşullardan bağımsız şekilde gerçekleşmiştir. Sonuç olarak hem yargı dağıtan mahkeme egemen devletin kendisi olduğundan hem de emredilen veya yasaklanan fiillerin sınıflandırılması mümkün olmadığından Roma ceza hukukunun erken dönemlerinde önceden belirli hiçbir kamuya karşı suç yasası, ceza hukuku yoktu<sup>581</sup>. Maine'in bu tezi, dinsel suçların evriminde gördüğümüz üzere Durkheim'in yasal evrim tezini sonradan eleştiren Diamond gibi isimlerin savlarına güçlü bir destektir<sup>582</sup>.

Hristiyan toplumlarına gelindiğinde, toplumsal tipe bağımlı olan genel evrim tezine göre erken dönem Orta çağ ceza sisteminin geç döneminkinden sert olması gerekirdi. Oysa vahşiliğiyle ünlenmiş Orta Çağ anlayışı, ilk kez 14. yüzyıldan itibaren kendini göstermeye, etkilerini hissettirmeye başlamıştır. Durkheim'a göre 14. yüzyıla kadar feodal düzen altında mutlak bir iktidarın bulunmayışı karşısında geçmişe ve geleceğe görelilik olarak ceza hukukunun kapsamı dardır ve cezalandırma hafiftir. Feodal dönemde ölüm cezalarının kapsamı yüksek yargının temel konuları olan cinayet, ihanet, tecavüz, sonraları eklenen adam kaçırma, kundakçılık suçlarıyla sınırlıdır. Dinsel suçlar bakımından da ölüm cezası verilen sadece sapkınlık ve kafirlik vardır. Genel olarak feodal düzen altında kilisenin cezalandırma sistemi de daha insancıldı, para cezaları daha yaygındı. Hatta kilise suçlunun zalimane şekilde cezalandırılması gerektiğini düşünüyorsa onu seküler yargıya teslim ediyordu<sup>583</sup>. 14-17. arasında siyasi mutlaklaşma, listesi epey uzun olan *krala karşı suçları* ortaya çıkardı. 18. yüzyıla

<sup>580</sup> Henry Sumner Maine, **Ancient Law**, Beacon Press, USA, 1963, s. 358; Lukes ve Scull, s. 11.

<sup>581</sup> Maine, ss. 360-361.

<sup>582</sup> Sheleff, ss. 28, 29.

<sup>583</sup> Durkheim, Ceza, s. 93.

değin mutlak monarşi zirvesine ulaştıkça bastırıcı ceza sistemi de zirvesine ulaşmıştır. Dini suçlar dahi krala karşı suçlar haline geldi. İmansızlara karşı topyekûn bir sterilizasyon hareketine girişildi. Potansiyel olarak Kutsal Mesih inancına aykırı olması muhtemel her türlü inanç ve tartışma yasaklandı. Bu yasaklara aykırı davrananların tekerlekte parçalanma, canlı canlı yakılma, derinin yüzülmesi, suda kaynatılma gibi yöntemlerle öldürülmesi olağan cezalardı. Dilin koparılması, dudakların kesilmesi, kulakların koparılması, dağlama, kırbaçlama, demir boyunduruk vs. çok çeşitli ölüm gerektirmeyen ceza uygulaması mevcuttu. Bazı durumlarda suçlunun çocuğunun da suçlunun cezasını paylaşması şeklindeki uygulama, ceza pratiğinde gerçek bir geriye gidişin temsilidir<sup>584</sup>. 18. Yüzyılla birlikte Descartes'in *akıl* nosyonuna mutlak önceliği ve meşruluğu tanıyan aydınlanma felsefesi, adetler, gelenekler ve geleneksel otoritenin iktidarına karşı mücadeleyi her alanda sistemleştirmiştir<sup>585</sup>. 18. yüzyılın sonlarına doğru görülen demokratikleşme eğilimleri paralelinde de ceza hukukunun *köhnemiş ve tiksiniç rutini* ölümcül darbe almıştır. Mutlakiyetçiliğin gerilemesiyle birlikte ceza hukukunun bastırıcı karakteri gerilemiştir<sup>586</sup>.

Durkheim'in yaptığı Eski Mısır'dan başlayıp kendi dönemiyle biten bu geniş karşılaştırmalı toplum araştırması, bazı görüşlere göre zengin olasılıklara sahip, anlamlı bir vasıflandırmaydı. Bu araştırmanın sonuçları, siyasi gücün toplumda baskın olan dayanışma türünden daha önemli hale gelebilen bağımsız bir değişken olduğunu kanıtladığından, Durkheim'ı otoriter hükümetlerin gücünün yetkilerinden değil, toplumun yapısından geldiği şeklindeki daha önceki *ahlaki konsensüs* vurgusunu değiştirmeye, modern toplumda otoriterlik olasılığını düşünmeye yöneltmiş olabilir. Nitekim Durkheim bu olasılığı daha sonraları, Treitschke'nin düşüncesine ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'nın durumuna tepki olarak gerçekten de düşünmüştür<sup>587</sup>. Bununla birlikte *İşbölümü*'nde eksik olan, burada da eksiktir. Siyasal iktidar faktörü, "daha az önemli<sup>588</sup>" denerek bir kenara bırakılır. Durkheim, bu

---

<sup>584</sup> Durkheim, Ceza, s. 94.

<sup>585</sup> Ernst Cassirer, **The Philosophy of the Enlightenment**, çev. Fritz C. A. Koelln ve James P. Pettegrove, Princeton University Press, USA, 1951, s. 234; Corcuff, s. 5.

<sup>586</sup> Durkheim, Ceza, ss. 94-95.

<sup>587</sup> Melvin Richter, "Durkheim's Politics and Political Theory", **Essays on Sociology and Philosophy**, (Ed. Kurt H. Wolff), Harper Torchbooks, New York, 1964, ss. 192-193; Lukes, ss. 258-259.

<sup>588</sup> Durkheim, Ceza, s. 101.

açıklamasında demokratik olmayan yönetimlerin etkisinden söz ederek ahlak ve ceza arasında kesinti olabileceğini kabul etse de bu kesintinin siyaset hukukunun, yasa koyucuların, yargıçların, polisin ve mahkemelerin işleyişi üzerindeki etkisini hiç araştırmamıştır<sup>589</sup>.

Durkheim iktidar merkezi olarak siyasi yapılanmayı hesaba kattığında dahi bu olguyu küçümser. İktidar rejimindeki istisnai değişiklikler paranteze alındığında, devlet formunun ve siyasal yapının cezanın evrimi üzerindeki etkisi tamamen dışlanır. Oysa cezanın, devlet yapısı içinde ve onun vasıtasıyla inşa edildiği boyutu göz ardı edilemez. Ceza kurumu, herkesin sahip olduğu değerlerin yansıması olmaktan ziyade egemen ahlaka destek kazanmada çok önemli rol oynayan, aktif değer empoze eden bir unsurdur. Durkheim'ın halka attığı *tutkulu tepkilerin* gerçekliği ne olursa olsun bu duygular, Freud sonrası tahayyüller için biraz fazla temizlenmiş, iyi ayarlanmış görünür; modern ceza politikalarının formüle edilip uygulanmasında da ancak dolaylı etkileri olabilir<sup>590</sup>. Tarihte cezaların yoğun olduğu toplumların genelde mutlakiyetçi olmasından hareketle cezaların yoğunluğu ile mutlakiyetçi yönetimler arasında bağ kurulması da sorunludur. Çünkü liberal ve demokratik toplumlarda cezaların aynı şekilde yoğun olabileceği gerçeğini anormal ve istisnai kabul ederek yadsır<sup>591</sup>. Neticede cezanın nicel evrim yasasının *kullanılmamış bir içgörü* olarak kaldığını söylemek yanlış değildir<sup>592</sup>. Nitekim Spitzer'ın *İki Kanun*'un argümanlarını test etmek üzere 48 toplum üzerinde gerçekleştirdiği sistematik araştırmanın bulguları, suçların dinseliliği ile cezalandırma arasında ilişki olduğunu gösterse de ceza hukukunun kolektif suçlardan bireysel suçlara doğru değiştiği savını desteklemez. Çünkü siyasal yapıdaki farklılıklar, Durkheim'ın öne sürdüğünün aksine tarihsel olarak ne olumsal ne kendine özgü ne de istisnaidir. Toplumlar karmaşıktıkça devletin şiddet tekeli gelişir. Bu tekel gelişip uzmanlaştıkça hukukun araçsal ve ideolojik kullanımına bağlı olarak ceza hukukunun kapsamı genişler ve cezaların şiddeti artar.<sup>593</sup> Yine de

---

<sup>589</sup> Lukes ve Scull, ss. 4-5; Anleu, s. 18.

<sup>590</sup> Garland, Critique, s. 54; Agtaş, s. 121; Garland, Perspectives, s. 125.

<sup>591</sup> Örneğin, Amerika'nın kendine özgü liberal demokrasi ve cezai yoğunluk kombinasyonu Durkheimcı çerçeveden anormal görünür. David Garland, "Penalty and Penal State", *Criminology*, Cilt: 51, Sayı: 3, 2013, (Penalty), s. 479; Amerika, Batı'nın en yüksek ulusal cinayet oranına sahip ülkedir. Amerikalıların kişilerarası şiddetin düştüğünü görmeleri daha zordur. Batı ülkelerinin çoğunda intiharlar cinayetlerin on-yirmi katıyken, Amerikalıların cinayet oranları intihar oranlarına yakındır. Tilly, s. 125.

<sup>592</sup> Richter, s. 193; Lukes, s. 259.

<sup>593</sup> Spitzer, s. 631.

Tiryakian'ın belirttiği üzere Amerikan bakış açısından beslenen ana akım eserlerin suç ve ceza alanında karşılaştırmalı tarihsel araştırmalara ilgisizliği düşünüldüğünde, *İki Kanun* hukuk sosyolojisi alanına önemli bir katkıdır<sup>594</sup>.

## F. Hapis Cezasının Evrimi ve Toplumsal Dayanışma

Durkheim, nitel değişimler kanununda mekanik-organik toplum ayrımına dönerek endüstri toplumlarında cezalandırmanın tipik şeklinin özgürlüğün kaybı olduğunu savunur. Geri aşamadaki mekanik dayanışmacı toplumlarda ne hapsedme ne tutuklama yoktur. Hapsedme önce önleyici tedbir mahiyetinde ortaya çıkar; 18. yüzyılın sonuna kadar da bu nitelikte kalır. Tuhaf bir dönüşüm hızıyla 19. yüzyılın başlarında asli yaptırıma, cezanın tipik biçimine dönüşür. Hapsin bu dönüşümünün belirli sebepleri var. İlk sebep cezalandırmanın amacıyla ilgilidir. Hapis, organik dayanışmacı toplumlarda cezalandırmanın sosyal ilişkileri onararak suçluyu topluma yeniden kazandırma amacına uygundur. Mekanik dayanışmacı toplumlarda toplumsal bağların dışlayıcı, dinsel yapısı suçlunun topluma yeniden katılımına izin vermez.<sup>595</sup> Bu toplumlar açısından sürgün, cezalandırmanın amacına uygun olan cezadır. Durkheim'a göre mekanik dayanışmacı toplumlarda aynı aile ritüelinin yahut yurttaşlık ritüelinin parçası olmak, bireylerin birbirlerine karşı ahlaken ve hukuken sorumlu olmasının önkoşuluydu. Sürgün, *ritüellerden dışlanmak* demektir, sadece bu ritüellerin güvence altına aldığı mülkiyet ve fiziksel korunma haklarından mahrum kalmak anlamına geldiğinden en ağır cezalardan biriydi<sup>596</sup>.

İkinci sebep, cezai sorumlulukla ilgilidir. Hapis, cezayı bireyselleştirir. Mekanik dayanışmanın güçlü olduğu basit toplumlarda sorumluluk kolektiftir. Suçlunun tüm klanı suçtan sorumlu olduğundan, suçlunun herhangi bir sebeple bulunamaması cezanın uygulanmasına engel değildir. Her zaman fail yerine cezalandırılacak başkası mevcuttur. Dolayısıyla tutuklama olgusu işlevsizdir, işlevsiz olduğu için normal olarak yoktur. Diğer yandan parçalı toplum yapısında her parçanın manevi ve hukuki bağımsızlığı esas olduğundan, sadece *şüph*e sebebiyle aile yahut

<sup>594</sup> Tiryakian, Penal, ss. 265-266.

<sup>595</sup> Durkheim, Ceza, ss. 95-97; Ağaş, s. 226; Türkmen, Denetimli, s. 384; Deflem, Hukuk, s. 72.

<sup>596</sup> Sürgünlerin veya yabancıların hiçbir hakka sahip olmadığını söylemek abartılıdır. Teorideki bu aşırılık, daha sonraları özellikle Mauss'un çabalarıyla törpülenmiştir. Bkz. Collins, ss. 215, 216.

gruplardan üyelerinin birini teslim etmelerini istemek de mümkün değildir. Hapsetmenin görülmeye başlaması, sorumluluğun bireyselleşmeye başlamasıyla. Aile vb. birincil gruplar özelliklerini kaybettiği, toplum çoğunluğuyla birleştiği ölçüde sorumluluk bireyselleşmiştir. Sorumluluk bireyselleştiği ölçüde cezanın uygulanabilmesi sanığın kaçmasını engellemeyi gerektirmiştir.<sup>597</sup>

Üçüncü sebep morfolojik yapıyla ilişkilidir. Basit toplumlarda suçluları hapsedebilecek yeterlilikte, korunaklı, dışarı ile teması engelleyen yapılar yoktur. Bunların ortaya çıkışı sığ ve süreksiz toplumsal yaşamın yoğunlaşp süreklileşmesiyle, yani toplumsal yaşamın örgütlenmesiyle olmuştur. Ortak yaşam daha önemli hale geldikçe yetki sahibi kişilere devrolunan işlevler genişleyerek süreklileşmiştir. Bu işlevlerin idamesine yönelik olarak yetkililerin sahip oldukları mekanlar genişletilerek yeniden düzenlenmiştir. Bu kişilerin yetkileri arttıkça mekanlar da toplumun diğer üyelerinin sahip olduğu mekanlardan ayrışma yönünde dönüşüme uğramıştır. Bunlar, adeta içinde barındırdıkları kişilerin statülerini simgelercesine göze çarpar hale gelmiş, güç sahipleriyle tabi olan kitle arasındaki çizgiyi belli edecek şekilde daha yüksek duvarlarla, daha derin hendeklerle korunmaya başlanmıştır. Hapishane için gerekli şartların mevcudiyeti de böyle olmuştur. İnsanların zihinlerinde hapishane fikrinin doğmasını sağlayan şey, hapishanenin kökeninde çoğunlukla sarayların korunaklı yerlerinde, tapınakların eklentilerinde veya benzer yerlerde görülmesidir.<sup>598</sup>

Manu ve İbrani hukukunda hapis neredeyse hiç geçmez; sadece teşhir, işkence vb. cezaların yerine getirilmesi için mecbur olduğu ölçüde uygulanır. Asıl ceza, suçluya çektirilen azaplı hayattadır. Hapsin ceza olarak görülmesi, Roma ve Atina'daki şehir devletleriyle olmuştur. Fakat uygulama alanı istisnai derecede dardır ve asli ceza niteliği yoktur. Toplumsal dayanışma ve hukuk tipi gibi cezalandırmanın niteliği de Hristiyanlıkla birlikte dönüşür. Hristiyanlıktaki kişisel sorumluluk esas, kefarete olarak belirli süreyi veya bir ömrü suçlunun kendi yaptığı hücrede veya manastırda geçirmesi gibi ceza biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Hapis, bir ceza olarak sadece Hristiyan toplumlarında tekamülünü sağlamıştır<sup>599</sup>. Hapis cezası, Hristiyan hukukundan seküler hukuka geçmiştir ancak seküler hukukta da hapsin ceza niteliğinin açık seçikleşmesi 18. yüzyılın ikinci yarısını bulmuştur. Hapis cezası en

<sup>597</sup> Durkheim, Ceza, ss. 97-98; Durkheim, Ceza, 1966, s. 133; Deflem, Hukuk, s. 72.

<sup>598</sup> Durkheim, Ceza, s. 99.

<sup>599</sup> Durkheim, Ceza, 1966, s. 130; Durkheim, Ceza, ss. 96-97.

başlarda ölüm cezası, demir boyunduruk gibi cezalara ek yahut alternatif yaptırım olarak belirmiş, bu halde dahi yiyecek kısıtlaması, suçluya kemer giydirme, kötü koşullarda barınma gibi ek yaptırımlarla uygulanmıştır<sup>600</sup>. Sadece özgürlüğü kısıtlamanın yeterli görülerek hapis cezasını ağırlaştırıcı koşulların ceza olmaktan çıkarılması, Fransa açısından 1810 tarihli yasal düzenlemeyle olmuştur. Bu yasa ile hapis süresince angarya dışındaki hapsi ağırlaştırıcı yaptırımlar kalkmıştır. Angarya cezası da giderek karakteristik özelliklerini kaybetmiş ve hapsin basit, değişik bir türevi olmuştur. Ölüm cezasının da hem yasalardaki hem uygulamadaki yeri gittikçe daralmış, neticede hapis, cezalandırmanın temel biçimi olmuştur<sup>601</sup>.

Özetle hapis cezasının asli ceza haline dönüşmesi, en iyi yasal cezaların giderek zayıflamasına yönelik genel eğilimin bir parçası olarak anlaşılabilir<sup>602</sup>. Dinsel bağlar geriledikçe hukuk ve ahlak sekülerleşmiş, ahlaki bireycilik ilerlemiştir. Örgütlü toplum yapısı geliştikçe ve siyasal iktidar daha az mutlakiyetçi oldukça cezalandırmanın temelindeki güdü değişmiştir. Bu değişim cezalandırmanın şiddetini düşürmüş, cezalandırmanın şiddeti düştükçe tarihe karışan ceza biçimlerinin yerini önceleri daha az bastırıcı olmakla geri sırada yer alan hapis doldurmuştur. Tarihsel süreçte hapis cezası da bu hafifleme kanunundan etkilenecek şekilde işkence niteliğindeki ek yaptırımlarından sıyrılmış, sadece özgürlüğü kısıtlayıcı bir yaptırıma dönüşmüştür. Durkheim'a göre ceza sistemindeki bu niceliksel ve niteliksel hafifleme süreci, bireye karşı saldırıları yasaklayan kurallar ceza hukukunun tamamını kapladığında, diğer suç türlerinin eskilerden kalma bakiye dışında bir şey olmadığı düşünüldüğünde tamamlanacak, gerileme hareketi duracaktır<sup>603</sup>.

Clarke'a göre nitel değişim tezinin ifade ettiği alt savlar, (1) sakat bırakma, işkence gibi bastırıcı yaptırımlar giderek ortadan kalkarken hapsetme giderek artan şekilde asli cezai yaptırım haline gelir, (2) cezai müeyyidenin odak noktası aforoz etmekten giderek artan şekilde toplumsal uyumun yönetimine kaydıka cezaevi koşulları iyileşir, (3) hapis cezası yıkıcı bir toplumsal unsuru geçici olarak toplumdan

---

<sup>600</sup> “Dahomey’de hapishane, suçluların pislik ve mikrop içinde yaşadıkları bir delik gibiydi. Eski Filistin’de hapishaneler derin çukurlardan oluşmaktaydı. Antik Meksika’da hapishaneler mahkumlara çok az yemek verilen tahta kafeslerdi. Atina’da, alıkonmuş kişiler onur kırıcı şekilde zincirlere bağlanırdı. İsviçre’de mahkumlar demir bir boyunduruk giymek zorundaydılar ki bundan kaçış neredeyse imkansızdı. Japonya’da hapishaneler ‘cehennem’ olarak anılırdı.” Durkheim, Ceza, s. 100.

<sup>601</sup> Durkheim, Ceza, ss. 96-97; Durkheim, Ceza, 1966, ss. 132-133.

<sup>602</sup> Vogt, s. 78.

<sup>603</sup> Durkheim, Ceza, s. 109.

çıkarak onun reformunu denemenin bir yolu olduğundan *expressive* olmaktan çok hesabi (*calculative*) bir cezadır, şeklindedir<sup>604</sup>. Clarke'ın yorumu yanlış değildir. Bununla birlikte cezanın giderek düşünülmüş bir şey haline gelmesi, onun kökeninde duygusal öğelerin bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Ceza, Durkheim'in kendine özgü tanımının "özel odak noktasının<sup>605</sup>" sınırları içinde yine de tutkulu tepkidir ve irrasyonel temele sahiptir. Hapis cezası, ahlaki bireycilik olgu olarak geliştiği için cezalandırmanın temel tipi haline gelir. Ahlaki bireycilikse çıkar hesaplarından değil, genel olarak ve gerçek olarak insana duyduğumuz sempati duygusundan doğmuştur<sup>606</sup>.

Burada bir soru doğuyor: Hapis cezası ile ahlaki bireyciliğin değerleri nasıl bağdaşır? Ahlaki bireycilik istisnasız herkesin topluma dahil edilmesini ve katılımını amaçlar. Fakat bu amaç sadece bedene yönelik şiddetle değil, suçluyu toplumsal dayanışma ağlarından dışlayan hapis cezasıyla da baltalanır. Toplumsal dışlamayı kınayan ve toplumsal mensubiyeti kutsayan ahlaki bireyciliği korumak adına bireyi hapsederek toplumdaki dışlamamızdaki çelişki, suçlunun zaten sapkın bir kişilik olarak toplumun dışında olduğu düşüncesiyle de aşılamaz. Çünkü Durkheim'a göre suçlu, toplumun iyiliği adına münasip yollarla fakat yine de feda edilecek bir toplum düşmanı değildir. Organik dayanışmacı toplumda suçlular da toplumun *içindedir*. Mekanik dayanışmacı toplumun dışlayıcı cezalarından farklı olarak organik dayanışmacı toplumda hapis cezasının *kapsayıcılık* amacıyla olması gerekir. Durkheim'ın yazılarında suçlunun *toplum yararına* cezalandırıldığı fikri, yavaş yavaş toplum ile suçlu arasında bir *iletişim süreci olarak cezalandırma* fikriyle tamamlanır. Suçlu mümkünse toplumun etkileşim ve karşılıklı bağlılık ağlarına geri çekilmelidir. İnfaz sürecinde cezanın yararlı olup olmadığı başka bir konudur ancak bu artık gerekçesinin bir parçasıdır. Sonuçta Durkheimcı anlamda hapis cezası, suçlunun onurunun ve özerkliğinin gerçekten fakat sınırlı ve ölçülü biçimde feda edildiği, bu değerlere verilen zararın mümkün olduğunca *onarılması* gerektiği düşüncesinden hareket eden rahatsız edici bir tavizdir. Durkheim'a göre ahlaki bireyciliğin değerlerini ihlal eden bireylerin cezalandırılması, bu değerleri savunmak için, yani yasalara saygı açısından gereklidir. Ancak cezalandırma sürecinde değerlerin kendilerinin tehlikeye girdiğini

---

<sup>604</sup> Clarke, s. 251.

<sup>605</sup> Cotterrell, *Juristic*, s. 143.

<sup>606</sup> Bkz. Lukes, ss. 260, 261.

gördüğümüzde yapılan şeyin ahlaki belirsiz hale geliyor<sup>607</sup>.

Durkheim, ceza hukukunun gerileme hareketi hususunda tamamen yanılmıştır. Modern ceza hukukunun bazen çevre veya tüketici koruma mevzuatında olduğu gibi ilerici ve insani nedenlerle bazense pek çok modern devletin yaptığı gibi ideolojik temelleri güçlendirmek üzere yeni alanlara genişletilme eğilimi vardır. Güney Amerika'nın *apartheid* yasalarında, Sovyet Birliği'nin, Komünist Çin'in idama varan ağır cezalarla korunan ekonomik suçlarında görüldüğü üzere hukukun araçsal kullanımı, Durkheim'in organik dayanışmanın hüküm sürmesi gerektiğini iddia ettiği özel hayatı ve ekonomik alanı daima bastırıcı hukuku genişletmek suretiyle kuşatmıştır. Günümüze biraz daha yaklaşırsak, liberal olmayan devletlerin sayısı azalır, endüstrileşen devletlerin sayısı artar. Fakat ceza hukukunun kapsamı, sağlıktan güvenliğe, ekolojik kontrollerden ulus devletin sembollerinin korunmasına, siyasal iktidara saygıdan yıkıcı faaliyetlerle ilgili daha pratik önlemlere kadar modern endüstri devletlerinin işleyişiyle doğrudan bağlantılı her alanda genişlemeye devam eder. Durkheim'in teorisinin tam tersine daha fazla toplum daha fazla geliştikçe ve işbölümü yoğunlaştıkça hayatın katıksız zorunlulukları, toplumları normal işleyişi sağlamak için ceza hukukuna başvurmaya o kadar daha fazla zorlar görünmektedir<sup>608</sup>.

Foucault'nun Durkheim'a yönelttiği olumlamacılık eleştirisinin nedenleri, nitel değişim kanunu bağlamında çok belirgindir. Durkheim, nicel değişim kanununda siyasi iktidar faktörünün göz ardı edilebileceğini varsaydığı için bu kanunda bağımsız değişken olan siyasi iktidar faktörü, nitel değişim kanununda tamamen denklem dışı kalmış ve soru, gelişmiş toplumlara doğru gidildikçe değerler değiştiği için cezanın da daha yumuşak bir biçim olan hapis cezasına dönüştüğü şeklinde, ahlaki değerlerin olumlamasına indirgenmiştir<sup>609</sup>. Spitzer'ın dile getirdiği üzere ceza, sosyal hayatın yapısını korumak için *araçsal* bir mekanizmadır ve inançlar resmi yaptırımları tamamlasa da üretmezler. Durkheim'in karşılaştırmalı verilerle örtüşmeyen *normatif öncelik* varsayımından vazgeçilerek ceza belirli bir tahakküm sistemini pekiştirmede araç olarak algılandığı takdirde cezanın evrimine dair yapılan araştırmaların neden Durkheim'in verilerinin aksini gösterdiği açıklık kazanacaktır. Bulgular, sadece cezalandırmanın temel şekli olarak hapsedme üzerinden ceza hukukunun evrimine dair

---

<sup>607</sup> Cotterrell, *Juristic*, ss. 180-181.

<sup>608</sup> Lukes ve Scull, s. 14; Sheleff, ss. 33-35.

<sup>609</sup> Lukes, ss. 259-260.

bir sonuca varmanın eksikliğini de ortaya koymaktadır<sup>610</sup>. Foucault'nun belirttiği üzere nitel değişim kanunu ampirik açıdan sorunludur. Hapishaneler pekâlâ bir toplumda sınıfsal düzeni mümkün ve meşru kılmanın araçları olarak işlev görebilir. Hapishanelerin gelişimini sadece ahlaki bireyciliğin olgusal gelişiminin yansıması olarak görmek mümkün değildir. Durkheim, yalnızca genel toplumsal biçimleri, diğer deyişle çok geniş bir genel sosyal tipler yelpazesini incelemiştir. Bu verilerle hapishanenin yükselişini ve cezanın şiddetinin azalmasını bireysel özgürlüğün arttığına dair bir işaret olarak yanlış yorumlamıştır. Oysa hapishaneler ve fiziksel olarak hafif cezalar, bireyler üzerinde iktidarı sürdürmek için yeni taktiklerdir ve doğru verilerle, Durkheim'in vardığı sonuçlara varılamaz<sup>611</sup>.

Durkheim'in savunduğunun aksine 19. yüzyılda hapishane sistemini gerçeğe döken reformlar, özel alanlara ait ilişkilerin kamusallaştırılması yoluyla toplumsal kontrol mekanizmalarında değişimi ve devletin şiddet tekeli uygulamada uzmanlaşması beraberinde hukukun cezai yönünün incelenmesini fakat şiddetindeki yoğunlaşmayı ifade eder. Lenman ve Parker'ın işaret ettiği üzere gerekirse maddi tazminatla sosyal ilişkileri yeniden düzenlemek ve ilgili kişiliklere çok az ilgi göstermek yerine kişilikleri yeniden inşa etmeye çalışan 19. yüzyılın cezaevi sistemi, erken modern dönem toplumun laik, telafi edici adaletinden önemli ölçüde farklıdır. Üstelik, ceza kurumunun yeniden yapılanma normlarının devlet tarafından belirlenmesi gibi temel bir fark söz konusudur. Erken modern dönem kilise mahkemeleri, Hristiyan normlarını benzer bir şekilde uyguladılar da onlar bile taraflar veya ihlalciler ile içinde yaşadıkları topluluk arasında bir kamusal uzlaşma aradılar. Oysa cezai süreçlerin tekeli ile birlikte modern devlet hem kişilik dışıdır hem de teoride sonsuz talepte bulunur.<sup>612</sup>

Neticede, Durkheim'in endüstri toplumlarında onarıcı hukuk karşısında bastırıcı hukukun azaldığı tezi, ilkel toplumlarda hukukun bastırıcı nitelikte olduğu tezinden daha az eleştiri konusu olmamıştır. Antropolojik çalışmalar Durkheim'in iddia ettiğinin aksine ilkel topluluklarda hukukun tümünden dinsel nitelikli olmadığı ve onarıcı hukuka işaret edecek biçimde yasal sistemlerin karşılıklı ödevler içerdiğini gösterdiği gibi karşılaştırmalı ve tarihsel analizler de modern yasal sistemlerin birçok

---

<sup>610</sup> Spitzer, ss. 631-632.

<sup>611</sup> Foucault, Hapishane, ss. 27-28.

<sup>612</sup> Lukes ve Scull, s. 13.

bastırıcı öge içerdiğini göstermiştir. Durkheim kısmen 19. yüzyıl hapis cezası sisteminin parasal tazminat geleneğinin yerini aldığı gerçeğini görmezden geldiği için kısmen de birçok medeni kanunun cezalandırıcı, damgalayıcı yönünü göz ardı ettiği, sadece cezai hükümlerin değil tüm yasal hükümlerin bir ceza sistemi kullanan devletin zorlayıcı aygıtı (*enforcement apparatus*) tarafından desteklendiğini görmezden geldiği için endüstri toplumlarında bastırıcı hukukun rolünü küçümsemiştir<sup>613</sup>.

Yine de Schopenhauer'ın kendi döneminde Amerikan cezaevi sistemi üzerindeki ampirik gözleminden hareketle sorduğu soru hala güncelliğini koruyor. İslah sistemleri Kant'ın hukuk ve darağacı arasında kurduğu korkunç analogiden çıkan görev temelli, şefkat ve merhamet unsurunun eksik olduğu sistemden ve Aydınlanma projesinin eksiklikleri için hesap vermeye yönelik retorik girişimlerine rağmen Piaget, Kohlberg, Habermas gibi isimlerden beslenerek Kant'ın hatalarını sürdüren postmodern anlayışlardan hareketle suçlunun aklını hizaya sokmaya çalışırlar. Oysa rasyonellik ve ahlak arasında zorunlu bir bağ yoktur. Rasyonellik, kötücüllükle pekâlâ bir arada olabilir. Bu yüzden ceza sistemleri suçlunun aklını değil de kalbini iyileştirmeye çalışsaydı nasıl olurdu sorusu hala yanıtlanmamış olarak, güncel sorunlar açısından önemli bir yerde duruyor. Fakat günümüz yorumcularının bilmediği, bir çözüm sunmak ve teorik çatıyı bulmak için bu hususta Schopenhauer'dan yana olan Durkheim'a dönmek gerektiğidir<sup>614</sup>.

---

<sup>613</sup> Lukes ve Scull, s. 13; Deflem, Hukuk, s. 74; Jones, s. 58; Sheleff, s. 35.

<sup>614</sup> Mestrovic, 21. Yüzyıl, ss. 131, 132, 134, 137, 196.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ONARICI HUKUK SİSTEMİ VE TOPLUMSAL PATOLOJİ

#### I. GENEL OLARAK

##### A. Onarıcı Hukukun Özellikleri

Bauman, insanlığın düzen kavramının ayırdına ancak düzen kaybolmaya yüz tuttuğunda vardığını söyler<sup>615</sup>. Düzenin bilinçli arayışı, düzen olmayanın ne olduğu deneyimlendiğinde başlar. Basit toplumlarda insanlar düzen var etmek için rasyonel amaçlılıkla değil, kendiliğinden, *doğaları gereği* kurala hayat verirler. Yani *ellerinde olmadan* toplumsal kuralları üretirler<sup>616</sup>. Fakat geleneksel toplumun bilinçsiz düzeni çözüldüğünde *doğal olarak düzen arayışı* başlar. Bilinçli bir düzen olarak onarıcı hukuk sistemi bu arayışın sonucudur. Giddens, hukukun modernleşmeyle bir gelişen *toplumsal sistem* yönüne vurgu yapar. Yasal değişimin nedeni, daha önce incelediğimiz üzere mekân ile yörenin birbirinden ayrılmasının sonucudur. Bunlar birbirinden ayrıldığında toplumsal etkinlikler ile içinde yer aldıkları çerçeve arasındaki bağ kopar. Böylece bir sistem olarak hukuk, yerel ile küreseli birbirine bağlayan araç olarak milyonlarca insanın yaşamını sürekli etkileme gücüne kavuşur<sup>617</sup>. Hayat karmaşıklaştıkça ahlak ve hukuk kuralları da karmaşıklaşır, esnekleşir ve daha zekice uygulanmayı isterler. Bu yüzden modern toplumda işbölümü ve bireyleri birbirine sıkıca bağlayan toplumsal bağlar, kişisellikten uzak *hukuki mekanizmalarla* yürütülür ve korunur<sup>618</sup>.

Onarıcı hukukun özelliklerini beş başlık altında toplamak mümkündür. Onarıcı hukuk kuralları; (1) özel çıkarları ilgilendiren ve karşılıklılık ilkesine dayanan, (2) onarıcı ve rasyonel yaptırımlar öngören, (3) uzmanlaşmış yargı organları yaratan, (4) yaptırımı değil yükümlülüğü belirten, (5) bireyi topluma dolaylı yoldan bağlayan hukuk kurallarının oluşturduğu dizgeyi ifade ederler. Endüstri toplumlarında karmaşık işbölümünü simgeleyen onarıcı hukuk kuralları, *conscience collective*'in evrensel

<sup>615</sup> Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, 3. Baskı, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, (Müphemlik), s. 18.

<sup>616</sup> Şerif, s. 20.

<sup>617</sup> Giddens, Modernliğin, ss. 24-25; Yüksel, Yazılar, ss. 16-17.

<sup>618</sup> Durkheim, Ahlak, s. 59; Topuzkanamış, Disiplin, ss. 204-205.

ahlaki bireyci değerleriyle desteklenen ceza yasalarının aksine, evrensel ahlakın en temeli ve en yüksek noktası arasında, evrensel olmayan kurallar içinde yer alırlar. Bunlar insan olma niteliğimizden değil, bütün insanlarda ortak olmayan özel niteliklerden kaynaklanırlar, bu özel niteliğe bağlı ilişkileri düzenlerler. Diğer deyişle insanların aile, meslek, siyasal toplum vs. belirli toplumsal gruplarda yer aldıkları için birbirlerine karşı sorumlu oldukları ödevleri belirtirler. Bu yüzden herhangi bir *conscience collective* ile doğrudan bağlantıları çok azdır<sup>619</sup>.

*...çünkü bir şeyin ortak duygulara konu olmasının ilk koşulu ortaklaşa olması, yani bütün bilinçlerde yer etmesi ve bütün bilinçlerin onu aynı bakış açısından görmesidir. Kuşkusuz işlevler bir ölçüde genel nitelik taşıdıkça, herkeste ona ilişkin bir duygu oluşur: Ama işlevler uzmanlaştıkça onların her birinin bilincinde olanların sayısı da azalır; böylece de daha çok ortak bilincin dışında kalırlar. Onları belirleyen kurallar da, aykırı davranışı cezalandıran o üstün güce, o aşkın otoriteye sahip olamazlar. Gerçi onlar da etkilerini, tıpkı ceza kuralları gibi, kamuoyundan alırlar; ama bu kamuoyu, toplumun dar alanlarında kalan yerel bir kamuoyudur.*<sup>620</sup>

Onarıcı hukukun bireylerin insan olmaları hasebiyle değil, uzmanlaşmış rolleri ve statüleri nedeniyle süjesi haline geldikleri bir hukuk tipi olması, bu kuralların koruduğu çıkarların da doğrudan toplumun çıkarları değil, özel çıkarlar olduğunu gösterir. *Conscience collective*'in dışına çıkmak uzmanlaşmanın doğasında olduğundan, onarıcı hukuka, özellikle işbirliğine yönelik olanlara, aykırı edimler kolektif duygulara değil, grupların ve bireylerin çıkarlarına zarar verir<sup>621</sup>. Onarıcı hukukla ceza hukuku arasındaki bu temel fark, ihlale gösterilen tepkide görünür. Onarıcı yaptırım bedel ödetici olmayıp yalnızca eski hale getiricidir. Mevzu bahis cezalandırma değil, durumu adalete uygun olarak, olması gerektiği biçimde yeniden kurmaktır. Bu yüzden ya kişinin hukuka uyması gerektiğini tespitle yetinilir ya da kişi, zararın tazmini gibi yollarla hukuka aykırılığın giderilmesine mahkûm edilir<sup>622</sup>.

Onarıcı hukuk kuralları bireysel bilinçlerin çoğunda derinlere kök salmış olmadıklarından, kamuoyunun ihlallere tepkisi de cezai ihlallere tepkiler gibi hoşgörüsüz değildir, hatta çoğu zaman tepki dahi mevcut değildir. Toplumsal tepki varsa bile bu, davranışın onarıcı hukuku değil, ahlaki bir ilkeyi ihlal etmesi nedeniyledir. Örneğin, kamuoyu zina yapan eşi medeni hukuka uymadı diye değil,

<sup>619</sup> Cotterrell, Legal, s. 242; Durkheim, Dersler, ss. 16-17.

<sup>620</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 160.

<sup>621</sup> Durkheim, Dersler, s. 136; Durkheim, İşbölümü, s. 160.

<sup>622</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 143; Aron, s. 234.

kınarsa ahlaki değerlere aykırı davrandı diye kınar. Ancak yaygın ahlaki ilkelerle onarıcı hukuk arasındaki bu örtüşme ne zorunludur ne de geneldir. Onarıcı hukuk kurallarının uygulandıkları uzmanlık çevrelerindeki bireysel bilinçlerde ortaklaşa yer aldıklarını, bu çevrelerle sınırlı olarak kolektif duygulara zarar verdiklerini düşünsek dahi bu çevrelerdeki ortaklaşa bilinç durumları sürekli olmadığından güçlü ve belirli de değildir. Dolayısıyla onarıcı hukukun ihlali tutkulu bir tepki değil, ancak *çok ılımlı bir tepki* uyandırır<sup>623</sup>. Bu kurallarda menfaatleri olanların tek istedikleri, işlevlerin kuralların öngördüğüne uygun olarak, düzenli ve rasyonel biçimde yerine getirilmesidir. Örneğin, sözleşme üzerinde ihtilaf olduğunda ihtilafın çözülmesi, bir seçimde uygun oy kullanma prosedürleri uygulanmadığında seçimin geçersiz kılınması, çeşitli gelirler üzerinden ödenmesi gereken vergi borçlarının belirlenmesi yoluyla düzenin tekrar kurulması, tepki doğuran duyguyu tatmin için yeterlidir<sup>624</sup>. İşbölümünün ve bireyselleşmenin giderek geliştiği endüstri toplumlarında hukuki yaptırım, çatışan veya ihtilafa düşen tarafları bastırmaktan ziyade mevcut düzeni eski haline getirmeyle, yani statükonun restorasyonu ile ilgilidir<sup>625</sup>.

Onarıcı hukuk, tanınmış (*recognized*) prosedürlere göre kendilerini açıklayan (*interpret*) ve yaptırımlarını uygulayan (*apply*) belirli kişi ve kurumlara bağımlılığıyla da bastırıcı hukuktan ayrılır<sup>626</sup>. Bu tanım, Durkheim'ın hukuka değerler üzerinden yaklaşan tanımını eleştirerek hukuku kontrol fenomeni üzerinden tanımlayan Gibbs'in tanımıyla kontrol fenomeninin kendi dışında örtüşür. Gibbs'e göre modern hukuk, açıklanmış (*interpreted*) ve siyasi toplumun mahkemeleri tarafından uygulanabilen (*enforceable*) kuralların kullanımına ilişkin sosyal kontrolün formel aracıdır<sup>627</sup>. Hukuka zıt yönlerden yaklaşan bu iki tanımda *uzman kişi ve kurumlarca uygulanma* ile *açıklanmış olma* nitelikleri ortaktır. Bu nitelikler, onarıcı hukukun toplumun sınırlı ve özel kesimlerini ilgilendirdiğini gösteren kanıtlardır. İlk olarak, işbölümünün ilerlemesinin sonuçlarından ikisi; (1) çeşitli kurumları koordine etmek, yönetmek, bunlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için merkezi somut otorite olarak devletin, (2) devletin koyduğu hukukun bu onarıcı karakteristiğini başarmak için hukuk kurumları

<sup>623</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 144, 145, 161.

<sup>624</sup> Treviño, s. 241; Vogt, s. 76.

<sup>625</sup> Yüksel, İşlev, s. 37; Barmaki, s. 71.

<sup>626</sup> Lukes ve Scull, s. 4.

<sup>627</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 108 (393. dipnot).

ve uzman hukuk personelinin değişim geçirmesidir<sup>628</sup>. Onarıcı hukukta yargılamaya konu ilişkiler, herkesi ilgilendirmeyen uzmanlaşmış çevrelere dair olduklarından gittikçe daha uzmanlaşmış nitelikte yargı organları yaratırlar. Bugün onarıcı hukukun en genel bölümünü oluşturan medeni hukuk alanı bile yalnızca tam *anlamıyla özel bir kültür* elde ederek bu görevi yapabilen yargıçlar, avukatlar vb. uzmanlaşmış görevliler aracılığıyla işler<sup>629</sup>.

İkinci olarak, önceleri birbiriyle iç içe geçmiş din, hukuk ve ahlak kurallarının toplumsal değişimlere eşgüdümlü olarak ayrılmasıyla hukukun kazandığı otonomluğu temsil eden onarıcı hukuk, bilinç kolektifliğinin merkezini, yüreğini, oluşturan ceza hukukunun tersine, en uzağa, bu kolektifliğin çevresine yayılır; yani merkezden uzaklaştıkça daha çok kendisini bulur<sup>630</sup>. Bu yüzden kendini anlatabilmek için akla hitap ederek *açıklanmaya* ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç, kuralların ifadesinde kendini gösterir. Hukuk kuralları normatif olduklarından (1) yükümlülük getirmek, (2) yükümlülüğün ihlali halinde yaptırım öngörmek şeklinde iki yönlü amaçları vardır. Fakat ceza kuralları, nedenleri herkesçe bilinip kabul edildiğinden açıkça yükümlülüğü belirtmek yerine sadece yaptırımı belirtirler. Onarıcı hukuk kuralları herkesçe bilinmediklerinden tersini yaparlar; yaptırımı değil, yükümlülüğü belirtirler. Yani ne yapmamamız gerektiğini değil, neyi nasıl yapmamız gerektiğini açıklarlar. Nitekim yaptırımın onarıcı niteliği de tersine izin vermez. Örneğin, *geçerli biçimde yapılmayan satım sözleşmesi geçersizdir* gibi bir kural öngörülemez. Geçerli biçimin ne olduğunun herkesçe bilinmesi mümkün değildir. Bireysel bilinçlerde geçerli biçime dair kabul edilmiş ortak bir imge önceden mevcut değildir. Bu yüzden geçerli biçimin ne olduğunun açıklanmış olması gerekir ki söz konusu ortak imge oluşabilsin.<sup>631</sup>

Tüm özellikler onarıcı hukukun toplumsal ahlakla doğrudan bağı olmadığını gösterdiğine göre bu hukuk, birey ve toplum arasında doğrudan toplumsal bağ da oluşturmaz. Fakat onarıcı hukuk organik dayanışmanın temel aracı olduğuna göre sadece bireyleri birbirine bağlıyor da olamaz<sup>632</sup>. Onarıcı hukuk sistemi, bir yandan hükümet otoritesi tarafından *yukarıdan* meşrulaştırılan, aynı zamanda yaygın olarak paylaşılan kültürel değerler tarafından *aşağıdan* meşrulaştırılan derin bir otorite

---

<sup>628</sup> Clarke, s. 247.

<sup>629</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 145.

<sup>630</sup> Vogt, s. 71; Durkheim, İşbölümü, s. 145.

<sup>631</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 104-105.

<sup>632</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 145.

biçimidir<sup>633</sup>. Hukukun toplumsal ahlakla bağı, onarıcı hukuk sisteminde de devam eder. Onarıcı hukuk kuralları, özel çıkarları ilgilendiriyorsa da sadece özel çıkarları ilgilendirmez. İster bastırıcı ister onarıcı olsun hukuk tamamıyla toplumsal bir olgudur, davalıların çıkarından ayrı bir amacı vardır. Onarıcı hukuk ilişkilerinin kurulması, değiştirilmesi ve bozulması için *toplumsal eylem* gerekir. Toplumun onarıcı hukuk alanına kendiliğinden karışmadığı, toplumsal eylemi harekete geçirenin genelde ilgililer olduğu doğrudur. Yine de eyleme çağrılan düzenin *temel çarkı*, tıpkı bastırıcı hukukta olduğu gibi temsilcileri aracılığıyla hukuku saptayan toplumdur. Hukuki mekanizmayı özünde toplum işletir. Toplumun buradaki görevi de arabuluculuktan, hakemlikten ibaret değildir. Bireyler topluma başvurduktan sonra toplumsal örgüt, özel çıkarların uzlaşmasına bakmadan özel hale genel kuralları uygular. Neticede hukuk hangi tipte olursa olsun bireyi topluma bağlar. Fakat birey-toplum arası ilişkileri düzenleyen bastırıcı hukuk bireyi topluma *doğrudan ve aracısız* bağlarken, toplumun sınırlı ve özel kesimleri arasındaki ilişkileri düzenleyen onarıcı hukuk bireyi topluma *dolaylı ve aracılı* bağlar.<sup>634</sup> Daha önce bu dolayımın ceza hukukunun yansıttığı ahlaki bireyciliğin gelişimiyle ilişkisine değinmiştik. Endüstri toplumları söz konusu olduğunda birey ve toplum arasındaki bağların kurulması ve sürdürülmesi, dolaylı ve aracılı bağların kurulup sürdürülmesiyle ilişkilidir. Bu dolaylı bağlar, geleneksel bağları, dayanışma ilişkileri ve kontrol mekanizmaları oldukça zayıflatılmış günümüz toplumunda normatif davranma konusunda bireyi yükümlü kılmanın en güvenilir aracıdır<sup>635</sup>. Onarıcı hukukun özgünlüğü, kişisel çıkarlara yanıt vermekle birlikte aynı zamanda toplumsal çıkarlara cevap vermesinde yatar.

## **B. İşlevlerine Göre Onarıcı Hukukun Bölümleri**

### **1. Ayni-Ayni Nitelikteki Hukuk ve Negatif Dayanışma İşlevi**

Onarıcı hukukun kurduğu toplumsal bağlar negatif ve pozitif olmak üzere iki türdür. Organik dayanışmanın özü pozitif bağlardan doğar. Çünkü negatif bağlar kişileri birbirine değil, eşyayı kişilere bağlayan ayni bağlardır. Kendini en net mülkiyet

<sup>633</sup> Garland, Moral, s. 120.

<sup>634</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 146, 147. Kösemihal, s. 64.

<sup>635</sup> Özcan, s. 110.

hukukunda gösteren negatif bağlar; tamamıyla dışsal, birbirine yaklaştırdıkları ögelerden birlikte hareket edebilecek bir bütünlük oluşturmadıklarından toplumsal bütünlüşmeye tek başlarına katkıları olmayan bağlardır. Negatif bağların işlevi dış uyumu sağlamaktır ve bu dış uyum, pozitif bağların sağladığı bütünün uyumunu evleviyetle gerektirir. Negatif dayanışma, bireysel istençlerin ortak amaçlara doğru hareket etmesini, etkin bir *uzlaşmayı* ya da bir araya gelmeyi değil, eşyanın bireysel istençler doğrultusunda düzenli hareket etmesini, böylece aynı hakların birbirleriyle çatışmayacak biçimde sınırlanmasını sağlar<sup>636</sup>.

Negatif dayanışma getiren hukuk kurallarının neler olduğuna bakarsak, mülkiyet hukukunun kapsamına aldığı taşınır, taşınmaz, fikri, sanatsal, sınai vs. haklara dair asli ve fer'i aynı hukuk ilişkilerinin tamamı bu kapsamdadır. İpotek/rehin hukuku da bireyi herhangi bir aracı olmaksızın eşyaya bağladığından bu kapsamdadır. Örneğin borçlu ipotekli malı ikinci bir kişiye ipotek ederse veya satarsa ipotek alacaklısının hakkı ne ikinci ipotekten ne de satıştan etkilenmez. Çünkü ipotek işlemi mal ile alacaklı arasında doğrudan bağ kurar. Diğer deyişle ipotek hakkı kişisel hak değildir; eğer öyle olsaydı alacaklı ve borçlu arasında doğrudan bağ kurardı ve mal, hukuken borçlunun malvarlığından çıktığında alacaklının rehininden de çıkardı. Ayrıca bütünüyle veraset hukukunu, vasiyet hakkını ve gaiplik kurumunu da aynı hukuk içerisinde saymak gerekir. Tüm bu durumlarda mülkiyet ister murisin ölümü yahut gaiplik durumu üzerine *ipso facto* isterse bir yasal işlem sonunda kazanılsın, her hâlükârda ilişki bir kişi ile nesne arasındaki ilişkidir. Asıl aynı hakların kullanımı sonucu ortaya çıkan kimi kişisel bağlar da aynı niteliktedir. Örneğin, kişinin kendi aynı hakkını kullanırken komşusunun aynı hakkına zarar vermesi durumunda tazminat ödemesini öngören bir kural, iki malik arasında kişisel ilişki kurar. Fakat kurulan kişisel ilişki yardım etmeye yönelik değildir. Bu yüzden bu kişisel bağlar da tıpkı aynı bağlar gibi negatif dayanışma getirir. Cürüm ve kasıtsız cürümden doğan yükümlülükler de aynı hukuku ilgilendirmeseler de aynı niteliktedirler, negatif dayanışma getirirler. Burada hem medeni hukuk çerçevesinde haksız fiilden hem de ceza hukuku çerçevesinde suçtan doğan tazminat sorumluluğunu anlamak gerekir. Bu sorumluluklar sözleşmeden doğan sorumluluklardan farklıdır. Sözleşmeyi ihlal eden zarar vermiş olduğu için değil, verdiği sözü yerine getirmediği için zarar ziyanı

---

<sup>636</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 147, 149, 152.

karşılar; yani tazminat, pozitif bağın yaptırımını niteliğindedir. Oysa haksız fiil yahut suçtan doğan tazminat sorumluluğunda zarar öncesi kişiler arasında ilişki, pozitif bağ, yoktur. Yine de bunlar kişiyi başkasının yasal çıkarına verdiği zararı gidermeye zorunlu kılan kişisel sorumluluklardır fakat kurdukları dayanışma negatiftir.<sup>637</sup>

Negatif-pozitif dayanışma ayrımı, insan haklarının negatif hak-pozitif hak ayrımına benzer. Fakat ileride göreceğimiz üzere klasik liberalizmin negatif hak temelli sistemi sorunludur. İnsanların karşılıklı olarak birbirlerinin haklarını tanıyıp güvenceye alması için *önce birbirlerini sevmeleri* ve bir nedenle hem birbirlerine hem de yaşadıkları topluma *bağımlı* olmaları gerekir. Adalet, *iyilikseverlikle* doludur; yani negatif dayanışma pozitif dayanışmanın uzantısından başka bir şey değildir. Negatif haklar, başka kaynaktan gelen toplumsal duyguların aynı haklar alanındaki yansımasıdır. Pozitif bağların yokluğu halinde negatif haklar amaçladığı etkinliğe ulaşamaz. Sadece geçmişte uluslararası hukukun kurduğu gibi aşırı değişken, geçici bağlar kurabilirler. Sağladıkları düzen de kısa süreli yenilememe durumunun eseri olur. Çünkü insanlar arasında bir toplum oluşturma bağı yoksa barışa gereksinim duyulmaz<sup>638</sup>.

## 2. İşbirliği Hukuku ve Pozitif Dayanışma İşlevi

Onarıcı hukuk kurallarından negatif dayanışma getirenleri çıkardığımızda geriye kalanlar onarıcı işbirliği hukukunu oluşturur. Bir toplumun toplumsal işbölümü sonucu ulaşılmış olduğu odaklanmanın derecesi, yani organik dayanışmanın toplumsal dayanışmadaki payı, onarıcı işbirliği hukukunun gelişim derecesine bakılarak ölçülür<sup>639</sup>. Eskiden ortak dinsel fikirler, bağlılıklar ve ritüeller tarafından yerine getirilen pozitif işlevler, modernite koşullarında geniş ölçüde onarıcı işbirliği hukukuyla düzenlenen yeni seküler kurumlar ve ilişkiler tarafından yerine getirilir. Aile hukuku, sözleşme hukuku, ticaret hukuku, usul hukuku, yönetim hukuku, anayasa hukuku gibi alanların tamamını kapsayan onarıcı işbirliği hukuku birey-birey, birey-kurum, kurum-kurum arası ilişkileri düzenler ve onarır. Diğer deyişlerle telafi edici, iade edici, tazmin edici olan bu hukuk pozitif dayanışmanın kurulmasına ve

<sup>637</sup> Aynı ve aynı nitelikteki hukuk için bkz. Durkheim, İşbölümü, ss. 148-152.

<sup>638</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 153-154.

<sup>639</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 161.

sürdürülmesine hizmet eder.<sup>640</sup>

İşbölümüne yönelik işlevleri en bariz olan alanlar gerek ekonomik hayata ilişkin olmaları gerek karşılıklılık ilkesi gereği sözleşme ve ticaret hukukudur<sup>641</sup>. Örneğin, aile hukukunun işbölümü ile ilişkisi daha açıklanmaya muhtaçtır. Ailenin birliğini sağlayanın ortak duygular ve inançlar olduğunu düşünmek daha kolaydır. Çünkü aile, geçmişte mekanik dayanışmanın merkezi örgütü olmuştur. Fakat ailenin geçirdiği değişimler, toplumun geçirdiği değişimlerin minyatürüdür. Ailenin tarihi, başlangıcından bu yana sürekli bölünmenin tarihidir. Birbirine karışmış durumdaki işlevler tarihsel süreçte yaş, cinsiyet, bağımlılık ilişkisine göre birbirinden ayrılmış, ayrı ayrı düzenlenmiş, üyelerin her birini aile grubunun *özel görevlisi* kılacak biçimde yeniden dağıtılmıştır. Aile içindeki bu işbölümü ne ikincil ne ayrıntıdır; tersine ailenin bütün gelişimine egemen olan olgudur<sup>642</sup>. Organik dayanışmacı toplumda ailenin bütünlüğünün karşılığı, uzmanlaşmış görev ve roller üstlenen aile bireyleri arası işbirliğidir. Ama buradan günümüzde aile içi ilişkilerin görev düşüncesi altında yürütüldüğü sonucu çıkmaz. Tersine, geçmişte köleler vs. birçok kişiyi barındıran ailede ilişkiler kişilik dışıdır. Ailenin bir arada olma kuralı, tüm otoritenin kendisinde simgeleştiği hem yasa koyucu hem yargıç olan aile babasının güdümündeki gerçek bir disiplin altında soyut görev düşüncesine dayalı olarak sürdürülür. Fakat aile çekirdekleştikçe aile üyelerinin yakınlıkları artar. Yakınlık arttıkça üyeler bir arada yaşamaları gerektiği konusunda birbirlerinin daha çok bilincine varırlar ve karşılıklı duygularına daha çok ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden bir arada olma duygusallıkla, kural dışı, kişisel ve göreceli olarak gerçekleşir<sup>643</sup>.

Değinilmesi gereken diğer alanlar anayasa, idare ve usul hukukudur. Anayasa hukuku, hükümet denen merkezi organın işlevlerinin normal biçimlerini, bu işlevlerin birbiriyle ve toplumun diğer işlevleriyle bağlarını düzenler. İdare hukuku da kendi düzenlediği işlevler için aynı şeyi yapar. Anayasa ve idare hukukunun konu ettiği işlevler artık tüm toplumu ilgilendiren ilişkiler değildirler. Bunlar bir topluluğun ortak duygularının ifadesi değil, düzenli ve sürekli olarak bir arada yaşamının yollarını düzenleyen hukuktur. Fakat anayasa ve idare hukuku içinde yer alsa da bastırıcı

<sup>640</sup> Yüksel, Öncü, ss. 91-92; Swingewood, s. 141; Bahar, s. 39; Aron, s. 234; Vogt, s. 76; Waters, s. 445.

<sup>641</sup> Bkz. Durkheim, İşbölümü, ss. 156-158.

<sup>642</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 156.

<sup>643</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 148-149.

yaptırım öngören kuralları ve yönetsel tüzel kişilerin aynı haklarına ilişkin kuralları işbirliği hukukunun kapsamı dışında tutmak gerekir. Son olarak, bir yargılama ancak hâkim, savcı, avukat vs. uzmanlaşmış rol ve işlevlerin normal tiplerinin neler olduğunun, bu işlevlerin birbirleriyle ilişkilerinin, işleyişin nasıl olacağının usul kurallarınca önceden düzenlenmesi halinde mümkündür. Bu yüzden ister ceza olsun ister hukuk usul kurallarının tamamı onarıcı işbirliği hukukuna dahildir<sup>644</sup>.

Görüldüğü üzere onarıcı işbirliği hukuku sadece özel hukuk değildir; kamusal niteliğin ağır bastığı addedilen alanların çoğu onarıcı hukuka dahildir. Modern toplumda işbirliği hukukunun rolü, canlı organizmada sinir sisteminin oynadığı role benzer. Sinir sistemi vücudun değişik işlevlerini uyum içinde işleyecek biçimde düzenlemekle görevlidir. İşbirliği hukuku da her biri farklı işlev gören özel kesimler arasında kurduğu pozitif bağlarla aynı işlevi görür<sup>645</sup>. Düzenleyici olan bu hukuk, oldukça farklılaşmış modern toplumlarda toplumun farklı kesimleri arasındaki ilişkileri koordine eden temel mekanizmadır<sup>646</sup>. Bununla birlikte Gibbs'e göre Durkheim'ın *düzenleyici hukuk* değil, *onarıcı hukuk* terimini kullandığına dikkat etmek gerekir. Durkheim, burada dahi onarıcı hukuku basitçe söylersek *normal duruma geri döndürme* üzerinden tanımlamakla hem teorisini test edilmez hale getirmiş hem de modern hukukun düzenleyici ve araçsal karakterini geri plana atmıştır. Aradaki bağlantıyı kabul etmesine rağmen yasa koyucuların veya diğer egemenlerin (toplum değil) işsizlik, grevler, hileli mesleki uygulamalar vs. sorunları çözmek için düzenleyici yasalar oluşturduğunu vurgulamamıştır. Çünkü faydacılığa muhalefeti o kadar yoğundur ki yasaları yasalaştırılanların kesinlikle amaçları varsa da bu nitelik, Durkheim'ın göz ardı etmek için büyük çaba sarf ettiği yasanın niteliğidir<sup>647</sup>.

Yine de Gibbs'in savunduğu kontrol perspektifinden hukuk sosyolojisinin temel sorusunu düzen sorusu olarak sormak dahi kabul edilebilir olmadığı için<sup>648</sup>, eleştirinin taraflı olduğunu akılda tutmak gerekir. Işıkaç'ın belirttiği üzere düzen kavramı hem siyasal mekanizmanın bir türü olarak devleti kapsar hem de düzenlemenin doğasından kaynaklanan zorlama anlamında yaptırımın açıklanmasına

---

<sup>644</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 158-159; Aron, s. 234.

<sup>645</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 161.

<sup>646</sup> Anleu, s. 18.

<sup>647</sup> Gibbs, Control, ss. 135-136.

<sup>648</sup> Gibbs, Control, s. 395.

imkân sunar<sup>649</sup>. Bu yüzden devlet, iktidar, kontrol gibi unsurların işaret ettiği işlevler sadece düzen işleviyle de kapsanır. İşbirliği hukukunun, (1) işlevler arası etkileşimleri düzenlemek ve (2) bu işlevler arası denge (*status quo*) bozulduğunda durumu eski hale getirmek üzere ikili işlevi vardır<sup>650</sup>. Üstelik düzenleme işlevi denge işlevinden önce gelmek zorundadır. Durkheim'ın teorisinde onarıcı işbirliği hukuku organik toplumu bütünleştirmek şeklindeki temel işlevini, işbölümüne dayalı yeni bağlar kurmak suretiyle geleneksel normatif düzeni değiştirecek *yeni bir toplumsal düzen* olarak görür. Durkheim'da onarıcı işbirliği hukuku sadece normal duruma geri döndürme üzerinden açıklanmaz; aynı zamanda ve esas olarak düzenleyici fonksiyonu vardır<sup>651</sup>. Çünkü organik dayanışma, toplumdaki işbölümünün otomatik sonucu değildir; organik dayanışmanın zorunlu varlık koşulları arasında doğrudan planlama ve kontrol de vardır<sup>652</sup>.

Kimilerine göre Durkheim'ın hukuk imgesi, hukuku toplumsal bütünleşme mekanizması olarak gören yapısal işlevselcilerinkine benzer: Onarıcı hukuk sistemi, temel görevleri olan uyumsuzluk çözmek, uzlaşma sağlamak ve eski hale iade görevleriyle toplumsal ilişkilerde uyumlu bir denge getirdiğinden toplumsal bağ gibi işlev görür<sup>653</sup>. Buradaki hukuk görüşü doğrudur fakat Durkheim'ın modern hukuk tahayyülünü yapısal-işlevselcilerinkiyle eşitlemek problemlidir. Durkheim, Amerikan sosyolojisine damgasını vuran makro kanat takipçileri Parsons ve Merton'dan itibaren -tamamen hatalı olmasa da eksikliği kesin biçimde- ahlaki sistemler, sosyal düzen ve siyasi istikrar sosyoloğu olarak tanımlanmıştır; özellikle 1980'lerden sonra daha zengin, derin, kapsamlı yorumlandığı yıllara kadar da basitçe bu şekilde anılmıştır.<sup>654</sup> Kestirmeci kabul, "Durkheim nasıl *bütünleşme* üzerinde odaklanmış ise Parsons da en büyük dikkatini *düzen* sorunu üzerinde toplamıştır<sup>655</sup>" şeklinde olmuştur. Bu önerme yüzeysel olarak doğruysa dahi bu önermeden hareketle bütünleşme eşittir düzen sonucuna varılamaz. Düzen ve bütünleşme, bağrında farklı etik-politik varsayımları gizler. Bütünleşmenin temelindeki sevgi, düzen arayışında güç vurgusuna döner.

---

<sup>649</sup> Işıқтаç, ss. 15, 18.

<sup>650</sup> Barmaki, s. 71.

<sup>651</sup> Tamanaha, Society, ss. 369, 370.

<sup>652</sup> Bahar, s. 40.

<sup>653</sup> Treviño, s. 241.

<sup>654</sup> Pope, s. 56; Turner, ss. 158-160.

<sup>655</sup> Wallace ve Wolf, s. 241.

Nitekim Amerikan sosyal biliminin bireyciliği ile Durkheim'in sosyal olanın kendine özgü karakterine olan inancı arasında açık bir uyumsuzluk vardır. Ayrıca Durkheim'da muhalefetin önemine yapılan vurgu, Parsons'ta yok olur. Aksini düşünen görüşler de bulunmakla birlikte genel kabul, Parsons'ın teorisinin hem Weber'deki hem Durkheim'daki eleştirelliği yok sayan, açıkça Aydınlanma muhafazakarlığını taşıyan, iktidar yanlısı bir teori olduğu, her türlü muhalefete olumsuz yaklaşma eğilimi sergilediğidir<sup>656</sup>. Parsons sık sık hukuku tartışsa ve onu açıkça sosyolojik analiz için önemli bir konu olarak görse de hukukçuların hukuk anlayışlarıyla veya hukuk doktrininin doğasıyla ilgili önemli meselelerle ciddi şekilde ilgilenmez, bu meselelerin doğurduğu soruları kabul etmez, onlarla yüzleşmez; oysa bu tarz hukuki-politik meseleler sosyolojik analiz bekler<sup>657</sup>.

Keat ve Urry, Amerikan sosyolojisinin Durkheim'daki holistik öğelerle nasıl başa çıktığı sorusunun cevabını verirken Durkheim'in pozitivist yöntem ve teknikleri benimsemesinin onun Amerikanlarca benimsenmesini kolaylaştırdığını söylüyor<sup>658</sup>. Fakat bu benimsenme gerçekte bilinç durumlarının tarihselliğini ifade eden ve yanlışlıkla holistik diye etiketlenen öğelerle başa çıkmaktan ziyade onların göz ardı edilmesi, insanın yüzünün olmadığı bir sosyoloji tarafından Durkheim'in teorisinin soğurulmasıdır. Her ne kadar Durkheimci sosyolojinin Amerikan sosyolojince soğurulması tekil isimlerin ötesinde tüzel kişiliklerce izlenen amaçlı bir siyasetin<sup>659</sup> sonucu olsa da Parsons'ın Habermas gibi çok sayıda ismin büyük dikkatini çektiği düşünüldüğünde<sup>660</sup>, Durkheim'in hukuk sosyolojisinin yanlış anlaşılmasında Parsons'ın etkisi temeldir. Durkheim'in toplum ve hukuka ilişkin temel teorisinin yer aldığı *İşbölümü; ufuk açıcı, bereketli bir klasik nev'*inden övgüler alır fakat bu övgüler, *iktidar olgusunun olağanüstü biçimde ihmal edilmiş olması, siyasal sosyolojisinin gelişmemiş doğası sebebiyle teorinin hatalı varsayımlara dayandığı*, bu yüzden hukuk

---

<sup>656</sup> Collins, ss. 207-210; Wallace ve Wolf, ss. 78-79.

<sup>657</sup> Cotterrell, Notes, ss. 27-28.

<sup>658</sup> Keat ve Urry, s. 148.

<sup>659</sup> Bkz. Berkkurt, ss. 171-172.

<sup>660</sup> Collins, ss. 208-209; Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Parsons'a temel bir yer ayırır. Bkz. Habermas, *İletişimsel*, s. 635 vd.; Nitekim Habermas hem özelden Durkheim'ı hem de genel olarak hukuk sosyolojisi geleneğini yanlış anlamış ve tanıtmıştır. Habermas'ın, sosyal teorisinin merkezi bir kategorisi olan hukukun genelde sosyoloji tarafından değersizleştiriliyor gibi görüldüğü iddiasının aksine, kendini hukukun pozitivist gözlemcisi olarak sunduğu iddia edilen Durkheim da dahil olmak üzere hemen hemen tüm klasik yazarlar, şu veya bu şekilde hukuki düşünceyi, hukuki değerleri ve hukuki muhakemeyi anlamakla ilgilenmişlerdir. Cotterrell, Law, ss. 32-33.

sosyolojisine *sınırlı fayda* sağladığı şeklinde yergilerle sonlanır<sup>661</sup>. Bu yergilerin sebebi Parsons'ın Durkheim yorumudur. Parsons, Durkheim'in teorisine yaptığı *modifikasyonları* bilimsel ilerlemenin *normal* seyri olarak okur<sup>662</sup>. Fakat onun modifikasyonları, Durkheim'in onarıcı hukuk düzeni açıklamasının temel düzeyde bağlı olduğu ahlaki otorite, toplumsal patoloji olarak gördüğü anomi ve çatışma hakkındaki orijinal düşüncelerinin neredeyse tarihe karışmasına neden olmuştur. Hiçbir teorik yaklaşım yapısal-işlevselciliğin 1930-1970 arası egemen konuma ulaşamamıştır. Parsons'ın yorumu bugün bile en etkili yorumlar arasındadır. Bu durum Durkheim'in teorisinin işlevselciliğin ötesine geçen yanlarını baltalamıştır. Parsons'ın teorisinin aksine Durkheim'in teorisi tarihsel ilerlemeyi toplumsal çatışmalarla ve etkileşim örüntülerindeki değişimlerle açıklamaya uygundur; ideolojilerin, duygusal bağların ve sadakatin nasıl yaratıldığını çok daha iyi açıklar. Durkheim'in siyasi sorunlarla ve modern devletin doğasıyla ne kadar fazla ilgilendiği, *baştan hatalı bir gelenek* olarak uzun yıllar göz ardı edilmiştir.<sup>663</sup>

### C. Toplumsal Patoloji ve Hukuk

**“...çalışma, bizden üç büyük kusuru, can sıkıntısını, kötü alışkanlıkları ve yoksulluğu uzaklaştırır...”<sup>664</sup>”**

Voltaire alaycı bir üslupla insanın dünyaya yaydığı kötülüğü anlattığı *Candide*'i karamsarlıkla bitirmiyor ve insanı can sıkıntısı, ahlaksızlık, yoksulluk olarak beliren kötülükten kurtaracak olanı *çalışmak* olarak belirliyor. Durkheim'in düşüncelerinde bu Aydınlanmacı düşüncenin izleri açıktır. Bununla birlikte Durkheim'a göre çalışmak ancak normal koşullar altında söz konusu işlevi gösterir. Şayet işbölümü normal değilse, patolojikse, toplumsal yaşam da kötülük batağına benzer. Bir toplumda yoksulluk, can sıkıntısı, başıboşluk, ahlaksızlık, madde bağımlılığı gibi olguların oranının ve niteliğinin normallığı, işin örgütlenme biçimine

<sup>661</sup> Lukes ve Scull, ss. 22, 24; Jones, s. 57; O'Malley, s. 158.

<sup>662</sup> Parsons, Essays, s. 33.

<sup>663</sup> Slatery, s. 19; Giddens, Siyaset, ss. 88-90; Collins, ss. 209, 210; Wallace ve Wolf, ss. 46, 199; Mestrovic, 21. Yüzyıl, ss. 86, 124, 227.

<sup>664</sup> Voltaire, *Candide ya da İyimserlik Üzerine*, çev. Server Tanilli, Adam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 234.

bağlıdır.<sup>665</sup>.

Çalışmamızın bu aşamasına kadar nispeten uysal ve iyimser bir Durkheim'ı anlamaya çalıştık. Ancak şu bir gerçek ki Durkheim en az hukukun ne olduğunu ortaya koymak için harcadığı çaba kadarını, muhtemelen de daha fazlasını, hukukun ne olmadığını ortaya koymak için de harcamış eleştirel bir isimdir. O, uzlaşmacı bir sosyolog olarak toplumsal bütünleşmeyi temele alsada odaklandığı yer toplumsal bütünleşmenin anlamından ziyade toplumsal bütünleşmenin yokluğunda nelerin olabileceğidir<sup>666</sup>. Durkheim, toplumsal bağların gücünü kanıtlamak ister: İşler normal gittiğinde genellikle sorgulanmayan toplumsal bağların düzgün işlemeyen koşullardaki durumlarıyla karşılaştırılması gerekir<sup>667</sup>. Sosyoloğun işlev kavramı, toplumsal patoloji için temel oluşturmuştur<sup>668</sup>. Patolojik bir durum söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken, hastalığın bizi her zaman çaresi olmayan bir uyumsuzluk (*desadaptation*) durumunda bırakmadığı, sadece hasta olmayan kişiye göre farklı bir uyuma zorladığıdır. Nasıl ki midesinde yara olan bir kişi belirli *hijyen* koşullarına dikkat ettiği takdirde sağlıklı bir insan kadar yaşayabiliyorsa aynı şey toplum için de geçerlidir. Hastalığın sağlıktan daha mucizevi bir yanı yoktur; hastalık da sağlık gibi varlıkların yapısında yer alır ve sağlığın karşıtı değildir. Fakat hastalık durumu doğalsa da normal değildir<sup>669</sup>.

Burada ayırıcı bir örnek uygarlaşma, mutsuzluk ve toplumsal hastalık arasındaki ilişki üzerinden verilebilir. Söz konusu üç olguyu intihar oranları kesiştirir. Toplumsal ilerlemeyle birlikte intihar oranlarının artması normaldir. Bu bir hastalık hali değildir. Fakat intihar oranlarındaki ani ve aşırı artışlar anormaldir, toplumsal hastalık belirtisidir. Aşırı intihar oranları, aşırı mutsuzluk oranları demektir. Çünkü intiharın gerçekleşmesi için ortalama acıların ortalama zevklere ağır basması, bunun içinse yaşam sevgisinin insanda kök salmamış olması gerekir. Uygarlaşma, üç sebeple ortalama acıları artırır: (1) Beraber gittiği farklılaşma, rasyonelleşme, uzmanlaşma, kapitalizm, tüketim kültürü gibi olgular sadece zevklerde değil acılarda da çeşitlenme, çoğalma, incelmeye sebep olur. (2) Ekonomik vs. imkanlar zevklerle aynı oranda

---

<sup>665</sup> Durkheim, Ahlak, s. 88.

<sup>666</sup> Keat ve Urry, s. 144.

<sup>667</sup> Collins, s. 191.

<sup>668</sup> Bernard Rosenberg ve Lewis A. Coser (Ed.), **Sociological Theory: A Book of Readings**, 5. Baskı, Macmillan, USA, 1982, s. 474.

<sup>669</sup> Durkheim, Yöntem, s. 80; Durkheim, Dersler, s. 146.

artmaz. Buna bağı olarak zevklerin tatmin edilememesinden doğan acılar artar. (3) Uygarlaşmanın beraberinde getirdiği toplumsal disiplin Freud'un deyimiyle *zorlama ve içgüdüden vazgeçiş* anlamına geldiğinden kişilikte *geçici yabancılığa* sebep olur. Dolayısıyla Spencer'ın toplumsal ilerlemeyi *daha fazla mutluluk arayışı* ile ilişkilendirmesi hatalıdır. Fakat bireylerin geçmişe nazaran mutsuzluklarının daha çok olması organik dayanışmacı toplumlarda insanların ortalama olarak mutsuz olduğu anlamına gelmez. Freud'dan farklı olarak Durkheim işbölümünün örgensel-ruhsal yapımızda bozulmalara yol açmadan ötesine geçemeyeceği bir sınır bulunmadığını varsaymıştır. Sağlıklı her toplumda normal bireyler ortalama olarak mutludur. Bununla birlikte hastalığın sağlıklı karakterlerin şiddetlenmiş biçimi olarak görüldüğü unutulmamalıdır. Bireyin mutsuzlukları zayıflayan toplumsal dayanışma bağlarıyla ilişkilidir. Bu bağların zayıflaması normalse de ani ve aşırı zayıflaması, neticede toplumsal patoloji göstergesi olan ani ve aşırı intihar oranlarının gerçek sebebidir.<sup>670</sup>

Benzer bir örnek aşırı suç oranları üzerinden de verilebilir. Modernleşme ve uzmanlaşma hem tek biçimlilik, tek düzelik, can sıkıntısı, macera arayışı gibi hislerdeki aşırı ve ani artışlarla hem de suç oranlarında ani ve aşırı artışla teşhis edilir.<sup>671</sup> Bu olgular Marx'a ve Weber'e göre modernleşmenin ve endüstrileşmenin normal sonucudur. Marx'ın insanı, ekonomik ilişkilerin ahlak dışı egemenliği altında insanı insanlıktan uzaklaştıran işbölümü koşullarında çalışır. Weber'in insanı, bürokrasiler gibi ruhsuz ve inançsızdır, çelik kafes içinde bir makinenin dışlisine indirgenmiş, tüm yaratıcılığı elinden alınmıştır.<sup>672</sup> Durkheim ise bunlardaki aşırı ve ani artışların anormal ve hastalıklı olduğunu savunur. Örneğin tek düzelik münhasıran modern toplumlara özgü değildir. Modernleşme veya endüstrileşme aşırı tek düzeliğe sebep olmaz. Kendini makinenin dışlisi gibi hissetme, mesleğe ve hayata karşı ilgisizleşme, anlamsızlığa ve amaçsızlığa düşme, aşırı ve sürekli macera arayışı gibi olgular modernleşmenin normal sonuçları değildirler. Bunlar, işçilerin bireysel iş etkinliklerini toplumun üretici çabasına bağlayan açık bir amaç birliği olmaması gibi bazı patolojik işbölümü koşullarından kaynaklanırlar. Patolojik işbölümüyse modernleşme ve endüstrileşmenin anormal sonucudur. Şüphesiz toplum sağlıklı olsa

<sup>670</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 282-285, 291, 317-320, 456 (433. dipnot); Durkheim, Ahlak, ss. 73-74, 135, 208, 209; Simmel, s. 321; Freud, ss. 180-182, 185; Wallace ve Wolf, s. 45; Aron, s. 236.

<sup>671</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 282; Kızmaz, s. 230.

<sup>672</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 353; Slattery, s. 49.

da içerisinde hastalıklı bir azınlık barındırır. Fakat işbölümü normal seyrettiği, maddi-manevi yaşam sağlıklı olduğu sürece ne uyarılara karşı daha duyarlı oluşumuz ne daha tekdüze çalışma koşullarımız ne de içgüdülerimizin daha fazla kısıtlanmış olması bireysel sağlıkta ve mutlulukta düşüş anlamına gelmez. Tersine söz konusu kısıtlamalar sonucu edindiğimiz nitelikler bizi toplumsal yaşama adapte ederek sağlığımızı ve mutluluğumuzu sağlar. Örneğin, içgüdülerden gelen geçici hazdan vazgeçerken yerine estetik ve düşüncedeki ilerleyişten doğan hazları koyarız. Arzu ve tutkularımızı sınırlarken, doyumsuzluğun verdiği acıdan kaçarak yerine doyumdan gelen hazzı ve kalıcı yönelimlere bağlı olan mutluluğu koyarız. Gereksinimlerimizi sahip olduğumuz olanaklarla sınırlarken aslında kendi doğamızı gerçekleştiririz. Tüm insanlar kendilerine acı verse dahi mıknatısın demiri çekmesi gibi mekanik bir gereklilikle kendileri dışındaki enerji kaynaklarına çekilme eğilimindedirler. Normal şartlarda insanı mekanik bir zorunlulukla çeken alkol, uyuşturucu vs. değil, yaşamın kendisi, yani toplumsal hayattır. Patolojik işbölümü koşullarında insanların toplumla dayanışma bağlarına sahip olmamaları, onları toplumsal yaşamın sağladığı yaşam enerjisinden mahrum bırakır. Bu yüzden canlı kalma eğilimiyle suç ve sapkınlığa, alkolizme vb. enerji kaynaklarına çekilirler. Neticede modernleşmeyle birlikte madde bağımlılığıyla, alkolizmle geçen serkeş hayatların sayısında, narkotik suçlarda veya genel olarak suç oranlarında aşırı ve ani artışlar doğalsa da normal durumlar değillerdir.<sup>673</sup>

Sonraki istatistikler, modernleşmeyle artan suç oranlarının modernleşme sürecinin tamamlanmasıyla dengelendiğini gösterir<sup>674</sup>. Bu veriler Durkheim'in ani ve aşırı suç oranlarının işbölümünün ilerlemesinin anormal sonucu olduğu tezine kanıttır. Fakat Durkheim'in buradaki pozisyonunun evrimci bir tezden farkını vurgulamak önemlidir. Patolojik işbölümü koşulları ilerlemeyle kendiliğinden normale dönmezler. Bu eğilimin mümkün olması için *toplumsal eylem* gerekir. *Candide*'in son sözlerinde dile getirdiği üzere: “Bunlar güzel sözler, ama bahçemize bakmamız gerek!<sup>675</sup>” Durkheim'in kendi tarihsel bağlamı için dile getirdiği üzere: “Eğer günümüzde her türlü düzenli toplumsal düzenden kopan çok sayıda başıboş insan varsa, buna göre

<sup>673</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 284, 296, 424, 426, 429; Durkheim, Ahlak, ss. 28, 40, 41, 49, 55, 209; Durkheim, Yöntem, s. 94; Giddens, Kapitalizm, s. 353; Kızmaz, s. 231.

<sup>674</sup> Kızmaz, ss. 236, 237.

<sup>675</sup> Voltaire, s. 239.

Avrupa toplumlarında bu başıboşluğu kışkırtan bir şeyler vardır...Bu kadar açık kötülükler toplumsal yoldan sağaltım ister.<sup>676</sup> Durkheim'in mevcut hukuk düzenini betimlemek, açıklamak ve eleştirmekle yetinmemesi bu yüzdendir. O, eşitsizlik ve adaletsizlik içindeki mevcut durumun reformu yönünde hepsi de hukukun öncülüğüyle ve aracılığıyla gerçekleştirilmesi gereken üç temel çözüm önerisi sunar: (1) işbölümünün anormal yönleri düzeltilmeli, (2) birey ve toplum arasındaki araçlar olarak mesleki birlikler yeniden canlandırılmalı, (3) miras hakkı tedrici olarak kaldırılmalıdır<sup>677</sup>. Diğer deyişle, kendini siyasal düzlemde *demokrasi sorunu* olarak ortaya koyan bütünleşme yokluğu ve çatışma halinin çözümü; (1) adaletli sözleşmeler için devletin çerçevesini çizmesi gereken sözleşme hukukuna, (2) mesleki örgütlerin devlete karşı dengeleyici olarak güçlendirilmesine, (3) miras hukukunu sorunsallaştıran mülkiyet hukuku konularına odaklanmıştır<sup>678</sup>. Tüm bu sebeplerle Durkheim'in sözleşme hukukuna, yönetim hukukuna, mülkiyet hukukuna ve bunların örgütlenmesine dair açıklamaları aşağıda ilişkili oldukları patolojik işbölümü koşullarıyla, bunların sebepleri ile çözümlerinde oynadıkları rollerle bağlantılı olarak ele alınacaktır.

## II. ANOMİ VE SÖZLEŞME HUKUKU

### A. Anomi ve Ahlaki Düzen Olarak Modern Hukuk

#### 1. Anominin Tanımı

Durkheim *İşbölümü*'nde ekonomik gelişmenin bedeli olarak sunduğu anomiyi çözümlenme olarak değil, *nomos* eksikliği, temel kanuna dair mutabakat eksikliği ve bunlarla birlikte gelen her şey olarak kavrar<sup>679</sup>. Anomi kavramı normların, yasaların, kuralların yokluğuna ve daha geniş bir biçimde ahlaksal işaret noktalarının bulunmamasına gönderimde bulunur<sup>680</sup>. Kimilerince anominin ikili bir anlamı olduğu, her iki anlam da kural yokluğu düşüncesini içermesine rağmen bu anlamların

<sup>676</sup> Durkheim, *Ahlak*, s. 88.

<sup>677</sup> Coser, s. 165.

<sup>678</sup> Edinsel, s. 452.

<sup>679</sup> Bourdieu, *Devlet*, s. 188.

<sup>680</sup> Corcuff, s. 33.

eşanlımlar olmadığı savunulur, buradan hareketle sınıflandırma yapılır: (1) Yapısal anomi, anominin *İşbölümü*'ndeki karşılığıdır. Toplumsal işlevler arasında uyum eksikliği veya yokluğudur. Yani toplumsal yapıyı meydana getiren kurum ve birimler arasında işlevsel bağlantı problemidir. Normatif düzenleme ve örgütlenme eksikliği olarak anlaşılmalıdır. Toplumsal evrimde bir düzensizlik veya anarşi evresine işaret eder. (2) Toplumsal anomi, anominin *İntihar*'daki karşılığıdır. Bireylerin içselleştirebilecekleri ahlaksal kuralların yokluğudur. Kültür-toplumsal yapı arasında ve kültür unsurlarının kendi aralarında uyumsuzluk problemidir. Düzenleme ve örgütlenmelerin temelindeki ortak inançların gelişmemişliği ve temel değerler üzerinde önemli çatışma olarak anlaşılmalıdır. Toplumsal kuralları kesin ve mutlak yetkisini, geçerliliğini yitirmiş bir toplumun ahlaksal durumuna işaret eder.<sup>681</sup>

Yapısal anomi, toplumsal düzensizlik açıklaması olarak görülür. Toplumsal anomi ise bireysel davranış açıklaması olarak görülür, bütünleşme yokluğuna işaret ettiği dile getirilir. Bize göre anominin bu şekilde ayrılarak sınıflandırılması hatalıdır. Anominin siyasal, ekonomik vs. farklı alanlarda görülmesi mümkündür fakat türleri yoktur. Anomiyi bu şekilde sınıflandırmak, anlamları arasındaki bağlantıyı görmeye engel olur. Bu bağlantıyı görmeye engel olan bir diğer şey, Durkheim'in *ahlaki bütünleşme* vurgusu ön plana çıkarken bu ahlaki bütünleşmeyi mümkün kılan *mantıksal bütünleşme* vurgusunun hep es geçilmesidir<sup>682</sup>. Oysa es geçilen mantıksal bütünleşme, hukuk aracılığıyla anominin boyutlarını birleştiren şeydir. Toplum hem birlik hem de düzenlemez. Bu iki boyut birbirinden ayrılamaz. Bu boyutlar hukukun işlevlerine de yansır. Hukuk hem farklılaşmış bireysel ve kurumsal yapıların ahlaki bütünleşmesi için gerekli çerçeveyi çizer hem de bu farklılaşmış birimler arasındaki potansiyel ve muhtelif çıkar çatışmalarını geçersiz kılan kuralcı ve bilişsel bir ortak karar işlevi görür. Bu işlevlerin yerine getirilemediği duruma işaret eden anominin de tekliğinden fakat iki boyutundan söz etmek gerekir.<sup>683</sup>

Anomi halinin iki sebebi vardır: (1) kendiliğinden, dışarıdan müdahale olmadan, uzun sürede gerçekleşmesi gereken köklü toplumsal değişimlerin aşırı hızlı ve yoğun biçimde gerçekleşmesi, (2) toplumsal birimlerin yeterli biçimde ve yeter

<sup>681</sup> Tolan, ss. 37-38; Cevizci, s. 116; Slattey, s. 35.

<sup>682</sup> Bourdieu, Devlet, s. 18.

<sup>683</sup> Slattey, s. 37; Harry Alpert, **Emile Durkheim and His Sociology**, Russell & Russell, USA, 1961, s. 190; Poggi, Devlet, s. 122.

süreye birbiriyle temasta olmaması. Anomi halini çeşitli unsurlara göre betimlemek mümkündür. Özel olarak 19. yüzyılın anomisi için konuşursak, toplumsal yapı hızla gevşer fakat yenileri oluşmaz. Dini olan her şey yerine yenisi olmadan ahlak sisteminden çıkar; ahlak yoksullaşır. Topluluğu bir arada tutan gündelik kalıplar yerle bir olur. Ortak ideal inancı yokluğu ve ahlaki boşluk nedeniyle genel bir anlamsızlık, amaçsızlık, umutsuzluk, bencillik hali hakimdir. İntihar ve suç oranları aşırı ve ani artar. Organik dayanışma için gerekli koşullar mevcut değildir. Bu yüzden işbölümünün uzantısı olan inançlar, değerler, ölçüler, kurallar işbölümünden kendiliğinden çıkmaz. Mevcut ahlaki ve hukuki düzenlemeler, karmaşık işbölümünün gerektirdiği düzenleyici ve onarıcı işlevleri yerine getiremez. Anomi, Comte'un iddia ettiği aksine işbölümünün ortak bilinci geriletmesinin normal sonucu değil, istisnai ve anormal sonucudur; modernliğin karşı konulamaz bir ögesiye de aynı zamanda geçici ögesidir. Fakat anomiyi, belirli bir topluma ya da tarihe özgü değildir. Toplumun tümünde görülmesi de zorunlu değildir. Anomi, toplumsal yaşamın belirli bir alanında veya tümünde farklılaşmış işlevler arası karşılıklı bağları düzenleyen, işbirliğinin ne şekilde yapılacağını gösteren, iç ve dış gerilimleri dengeleyen, davranışları düzenleyip aktörleri işbirliği içerisine sokan ne ahlaki ne yasal açık ve etkin ölçülerin bulunmadığı hastalık halidir. Bu halde işlevler arası dengenin ne şekilde kurulması gerektiği önceden bilinemez, rekabet kuralsızlaşır. Uzlaşmalar, daimî savaşlar arası geçici uzlaşmalara dönüşür. Anomiyi kaotiktir ve kargaşaya işaret eder. Toplumsal işlevler arası görece denge ve toplumsal bütünleşme eksikliği problemidir.<sup>684</sup>

Geleceğe ilişkin beklentilerimiz tıpkı *Tarihin Meleği* gibi bizi ileriye sürükler. Fakat toplumsal değişimler ister aniden ister yavaş yavaş gerçekleşsin yerleşmiş inançlarımız, alışkanlıklarımız ve aidiyetlerimiz değişimi saldırı olarak algılar. Bu yüzden değişim daima *acılı bir bunalım* getirir. Değişimlerin çok geç gelen meyvelerini gelecek kuşaklar toplar<sup>685</sup>. Fakat her halkın ve insanın ortalama aklının yer ve zamanın koşullarıyla, merkezi sinir sisteminin, yani örgütsel gelişiminin dar

<sup>684</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 409, 410, 417-419, 421; Durkheim, Ahlak, ss. 27, 28, 49; Slattey, s. 35; Giddens, Sosyoloji, ss. 48, 50, 844; Mehmet Yüksel, "Toplum, Sosyoloji ve Hukuk", **Hukuk Sosyolojisi**, 6. Baskı, (Ed. Mehmet Yüksel), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2016, (Toplum), s. 5; Ritzer, ss. 201-202; Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 61; Kızmaz, s. 232; Mutluer, s. 228.

<sup>685</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 281, 282; *Tarihin Meleği* hakkında bkz. Zygmunt Bauman, **Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı**, 2. Baskı, çev. Nurdan Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2017, (Cemaatler), ss. 24-25.

sınırlarıyla, belirlenip kayıtlanmış belli miktar bilgi gereksinimi, entelektüel yaşamının belli bir yoğunluk kapasitesi vardır. Toplumsal değişimler yavaş değil de hızlı olduğunda Bourdieu'nun *hysteresis* olarak tanımladığı durum ortaya çıkar. Geleneksel toplumda edindiği *habitus* 'la Wall Street'teki hayatla baş etmek zorunda kalan insanın düşünce kalıpları, sınırlarının izin verdiğinin ötesinde hızla rasyonelleşir, bilişsel işlevleri kapasitesinin ötesinde gelişir. Bu sınır ve kapasite aşımı ancak insanın uygulamaya dair yetileri olan inançlarını, duygularını, yaşama alışkanlıklarını sarsmak, bozmak, dağıtmak suretiyle mümkün olmuştur. Fakat inanç ve duygular, aynı zamanda akılcı yaşamın da dayanağıdır. Bunlar dağıldığında akılcı yaşam da dağılır. Görünüşte bir anda modernleştirilen, demokratikleştirilen ya da liberalleştirilen ülkelerin yaşadıkları sorun budur. Yüzyıllar boyunca inançta ve uygulamada birbirinin çok içine girmiş olan din ve ahlak sistemini sanki ilişkileri dıştan ve yapaymış gibi, sanki bunlar birbirinden basit bir karmaşıklığı çözercesine ayrılabilirmiş gibi, bir anda ayırma girişimlerinde *sosyal sermayenin zayıflaması* en riskli faktördür. Her halkın ve her insanın bilişsel gelişim gibi ahlaki gelişim kapasitesi maddi ve manevi sınırlara tabidir. Bu yüzden *ne denli yüksek olursa olsun* halklara bir anda bu kapasitenin ötesinde ahlaklar ve bilinçler kazıma girişimleri *tarihi birer saçmalaktır*. Bu girişimler köklü dönüşümlerin bir bireyin yaşam süresi içinde gerçekleşmesini ve yaşlı kuşakların yeni ahlakı ve bilinci özümsemesini beklediklerinden, pratikte bireylerin *acılar* içinde duyumsadıkları *bozulmalar* ve *hastalık* diyebileceğimiz *güçsüzlük* halleriyle sonuçlanırlar.<sup>686</sup>

## 2. Ahlaki Düzen Olarak Modern Hukukun Üç Ögesi

**“Düzen, barış...kör bir düzenden kendiliğinden doğmaz.  
Düzen, barış, bir ahlak yapısıdır.”<sup>687</sup>**

Bir toplumda hukukun dayanışma ve düzen sağlayabilmesi için kişilerde belirli bir yönde inanç ve meşruluk duygusunun, yani *ahlakın* kurulmuş olması gerekir; oysa modern toplum *ahlaki boşluk* içindedir<sup>688</sup>. Durkheim'ın ahlaki kısıtlamaların

<sup>686</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 278-279, 281; Durkheim, Ahlak, ss. 16, 45-46; Ensar Çetin, **Gündelik Hayata Sosyolojik Bakmak**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2017, s. 46; Kızmaz, ss. 231, 238.

<sup>687</sup> Durkheim, Dersler, s. 25.

<sup>688</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 208; Giddens, Kapitalizm, s. 190.

gerekliliğine yaptığı vurguyu ilk bakışta Nisbet gibi muhafazakâr olarak etiketlemek kolaydır. Çünkü insanın günahkârlığına ilişkin Hristiyan öğretisinin etkisi altındaki muhafazakâr gelenek, insanlara arzularını denetim altına almak için disipline ihtiyaç duyan mahluklar olarak bakar. Nisbet'in iddiası, Sanayi ve Fransız Devrimi'ne tepki olarak muhafazakarlık, liberalizm ve sosyalizm olmak üzere üç kanattan ilerleyen modern mizaçtaki sosyolojinin özünde bir paradoksa işaret eder biçimde muhafazakarlığın yattığıdır. Modern sosyoloji; *cemaat*, *otorite*, *statü*, *kutsal* ve *yabancılaşma* olmak üzere beş temel birim fikir benimsemiştir. Bu fikirlerin tamamı nostaljik, muhafazakâr fikirlerdir. Başta Durkheim olmak üzere Weber, Simmel ve Tönnies siyasal açıdan *gelenek/sel/ci* olmasalar da eserlerinde 19. ve 20. yüzyıl ideolojilerinin kurucu unsurlarında belli belirsiz kol gezen değer ve perspektif gerilimlerini diğer çağdaşlarından daha fazla temsil ederler hatta bu gerilimlere dayanırlar<sup>689</sup>.

Nisbet'e göre Durkheim'ın rasyonel, pozitivist ahlak kuramı arayışı Aydınlanma'nın mirası olsa da Durkheim, (1) toplumun bireye önceliği, (2) insan tutkuları üzerinde ahlaki kısıtlama gerekliliği, (3) cemaatlerin örgütlenişinde otoritenin önemi, (4) toplumun dinî değerlere bağımlılığı, (5) toplumsal ilişkilerin organik niteliği olmak üzere muhafazakâr gelenekten türeyen nostaljik temaları benimsemiş, geliştirmişti. Oysa Turner'ın belirttiği üzere Durkheim sosyolojisinin 19. yüzyıl sonunda Fransız toplumunun yaşadığı krize toplumsal ve siyasal bir tepki olduğu ayan beyan ortada olsa da düşünsel kaygıları tek boyutlu biçimde Fransız muhafazakârlığı mirasıyla güdülenmiyordu<sup>690</sup>. Nitekim mekanik-organik dayanışma ayrımından bahsederken Tönnies'in nostaljik perspektifiyle Durkheim'ınki arasındaki farkı ortaya koymuştuk. Bu konuda yine değinmek gerekikçe açıklamalarda bulunacağız ama Durkheim'ın hukuk sosyolojisi ile ilgili eleştiriler hususunda akılda tutulması gereken en önemli nokta, eleştirilerin çoğunun *İşbölümü*'yle sınırlı bir okumayla dile getirilmiş olmasıdır<sup>691</sup>. Sosyoloğun bu eserde toplumsal dayanışma kavramını okuyucunun isteğine göre özgürlükten özgürlüğün bastırılmasına, toplumsal ilerlemeden toplumsal tepkilere kadar uzanan herhangi bir içerikle doldurulabilir şekilde betimlemesinden

<sup>689</sup> Nisbet, ss. xi-xiii, xviii-xix, 6, 9, vd.; Turner, ss. 152-154.

<sup>690</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Turner, ss. 153-159, 163.

<sup>691</sup> Lukes ve Scull, s. 14.

ötürü teori, daha net parametrelere ihtiyaç duyulan yerlerde fazla muğlaktır<sup>692</sup>.

Örneğin Vogt, Durkheim'in hukukun ne olduğu hakkındaki akıl yürütmesini 19. yüzyıl İngiliz hukuk pozitivist J. Austin'in *hukuk, egemen gücün desteklediği emirdir* ile 20. yüzyıl Amerikan hukukçuları B. Cardozo ve O. W. Holmes'un *hukuk, mahkemelerin zorladığı kuraldır*, şeklindeki akıl yürütmesine paralel tutuyor. Yasalar emreder (*command*) ve bu, Durkheim'in en sevdiği tema olan toplumsalın gücü ile baskısının seçkin bir kanıtıdır.<sup>693</sup> Oysa Durkheim'in hukuk tanımında katı pozitivist bir işlevselci olduğu şeklindeki hatalı fakat genelleşmiş yorumu değiştirmek gerekiyor. Durkheim'in hukuk sosyolojisi merkezinde ahlakın yer aldığı, katı pozitivist olmayan bir teoriye temel yapılmaya çok daha uygundur. Sunduğu ahlak anlayışı da yeraltındaki yapısal güçlerin değil, öznelerin aktif inanç ve değerlerinin ürünüdür. Onun hukuka yaklaşımı ve modern toplumlarda toplumsal uyumun temellendirilmesine yönelik arayışı bu bağlamda yeniden yorumlanmalıdır<sup>694</sup>.

Durkheim ile Austin'in hukuk ve hukuk düzeni tanımları görünüşte birbirine benzese de birbirini karşılamaz. Austin'e göre hukuki kurallar, uyulmadıkları takdirde yaptırım tehdidi ile desteklenen egemenin emirleridir ve hukuk düzeni, çoğunluğun itaat etme alışkanlığı ile sürdürülür<sup>695</sup>. Durkheim için emretme, cezalandırma ve toplumsal birlikteliğin korunmasını amaçlama hususunda ahlak ve din ile ortak olan hukuk, modern toplumda toplumsal düzenleme, toplumsal kontrol ve bütünleşmenin temel biçimi olarak davranış kurallarının hem yaratıldığı hem içselleştirildiği araçtır<sup>696</sup>. Burada iki ismin hukuk tanımları arasındaki bir farkı, hukuk düzeni tanımları çizer. Kimilerine göre Durkheim önceleri toplumsal düzenlemenin yasal düzenleme boyutuyla meşgulken, sonraları bireysel bilinçlerde içselleşmiş denetim güçlerini hesaba katma noktasına geldi<sup>697</sup>. Modern toplumda ahlakın içselleşme gücü

---

<sup>692</sup> Nalbandian, s. 352.

<sup>693</sup> Vogt, ss. 72, 87, 88; Lukes ve Scull, s. 4; Holmes için ayrıca bkz. Kasım Akbaş, "Hukuk Sosyolojisinin Düşünsel Gelişimi ve Çağdaş Perspektifleri", **Hukuk Sosyolojisi**, 6. Baskı, (Ed. Mehmet Yüksel), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2016, s. 174.

<sup>694</sup> Hunt, Review, s. 455; Cotterrell özellikle Black'in teorisi gibi *tuhaf ve görünüşte Durkheimci* yorumları eleştirir. Bkz. Cotterrell, Review, ss. 931, 935.

<sup>695</sup> John Austin, **Lectures on Jurisprudence: or the Philosophy of Positive Law**, 13. Baskı, (Ed. Robert Campbell), John Murray, London, 1920, s. 86.

<sup>696</sup> Jean-François Bert, "Felsefeci Olarak Öğretmek, Sosyolog Olarak Düşünmek: Satır Aralarında Hobbes", **Hobbes Üzerine**, Emile Durkheim, çev. Melike Odabaş, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2012, s. 23; Vogt, ss. 69, 89.

<sup>697</sup> Coser, s. 134.

giderek zayıflamaktadır ve bu, Durkheim'a göre modernleşmenin esas sorunudur<sup>698</sup>. Hukuk düzeni bakımından *alışkanlık* faktörü görünüşte iki isimde ortaktır. Kuralla uygunluğun güvencesi, yeterli sağlamlıktaki alışkanlıklardır. Durkheim'a göre alışkanlıklar bireyin *iç güçlerine* bağlıdır, bireye dışsal olan kuralın içselleştirilmesine hizmet ederler. Ancak Durkheim'ın ahlaki düzen olarak hukuk tanımı alışkanlığı değil, *ahlaki disiplini* temel alır. Toplumun zorlayıcılık özelliği kendini disiplinde gösterir. Ahlaki disiplin bireye ödev veya kural duygusunu, kendine hâkim olma yeteneğini kazandıran, ölçülü olmayı öğreten şeydir. Ahlaki disiplinin hiçbir toplumda yokluğu mümkün değildir. Bu yüzden ahlaki düzenin *ilk ögesi* disiplindir. Durkheim insanda doğuştan gelen kolay alışkanlık kazanıp zor değiştirme, taklit etme, telkinleri algılama gibi özelliklerin tek başına kural duygusu kazandırmak için yetersiz olduğunu savunur. Rousseau'nun ahlaki gelişimde *deneyimle* öğrenme tezine, çocuk bu yolla sadece *bilişsel zekasını* geliştirebilir, diyerek karşı çıkar. Ahlaki disiplin, kişiliği *yeniden inşa* meselesidir, yaptırımsız ve otoritesiz olamaz.<sup>699</sup>

Yaptırım ve otoritenin ahlaki düzendeki temel yeri Durkheim'ı tekrar Austin'e bağlar görünür. Fakat bu görünüş yanıltıcıdır. Durkheim'a göre kendimizin çizdiği ve her zaman değiştirebildiğimiz bir eylem programı kural değil, tasarıdır. Kuralla yeniden saygıyı sağlamak için yaptırım gerekir. Durkheim'ın yaptırıma biçtiği bu işlev, Austin'in biçtiğinden farklı değildir fakat otoriteye biçtikleri rol farklıdır. Durkheim'da otoritenin görevi, kuralın yasaklayıcı tonunu yansıtmak suretiyle ayaklanan iç güçleri engellemektir<sup>700</sup>. Yani otorite kuralı temsil eder. Oysa Austin'de bunun tam tersi olur; kural otoriteyi temsil eder. Durkheim'da ahlaki disiplin sadece egemenin değil, esas olarak toplumun gücünü kavrayıp topluma boyun eğmemizi sağlar. Fakat bu da yeterli değildir. Toplumsal düzen emir-itaat düzeni değil, *insan birlikteliği*dir. Ahlaki disiplin, hukuk düzeninin sınırlama sistemi yönünü ve görev düşüncesini ön plana çıkarır. Ahlaki düzen olarak hukuka iyi ve sevilmeye layık niteliğini verense *toplumsal gruba bağlılık*tır. Toplumsal gruba bağlılık, vazgeçilmez ikinci ögedir. Kişilerarası çekim duygusuna işaret eden, duygusal düzeyde coşku kaynağı olan bu öge, etkileşim süreçlerini ön plana çıkarır. Birey ve toplum arasında karşıtlık ve boşluk olmadığını gösterir. Kendimizden başka bireylere bağlanmamızı

<sup>698</sup> Yüksel, Öncü, s. 92.

<sup>699</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 35, 39, 52, 78, 132-142, 168-179; Topuzkanamış, Disiplin, s. 214.

<sup>700</sup> Vogt, s. 75; Durkheim, Ahlak, ss. 36, 48, 49.

sağlayan, bize öz disiplinle birlikte özverinin de zorunlu olduğunu öğreten gruba bağlıdır<sup>701</sup>. Nitekim bu ikinci ögenin yeni gerekleri, ahlaki disiplinin niceliğini ve niteliğini de tıpkı hukuk kuralları ve yaptırımları gibi dönüştürmüştür.

Ahlaki disiplinin niceliğini ve niteliğini, biçimini ve içeriğini temel paylaşılan değer olan insan onuru sınırlandırır. İnsan onurunun (değer), ahlaki disiplin (yasa) karşısındaki hiyerarşik üstünlüğü, ahlaki bireyciliğin tüm diğer toplumsal düzen kurallarının yüklediğinden daha öncelikli bir *ödev* olduğunu gösterir. Bu yüzden cezalandırmasız ahlaki disiplin olamayacağı tezini, cezalandırmanın ahlaki disiplin kazandırmada temel enstrüman olduğu şeklinde anlamamak gerekir; cezalandırmak eğitmek değildir. Ahlaki disiplinin amacı insan onurunu teşvik etmektir, ihlal etmek değil. Bu amaca da ahlakı öğütleyerek ya da aşılıyarak değil, *açıklayarak* ulaşır. Ahlaki disiplinin amacı artık insanları sadece maddi olarak dışarıdan zorlayabilecek fakat iç dünyasına etki edemeyecek terbiye yollarıyla bastırmak değil, *bireye ortak ideal inancı* üzerinde yükselecek *bireysel sorumluluk* duygusunu aşılmasıdır. Bu sadece normatif bir argüman değildir. Organik dayanışma her bir unsurdan *aktif katılım* bekler; bunun içinse bireyin fikir ve karar üretebilmesi gerekir. Bu gereklilik karşımıza ahlaki düzen olarak hukukun vazgeçilmez *üçüncü ögesi* olan *özerk ahlak anlayışını* çıkartır. Üçüncü öge seküler hukuk düzenini geçmişin dinsel düzeninden ayıran *ögedir*<sup>702</sup>.

*Ahlaklı davranmak için disipline saygılı olmak ve bir gruba bağlanmak yetmez; ayrıca bir kurala saygılı olarak ve kendimizi ortaklaşa bir ideale adayarak bilinçli davranmamız gerekir; neden böyle davrandığımız konusunda tamamen bilinçli olmamız gerekmektedir. Çünkü davranışımıza özerkliğini veren bu bilincimizdir; kamu bilinci gerçek ve tam ahlaklı insanlardan artık bunu ister. Buna göre ahlakın üçüncü ögesinin, ahlak anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Ahlaklı olmak, yalnızca kimi belirlenmiş eylemleri bilinçle gerçekleştirmekten ibaret değildir; bu eylemlerin gerektirdiği kuralın ayrıca özgürce istenmiş olması, yani özgürce kabul edilmesi de gerekir; bu özgürce kabul ediş, bilinçli bir kabulden başkası değildir*<sup>703</sup>.

Burada Durkheim'ın boyun eğmekten değil, kabulden bahsettiğine dikkat etmek gerekir. *Kabul* kavramı *compliance* türünden tercihe işaret eder<sup>704</sup>. Durkheim, teorisinin hatalı olarak bireyi alışkanlıklarının içine kapatıp ona ideal vermeyen

<sup>701</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 60, 61, 70, 73, 78, 87, 123; Bilgin, s. 237; Aron, ss. 277-278.

<sup>702</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 106, 122, 123, 136, 158; Vine, s. 132; Barmaki, s. 72; Giddens, Kapitalizm, s. 177; Vogt, s. 75; Topuzkanamış, Disiplin, ss. 207-208; Ritzer ve Stepnisky, s. 158; Ritzer, s. 215.

<sup>703</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 121-122.

<sup>704</sup> Topuzkanamış, Disiplin, ss. 115, 117.

baskıya dayalı bir düzeni övmekle suçlanmasından yakınıdır. Toplumun bireyin ürünü olduğu şeklindeki genel önermeden anlaşılması gereken tahakküm modeli değil, bir *etkileşim* modelidir<sup>705</sup>. Gerçi hukuki pozitivizmin kaderinde de benzer haksızlıklara uğramak vardır<sup>706</sup>. Fakat hukuki pozitivizmin katı kısmında duran Austin'den farklı olarak Durkheim'da hukuk düzeni çoğunluğun itaat alışkanlığıyla değil, özgür ve özerk kabulüyle sürdürülür. Her ne kadar birey toplumun ürünüyse de söz konusu bağımlılığın tüm kesinliğine rağmen ahlaksal bilinç bu köleliğe giderek daha enerjik biçimde karşı çıkmakta, birey için giderek daha çok özerklik istemektedir<sup>707</sup>.

Onarıcı işbirliği hukuku kurallarının bastırıcı hukuk kurallarına göre daha çok sayıda ve daha güçlü bağları simgeliyor olması, toplumsal düzenin sağlanmasında itaat (*obedience*) talep eder biçimde yasaklayıcı karakterin öneminin görece olarak azaldığını, uyma (*compliance*) talep eder biçimde organik dayanışmacı karakterin görece öneminin arttığını ifade eder<sup>708</sup>. Young, *obedience* ile *compliance* arasındaki ayrımı tekillik-sistemlilik, somutluk-soyutluk ve açıkça talep edilene uymanın derecesi üzerinden açıklar<sup>709</sup>. Bu ayrım büyük ölçüde Durkheim'ın mekanik dayanışma ve organik dayanışma ayrımıyla uyumludur. Mekanik dayanışmacı toplum yapısında yaşam ortamının küçüklüğü, ilişkilerin yüz yüzeliliği ve basitliği, otorite figürlerinin somutluğu gibi özellikler hukuku tekil ve somut bir otoritenin emirlerine indirger. Organik dayanışma ise “sistem<sup>710</sup>” kavramına yaptığı vurguyla önceden belirlenmiş, soyut kurallar düzenine işaret eder. Nitekim Durkheim'a göre modern toplumda bir insanın başka bir insana boyun eğmesi ahlak dışı olup insan istenci yalnızca kişilik dışı, soyut kural önünde boyun eğmeyi öğrenmelidir<sup>711</sup>. Bu açıklananlar Austin ile Durkheim'ın hukuk ve otorite tanımlarının farklılığını da ortaya koyar. Austin'e göre egemen, emirlerine toplumun büyük kısmı tarafından itaat etme alışkanlığı bulunan, fakat kendisinin genellikle kimseye/kimselere itaat

<sup>705</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 401; Durkheim, Ahlak, ss. 74-75, 124; Durkheim, Yöntem, ss. 22-23.

<sup>706</sup> Hukuki pozitivistlerin amacı Nazi Almanyası nevinden bir hukuksal sistemi haklılaştırmak değil, hukuku ahlaki rölativizmin alanında kaybetmemek, belirlilikten yoksun keyfi uygulamalara yol açmamaktır. Türkbağ, s. 31.

<sup>707</sup> Durkheim, Ahlak, s. 111.

<sup>708</sup> İnsanın *özgür birey* olmak üzere kuşatıldığı modern toplum koşullarında hukuka itaatten değil, hukuka uymadan söz edilir. Topuzkanamış, Disiplin, s. 205.

<sup>709</sup> Oran R. Young, **Compliance and Public Authority- A Theory with International Applications**, The John Hopkins University Press, USA, 1979, ss. 4-5.

<sup>710</sup> Sistem fikri, organik dayanışma kavramının uzantısıdır. Yüksel, Yazılar, s. 16.

<sup>711</sup> Durkheim, Ahlak, s. 147.

etmediği bir kimse veya organdır<sup>712</sup>. Durkheim'a göre hukuk, yaptırım tehdidiyle desteklenen emir olsa da emrin meşruluğunun kaynağında somut siyasal otorite değil, soyut ahlaki otorite vardır. Austin'in egemenden kastı, Durkheim'ın soyut kural bilinci olarak tanımladığı içsel duygunun simgeleştiği somut iktidardan ibarettir.

*Otorite ile bizden üstün olduğunu kabul ettiğimiz ve bize sözünü geçiren tüm ahlak gücünü anlamalıyız. Bu etki nedeniyle bize buyrulan yönde hareket ediyoruz, yoksa bizden istenen hareketi beğendiğimiz için değil; içimizdeki doğal ya da sonradan edinilmiş eğilim nedeniyle değil, otorite bize böyle buyurduğu için nedenini bilmeden böyle hareket ediyoruz. Kendi rızasıyla boyun eğmek işte budur.*<sup>713</sup>

Durkheim, burada bir şeyi bilinçli yahut bilinçsiz olarak ters yapar ve aslında bu, onun teorisinin neden sürekli yanlış anlaşıldığını da açıklar. Hukuk düzenine emir-komuta ilişkisi üzerinden bakan hâkim görüşte soyut bir norm sistemine değil, somut ve belirli bir otorite figürünün emrine, o otoritenin meşruluğuna duyulan inanç dolayısıyla veya otoriteden gelebilecek negatif yaptırım korkusuyla uygun davranılması halinde itaatten söz edilir<sup>714</sup>. Oysa Durkheim tersine, modern toplumda soyut otoriteye/kurala itaatten/boyun eğmekten, somut otoriteyi özgür kabul/ özerk seçimden söz eder. Modern toplumda ahlakın bize gösterdiği ideal, bu ikisinin, yani bağımlılık ve büyüklükle boyun eğme ile özerkliğin, özel bir karışımıdır. Toplumsal kurallar karşısındaki edilgenliğimiz bilinçli boyun eğişimizle aynı anda var olur; iradenin özerkliğinin anlamı da budur. Anlamını ve önemini bilmediğimiz bir buyruğu körü körüne yerine getirirken bunu neden yaptığımızı düşünmeye başladığımız anda tek başımıza girişimde bulunduğumuz kadar özgürüz<sup>715</sup>. Sosyoloğun bu bileşimi, Fromm'un dışa dönük-içe dönük itaati arasındaki geçişkenliğe benzer. Aidiyet ihtiyacından beslenen dışa dönük itaat, yani ahlaksal otoriteye boyun eğme, otorite evrensel akla dayandığı sürece bireyin ahlaksal otoritenin içinde olanın iyi ve doğal olup olmadığını, otoritenin buyruklarının yararlı olup olmadığını rasyonel aklıyla kavramasına, otoriteye saygı duymak gerektiğini aklıyla da teyit etmesine izin verir. Bu yüzden askeri şeref prensibinin tembihlediği türden edilgen itaatten farklılaşır, bireysel sorumluluk duygusuna işaret eden içe dönük itaatle birleşerek etkin ve haklı

---

<sup>712</sup> Austin, s. 86.

<sup>713</sup> Durkheim, Ahlak, s. 36.

<sup>714</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 94.

<sup>715</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 120, 126.

itaate dönüşür<sup>716</sup>. Nitekim Milgram'ın belirttiği üzere itaatın yasal ve felsefi yönleri muazzam bir öneme sahipse de itaat, ampirik gözlemle kanıtlanabileceği üzere aynı zamanda evrimsel bir zorunluluktur. İtaat potansiyeli, türler için yeri doldurulamaz hayatta kalma değerine sahip *toplumsal örgütlenmenin* evrimsel süreçlerin genişletilmiş işleyişi yoluyla organizmaya aktarılan ön koşuludur<sup>717</sup>.

Yukarıda açıkladığımız şekliyle ahlaki disiplin, bütünleşme (*integration*), benzerlik (*conformity*) ve uyum (*harmony*) için gerekenleri karşılayan, dolayısıyla *bütün* olarak toplumda düzeni korumaya yardımcı olan bir sosyal kontrol mekanizması haline gelir<sup>718</sup>. Disiplin, dürtülerin iç kontrolü anlamında tüm ahlak kurallarının temel unsuruya da disiplini doğası gereği insan özgürlüğünü ve kendini gerçekleştirme kısıtlamayla bir tutmak yanlıştır<sup>719</sup>. İnsan onuru ve özerkliği, her ne kadar toplumun bireylere deneyimlemesini *buyurduğu* bir değer de bu değer, *kişisel kimlik* ve *bütünlük bilincini koruma* ve ne olursa olsun bu iddiadan *vazgeçmemenin* sürekliliğini içerir<sup>720</sup>. Organik toplumlarda ahlak ve uyum (*conformity*), tüm dönüşümlerin sebebi olan düşünmenin ve eleştirinin üstünde olmamalı; bireylerin gösterdikleri saygı, akli tümüyle zincire vuracak boyutlara varmamalıdır<sup>721</sup>. Özcan'ın belirttiği üzere modern hukuk düzeninden bahsettiğimizde meşru olan Durkheim'in *soyut kural* dediği *hukuk fikridir*, somut kural bağlamında yasa değildir. Aksini iddia etmek, hukuku değil *gerçekçilik* adına liberalizmi veya karşıtını meşrulaştırmaktır<sup>722</sup>. Fakat Durkheim'in kastettiği soyut kural ise de Lyotard'ın çok haklı olduğu üzere meşrulaştırmada önemli olan, epistemolojik doğru (*vrai*) ölçütüne tabi *Dünya güneşin etrafında döner* türünden betimleyici söylemleri meşrulaştırmak değil, ya da salt bu değil, ahlaksal doğru (*juste*) ölçütüne ait *Karthaca yok edilmeli ya da asgari ücreti x lira olarak belirlemek lazım* türünden kural koyucu söylemleri de meşrulaştırmaktır<sup>723</sup>. Bu bizim önümüze Kant'ın buyruk (*imperatif*) adını verdiği, çağdaş yazarlarınsa kural-koyucu (*prescriptif*) dedikleri dil oyunu ile irade özerkliği üzerinden yapılan meşrulaştırmayı çıkarıyor.

<sup>716</sup> Durkheim, Entelektüeller, s. 55, Durkheim, Ahlak, ss. 118-120, 122, 155; Coser, s. 132; Fromm, s. 10; Bilgin, ss. 145-146; Topuzkanamış, Disiplin, s. 127.

<sup>717</sup> Milgram, ss. 2, 124-125.

<sup>718</sup> Berberoglu, ss. 14-15.

<sup>719</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 192.

<sup>720</sup> Cotterrell, Juristic, s. 178.

<sup>721</sup> Durkheim, Ahlak, s. 59; Ritzer ve Stepnisky, s. 158.

<sup>722</sup> Özcan, ss. 120-121.

<sup>723</sup> Jean-François Lyotard, **Postmodern Durum**, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2013, s. 70.

Nitekim Aron'a göre Durkheim'in özerk ahlak formülü Kantçı terimlere çevrilebilir: Herkesi ahlaki olduklarında bile özünde toplumsal olan yasalara bağlı kılmak gerekir ama yasalara bu bağlılık, her birimiz tarafından istenmelidir çünkü bu, kişiliklerimizin oluşmasına izin verir<sup>724</sup>. Ancak Durkheim'in formüllerini Kantçı terimlere çevirmek tehlikelidir. Eleştirmenler, Durkheim'ı onun geride bıraktığı kategoriler açısından düşünmeye devam etse de o, seleflerinin *kategorilerini* aşar<sup>725</sup>.

### 3. Normlar ve Tarihsel İnsanın Çift Merkezli Doğası

“Bencillik doğaya aykırıdır.”<sup>726</sup>

Durkheim'in hukuk sosyolojisinin bağımlı olduğu toplum ve toplumsal yapı teorisini doğru anlayabilmenin ön şartları, (1) onun bütün teorisinin altında yatan insan doğası varsayımını, (2) bireyin toplumdaki ve toplumsal yapıdaki rolüne ilişkin varsayımları doğru anlamaktır<sup>727</sup>. Her ne kadar iki isim de birey doğasının *homoduplex* olduğu varsayımından hareket etse de ahlaki gerçeklerin bilimini kurma peşindeki Durkheim'in düalizmi *deneyime* dayanır; oysa Kant'ın öğretisi, 18. yüzyıl liberalizminin diğer temsilcisi Rousseau gibi, evrensel ve gerekli ilkeleri deneyimden bir şey almaksızın kurar. Kant'ın tasarımıladığı türden gerçekte bulunmayan soyut, yalıtılmış, atomik ben nosyonu bilimsel olması gereken kural ve bireysel sorumluluk anlayışına temel teşkil etmemelidir. Toplumsal kuralların doğru-yanlışı göstermede kıstas olmaktan çıktığı, doğru-yanlışın tamamen bireyin kendi vicdanına göre belirlendiği bir düzey, bireyin fiziksel dünyada yaşadığı gerçeğini yadsır. İrade hürriyetinin sınırı vardır ve bu sınır, yapay değil doğaldır. Çünkü gerçekleşmiş gibi anlatılan bilimsel ahlak, esasen sürekli yaklaşılan ideal bir sınırdır; irade hürriyeti de bilimin gelişme aşamasıyla sınırlanır. Fiziksel dünyadaki her şey sınırlıdır, doğanın yasalarına uyar. İnsanın dünyada yaşamadığını mı söyleyeceğiz? Kant istencin salt otoritesini algılayabilmek için en azından saf akılcı istencin doğanın yasalarına bağlı olmadığını, dünyanın etkilemediği, dış güçlerin eyleminden kaçan, kendi başına bir

<sup>724</sup> Aron, s. 278.

<sup>725</sup> Bellah, Introduction, s. xix.

<sup>726</sup> Durkheim, Ahlak, s. 76.

<sup>727</sup> Berberoglu, s. 13.

gerçeği kabul etmek zorunda kalmıştı. Bu metafizik kavramı tartışmak, bugün artık gereksizdir. Böyle bir girişimin önermeleri olgulara dayanmaz, bilimi yadsır. Öyleyse bizzat böyle bir girişimin kendisi ahlaki de değildir. Çünkü modern bireyin ahlakı, ancak ahlak anlayışı bilime referans verdiğiğinde ahlakidir. Kant ve Rousseau'nun anlamadığı, bireyin kendisini tanrılaştıran ahlaki inançları bile toplumdan aldığıdır<sup>728</sup>.

Locke'ü da eleştiren Durkheim'a göre birey dünyaya boş bir sayfa (*tabula rasa*) olarak gelmez; bireyin kendine özgü bir yapısı vardır. Her şeyden önce psikoloji biliminden yararlanarak bu yapı tanınmalıdır<sup>729</sup>. İnsanın bir yanı bencil/egoist/ kişisel amaçlar güder. Bu yan bedene ve duyumsal iştaha yöneliktir, bireysel kurallara uyar. Diğer yanı elcil/altürist/ kişisel olmayan amaçlar güder. Bu yan kavramsal düşünce ve ahlaki faaliyetlere yöneliktir, evrenselleştirilebilir kurallara uyar. Fakat Durkheim'da çift merkezli yerçekimine sahip insan doğası, insandan toplumsal çıkarınca geri kalan şey değildir. İki yan da dışarıdan rasyonel olarak telkin edilmiş ya da esrarengiz nitelikler değildir; insanda *doğal*, *gelişigüzel*, *iç içe* geçmiş fakat birbirine *karşıt* olarak, gerçek bir antagonizm halinde bütün olarak, bulunurlar. Düalizm varsayımı Durkheim'ın tüm teorisine temel bir çatışma, gerilim, enerji kaynağı sağlar. Bu yüzden Durkheim çatışmaların sentez altında yok olduğu, gerilimsiz, monolitik, tam insan (*homo total*) doğasını ideal alan Hegelci idealizme ve Marksist materyalizme karşıdır. Bu karşıtlık Durkheim'ın Bourdieu, Rose gibi isimlerce yeni-Kantçılığın önemli bir temsilcisi sayılmasına sebep olur. Ama Mestrovic, Giddens gibi isimlerin savunduğu üzere yorumlar yanıltıcıdır. Durkheim, toplumsal patoloji anlayışına dayalı kendi özel ahlaki görelilik anlayışı lehine yeni-Kantçılığı reddeder. Marx ve Durkheim'ın tamamen zıt uçlara koyulması da yanıltıcıdır. Marx'ın yabancılaşma ve Durkheim'ın anomi teorisini hatalı olarak varsayımsal doğa koşulları üzerinden ölçmek, iki teori arasındaki *tarih dışı* farklar kenara bırakılırsa, benzerlikleri görmeye engel olur. Gerek Marx gerek Durkheim için insani nitelikler, ihtiyaçlar ve güdüler toplumsal gelişmenin ürünüdür. Ekonomik gelişme güdüsü de modern toplumun yaratımıdır. Krizin kaynağı olan bencillik, bireyselleşmiş kapitalist üretimle ve onu destekleyen kusurlu ekonomik-politik teoriyle ilişkili toplumsal bir sonuçtur. İki ismin teorilerini doğa durumu üzerinden yorumlamak, iki kurucu ismin yazılarının en temel boyutunu,

<sup>728</sup> Durkheim, *Ahlak*, ss. 70, 111-121; Durkheim, *Düalizm*, ss. 162, 164; Coser, s. 133; Mestrovic, 21. *Yüzyıl*, s. 128; Barmaki, s. 72; Lukes, s. 339.

<sup>729</sup> Durkheim, *Ahlak*, s. 131.

insanın *tarihsel* doğasına vurguyu yadsır. Ne Marx insanı doğası gereği iyi, toplumun etkisiyle bozulan ne de Durkheim insanı doğası gereği bencil, bencilliği toplum tarafından katı biçimde sınırlandırılması gereken bir varlık olarak anlar.<sup>730</sup>

Marx ve Durkheim arasındaki temel benzerlik, Parsons'tan hareket edersek esas benzerlikleri normların içselleştirilmesi<sup>731</sup> olan Durkheim ve Freud'un *homoduplex*'i arasındaki temel bir farklılığı da ortaya koyar. Fakat öncelikle benzerliklere bakarsak Durkheim'da temel önerme, toplumsal varlıklar olduğumuz ölçüde mecburen ahlaksal varlıklar olduğumuzdur. Paylaşımçı hazlarla bedene yönelik hazlar arasında örtüşme olmadığından fedakarlığa işaret etmeyen hiçbir ahlaki davranış yoktur. Bu yüzden kendi içimizde bölünmeye sebep olmadan, vücudumuzda derin kökleri bulunan içgüdülere, tutkulara rahatsızlık vermeden ahlaki amaçlar gütmemiz mümkün değildir. Toplum, sürekli ve maliyetli fedakarlıklar bekleyerek bizi kendimizi aşmak zorunda bıraktığından Freud gibi Durkheim'a göre de insanın huzursuzluğu ile uygarlığın ilerlemesi arasında doğru orantı vardır.<sup>732</sup> Freud'la benzer yönden, kendimizi ona sunmak zorunda olduğumuz için toplum, süperego teriminde simgeleştiği üzere içimize girerek egonun katalizörlüğünde parçamız haline gelir. Bu *içeriden benimsetilen telkin* yoluyla dünyaya değer verir, bağlarız. Kendimizin yanında içimizdeki başka bir şey de hareket etmemiz için bizi tetikler. Egoist olarak yaşamının kolay olduğuna inanmak hatadır. Mutlak egoizm, mutlak alturizm gibi gerçekte asla ulaşılamayacak ideal bir sınırdır. Bu sebeple ego, bireysellik ve toplumsallık arasında denge sağlama işleviyle daima çelişkiyle doludur. Sevincimiz asla saf olamaz, daima içinde acı olacaktır<sup>733</sup>. Durkheim insanın kendiliğinden arzularını sınırlayacak içsel mekanizmaya sahip olmadığını, bireyi salt bencil eğilimlerine bıraksak başka güçle sınırlanmayan her güç gibi diğer her şeyin zararına, bu zarara da aldırış etmeden ölçüsüzce hareket etmemesi için hiçbir neden bulunmadığını, bu yüzden dışsal kısıtlanmanın ve hayvansı yönlerin akla tabi kılınmasının gerekliliğini savunur. Bu düşünce de uygarlığın insanın düşmanca

---

<sup>730</sup> Durkheim, DUALİZM, ss. 163-165; Durkheim, İşbölümü, s. 238; Pope, s. 48; Corcuff, s. 33; Gillian Rose, **Hegel Contra Sociology**, The Athlone Press, London, 1995, s. 1; Bourdieu, Devlet, s. 201; Giddens, Kapitalizm, ss. 340, 346, 348, 356; Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 144.

<sup>731</sup> Swingewood, s. 302 vd.

<sup>732</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 14, 44-45, 52, 70; Durkheim, DUALİZM, ss. 165, 168-169, 176.

<sup>733</sup> Durkheim, DUALİZM, ss. 165-166; Durkheim, Ahlak, s. 143; Freud için bkz. Freud, s. 77; Topuzkanamış, Disiplin, s. 83; Özcan, ss. 98-102; Kağıtçıbaşı, ss. 327-328.

dürtülerine, yıkıcı anti sosyal ve anti kültürel eğilimlerine karşı daima korunması gerektiğini düşünen Freud'la benzerdir<sup>734</sup>. Görünüştaki benzerliklere rağmen Durkheim'in birey doğasına yaklaşımı gerçekte Freud'dan insan ihtiyaçlarının tarihsel ve toplumsal karakterine vurguyla ayrılır<sup>735</sup>. Freud'un doğa varsayımı, faydacılarınkine benzer. Faydacılar doğayı aşılması gereken bir sınır, bir tür düşman olarak algılar. Buna göre uygarlık, insanlığın doğaya karşı korunma zorunluluğu sonucu yaratılmış ve toplumsal yaşamı mümkün kılmıştır. Nitekim Freud'a göre de doğadan gelen dürtüler düşmancadır: "Doğa bizi yok eder: soğukkanlılıkla, amansızca, acımasızca ve belki de şimdi bize doyum veren şeylerin aracılığıyla. Doğa işte bu tehlikeler yoluyla bizi birleşmeye ve uygarlığı yaratmaya zorlamış ve gerçekten de toplumsal yaşamı mümkün kılmıştır."<sup>736</sup> Oysa Durkheim için insan düalist doğasını takip ettiğinde kendiliğinden yıkıcı değildir; şayet yıkıcıysa bu doğasından değil, içine işleyen ahlak anlayışındaki patolojiden kaynaklanır.

*Bu görüş açısından [faydacıların görüş açısından] doğa maddedir, yani bedendir, kötülüğün ve günahın kaynağıdır. Buna göre doğa insana geliştirmesi için verilmemiştir, tam tersine, doğa üzerinde zafer kazanması, onu yenmesi ve susturması için insana verilmiştir. Doğa, insan için güzel bir mücadele ve kendisine karşı şan kazanma çabasıdır. Disiplin de bu zaferin bir aracıdır... Oysa size önerdiğim kavram tümüyle ayırdır. Eğer disiplinin insana yararlı ve gerekli olduğuna inanıyorsak, doğa bunu istediği içindir. Disiplin, doğanın kendini olağan yollardan gerçekleştirdiği bir araçtır; yoksa doğayı azaltmak ve yıkmak için bir araç değildir... bizim görüşümüzden, disiplin iyidir; çünkü doğanın işlerine meydan okuyan bir gözle bakmıyoruz, doğada bozulması gereken şeytani bir makine görmüyoruz ve insanın insan olması için disiplin altına alınması gerektiğini iddia ediyoruz. Eğer doğal eğilimlerin belli sınırlar içinde tutulmasının kaçınılmaz olduğunu söylüyorsak, bu eğilimler bize kötü görüldüğü ve bu doğal eğilimlerin doyurulmasını yadsıdığımız için değildir; tam tersine, bu doğal eğilimler ancak disiplin altında doyurulduğu içindir.<sup>737</sup>*

Uzun uzadıya yer verdiğimiz bu alıntı önemlidir. Doğanın medeniyet karşıtı ve bencil kodlanışı, zorunlu olarak medeniyeti ve onun kurallarını yapaylaştırarak toplum ve toplumsal düzen kavramını oksimorona dönüştürür. Böyle bir doğa anlayışı Durkheim'in tüm sosyolojisine terstir. Hatta tüm bilimsel çabasının "deliliğe normallik diyen"<sup>738</sup> bu anlayışın yanlışlığını ispatlamak üzere inşa edildiğini söylesek ileri gitmiş olmayız. Durkheim'in insan doğasını tanımlayan şeyin anomi taşıyan

<sup>734</sup> Durkheim, Dersler, ss. 27-28, 83; Freud, ss. 180-182; Turner, ss. 154-155; Coser, s. 130; Swingewood, s. 137.

<sup>735</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 348 (8. dipnot).

<sup>736</sup> Freud, s. 190.

<sup>737</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 57-58.

<sup>738</sup> Durkheim, Ahlak, s. 231.

gereksinimler olarak belirlenmekle kötümser bir antropolojide temellendiği<sup>739</sup>, kendi asla kabul etmese de toplum, ahlak ve hukuk tanımının tıpkı Hobbes gibi bencil insan doğası varsayımından hareket ettiği<sup>740</sup> nevinden yorumlar hatalıdır. Durkheim insan doğasında kötücül hiçbir şey görmediğini açıkça ifade etmiştir. İnsanın doğanın getirdiği kısıtlamalardan ancak ahlak aracılığıyla özgürleşebilmesi, doğal eğilimlerin kötü olduğu anlamına gelmez. Zaten bencil eğilimlerde paylaşımcılık, paylaşımcı eğilimlerde de bencillik bulunur. Bu yüzden ne elcillik ne bencillik insan doğasının bütününe ifade etmez. İnsan ancak toplum içindeyken ve toplum yoluyla tam ve doğal anlamıyla insan olur<sup>741</sup>.

Kant, Rousseau, Hobbes, Locke, Bentham, Freud gibi isimlerin hepsinden farklı olarak Durkheim'in odaklandığı yer, bireyin hayvani güdü ve dürtüleri sınırlanıp tatmin yolları düzenlendiğinde ister istemez bunları bastırılmış oluşu değil, bu güdü ve dürtülerin sınırlanıp düzenlenmesinin toplumsallığımızdan kaynaklanan başka nitelikteki ihtiyaç ve arzularımızın tatmini yönündeki normal zorlamanın altında yine *bireyin doğası gereği* oluşudur. Örneğin, cinsel eğilimler kuşkusuz doyuma yönelir. Ancak aidiyet duygusu da doyuma yönelir. Ne paylaşımcılık başka insanlar içindir ne de bencillik kendimiz için, bu iki duygu da aynı derecede bireyin doğası gereğidir. Dolayısıyla insan bu iki yönelimi de tatmin etmek durumundadır<sup>742</sup>. Gerçi bu noktada hem Durkheim hem de Freud çağdaş toplumsal düşünceyi klasik rasyonalist irade, istek ve bireysel bilinç kategorilerinden istem dışı, irrasyonel yönlere çevirme konusunda ortaklıklar. Ancak Durkheim'in bireyci rasyonalizme tepkisini Freud'un tepkisinden daha temel ve kapsayıcı olarak görmek için her türlü neden mevcuttur. Ne de olsa Freud, insan davranışını analiz ederken bireysel ve içsel güçlerin önceliğinden asla şüphe duymadı. Freud'un düşüncesinde akılcı olmayan, irrasyonel etkiler bireyin içindeki bilinçdışı zihinden geldiği için birey, bu düşüncede katı bir gerçeklik olarak kalır. Oysa Durkheim'da öncelikli gerçekliğe sahip olan toplumdur ve hem aklın hem de duyguların temel unsurları topluluktan akar<sup>743</sup>. Diğer yandan Durkheim'in toplumsallığı Freud'dan öndeyse de tarihselliği Freud gibi sorunludur. Durkheim bireysel kişiliğin içinde sosyalleştiği toplum biçiminin karakteristiklerinden büyük

<sup>739</sup> Corcuff, ss. 32-33.

<sup>740</sup> Bkz. Ritzer, s. 219; Ritzer ve Stepnisky, s. 162; Aron, s. 277; Yükselbaba, s. 198.

<sup>741</sup> Coser, s. 133; Durkheim, Ahlak, s. 205 vd.

<sup>742</sup> Durkheim, Ahlak, s. 208; Barmaki, s. 71.

<sup>743</sup> Nisbet, ss. 82-83.

ölçüde etkilendiğini üzerine basarak vurgulasa da tam bir tarihsel rölativizmi kabul etmez, *homoduplex* varsayımına dayalı *radikal biçimde psikolojik* bir açıklama sunar. Oysa Marx'ın modeli psikolojik değildir. Bu modelde Durkheim'inki nevinden birey ve toplum antagonizmasıyla ilgili hiçbir asosyal temel yoktur. Durkheim'da toplumsalın nedensel belirleyiciliğine, yani sosyolojik açıklamanın özerkliğine yapılan vurgu, genelde toplum-doğa arası karşılıklı ilişkilerin ihmeline yol açar. Onun ihmali, bedensel vs. ihtiyaçların toplumsal bağlılıklarda kök salmış güdülerin bir parçası olmadıkları önermesinde kendini gösterir. Oysa birey psikolojisine böylesi bir birey-toplum antagonizmasını sosyal temel yapmadan, Marx gibi bedensel ihtiyaçların toplumsallaşmış karakterini vurgulayarak da toplumun temelini atomik bireyde ve bencil çıkarlarda gören anlayışların eleştirisi sunulabilir. Yine de bu abartılı bir ihmal değildir ve Durkheim'ın tarihsellik vurgusuna gölge düşürmez<sup>744</sup>.

#### 4. Ahlaki Müphemlik ve Aktör

Durkheim'a göre vicdanın en yüksek olgunluk aşamasına ulaşmış biçimi olan bilim, toplumun ihtiyaçları nedeniyle dinden ayrışarak doğmuştur. Vicdan ne kadar bilgiden yoksunsa değişime o kadar ayak direyeceğinden gittikçe karmaşıklaşan ve devingenleşen dünyada vicdanın gerçek bir norm işlevi görmesi, ona bilimin yöntemlerinin yol göstermesine bağlıdır. Ancak uygarlığın ahlakla en ilişkili görünen ögesi bilim dahi ahlakın sahip olmadığı özelliklerle kendi başına ahlakı donatamayan, bireyi ahlaklı kılmak konusunda “yararlı<sup>745</sup>” fakat ahlakın dışında bir araçtır. İşbölümünün de uygarlığı mümkün kılmaktan başka işlevi bulunmasaydı, işbölümünün de ahlakla ilişkisi bulunmazdı. Fakat işbölümü de toplumu meydana getiremez çünkü kendisi toplumun sonucudur. Toplumlar ise inanç ve duygu ortaklığıyla, ortak ideal inancıyla, kurulur. Toplumların *kum yığınınna* dönmelerini engelleyen bu inançtır. Canlı organizma olan toplumu dengede tutarak işbirliğini mümkün kılan, temel değerler üzerinde genel bir uzlaşma, anlaşma, paylaşım halini

<sup>744</sup> Giddens, Kapitalizm, ss. 350, 351; Bellah, Introduction, s. xx.

<sup>745</sup> Bu, Newton'un kitabının başlığında *doğa felsefesinin matematiksel ilkeleri* sözü ile fiziği felsefe olarak görmesinden yüz yıl gibi bir süre sonra, bu sefer tam tersi sürece işaret eder. Felsefenin alanında kabul edilen ahlak kavramı, pozitif bilim alanına taşınır. Artık ahlak da dahil bir bilgi ancak uygulanabilir, ölçülebilir ve uygulamada arzulanan amaca uygun fayda içerdiği ölçüde değerli kabul edilir. Tarhan, s. 408.

ifade eden ahlaki oydaşmadır. Bu oydaşmanın ifadesi ve aracı olan ahlak, toplumların yaşayabilmesi için daha azı kabul edilemez bir zorunluluk, deyim yerindeyse günlük ekmek önemindedir. Bugün başlıca görevimiz, kendimize bir *ahlak anlayışı* edinmektir.<sup>746</sup> Ahlakın arzulanan bir değer olduğu kadar yaşamsal bir zorunluluk olduğu fikri Kant ve Durkheim'da ortaktır. Ama Kant bu fikirle Tanrı'ya varmak isterken Durkheim sadece simge olan *Tanrı'nın* da özündeki *topluma* varmak ister: Yapılması gereken, geçmişte dinsel temsiller aracılığıyla dolaylı olarak farkına vardığımız topluma bağımlılığımızın doğrudan farkına varmak ve dinsel nosyonlarımızı akli olanlarla değiştirmektir. Modern toplumda erdemin koşulu olan aklın özerkliğini bilim sağlar. İradenin özerkliğini de ahlak sağlar. Bu yüzden insana karakter kazandıran, *bilimsel ahlak anlayışı* tarafından sınırlanmışlığıdır<sup>747</sup>.

Durkheim, Aron'a bir profesörün çocuksuluğu olarak görünen şekilde çağdaş toplumun bunalımlarını aşmak için bilimsel düşünceden esinlenmiş bir ahlakın kurulmasını öneriyordu<sup>748</sup>. Sosyolog, bilimsel yasalar bireysel gerçekliği daha tam biçimde ifade eder hale geldikçe bilimin pratikliğinin artacağını, sanat (eylem) ile bilim (düşünce) arasında kesinti olmadığını, bilimin sanat aracılığıyla iş gördüğünü, yine de sanatın bilimin uzantısı olduğunu savunur<sup>749</sup>. Durkheim'a göre her şeyden önce sadece bilimin yetkiyle saptayacağı bir ahlak vardır<sup>750</sup>. Oysa bu düşünce saflıktır: Her toplum kendi ahlakına ve bu ahlakı temsil eden kurum, inanç ve uygulamalara sahiptir önermesi doğru olsa da buradan, bir toplumsal türü tanıdığımızda ona uygun ahlakın hangisi olduğunu söyleyebileceğimiz sonucu çıkmaz. Durkheim'ın tasarladığının aksine toplum, tam olarak tanımlanmış, kendi içine kapalı bir birim değildir. Toplumda iyi-kötünün ne olduğuna dair çatışmalar, ahlak anlayışları arasında savaşılar olur<sup>751</sup>. Sosyolog, evrimin farklı aşamalarındaki farklı toplumların ahlak ve hukuk açısından çarpıcı biçimde farklı olacağını kabul etti hatta ısrar etti. Ancak söz konusu olan evrimin aynı aşamasındaki toplumlar olduğunda veya tartışma belirli bir toplumda normal olana kaydığında Durkheim, özgürlük için çok daha az yer gördü.

---

<sup>746</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 76-78, 320-324; Durkheim, Ahlak, ss. 75, 106, 107, 109; Giddens, Sosyoloji, ss. 56, 146.

<sup>747</sup> Freyer, s. 271; Coser, s. 135; Durkheim, Ahlak, ss. 52, 118, 124.

<sup>748</sup> Aron, s. 223.

<sup>749</sup> Durkheim, Yöntem, s. 78.

<sup>750</sup> Özyurt, s. 97.

<sup>751</sup> Aron, s. 279.

Onun konumu *göreceli mutlakçılık*, yani toplumlar arasında görecilik, onların içinde mutlakçılık olarak nitelendirilebilir<sup>752</sup>.

Vogt'un göreceli mutlakçılık olarak tanımladığı bu konumun muhafazakarlığa işaret etmediğini daha önce ortaya koymuştuk. Nisbet'in Durkheim yorumu bugün literatürde genel olarak kabul gören bir yorum değil. Barnes'ın dile getirdiği üzere Durkheim'in muhafazakâr olduğunu söylemek, onun *tarihsel* bağlamını yadsımak demektir. Bugün bir Amerikalının Durkheim'in tarihsel bağlamını anlaması zor olabilir ama bu bağlam itibarıyla sosyoloğun merkezinde bütünleşme unsurunun olması garip değildir<sup>753</sup>. Fakat Bauman'a göre Durkheim, düşünce kategorileri bakımından çağının adamıydı şüphesiz; yine de o sevecen, misafirperver, paylaşımcı toplum imajı ardında devletin yasama/yürütme/yargı yetkisinin naifçe birleştirebileceği, *ahlaki seçimin* seçim olmaktan çıktığı, katı bir düzen hayal etmişti<sup>754</sup>. Durkheim, ahlaki durum bağlamında etik bir kod tasarlamak demek olan *yasamayı*, sıfırdan başlama olarak gören modern projenin mimarlarından biriydi, ahlaki müphemliğin olmadığı bir dünya istemişti. Müphemlik de ahlaki durumun doğal özelliği olduğu için Durkheim'in tasarımı, insani seçimleri bu seçimlerin ahlaki boyutlarından koparmayı koyutluyordu. Günahın adının artık *suç* addedildiği modern proje, günahsız bir yaşam vaat ediyor, bu vaadin gerçekleşmesi içinse totolojik biçimde etik kuralların izlenmesinin iyilikten başka şey getirmeyeceğini söylüyordu. Çünkü iyi, hiçbir belirsizliğe yol açmayacak biçimde *kurala itaat* olarak tanımlanıyordu.<sup>755</sup>

Aktör ve toplumsal yapı arasındaki gerilimi ilk ortaya koyan sosyolog Durkheim'dir. Fakat bu unvanın en çok eleştirilen sosyolog olmak gibi bir doğal uzantısı var. Tabiri caizse sosyolojinin en ilkel hali diyebileceğimiz ilk eserleri özellikle eleştiri konusudur. Onun tüm teorisi toplumun bireye üstünlüğü varsayımı üzerine inşa edildiğinden bireysel ve ahlaki seçimin anlamı ve işlevi açısından kökeninden hatalı görülmüştür. Bu varsayımın hataları, toplumsal olgulara inşası tamamlanmış varlıklar olarak muamele etmesiyle perçinlenir. Yapının etkileşim

---

<sup>752</sup> Vogt, ss. 88-89.

<sup>753</sup> Bellah, Introduction, ss. xvi-xvii.

<sup>754</sup> Bauman, Society, s. 373.

<sup>755</sup> Bauman, Society, s. 360 vd.; Zygmunt Bauman, **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri**, 3. Baskı, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, (Parçalanmış), ss. 12-13; Bauman, Müphemlik, s. 346.

süreçlerine önceliğini iddia eden bir etkileşim modeli sunmak mümkünse de yapısal olguların insandan tamamen ayrılığını iddia etmek, Durkheim'in sürekli savunup durduğu, etkileşim modeli sunuyorum, iddiasının haklılığına engeldir. Gerçi Durkheim bunun bilimsel yöntemi kurmak adına *geçici* bir basitleştirme olduğunu söyler. Fakat eleştirilenlere göre Durkheim yönteminde bireysel bilinçleri bağımlı değişkenler olarak ele aldığından insanları toplumun *yaratıcıları* değil, toplumun değerleriyle ve buyruklarıyla doldurulacak *yaratıkları* olarak konumlandırır. Bireyi safi çaresiz teslimiyet ve edilgenlik içinde taşıyıcılar/görevliler/ajanlar olarak tipleştirir. Bireyin özgürlüğünü, irade hürriyetini ikinci plana atar. Tek anahtar kavramlara başvuran, istese de bireysel/psikolojik fenomenleri, anlam ve manayı hesaba katamayan teorisi uç nesnelcilik nevinden eleştirilere maruz kalır. Durkheim sosyal olanın doğasını göz ardı etmiş, bireysel bilinçlere toplumsal süreç içerisinde aktif rol verememiş, düşünceyi bireysellik ve bütüncülük arasında seçim yapmaya zorlamıştır. Tüm bu sebeplerle onun teorisi, bireysel seçimin önemini azımsar, ahlaki seçimin anlamını yadsır ve neticede *bireysel sorumluluk* sorununa sebep olur.<sup>756</sup>

Durkheim için *ön tanım* denen şey, nesnenin inşası için kaçınılmazdı ve bu, muğlaklığın ve geçiciliğin reddi sonucunu doğuruyordu<sup>757</sup>. Şu hâlde Durkheim'in yöntemi gibi toplum, ahlak ve hukuk vizyonunun da “Ölü<sup>758</sup>” olduğunu tespit etmek gerekiyor. Oysa Durkheim'in esas olarak kolektif olanla ilgilendiği, kolektif olan adına konuştuğu sanılsa da gerçekte bireyin modern serüvenleri sosyoloğun özellikle dikkatini çekmiştir. Eleştirilerin çoğu Durkheim'in teorisinin hak ettiğinden daha ağırdır. Durkheim, herkes için özgür bir ekonomiden daha fazlası olan bir dayanışma toplumuna ahlaki *aktörler* olarak katılabilmemizin yolunu aramıştır<sup>759</sup>. Sosyoloğun ahlaki bir varlık olarak topluma yaptığı vurgu, soyut bireycilik ve rasyonalite söylemi ile insan özgürlüğünü toplumun karşısına koyan bir özgürlük tanımının güçlü eleştirisi olarak hizmet etmiştir<sup>760</sup>. Nitekim Bauman dahi *tanımlama* ve *yasamanın* her zaman için doğrudan ve dolaylı olarak *mevcut gerçekliğin bir eleştirisi* olduğunu kabul

<sup>756</sup> Kağıtçıbaşı, ss. 25-26; Ritzer, s. 220; Şerif, ss. 21, 54, 143 vd.; Giddens, Sosyoloji, ss. 144-145; Keat ve Urry, ss. 136, 298; Cevizci, s. 674; Freyer, s. 268; Kızılcılık, s. 276; Mutluer, s. 218; Sağlık, ss. 457-458.

<sup>757</sup> Bourdieu, Devlet, s. 185.

<sup>758</sup> Durkheim, Weber ve Marx'ın ilk harfleri “*Dead, White, Male*” anlamına gelebilir ve bunda büyük bir doğruluk payı vardır. Scott, s. 8.

<sup>759</sup> Cotterrell, Review, s. 936.

<sup>760</sup> Corcuff, s. 14; Kimmel ve Aronson, s. 18.

ederek<sup>761</sup> dolaylı yoldan Durkheim'in hakkını vermiş olur. Durkheim toplumun manevi yapısını bilimsel olarak açıklamaya çalışırken çağının belirlilik, nesnellik ve süreklilikten hareket eden bilim anlayışına dayanmakla yanlış bir noktada durmamıştır. Fakat eleştirmenler ve yorumcular şu konuda haklıdır: Bugün muğlaklığın, bileşik olanın, katışıklığın, kırılğan ve geçici olanın şekillenmekte olan sosyal bilimler yönteminin parçası olduğunu, mutlaklık ve katıksızlık hayallerinin ise ondan uzaklaştığını kabul etmek gerekiyor<sup>762</sup>.

Bauman'a göre bu yeni durumda toplumsal olarak inşa edilmiş kurallar, Durkheim'in teorisinin tersine ahlaki durum bağlamında ikincildir. Fakat toplumsal kuralların ikincil olması onların kötü olduğu anlamına gelmez. Toplumsal kurallar hali hazırda mevcut ve pür-i pak olan bir ahlakı bozan kötülükler değildir. Ne ortak kurallar ne insanlar *a priori* olarak iyi veya kötüdür. Kaçınılmaz olarak *varoluşsal anlamda* ahlaki varlıklar olduğumuz önermesi, kesinlikle insan doğasının iyi mi kötü mü olduğu şeklindeki sonuçsuz tartışmanın parçası değildir. Ahlaki sorumluluk sahibi olmak iyi olmak değil, iyi ve kötü arasında seçim olarak yazarlık (*authorship*), aktörlük özgürlüğünü kullanmak demektir. Müphemlik daimi ve tedavisizdir. Müphemliği yok etmenin tek yolu, ahlaki durumda *ahlaki* olan her şeyin ortadan kaldırılmasıdır. Bu yüzden ahlaki olmanın tek *anlamı*, kişinin kendi sorumluluğu adına sorumluluk alması, yani iyi ve kötünün müphemliğiyle yüzleşmesidir<sup>763</sup>. Yine de gerilimi dramatize etmeye gerek yoktur. Foucault'nun ortaya koyduğu üzere bir eylemin ahlaksal olması için kurala, yasaya, değere uygun edime, edimler bütününe indirgenmesi şart değildir. *Fakat* bütün ahlaksal eylemlerin içinde olduğu *gerçekle* ve gönderme yaptığı *yasayla bağı* vardır ve bu eylem, aynı zamanda kişinin kendisiyle ilişkisini içerdiğinden *kendilik, ahlaksal özne* haline gelmiş olur<sup>764</sup>.

Boym'un belirttiği üzere bugün modern karşıtı yahut postmodern karşıtı olmak, ilerleme ya da aşkınlık teleolojisi savunmak yerine heterojen zamanların üst üste binmesi ve eşzamanlı varlığı şeklindeki alternatif bir anlayışı takip etmek gerekiyor<sup>765</sup>. Nitekim Durkheim'in tek iddiası, gerçekliğin karmaşıklığı onu tam

---

<sup>761</sup> Bkz. Bauman, Parçalanmış, s. 44.

<sup>762</sup> Corcuff, s. 17.

<sup>763</sup> Bauman, Parçalanmış, ss. 9-11.

<sup>764</sup> Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, 2. Baskı, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, (Cinselliğin), s. 140.

<sup>765</sup> Boym, s. 62.

olarak kavramamızı imkânsız kılıyorsa da bu imkansızlığın bizi gerçekliği açıklama çabamızdan vazgeçirmemesi gerektiğidir<sup>766</sup>. Durkheim din ve felsefenin basitleştirici soyut makro-yapısal genellemelerine alternatif sunmak için ampirik olarak temellendirilmiş makro-sosyolojik genellemeler yapmak durumunda kalmıştır. Ahlaki bireycilik, bu genellemelere örnektir. Fakat çeşitli verilerin tutumlu bir sentezi diyebileceğimiz bu özetleyici kavramları hiçbir zaman heterojen olan gerçekle karıştırmamıştır. Durkheim'ın makro-sosyolojik genellemeleri her şeyi dümdüz eden bir açıklama ya da mucizevi çözümler olarak değerlendirilmemelidir.<sup>767</sup> Durkheim'ın kendi de gerek bilimsel yöntemde gerek ahlaki durumda böylesi bir durağanlığa ve mutlaklığa açıkça karşıdır: Şu açıktır ki ahlaksal yaşam değişkendir ve bir halkın *denge hali geçici*, bir süre için geçerli bir durumdur. Ahlakın ne olduğu hakkında varılan sonuç, kapalı bir sistem olarak tasarlanmamıştır, tersine, ahlaksal gerçekliğe geçici olarak yapılan bir yaklaşımdır. Durkheim'a göre yöntem konusunda ancak geçici şeyler yapılabilir. Çünkü toplumsal gerçeklik hakkında daha geniş ve derinleştirilmiş *deneyimler* edinildiği ölçüde yöntemlerin değişikliğe uğraması kaçınılmazdır.<sup>768</sup> Zaten Durkheim'ın geçici yöntemine bağımlı olan ön tanımları çoğunlukla zayıfsa da çözümlenmelerinde söyledikleri, tanımlarında ileri sürdüklerinden çok daha başarılıdır<sup>769</sup>.

## 5. Anominin Amerikanlaştırılmasının Yarattığı Yanılgılar

Üzerinde uzlaşılamayan ve Durkheim'ın düşüncelerini bir anda farklı ikiliklerin çok zıt uçlarına iterek parçalayan temel husus, anominin anlamıdır. Parçalanmanın sorumlusu, yine, Parsons'ın başlattığı gelenektir. Lyotard'ın dahi modern anlatılarla birlikte parçalandığını iddia ettiği toplum modelinin *modern seçeneği* diye ele aldığı iki ucun bir tarafında Marx dururken diğer tarafında Durkheim değil, Parsons durur. Lyotard, Weber'i de anar. Fakat Durkheim'a tek bir atıf bile yoktur. Durkheim'ın toplumsal bağın mahiyetine ilişkin görüşleri tamamen göz ardı edilmiştir. Şu durumda ya Durkheim toplumsal bağ ve anomi modeliyle büyük

<sup>766</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Durkheim, Ahlak, s. 250 vd.

<sup>767</sup> Corcuff, s. 9.

<sup>768</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 104, 127; Durkheim, Yöntem, s. 12.

<sup>769</sup> Bourdieu, Devlet, s. 185.

anlatıların mimarı değildir ya da toplum bağının öldüğünü iddia edebilmek için Durkheim'ın yaşayan modeline gözleri kapamak, *organik toplum* diye Parsons'ın ruhsuz modeline atıf yapmak gerekmiştir<sup>770</sup>. Ama postmodernlere kadar ilerlemeden önce modernler arasında anominin nasıl parçalandığına bakmak gerekir.

Coser'a göre anomi normsuzluk demektir fakat bu normsuzluk düşüncesi gelenekselcilikten/muhafazakârlıktan etkilenmemiştir<sup>771</sup>. Jones da anominin normsuzluk olduğunu söyler. Fakat Jones'a göre anomi tezi modernizme ve *status quo*'ya karşı her türlü eleştirinin içini boşaltır. Çünkü anominin tek sebebini mekanik dayanışmanın organik dayanışmanın ilerlemesinden daha yavaş olmasına bağlar; belirsiz, ütöpik bir gelecekte örgütlü toplumların başarılı ve normal işleyeceğini ima eder. Bu yüzden teori, kötülüklerin geçici olduğunu söyleyen evrimci bir eylemsizliği teşvik eder<sup>772</sup>. Mestrovic, doğrudan Jones'u hedef alarak anomi tezinin İngilizce konuşan dünyada yaygın şekilde yanlış anlaşıldığını açıklar. Jones, Parsons'ın başlattığı ve Merton'ın devam ettirdiği tipik hataları tekrar etmekten öteye gitmez. Durkheim'ı çeviri hatalarıyla dolu biçimde anlamayı sürdürür. Durkheim anomiyi *asla* Aydınlanma'dan türeyen normsuzluk (*normlessness*) veya kuralsızlık (*de-regulation*) karşılığı kullanmamıştır. Toplumsal düzen sorununa işaret eden herhangi bir şekilde Durkheim değil, Parsons'tır. Anomi, düzensizlik değildir. Anomi, ıstıraplı bir dengesizlik (*déreglement*<sup>773</sup>) halidir. Anomi tezi iktidarı desteklemez. 19. yüzyılın anomisi modern ekonomik kurumların temel gayri ahlaki karakterinden doğar. Toplum, *status quo*'da patolojik şeyler olduğu için anomi halindedir. Durkheim, *status quo*'yu savunmaz, bilakis *saldırır*. Zıt çözüm yolları seçmiş olsalar da Marx gibi Durkheim da *status quo*'nun yıkılması gerektiğini düşünür<sup>774</sup>.

Durkheim'ın anomi teziyle kriminoloji, suç sosyolojisi gibi alanlara çok önemli katkısı vardır. Anomi tezi, suçun sebeplerini bireysel nedenlerde arayan bilimsel düşüncüyü toplumsal güçlere yöneltmiş, modernleşme-suç ilişkisine genel,

---

<sup>770</sup> Bkz. Lyotard, ss. 27 vd., 36, 88.

<sup>771</sup> Coser, ss. 130, 133, 146.

<sup>772</sup> Jones, s. 58.

<sup>773</sup> *Déreglement*, Fransızca'da ahlaksızlık ve ıstırap çağrışımlarını taşır. İngilizceye en doğru *derangement* (dengesizlik/bozukluk) olarak tercüme edilir. Stjepan G. Mestrovic, "Reviews: Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works by Robert Alun Jones; Durkheim and Modern Sociology by Steven Fenton, Robert Rainer and Ian Hamnett", **Sociological Analysis**, Cilt: 49, Sayı: 3, 1988, (Reviews), s. 313; "Déreglement (Fr.): bozukluk." Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 63.

<sup>774</sup> Mestrovic, Reviews, ss. 312-314; Mestrovic, 21. Yüzyıl, ss. 61, 212.

bütüncül, sosyolojik bakışın ilk defa olanağını sunmuştur. Fakat bugün söz konusu alanlarda Durkheim'in ardılı kabul edilen teorilerin çoğu gerçekte Parsons ve Merton'un anomi yorumuna dayanır. İşlevselciler, suçun sebeplerini ekonomik ve toplumsal sistemdeki değişimlerin yol açtığı yapısal gerilimlerle ve ahlaki düzenleme yokluğuyla ilişkilendirirler. Modernleşme hem grupların hem bireylerin isteklerini farklılaştırır ve çoğaltır. Fakat hedefler, eldeki ödüllerle çakışmaz. Bu uyumsuzluk suç oranlarını arttırır.<sup>775</sup> Buradaki problem, Durkheim'in anomiyi öncelikle ekonomik değil, toplumsal bir sorun olarak betimlemesinden bahisle Tarde ile yakınlaştırılması, Marx ve Engels'in karşısına koyulmasıdır<sup>776</sup>. Durkheim'i bu pozisyona sokmak için anomi tezini *teorisizleştirmek, tarihsizleştirmek ve araçsallaştırmak* gerekir. Anomi tezine yapılan *Amerikanlaştırma* denilen şey budur. Anomi, *sınai* üç zihinsel işlemle hem kavramsal hem kurumsal boyutta işevuruklaştırılmıştır.<sup>777</sup> Sonraları Hitler'in *Volk* kavramını kullanımına tepki olarak Parsons'ın bağlamsız, kalpsizliğiyle şahsına münhasır rasyonel eylem paradigması çok fazla ünlenirken, Durkheim'in anomi tezinde *Volk* 'u mülayim kullanımı ve irrasyonel eylem paradigması uzun ve sönümsüz bir çabayla göz ardı edilmiştir<sup>778</sup>. Oysa Durkheim şeyler gibi ele almanın, sosyolojinin başlangıç noktasının, *tarihselleştirme* olduğunu açıkça ifade etmişti. İnsan ve insana dair her şey başlangıcı ve bitişi belirsiz bir oluşumun, tarihin, ürünü olduğu için sosyolojinin yaptığı, insana dair her şeye tarihsel bakışı uygulamaktır<sup>779</sup>.

Kimileri Merton'un anomi yorumunu Parsons'tan farklı bir yere koysa da Merton dahil Amerikan işlevselcilerinin bakışı Durkheim'a zıttır<sup>780</sup>. Durkheim'da anomi, *sosyolojik* bir kavramdır. Yeterince *bütünleşmemiş* bir toplumsal sistemin ifadesidir. Tüm toplumla ilişkisi bağlamında anlam kazanır. Sapkınlığın/suçluluğun sadece *geniş toplumlar* düzleminde ne yaptığını açıklayabilir. Sapkın/suçlu davranış sadece toplumsal düzensizlik değil, aynı zamanda toplumsal organizasyon

---

<sup>775</sup> Louise I. Shelley, **Crime and Modernization: The Impact of Industrialization and Urbanization on Crime**, Southern Illinois University Press, USA, 1981, s. 5; Kızmaz, ss. 230, 232, 237, 238; Giddens, Sosyoloji, ss. 844, 845.

<sup>776</sup> Bkz. Shelley, s. 5.

<sup>777</sup> Vefa Saygın Öğütle, "Anomie Nasıl Amerikanlaştırıldı?", **Emile Durkheim'i Yeniden Okumak**, (Ed. Ümit Tatlıcan ve Vefa Saygın Öğütle), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2018, ss. 225-229.

<sup>778</sup> Mestrovic, 21. Yüzyıl, ss. 86, 124, 125.

<sup>779</sup> Berkkurt, s. 165.

<sup>780</sup> Lemert, Wallace ve Wolf gibi isimlere göre Merton'un anomi kavramsallaştırması Durkheim'dan daha başarılıdır ve Parsons'ın tutucu işlevselciliğinden açık ara farkla *statü quo*'ya eleştirel yaklaşır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lemert, ss. 14-15; Wallace ve Wolf, ss. 83-95.

çalışmasıdır. Sadece anomiden hareketle açıklanamaz. Anomi *istisnai* bir toplumsal olgudur; bu yüzden sosyal yapının nasıl yeni sapkın bir potansiyel yarattığını açıklamamıza belki yardım edebilir fakat bu potansiyelin daha sonra nasıl sürekli, kalıcı sosyal kalıplara dönüştüğünü açıklamamıza yardım edemez. Anomi, *meşruluk* ve *katılım* sorunudur. Bireylerin hedeflerini kültür belirlese de bu hedeflerin bireylerce benimsenmesi için bireylerin toplumsal düzene ve temelindeki inançlara katılması gerekir. Bu katılım, bireylerin toplumsal işlevlerin hiyerarşisini ve rollerin dağılımını *adil* olarak algılamasına bağlıdır. Aksi takdirde birey, toplumun gösterdiği ekonomik hedef veya ideallerle doyum sağlayamaz<sup>781</sup>.

Amerikan işlevselcileri içinse anomi, meşruluk ve katılım sorunu değildir. Merton'ın formülasyonu dahi rüşvetçi siyasal aygıtlar vs. her türden oluşumun her zaman toplumda bir işlevi olduğu sonucuna varır. Bu yüzden dikkati çatışmanın yapısından uzaklaştırır. Amerikan işlevselcileri teorik olarak her şeyin herkesin yararına olmayacağını kabul etseler de pratikte toplumsal kurumların en olumlu özelliklerini vurgularlar. Tekelci grupların çıkarlarını gizleyen ideolojileri uzman grupların değerleri diye alırlar. Anomi kavramını *psikolojikleştirirler*. Onlar için önemli ve anlamlı olan, anominin bireyle ilişkisindeki sonuçlarını veya göstergelerini incelemektir. Sapkınlığı, anomiyile ilişkilendirdikleri bazı toplumsal etkenlerden kaynaklanan toplumsal *düzensizlik* belirtisi olarak görürler. Parsons'ı izleyenler her türden muhalif siyasal hareketliliği, basitçe uzmanlaşmaya devam eden toplumsal kurumların geçiş dönemlerinde yaşadıkları geçici tepki olarak değerlendirirler. Ortaya çıkan her şey ya en iyisi ya da gelecekte iyi olacağı muhakkak olan bir şeyin olumlu bir nedenidir. Ne zaman sapkın bir davranış ortaya çıksa sosyal yapı içinde bir tür patolojiyi varsaydıklarından, davranış normalmiş ve anormal olan toplumsal yapıymış gibi düşünürler. Doyumsuzluğun hem insani nitelik hem de hastalık olmasındaki gerilimi, doyumsuzluk üzerindeki *hastalık vurgusunu kaldırarak* çözerler. Böylelikle aç kurtla birlikte verili toplumu da *doğallaştırarak* anomi kavramını *tarihsel* boyutundan ve tabi ki içerdiği *radikal* eleştirilerden arındırırlar.<sup>782</sup>

Giddens'in belirttiği üzere Durkheim'in insanın toplumun kendisine sunduğu imkanların ürünlerini alabildiği bir toplumsal hayat için ahlaki düzenlemenin zorunlu

<sup>781</sup> Tolan, ss. 84-85; Kimmel ve Aronson, s. 175; Erikson, ss. 307, 308.

<sup>782</sup> Collins, ss. 205-210; Tolan, ss. 84-85; Becker, Hariciler, ss. 27, 29; Erikson, ss. 307, 308; Öğütte, ss. 236.

olduğu önermesine tarihsel unsur katmaması, birçok eleştirmeni Durkheim'ın otoriter bir siyasal öğretinin incelikle gizlenmiş mantığını temsil ettiği yanılığına itmiştir. Oysa tüm ahlaki düzenleme biçimlerinin aynı *olmadığı* düşüncesi, Durkheim'ın teorisi bakımından göz ardı edilemeyecek bir öncüdür. Toplumu ve toplumsal kısıtlayıcılığı ifade eden *düzenleme* ile anomiye işaret eden soyut ve genel anlamda *düzenlemenin yokluğu* basitçe yan yana getirilemez. *Gerek* bencillik *gerek* anomi *İşbölümü*'ndeki genel toplumsal gelişme anlayışı göz ardı edilmeden anlaşılmalıdır. Durkheim'a göre modern toplum biçiminin yüz yüze olduğu ikilemlerden çıkış yolu otokratik disipline dönmekte değil, aksine, sadece farklılaşmış işbölümünün geçmişten oldukça farklı otorite biçimleri gerektiren ahlaki birliğin sağlanmasındadır<sup>783</sup>. Birçok durumda Durkheim'ın has eleştirmenlerinden olan Aron dahi Durkheim'ın anomi tezinin onu eleştirmenlerin biçtiği yere koymadığını kabul eder. Anomi tezi, Comte'un insanlık dini kurma çabasını hatırlatan, gerici değilse de tutucu bir girişim olarak eleştirilmiştir. Fakat Durkheim'ın otoritesini güçlendirmek istediği norm, bireyin kendisini serbestçe geliştirmesine, herkesi kendi yargısını kullanmaya ve özerkliğini açıkça ortaya koymaya zorlar. Durkheim'ın istikrarlı kılmak istediği toplum, yüce ilkesi insan kişiliğine saygı ve kişisel özerkliğin gelişmesi olan toplumdur. Bu yüzden vurgulama toplumsal normların yeniden güçlendirilmesine kaydıka yorum tutucu, bireysel özerkliğin gelişmesine kaydıka akılcı veya liberal olmaktadır. En doğrusu, görünüşte birbirinden farklı olan bu iki yorumu birleştirmektir<sup>784</sup>. Sanıyorum Durkheim kadar yanlış, birbirine zıt etiketlemelere<sup>785</sup> maruz kalan hiçbir sosyolog olmasa da Bellah'ın dile getirdiği üzere Durkheim'ı muhafazakâr/liberal, muhafazakâr/radikal, bireyci/kolektivist, materyalist/idealist sosyolog/psikolog herhangi bir ikiliğin herhangi bir tarafına sokma girişimlerinin tamamı aynı derece uygunsuzdur. Diğer büyük yenilikçi düşünürlerde olduğu gibi Durkheim'ın düşüncesi de eleştirmenlerce uzun süre boyunca anlaşılmamıştır<sup>786</sup>.

---

<sup>783</sup> Giddens, Kapitalizm, ss. 192-193; Ayrıca bkz. Carmen J. Sirianni, "Justice and the division of labour: a reconsideration of Durkheim's Division of Labour in Society", **The Sociological Review**, Cilt: 32, Sayı: 3, 1984, ss. 449-450.

<sup>784</sup> Aron, s. 285.

<sup>785</sup> Lukes, birçok bilimsel disiplini içeren bu bağlamları, çelişik etiketleri, Durkheim'ın mirasçısı olduğu söylenen isimleri bir buçuk sayfa boyunca aralıksız sayar. Bkz. Lukes, ss. 2-3.

<sup>786</sup> Bellah, Introduction, s. xviii.

## B. Ekonomik Anomi ve Sözleşme Hukuku

### 1. Serbest Piyasa Mitlerinin Reddi

Durkheim'ın işbölümünden kastı sadece ekonomik işbölümü olmadığından anomik işbölümü de sadece ekonomik yaşamdan kaynaklanmaz. Fakat 19. yüzyılın anomisi, ekonomi alanından başlayarak diğer alanlara yayılır. Ekonomik yaşamda yetersiz temas haline sebep olan bir olgu, pazardaki genişlemedir. Toplumsal ilişkilerin gerçekleştiği mekânsal bağlamı soyutlaştıran küreselleşmenin ilk yıkıcı etkileri ilk küreselleşen ekonomi alanında görülmüştür. Simmel'in belirttiği üzere metropollerin en önemli özelliği, işlevsel biçimde genişleyip kendi sınırlarının ötesine geçmesidir<sup>787</sup>. Parçalı toplumsal yapıda ekonomik pazarların sayısı ile parçaların sayısı yaklaşık eşittir. Üretici, pazarla somut temasta bulunabilecek kadar yakındır, talep miktarını kolayca kestirip, arzı talebe göre ayarlayarak dengeyi kurar. Böylece üretim kendiliğinden düzenlenir. Ancak ekonomik pazar küreselleşme eğilimi gösterdiğinde her üretici yeterince temasta bulunmadığı dünyanın geri kalanı için de üretmeye başlar. Pazar sınırsız olduğundan üretim de sınırsızlaşır ve kuralsızlaşır. Üretici, talebi ölçmede ve arzı dengelemede karanlıkta el yordamıyla hareket eder gibi hareket ettiğinden bazen ölçü kaçırlır. Ekonomik bunalımlar, iflaslar, emek ve sermaye arasındaki kavganın şiddetlenmesi gibi durumların yapısal sebebi budur.<sup>788</sup>

Her türlü insan ilişkisi az çok belli bekleyişler ortaya çıkardığından ekonomik ortam dahil her ortam normların varlığına muhtaçtır<sup>789</sup>. Anomi kavramı bize ne kadar büyük olursa olsun, küresel olsa bile, grubun bireye rehberlik etmek üzere etkili düzeyde toplumsal düzenleme sağlamak zorunda olduğunu hatırlatır<sup>790</sup>. Modern toplumda merkez unsurun ekonomik üretim olduğunu gören Durkheim, toplumun bütününde görülen anomiyi ekonomi alanındaki anomiyeye bağlar. 19. yüzyılda insanların hayat koşullarını, birbirleriyle ilişkilerini kökten değiştiren ekonomik işbölümündeki gelişmeye rağmen sanayi yaşamının yeni koşulların gerektirdiği yeni örgütlenmeden, işçi-işveren ilişkilerinin hukuksal belirlenmişlikten ve ahlaki

<sup>787</sup> Simmel, s. 325.

<sup>788</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 406, 422-423.

<sup>789</sup> Şerif, s. 54; Yüksel, Toplum, ss. 7-8.

<sup>790</sup> Lemert, ss. 13-14.

kurallardan yoksun oluşu toplumsal kaosuun sebebidir. Ekonomik anomi, çeşitli toplumsal güçlerin orantısız büyümesine, güçlü olanın zayıfı ezmesine yol açmıştır. Ezilenlerin bu durumu kabullenmeleri mümkün olmadığı için toplum aşırı gerilim ve tehdit durumuna girmiştir<sup>791</sup>.

Durkheim'ın, kelimenin onun yorumuyla kazandığı yeni anlamıyla, bir liberal olduğu söylenebilirse de liberalizm genel anlamda Aydınlanma, faydacılık gibi rasyonel felsefelerle bağdaşırken Durkheim'ın liberalizminin kökleri irrasyonelizmde yatar<sup>792</sup>. Durkheim ve takipçisi Mauss'un işaret ettiği üzere toplum kendi parçaları arasında bir alışveriş sistemidir. Rasyonel çıkarların düzeyi gerçekte şüphesiz vardır. Organik dayanışmacı toplum *yüzeyde* sözleşmesel bir düzendir. Fakat A. Smith ve Spencer'in yanılgılarının aksine bireyleri doğrudan gruplara, dolaylı olarak topluma bağlayan organik dayanışma bağları ahlaki bağlardır. Bu yüzden rasyonel çıkarların, maddi avantajlar arası alışverişlerin düzeyi ancak daha derinde yatan duygusal ve irrasyonel etkileşimlerin gerçekleştiği *sözleşme öncesi/dışı* psikik düzey üzerine yükselebilir. Eğer bireysel çıkarlar arası uzlaşma, sözleşme müzakerelerini yönlendiren sözleşme dışı unsurlar üzerine yükselmiyorsa ortaya çıkan hukuki duruma haklı, insan ilişkileri ve etkileşimleri toplamına sağlıklı denemez<sup>793</sup>.

Serbest piyasa ekonomistlerinin yaptığı ilk mantık hatası, toplumsal ilerlemeyi topluluğun verimini arttıracak biçimde işbölümüne, işbölümünü ise bireylerin yararına bağlayarak (1) bireysel çıkarları verili kabul etmektir. Oysa *bireysel davranışın akılcılığı* ile yapılan bu açıklama, farklılaşmadan önce bireylerin birbirlerinden farklı ve bu farklılığın bilincinde olduklarını varsaydığı için toplumsal ve bireysel evrimin sırasını alt üst eder. Diğer mantık hataları bu ilk hatanın üzerine biner. Klasik iktisatçılar (2) bireysel çıkarların nasıl uzlaştığını, (3) bireysel çıkar-çıkara ulaşma araçları ilişkisini (4) bireysel çıkar arayışından toplumsal düzene nasıl geçildiğini tatmin edici biçimde açıklayamaz<sup>794</sup>. Aynı mantık hataları maddi bireysel çıkarın çoğaltılmasının (*maximization*) adalet, refah gibi bağlılıklardan ve değerlerden ya da kişisel gelişme, entelektüel uyarım, estetik takdir gibi maddi olmayan çıkarlardan önce geldiğini öne süren iktisadi rasyonellik, arz iktisadı, yeni sağcılık, Reagan

<sup>791</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 420, 423; Topuzkanamış, Disiplin, ss. 212-213.

<sup>792</sup> Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 140.

<sup>793</sup> Collins, ss. 238-239; Giddens, Siyaset, s. 128; Kimmel ve Aronson, s. 17.

<sup>794</sup> Talcott Parsons, "The Life and Work of Emile Durkheim", **Sociology and Philosophy**, Emile Durkheim, çev. D. F. Pocock, The Free Press, New York, 1974, (Durkheim), ss. xlvi-xlvii; Aron, s. 233.

ekonomisi, Roger ekonomisi ve Thatcherizm gibi değişik şekillerde adlandırılan ideolojilerce ve bunların dayandığı kuramlarca 20. yüzyılın sonlarında da devam ettirilmiştir<sup>795</sup>.

Fromm'un belirttiği üzere tabakalaşmada nerede durduğu fark etmeksizin günümüzde dahi insanlar duygusal açıdan taş devrinde yaşarlar<sup>796</sup>. İnsanlar, çoğu kere klasik iktisatçıların ya da faydacı psikolojinin öne sürdüğü türden rasyonel seçimlerle değil, bu rasyonelitetlerini ortaya çıkaran irrasyonel temele bağlı olarak, *grubun etkisiyle* hareket ederler. Bu yüzden rasyonel güvenlik ve adalet sisteminin üzerine kurulabileceği, irrasyonel düzeyi sekülerleştiren kolektif inançlar ve değerlerden türeyen bir takım ahlaki kurallara ihtiyaç vardır. Bireylerin toplumu kendi rasyonel çıkarlarına göre hareket ettikleri karşılıklı alışverişler sırasında oluşturdukları tezi, sözleşmeye dayalı toplum kurgusu, sözleşme öncesi dayanışmanın gerçekliğini reddeden *zararlı bir mitten* ibarettir. Bir rasyonel bireyler bileşiminin, özgürce yapılan sözleşmeler kurgusunun yol açacağı tek şey, herkesin herkesle savaşıdır. Durkheim bu güvensizlik durumunda insanların sözleşmeye dayalı bir topluma nasıl sahip olabileceklerini haklı olarak sorar. Zira toplumsal düzenin varlığından söz edebilmek için sözleşmelerin yapılmasından ziyade sürdürülmesi, yani bağlayıcı olması, bağlayıcı olması için de *haklı* olması gerekir<sup>797</sup>. Çok pragmatik bir faaliyet gibi duran ticaret, güven olmadan var olamaz<sup>798</sup>. İnsanların bir sözleşme yapıp buna göre yaşamaları için daha önceden sözleşmenin anlamına ilişkin bir sorumluluk anlayışlarının olması gerekir. Böyle bir önsel kolektif taahhüt, yani sözleşmelerin sözleşme dışı unsuru, normatif denetimin çerçevesini belirler. Olumlu ve olumsuz yaptırımların bir sistemi ile toplumsal düzenleme olmaksızın toplumda ticaret veya değiş tokuş olamaz<sup>799</sup>.

Durkheim'ın 18. yüzyıl liberalizmine yönelttiği eleştiri okları, modern hukukun üzerine inşa edildiği *özgür irade* mitini hedefler. Herkesin sınırsızca bireysel çıkarının peşinde koşmasının meşru olduğu bir kurguda sözleşmesel düzen nasıl var olur ve sürdürülür sorusu, serbest piyasacılarda ve Spencer'da özgür iradeye

---

<sup>795</sup> Waters, s. 95.

<sup>796</sup> Fromm, s. 9.

<sup>797</sup> Collins, ss. 198, 204; Slattey, ss. 115-116; Durkheim, İşbölümü, ss. 436-437.

<sup>798</sup> Harari, s. 48.

<sup>799</sup> Coser, s. 133.

bağlanıyor. Durkheim ise bu kabulü reddediyor<sup>800</sup>. Bugün sözleşme hukukunun temelini kuran, *sözleşme özgürlüğü* ilkesi olarak ifade ettiğimiz ilkenin dayanağında bireyin özgür olduğu, bu sebeple verdiği olurun da özgür olması koşuluyla bireyi bağlayabileceği varsayımı yatıyor. Bu varsayıma göre sözleşmenin haklılığından anlaşılan, genel olarak olurun özgürce verilmiş olmasıdır. Kaynağında zorlama olan olur bozuk olduğundan sözleşme yok hükmündedir. Durkheim'a göre sözleşmelerin haklılığına dair bu açıklama, hukuksal bir kurumun işleyişini insanın özgür olup olmadığı gibi doğaötesel bir sorunun çözümlenmesine bağlamakla hatalıdır. İnsanın özgür olup olmadığı sorunsalı, gerçekte yasaları hiçbir zaman etkilememiştir<sup>801</sup>.

Durkheim toplumun kontrol gücünü çok vurguladığı için bireye düşman olarak yaftalanmıştır. Fakat onun tek işaret ettiği, rasyonalite araçları olan temel düşünme kategorilerinin bizzat toplum tarafından yaratıldığıdır. Özerk bireyin öne çıkmasını mümkün kılan faktör de toplumdur. Değişen toplumsal yapı modern toplumu o da özerk bireyi üretmiştir. İnsanın zekâsı farklılaşıp rasyonelleşmiştir çünkü psişik bir birlik olan toplum, üyelerini zorlayarak bilimin var olmasına çalışmıştır.<sup>802</sup> Çağdaş toplumlarda bireyler arasında serbestçe yapılan sözleşmelerin rolünün arttığı gerçektir. Ama bu sözleşme ögesi toplumsal yapının hatta çağdaş toplumda ortak bilinç durumunun bir sonucudur. Bireylerin aralarında serbestçe anlaşma yapabilecekleri geniş bir alanın olması için toplumun bireylere bağımsız karar verme yetkisini tanıyan hukuki bir yapıya sahip olması gerekir. Bireyler arası sözleşmeler, bireyler tarafından belirlenmeyen bir toplumsal çerçeve içinde bulunmaktadır. Bir sözleşme alanının varlığı için ilk koşul, farklılaşma ile ortaya çıkan işbölümüdür. Nitekim sözleşme kurumunun gelişimi işbölümünün gelişiminin tam bir yansımasıdır. Bu kurum tıpkı işbölümü gibi karmaşık niteliktedir ve ortaya çıkışı da karmaşık işbölümünün çıkışı gibi geç tarihlerde olmuştur. Burada toplumsal yapının bireylere ya da toplumsal tipin bireysel olgulara önceliği ilkesi yeniden ortaya çıkar. Sözleşmeler bireyler arasında yapılır ama yapıldıkları koşullar, bütün toplumun haklı ve haksız, izin verilebilir ve yasak konulardaki anlayışını yansıtan yasalar tarafından belirlenir<sup>803</sup>.

---

<sup>800</sup> Barmaki, s. 73; Parsons'ın yorumu için bkz. Parsons, Durkheim, ss. 1-11.

<sup>801</sup> Durkheim, Dersler, ss. 244, 245; Bellah, Introduction, s. xxv.

<sup>802</sup> Durkheim, Ahlak, s. 75; Collins, ss. 203, 228; Freyer, ss. 106, 129.

<sup>803</sup> Durkheim, Dersler, s. 211; Aron, s. 235.

## 2. Sözleşme Kurumu ve Tarihsel Değişimi

Durkheim, ekonomik liberalizmi ve destekçilerini eleştirirken ortaya koyduğu savları, sözleşmedeki sözleşme dışı unsurun toplumlardaki değişimlerini inceleyerek sözleşme kurumunun tarihsel analiziyle kanıtlar<sup>804</sup>. Temel soru, sözleşme bağı olarak ifade ettiğimiz hukuksal manevi bağıın neden oluştuğudur.

*...sözleşme, kaynağı başka yerde olan bir ilk hukuksal temelin varlığını gerektiren bir değişimler kaynağıdır. Sözleşme, dönüşümlerin gerçekleşmesine en elverişli araçtır. Hukukun üzerine kurulu olduğu ilk ve temel dayanakları oluşturabilen, sözleşme değildir. En az iki hukuksal kişiliğin önceden kurulmuş ve örgütlenmiş olmasını, ilişkiye girmelerini ve bu bağların onların konumunu değiştirmesini anlatır; yanların birinden çıkan bir şeyin ötekine geçmesini ve bunun karşılıklı olmasını gerektirir.*<sup>805</sup>

Durkheim sözleşmenin beş türünü saptar. Bunlar sırasıyla (1) kan bağı kurmaya dayalı sözleşme (*blood-covenant*), (2) aynı sözleşme, (3) kutsanmış/törenselleşmiş sözleşme, (4) rızaya/anlaşmaya dayalı sözleşme, (5) adil sözleşmedir. En azından bireyciliğin ilkeleri ortaya çıkmadan bireylerin iradelerini sadece bunu yapmayı kabul ederek bağlamaları mümkün olmadığından, anlaşmaya dayalı sözleşmeye kadar var olmuş üç tip sözleşme *gerçek sözleşmenin* ön biçimleridir.<sup>806</sup> Sözleşmeyi sözleşme yapan şey, istençlerce onaylanan anlaşma olması fakat istençlerle kurulsada kurulduktan sonra bağlayıcı olmasıdır. Ama sözleşmelerin tarihteki ilk örnekleri, toplumsal konuma bağlı hukuk örnek alınarak tasarlanmıştır. Bağlayıcılıklarını da dinselliklerinden alırlar, bireylerin istençlerinden değil. Gerek kişilerin gerek nesnelere konumundan kaynaklanan bağlar ile sözleşme bağları farklı niteliktedir. Sözleşme bağlarının gelişimi zorunlu olarak konumdan kaynaklanan bağların gelişmiş olmasına bağlıdır. Örneğin, kan kardeşliği sözleşmeleri (*blood-covenant*) akrabalık ve klan yapısıyla ilgili kutsal inançlar açısından açıklanır. Bağlayıcılığı, sözleşme taraflarının kanlarını bir ritüelle birbirine karıştırmalarından, böylece aynı özü taşımalarından ileri gelir. Aynı hak sözleşmelerinin bağlayıcılığı, kişinin nesneyi diğer taraftan alıp zilyetliğine sokmasıyla nesnenin hukuksal konumunda yaşanan değişikliğe dayanır. Gelenekler sebepsiz zenginleşmeyi yasakladığından, nesneyi alan kişi diğer tarafın borçlusuna haline gelir. Bu örneklerde tek başına istenç bildiriminin

<sup>804</sup> Lukes, s. 276.

<sup>805</sup> Durkheim, Dersler, s. 213.

<sup>806</sup> Edinsel, s. 460; Vogt, s. 84.

sözleşmelerin bağlayıcılığı açısından hiçbir etkisi yoktur, dolayısıyla sözleşme hukuku henüz yoktur. Toplumsal dönüşüm süreçlerinin yavaş doğası gereği sözleşme hukukunun gelişimi de yavaş bir süreçtir. Gerçek sözleşmeye yaklaşılmamasını sağlayan esas basamak törensel sözleşmelerdir. Aynı sözleşmelerden farklı olarak törensel sözleşmelerde nesnenin konumunda bir değişiklik olmaz. Törensel sözleşmelerin kalıp söz ve maddi törenler olmak üzere iki ögesi vardır. Bağlayıcılık, sözlerin dile getirilme biçiminin dinsel olduğundan ve törenselliğinden kaynaklanır. Bu, *çifte bağlayıcılık* demektir; hukuki-dini sembolizm ve dinsel-insancıl hukuk ayrışmasının sözleşme hukukundaki temsildir. Törensel sözleşmelerde kişi ant içerek hem tanrılara karşı bağlanır hem de sözleri söyleyerek bu andı dışsallaştırmış, başkasının onu nesne gibi yakalamasına olanak vermiş olduğundan başkasına karşı bağlanır.<sup>807</sup>

Törensel sözleşmeler dinsel biçimciliğin hukuksal biçimciliğe dönüşme eğilimiyle ortaya çıksalar da gerçek anlamda sözleşmenin hala görünür olmadığına dikkat edilmelidir. Çünkü *istençlerin uyuşması* hala bağlayıcılığın unsuru değildir. Törensel sözleşmelerin bağlayıcılığı, *istençlerin açıklanma biçiminden* kaynaklanır. Çünkü sözler kutsaldır fakat sözü vermiş olan henüz kutsallıktan yoksundur. Mekanik toplumda ritüel usullerle ilişkili formaliteler, kişinin öznel inancından kesinlikle daha önemlidir. Bir kişinin hukuken etkili olabilmesi için tıpkı büyüselle ve dinsel ritüellerde olduğu gibi bütün hukuki ritüellere birebir riayet etmesi gerekir. Bir davayı kazanmak haklı olmaktan ziyade hukuki formalitelere uygunluğa bağlıdır. Kalıp sözlerle ant içilerek ve ellerin üst üste konulması, birleştirilmesi gibi maddi uygulamalarla tanrılar sözleşmenin şahidi konumuna getirilir. Tanrıların gazabına uğrama ve ağır dinsel cezalara çarptırılma korkusu sözleşmeye uyulmasını sağlar. Bugün sözleşme yapanların el sıkışması hala yaygın bir ritüeldir. Ancak günümüzde bu maddi hareketler sadece simgeseldirler. Oysa simgelere dönüşme, başlangıçtaki anlamların yitmesiyle uğranan bir çöküştür. El sıkışma gibi maddi törenler başlangıçta simgeler olarak değil, toplumsal ilişkilerin etkin nedenleri olarak belirirler; ilişkileri var eder ve ilişkilere bağlayıcılık kazandırır. Aşındıkça, sözleşmenin varlığını kanıtlayan yalın bir maddi araca dönüşürler. Maddi törenlerin sözleşmenin bağlayıcılığının koşulu olmaktan çıkmasıyla sözleşmenin ögesi olarak geriye yalnızca kalıp sözler söyleyerek ant içme kalır. Zamanla sözlerin de kalıplığı yitip gittikçe geriye sözleşmenin kurucu

---

<sup>807</sup> Durkheim, Dersler, ss. 215-218, 222, 231, 235; Lukes, s. 276.

unsuru olarak sadece *söz* kalmıştır. İşte anlaşmaya dayalı sözleşmelerin ortaya çıkışı, Durkheim'ın dördüncü aşama olarak adlandırdığı bu aşamada gerçekleşmiştir<sup>808</sup>.

Sözleşme kurumunun tarihsel evrimi, toplumsal dayanışmanın ve hukukun genel tarihsel evrimine doğrudan bağlıdır. Bu bağımlılık kendini sözleşme kurumunun *dış örgütlenişinde* gösterir. Gerçek anlamda sözleşme olmayan türlerde yaptırım, onarıcı değil bastırıcıdır. Sözleşmeyi ihlal edene maddi ceza verilir. Üstelik yaptırım, bireyin hakkını değil, kamusal erki korumayı amaçlar. Yani alacaklının alacağını alması hiçbir şekilde güvenceye bağlanmaz. Kamu erki alacaklının yerine işe karışmaz, yardım dahi etmez. Alacaklı alacağını alabilmek konusunda kendi başına bırakılmıştır. Örneğin, Hindistan ve İrlanda'da yaygın olan *dharma* adetinde alacaklı, borçlunun evinin kapısında alacağını alana kadar ölüm orucu tutar. Cermen hukuku, borçluya alacaklının bu nöbeti tutmasına izin vermesini buyursa da borcun tahsiline karışmaz. Anlaşmaya dayalı sözleşmeyle birlikte sözleşme hukukunun *dış örgütlenişi* değişmiştir. Yaptırımların yeni esas amacı, sözleşme taraflarını sözlerini tutmaya, tutmadığı takdirde diğer tarafın zararını gidermeye zorlamak olarak dönüşür. Bu yeni durumda yaptırım, birey haklarına dayalı belirli bir ahlaki özellik kazanır. Anlaşmaya dayalı sözleşmeyle birlikte sözleşme hukukunun *iç örgütlenişi* de bütünüyle dönüşmüştür. Bu dönüşümün iki ayağı vardır. İlk dönüşüm rızanın yükümlülüğün kapsamını belirlemesiyle ilgilidir. Sözleşmenin zorlayıcılığını sağlayan etken büyük ölçüde yükümlülüğün kapsamını da belirlediğinden anlaşmaya dayalı sözleşmeden önceki türlerde sözleşmenin kapsamını ve sonuçlarını tarafların niyeti belirlemez. Aynı sözleşmede rızadan bağımsız olarak ne ödemek/yapmak gerektiği diğer taraftan alınan şeyin türü, niteliği, tutarına bağımlıdır. Törenselleşmede de aynı doğrultuda niyetler apaçık olsa da kullanılan kalıp sözden çıkartılamıyorsa niyet yükümlülük doğurmaz. Anlaşmaya dayalı sözleşmenin gelişimiyle birlikte sözleşme ilişkisine karışan, onun niteliğini belirleyen aracı etken kalmamıştır. Kuşkusuz burada da söz vardır. Ancak artık söz, her türlü dinselikten yoksun (*déstitué*) olduğundan kendi başına değeri yoktur. Sözler, artık yorumlanması gereken imlerdir; anlattıkları da onları esinlendiren zihin ve istenç durumudur, yani niyettir. Anlaşmaya dayalı sözleşmelerin bağlayıcılığını, kapsamını ve sonuçlarını niyet belirler. Sözlerinse bu

---

<sup>808</sup> Durkheim, Dersler, ss. 218-228; Collins, s. 216.

niyetlere bağımlı ve dolaylı bir değeri vardır.<sup>809</sup>

Anlaşmaya dayalı sözleşmeler, aynı ve törensel sözleşmelerin sona erdiği, gelişerek birbirleriyle kaynaştığı nokta gibidir. Törensel sözleşmelerin çifte bağlayıcılık özelliği sebebiyle anlaşmaya dayalı sözleşmeler nihayetinde törensel sözleşmelerin evrimleşmiş versiyonudur. Kökenini birey haklarından alan bağ, başlangıçta törenlerden kaynaklanan hukuksal bağlara bağımlıydı. Yoğunlaşan ekonomik yaşamın yeni gerekleri ve törenlerin temelindeki düşüncelerin sönmesiyle yükümlülük, başlangıçta kendisini doğuran nedenden ayırt edilip başka bir nedene bağlanmış, böylece anlaşmaya dayalı sözleşme ortaya çıkmıştır. Bu aşamada sözleşmeleri bağlayıcı kılan *nesnellik*, büyüsel ya da dinsel yollarla kesinleştirilmesinden değil, yalnız yasanın etkisinden kaynaklanır. Yani bugün anladığımız anlamda sözleşmeyi anlamak için sözleşmenin iç örgütlenişinden yola çıkmaya gerek yoktur. İşlemlere bağlayıcı güç, dışarıdan sağlanmaktadır. Bileşimi yapan dinsel inançlardır. Bir kez yapılnca başka nedenlerle sürdürülmüşlerdir çünkü yararlı olmuşlardır. Törensel sözleşmenin yararlı sonuçlarının törenlerden başka bir yolla, açıkça yapılan her istenç bildiriminin yasayla geri alınamaz kılınmasıyla elde edilebiliyor oluşu, sözleşmeyi oldukça yalınlaştırmıştır. Bu yalınlaşma, sözleşmenin bağlayıcılık gücünü azaltmıştır. Nitekim yalınlaşma ve sözleşme bağlarının katılığında azalma, yeni yoğun ve devingen ekonomik yaşamda bireylerin gerekli hareket kabiliyetine sahip olabilmesi için zorunluydu. Bu, sözleşme hukukunun iç örgütlenişindeki dönüşümün diğer ayağına işaret eder. Anlaşmaya dayalı sözleşme, modern yasaların etki ve denetiminde gerçekleştirilen modern sözleşmelerin ilk biçimidir. Çünkü önceki üç tipin aksine mübadele edilen performans veya değerlerin *karşılıklılığına*, bireysel beklentilerin uzlaşmasına dayanır.<sup>810</sup>

Önceki türler tek yanlı sözleşmelerdir; iki tarafın da hem borçlu hem alacaklı olabilmesi için birbirinden farklı ve geçerliliği birbirinden bağımsız iki ayrı sözleşme gerekir. Durkheim bu durumu açıklamak için Roma hukukundan örnek veriyor: Bir kişiye bir insanı öldürmesi karşılığında belli bir tutar ödemeyi törensel bir sözleşmeyle söz verdiğinizi düşünün. Törensel sözleşmeler tek yanlı olduğundan bu karşılıklı yükümlenme için tek yanlı iki ayrı sözleşme gerekir. Bir sözleşmede X, Y'ye bir

---

<sup>809</sup> Durkheim, Dersler, ss. 236-241.

<sup>810</sup> Durkheim, Dersler, ss. 231, 232, 234, 235; Edinsel, s. 460.

miktar para ödemeye söz verir, Y kabul eder. Diğer sözleşmede Y, X'e Z kişisini öldüreceği sözünü verir, X kabul eder. Fakat bu sözleşmelerden sadece ilki meşru ve geçerlidir. Çünkü ikincisi ahlak dışı bir nedene dayandığından meşru değildir ve yok hükmündedir. Sonuç olarak Y adam öldürmek zorunda değildir ancak X söz verdiği tutarı ödemek zorundadır, ödemezse hukuka aykırı davranmış olur. Bu sözleşme tarzı yeni ekonomik hayatın karşılıklı ya da *synallagmatiques* (iki yanlı) ilişkilerine uygun düşmediğinden, törensel sözleşmelerin hukuktaki yeri gittikçe gerilerken anlaşmaya dayalı sözleşmelerin yeri gittikçe genişlemiştir. Bununla birlikte törensel sözleşmeler bugün dahi sözleşme bağlarının daha katı nitelikte olması arzulanan evlilik sözleşmesi gibi türlerle hukukta yer bulur. Fakat fazlasıyla karışık, genel, somut nitelikteki aynı sözleşme geleneğinin yerini anlaşmaya dayalı sözleşmenin yalın, düşünsel, ruhsal nitelikteki geleneği aldığından işlevsizleşen bu tür hukuktan tamamen silinmiştir<sup>811</sup>.

Özetle anlaşmaya dayalı sözleşme, yalnızca anlaşmaya dayalı olduğundan yaptırıma bağlanan, karşılıklılığa ve iyi niyete dayalı sözleşmedir. Sözleşme hukukunda niyetin işlevinde yaşanan bu dönüşüm, tüm hukuk kurumunu dönüştüren *hukuksal bir devrimdir*<sup>812</sup>. Organik dayanışmacı toplum yapısının en net sözleşme hukukundaki gelişmede kendini göstermesi bu sebeptir. Zira organik dayanışmacı toplum yapısı gibi anlaşmaya dayalı sözleşme de bir anda tam biçimiyle ortaya çıkmamıştır. Arı biçimiyle anlaşmaya dayalı sözleşmede rıza, yükümlülük için zorunlu ve yeterli koşuldur. Oysa toplumsal dönüşüm paralelinde anlaşmaya dayalı sözleşme de *adil sözleşmeye* dönüşmüştür. Adil sözleşmeyle birlikte sözleşmenin rızaya dayalı olmasının bağlayıcılık için yeterli olmadığı, sözleşmenin haklı da olması gerektiği kabul edilmiştir<sup>813</sup>. Anlaşmaya dayalı sözleşmeler, ekonominin henüz ahlaki kurallara tabi olmadığı çağdaş sanayi toplumu aşamasıyla ilgilidir, birey haklarına-özgürlüklerine ilişkin değişen inançlar bağlamında açıklanmalıdır. Durkheim'ın giderek daha fazla kanıtını gördüğü, mülkiyet kurallarının baştan aşağı yeniden düzenlenmesini ima eden hakkaniyet sözleşmeleri veya adil sözleşme dediği son tür ise adalet ve eşitlik hakkında ortaya çıkan fikirler açısından açıklanmalıdır<sup>814</sup>.

---

<sup>811</sup> Durkheim, Dersler, ss. 233, 235, 238, 239.

<sup>812</sup> Durkheim, Dersler, s. 242.

<sup>813</sup> Durkheim, Dersler, s. 247.

<sup>814</sup> Lukes, s. 276.

### 3. Adil Sözleşme

Organik dayanışmanın bireyi topluma *dolaylı* bağladığı tezi en çok sözleşme hukuku bakımından önemlidir. Sözleşme ilişkilerinin tarafların istemine bağlı olduğu dile getirilse de tarafların istemiyle kurulup feshedilebilen sözleşmelere bağlayıcılık gücünü veren toplumdur. Toplum, sözleşmeden doğan yükümlülüklerin yerine getirilmemesini yaptırıma bağlamıyor olsaydı sözleşme diyemeyeceğimiz bu karşılıklı niyet bildirimlerinin olsa olsa manevi gücü olabilirdi ki bu güç, kaynağını geleneklerde bulduğundan yine toplumdan kaynaklanırdı. Sözleşmesel hukuk düzeninin temsil ettiği otorite toplumdur. Sözleşmesel hukuk, bireyi hem bireylere hem de topluma bağlar. Organik toplumlarda birey sadece diğer bireylerle değil, hukukla ve toplumla da daha fazla bağlılık ve bağımlılık ilişkisindedir. Modern toplumda birey, sözleşme kapsamında geleneksel insana göre daha az bastırıcı fakat daha çeşitli biçimlerde kısıtlanır. Gerek sözleşmesel olmayan ilişkiler gerekse sözleşmesel ilişkiler geliştikçe hukuksal olarak daha çok düzenlenirler; geçerli olabilmeleri için bireyin rızası dışında yasalarla, teamüllerle getirilmiş daha çok şart aranır. Ortak bilince dayalı toplumsal etkideki azalma işbölümündeki gelişmeyle beraber gittiği için toplumsal etki azalmaz. Bilakis daha zengin, karmaşık, incelmış niteliğe bürünür; kendini cezalandırıcı değil, *düzenleyici* özelliğiyle dışa vurur.<sup>815</sup>

*...bu düzenleme, bizim değil, toplumun ve geleneğin yaptığı bir iş olsa da bizi bağlar. Bizi, sözcüğün tam anlamıyla kendi yaptığımız bir sözleşmenin sonucu olmayan, çünkü görüşmediğimiz, hatta kimi kez önceden bilmediğimiz kimi yükümlülükler altına sokar. Kuşkusuz ilk edim sözleşme niteliğindedir; ama bu edimin sözleşmenin çerçevesini az ya da çok taşan ve hemen ortaya çıkan sonuçları vardır. Biz işbirliği yapıyoruz, çünkü onu istemiş bulunuyoruz; ama gönüllü işbirliğimiz, bizi istemiş olmadığımız ödevler altına sokar.<sup>816</sup>*

Durkheim'a göre hiçbir toplum yoktur ki insanı aynı zamanda hem özgür hem bağımlı olarak tanımlamamış olsun. En çağdaş toplumlarda bile hukuki-ahlaki düzen bir yandan bireyin özgürlüğünden dem vurur, diğer yandan onu düzenin belirleyiciliğine tabi kılar. Durkheim haklıdır. Özgür addedilen bireyin seçimi daima Young'ın *compliance* sistemleri dediği resmî kurumların doğrudan ve dolaylı müdahale yollarıyla şekillendirilir. Kaldı ki sözleşmenin bağlayıcılığı insanın sözleşmeyi yaparken ne kadar özgür olduğuna bağlı olsaydı, örneğin istemediği halde

<sup>815</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 146, 244-254; Vine, s. 136.

<sup>816</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 254.

asgari ücretle çalışmak zorunda kalan bireylerin iş sözleşmesinin bağlayıcılığı neye dayandırılabilir? Birçok durum vardır ki taraflar belirli nedenlerin baskısı altında sözleşme yaparlar ancak diğer taraf durumu kötüye kullanmamışsa sözleşme, ahlak ve hukuk açısından geçerlidir<sup>817</sup>. Sınırlanmamış ekonomi ve özgür irade mitini savunanların düşündüğünün aksine irade üzerindeki zorlamayı haksızlaştıran, her türlü zorlama değildir. Sözleşmeleri haksızlaştıran, birey sevgisine dayanan genel adalet ilkelerine aykırılık teşkil eden “dolaylı ve doğrudan”<sup>818</sup> her türlü zorlamadır. Çünkü bu halde zorlama, şiddete dönüşür; zorlamanın bireye verdiği acı haksızlaşır.

*Haklı bulduğumuz tek acı, cezanın verdiği acıdır ve ceza da suç sayılan bir edimi gerektirir. Demek ki insana özgü her şey için beslediğimiz duyguları azaltacak herhangi bir edimde bulunmayan benzerlerimize bir zarar verilmesine neden olan her edimi, ahlaka aykırı buluruz. Onun haksız olduğunu söyleriz. Haksız edimin yasayla korunması ise çelişki olur. İşte şiddetin, karıştığı sözleşmeyi geçersiz kılması bundan dolayıdır.*<sup>819</sup>

Zamanının birçok teorisini sözleşme hukukunu ticari kolaylık olarak görürken Durkheim, sözleşme hukukunun ahlaki bağların bir kaynağı olduğunu vurguladı. Ceza hukuku kadar sözleşme hukuku da toplumun değişen kolektif inanç ve değerleriyle uyumlu olmalıdır. Özgür irade mitinin reddiyle adil sözleşme savunusu, iki patolojik işbölümü biçimini birleştiren noktalardandır. Anomi daha ziyade değer ve inanç sorunu olduğundan özgür irade eleştirisi anomik işbölümü koşullarına daha çok saldırır. Adil sözleşme savunusu ise zorlamaya dayalı işbölümü koşullarıyla daha çok ilişkilidir. Fakat bunlar bütün bir sistem oluşturur ve sorunlar yahut çözümler birbirinden bağımsız değildir. Zorlamaya dayalı işbölümü daha sonranın konusu olduğundan ayrıntıya girmeden söylesek *miras* toplumsal sorunun temel sebebidir ve çözüm mülkiyet hukukunun dönüştürülmesindedir. Durkheim’ın insan onuru, bireye saygı gibi duyguları nesnel temeli olmayan soyut duygular değildir. Bu duyguların maddi ön koşulu bireysel mülkiyettir. Bu yüzden iki kişi arasında mübadele ilişkisi demek olan sözleşmenin gerçekleşme tarzı, sözleşmenin adillik derecesinin dışsal göstergesidir. Anlaşmaya dayalı sözleşmeden adil sözleşmeye geçiş ölçüsünde sözleşme ilişkilerinde *karşılıklık* yerine giderek *eşitlik ve adalet* ölçüleri belirleyici olur. Miras hukukunun sorgulanması, sözleşme tipindeki bu dönüşümle ilişkilidir. Bireyciliğin ve sözleşme hukukunun sosyal güvenceleri

<sup>817</sup> Durkheim, Dersler, ss. 245, 246; Young, s. 5.

<sup>818</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 435.

<sup>819</sup> Durkheim, Dersler, s. 246.

birlikte gelişme eğiliminde olmuştur. Adil sözleşmeler, (1) *iyiniyetli* olmalıdır, (2) karşılıklı rızayla yapılmalı, hiç kimse *doğrudan veya dolaylı* olarak bir sözleşmenin tarafı olmaya zorlanmamalıdır, (3) *nesnel olarak adil* olmalı, yani mübadele mal ve hizmetlerin gerçek toplumsal değeri üzerinden yapılmalıdır.<sup>820</sup>

Sözleşmesel ilişkiler aracılığıyla bireysel çıkar peşinde koşmanın haklılığı, bu çıkarın tatmininin adil olmasına bağlıdır. Adaletli olanın sınırını ise hukuk sistemi içerisinde sözleşmesel olmayan ve toplumsal amaçlara yönelmiş payda belirler<sup>821</sup>. Durkheim'a göre *sözleşme özgürlüğü* ilkesi, sözleşmenin taraflardan birinin sömürülmesinin veya belli rollere zorlanmasının aracı olmaması gerektiğini ifade eder. Bireyi sömürme saiki, bireyi kutsayan ortak bilince *tiksindirici* biçimde zarar verir<sup>822</sup>. Goffmann'ın işaret ettiği üzere toplumsal bağ ve onun üzerindeki kısıtlamalar, sosyolojinin klasik ikili temasıdır. Batı toplumunda formel sözleşme, bu ikili temanın simgesidir; bir kalem darbesiyle onu bağlayan bağı ve bağlı olduğu şeyin kabul edilen sınırlarını kutsar. Fakat Durkheim'ın bize öğrettiği gibi her sözleşmenin arkasında katılımcıların karakteri hakkında sözleşmeye bağlı olmayan varsayımların bulunduğunu hatırlamamız gerekir<sup>823</sup>. Bourdieu'nun dile getirdiği üzere *nomos*, algılama ve bölme esası, kendisini sözleşmeyle kabul ettirilebileceklerin çok ötesindeki bir kudretle dayatır<sup>824</sup>.

#### 4. Serbest Piyasa Düzeninin Normatif Eleştirisi

Proudhon'ın dile getirdiği üzere takdir-i ilahi insan sevmez. Emekçi, serbest piyasada küçültücü bir işle ruhuna eziyet edildikten sonra ücretinin düşüklüğüyle de bedenine eziyet edilmesinden kurtulamaz ve bu, İncil'deki, *kimin ki az şeyi var, o azı da elinden alacağım*, sözlerinin kelimesi kelimesine uygulanmasıdır<sup>825</sup>. Durkheimcı geleneğin Hristiyanlığa bakışı kapitalizm üzerinden veya kötümser olmasa da ekonomi-din bağlantısını kurar. Mauss'un tespitiyle ekonomi, kelimenin tam

<sup>820</sup> Vogt, ss. 84-85; Edinsel, s. 461.

<sup>821</sup> Barmaki, s. 73.

<sup>822</sup> Turner ve diğerleri, s. 248; Durkheim, Dersler, s. 247.

<sup>823</sup> Erving Goffmann, **Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates**, Anchor Books, New York, 1961, s. 174.

<sup>824</sup> Bourdieu, Devlet, ss. 211-212.

<sup>825</sup> Proudhon, İktisadi, s. 108.

anlamıyla dinsel inanç üzerine kurulmuştur<sup>826</sup>. Weber'den hareketle, *Tanrı onun ticaretini kutsasın*, dualarıyla yola çıkan ve *ethosları* tek bir sözcükle *parya* (kapitalizm) olan İbraniliğin uzantısı olarak liberal-kapitalist anlayışta serbest piyasa özgürlüğü, tüm özgürlüklerin temeli kabul edilir<sup>827</sup>. Fakat Durkheim'ın belirttiği üzere bu anlayışta ahlaki sınırlama ancak bireysel çıkarları dengelemek için kaçınılmaz ise haklı olduğundan kendi başına olağan değildir<sup>828</sup>. Oysa ekonominin onu düzenleyecek kurallara ihtiyacı olmadığı, serbest bırakılırsa sıvı taneciklerinin hareket kanunu gereği zaten belirli bir düzende akacağı varsayımı doğru değildir. Bu varsayım doğru olsaydı dahi paranın sırf paranın doğasından doğan bir düzene göre dolaşması toplumsal değildir. Durkheim'a göre özellikle ekonomik liberalizm, kendisinin belirginleşmesinin nedenleri toplumsal değişimler olsa da ekonomi alanında beliren ahlaki başıboşluğu ekonominin hakkıymış gibi savunduğu, safi bireysel çıkar arayışı demek olan egoizmi ahlakmış gibi sunduğu, mevcut toplumsal patoloji durumlarını sağlık diye yücelttiği, anormali normal diye dayatarak içinden çıkılmaz hale getirdiği için suçludur. *Böyle dizginlerinden boşalmış güçler*, onlara nerede durmaları gerektiğini söyleyen hiçbir şey olmadığı için artık normal gelişimlerinin ne olduğunu da bilmezler. Bu *başıbozuk* yarışmaya bağlanmamız dahi sorunlu olduğu halde bu yarışmayı bugünkünden daha tam olarak gerçekleştirmemiz gereken bir ideal gibi sunmak, hastalıklı ve sağlıklı durumu birbirine karıştırmak demektir<sup>829</sup>. Eğer gerçekten serbest piyasa kapitalizminin savunduğu gibi endüstri, ahlaktan yoksunluk demekse endüstri toplumu da ahlaktan yoksun toplum demektir. Fakat ahlaktan tamamen arınmış bir toplumun hiçbir yer ve zamanda gerçekliği mümkün ve haklı olmadığına göre serbest piyasacıların kutsadığı durumun süreklileşmesi, toplumun sürekli hastalık haliyle eşdeğerdir. Çünkü bireylerin meslek hayatında ahlaksız, diğer yaşam alanlarında ahlaklı olmaları beklenemez:

*Birçok bireyin yaşamı sanayi ve ticaret ortamında geçmektedir. Bunun sonucu olarak ve bu ortamda ahlak da pek zayıf kaldığından, bu insanların yaşamlarının en büyük bölümü her türlü ahlaki etkinin dışında kalmaktadır. Böyle bir durum, bir ahlak bozulmasına nasıl yol açmaz? ... Nasıl olursa olsun, her davranış biçimi ancak yinelenmek ve uygulanmakla sağlamlaşır. Günün önemli bir bölümünde ahlakla ilişkisiz bir yaşam sürerse, ahlaklı olma iç gücümüz zayıflamaz mı?... Eğer neredeyse tüm zamanımızı dolduran mesleki çalışmalarda*

<sup>826</sup> Collins, s. 237.

<sup>827</sup> Bkz. Weber, ss. 143-145; Türkbağ, s. 25.

<sup>828</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 42, 43.

<sup>829</sup> Durkheim, Dersler, ss. 24-25, 28; Barmaki, s. 72.

*çok iyi bildiğimiz kendi çıkarımız dışında başka kural izlemezsek, çıkar gözetmeme, kendini unutmama, özveri zevkini nasıl edinebiliriz?*<sup>830</sup>.

Askeri, dinsel vs. işlevler gerilerken, ilerleyen bilimsel işlevlerin bile toplum gözündeki saygınlığı ekonomik mesleklerdeki yararlılığıyla ölçülürken ekonomik yaşamın bu ahlakla bağlantısız düzeni, ulusun en büyük bölümünün güçlerini silip süpüren kamusal tehlikedir. İnsanların zihinsel yaşamları geliştiği ve karmaşıklaştığı ölçüde ahlaksal etkinliklerinin çemberinin de aynı ölçüde genişlemesi gerekir. Bir toplumsal grubun da ne kadar genişse düzenlemeye o kadar çok ihtiyacı vardır. Aksi takdirde hayatımızın büyük bir bölümünü kaplayan, kimliklerimizi ve aidiyetlerimizi belirleyen ekonomik yaşamdaki ahlaksızlık, bireysel ve toplumsal ahlaksızlığa dönüşür. Böylece işçinin, işverenin, kamu görevlisinin...hiçbir insanın ekonomik çıkarlarını tatmin ederken bencilliklerini sınırlayan bir ekonomik ahlak mevcut bulunmadığı gibi bireysel ve kamusal ahlak da bulunamaz<sup>831</sup>. Ekonomik sınırsızlaşma, bireysel ahlaksızlığa, bireysel ahlaksızlık da kamusal ahlaksızlığa yol açar. Kamusal ahlaksızlık ise bireysel ahlaksızlığı ve dolayısıyla ekonomik sınırsızlaşmayı şiddetlendirir. Nitekim herhangi bir eğilimin eriştiği güç derecesiyle toplumun bütünü içindeki yeğinliği arasında yakın bir dayanışma vardır<sup>832</sup>. *Ben* kültürü ve sonsuzluk arzusu çerçevesinde gelişen “narsistik kültür<sup>833</sup>” ekonomi alanından yayılarak toplumun altını oymaktadır. Her işin herkese açık olduğu fakat toplumun özel istençleri kendine çok az çektiği dönemlere, sonsuzluk duygusu etrafında şekillenen *Ben* kültürü ve bencilliğin özgürce geliştiği üzücü dönem eşlik eder<sup>834</sup>. Sonsuzluk veya aşkınlık teleolojisi hastalıklıdır:

*Hareket etmekten zevk almamız için, eylemimizin bir şeylere hizmet ettiği duygusunu taşımamız gerekir, diğer bir deyişle, ulaşmak istediğimiz amaca yaklaşmamız gerekir. Bununla birlikte, sonsuzda duran bir amaca, tanımı gereği ulaşamayız. Ne kadar yol alırsak alalım, aradaki uzaklık her zaman aynı kalır. Hiçbir yerde olmayan, biz ilerledikçe kaçan bir noktaya doğru yürümek, insan için ne kadar düş kırıcı olur! Bu kadar boşuna bir hareket, yerinde sayarak yürümekten farklı değildir. Ayrıca bu hareket geriye üzüntü ve cesaretsizlikten başkasını bırakmaz. İşte bu nedenle, bizimki gibi olanaksız sonsuzluk özlemine yakalanmış dönemler, ister istemez üzüntülü dönemlerdir. Kötümserlik her*

<sup>830</sup> Durkheim, Dersler, ss. 25, 26.

<sup>831</sup> Durkheim, Dersler, ss. 24, 25, 26; Durkheim, Ahlak, s. 50; Swingewood, s. 145.

<sup>832</sup> Durkheim, İntihar, s. 336.

<sup>833</sup> Örneğin, Stirner’in (1806-1856) narsistik felsefesi Durkheim’in karşı çıktığı türden bir ben kültürü ve sonsuzluk arzusu üzerine kuruludur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Corcuff, s. 27 vd.

<sup>834</sup> Durkheim, Ahlak, s. 77.

*zaman sınırsızlık özlemine eşlik eder.*<sup>835</sup>

Sınırlanmamış kapitalizm tüketim çılgınlığıyla birleştiğinde, tutkular ve arzular giderek yoğunlaşır. Yeni arzuların sunduğu zengin ödül, insanları kışkırtır, daha açgözlü, denetime karşı çok daha tahammülsüz kılar. Oysa bireyin kişiliği, kendisinden üstün ahlaksal güçlerin varlığını kabul edecek ve onlara boyun eğecek şekilde kurulmuş olmalıdır. Tam da daha fazla disipline ihtiyaç duydukları bir zamanda tutkuların dizginsiz kalması, anomiyi iyice yoğunlaştırmıştır.<sup>836</sup> Bu bağlamda ekonomik zenginleşme ile anomi arasında da ilişki vardır. Ekonomik zenginlik arttığı nispette insanın bencil arzularını tahrik ettiği gibi bireyi yalnız kendisinden güç aldığı yönünde narsistik bir yanılgıya sürükler<sup>837</sup>. Gerçi anomi sadece ekonomik zenginleşmeyle değil, aynı zamanda ekonomik fakirleşmeyle de tespit edilir. Anomi açısından ayırt edici olan, söz konusu refah artışı veya azalmalarının bireylerin toplumsal tabakalaşmadaki konumunda aniden ve hayat tarzının içine gömülü olduğu önceki ilişki ağlarını bozacak aşırılıkta değişime sebep olmasıdır. Herhangi bir toplumda gruplar, bu ani hareketlilik sonucu kendilerini kuşatan anominin dereceleriyle farklılaşırlar. Fakat şu da bir gerçek ki üst tabakanın ekonomik kriz şeklinde beliren anomiden etkilenme düzeyi, hayat beklentilerinin daha yüksek olması, ahlaki değerlerin ve toplumsal denetimin onları daha az sınırlaması, kişisel başarısızlığın yıkıcı etkilerinin bu kişilerde daha şiddetli olması sebebiyle alt tabakadakilere göre daha yüksektir. Bu yüzden 1929 Wall Street krizinden sonra Amerika'da intihar oranları tepeye vurduğunda kendini gökdelenlerden atanların büyük çoğunluğu işçiler değil, iş adamları ve finans sahipleriydi<sup>838</sup>.

Modernleşmeyle birlikte ahlak özel alana ait bir kategoriye dönüşmüş, ekonomik ilişkiler başta olmak üzere düzenin korunmasıyla birinci dereceden ilgili toplumsal eylemler ahlakla olan bağına kaybetmiştir. Artık tanrının karışmadığı bir dünyada bireyler iktisadi olarak serbesttir.<sup>839</sup> Ancak ahlakın rasyonelleşirken zenginleşmediği, tersine yoksullaştığı koşullarda iktisadi olarak serbest olan bireyin rasyonelliği toplumsal değildir. Nitekim günümüzde liberal insan haklarına yöneltilen eleştirilerin dayanağı da budur. İnsan hakları söyleminin anarşik *laissez-faire*

<sup>835</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 46-47.

<sup>836</sup> Durkheim, Ahlak, s. 41; Swingewood, ss. 145-146; Slattey, s. 36.

<sup>837</sup> Coser, s. 131.

<sup>838</sup> Coser, s. 131; Slattey, s. 37.

<sup>839</sup> Özcan, s. 120; Topuzkanamış, Disiplin, s. 98.

durumunu kutlayan klasik iktisat teorilerini meşrulaştırmak üzere araçsallaştırılmasına karşın böyle bir durumun anormal olduğunu *işlevsel* açıdan ortaya koyan Durkheim, serbest piyasacılara karşı *normatif* argüman da geliştirmiştir<sup>840</sup>.

*...en iyi tutumun bireysel girişimlerin, kişisel bencilliklerin sınırlandırılıp ilimlileştirilmesine çalışmak yerine, karşılıklı olarak birbirlerini özendirmesine, birbirini ateşlemesine olanak vermek olduğu sanılabilmektedir. Oysa üretim her şey değildir ve eğer sanayinin öylesine üretken olması, üreticilerin durmadan bir savaş durumunda ve sürekli hoşnutsuzluk içinde tutulması koşuluna bağlıysa, böyle bir üretimin yol açtığı kötülüğü hiçbir şey karşılayamaz. Tam bir yararçı bakış açısından bakılsa bile, eğer en büyük çoğunluğun isteklerini yatıştırmayı başaramıyor, tersine sabırsızlıklarını kışkırtıyorsa, zenginlikleri biriktirmek neye yarar? Ayrıca bu, ekonomik işlevlerin yalnız kendi kendileri için olmadığını unutmak demektir...Eğer sanayi ancak...savaş dizginlerini boşaltarak verimli olabileceyse onun için girişilen zahmete değmez.<sup>841</sup>*

Ekonomik çıkarların tatmin yollarının toplumsal yapının ve dayanışmanın gerekleri doğrultusunda ahlaken ve hukuken düzenlenmesi hem zorunlu hem de gereklidir. Aksi takdirde para, toplumsal hayat için var olan bir nesne olmaktan çıkar; toplumsal hayat, para için var olan bir nesneye dönüşür ve akıbeti, para gücünü elinde tutanların bencil ve çıkarıcı tercihlerine kalır. Örneğin, yeni toprakları keşfe çıkanlar, ilkel insanın duygu-düşüncelerinin değişkenliğiyle, bireysel davranışlarında tutarlılık eksikliğiyle tanımlanan özel ruhsal durumunu oldukça iyi biliyorlardı -ve bu topraklara keşfe çıkacak para gücüne de sahiplerdi- ancak bu bilgiyi, çoğu zaman daha adaletli bir toplum anlayışını kurban etmek pahasına kendi çıkarları yönünde kullanmışlardır. İlkelerin modern insana göre özdenetim veya özdisiplin eksikliğiyle tanımlanması çok yaygındır fakat onlar, sadece yaşadıkları yer ve zamanın insanıdır. Oysa bu tabloda özdenetimli ya da özdisiplinli bir insanın hasletlerine sahip olmaları gerektiği halde olmayanlar, Batı'dan gelen misafirlerdir(!). Çünkü ani zenginleşmenin ve başboşluğun yarattığı disiplinsizlik, bireyin ahlaksızlığı anlamına gelir. Şu durumda birer soyutlamadan ibaret olan insan hakları, kâğıtta varlığını sürdürse de ahlak konusunda *papağanlık* yapan metinlere dönüşürler, bireysel çıkar tatmininin hiçbir kuralla sınırlanamayacağı şeklinde bir anlama indirgenirler.<sup>842</sup>

Şerif'in belirttiği üzere şayet kâğıt üzerindeki kurallar sisteminin olgusal gerçeklikte bir karşılığı yoksa bireyler bu sistemi benimseyemezler, benimseyemezlerse sistem etkin olamaz. Etkin olmayan bir sistemde bireyler

<sup>840</sup> Lukes, s. 266.

<sup>841</sup> Durkheim, Dersler, s. 29.

<sup>842</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 49, 98, 133.

davranışlarına tutarlılık ve süreklilik veren tutumları kazanamazlar<sup>843</sup>. Tutarsızlık ve süreksizlik ise toplumsal hastalıkla eşdeğerdir. *Öldürmeyeceksin, çalmayacaksın*, özlü sözleri yüzyıllardır kuşaktan kuşağa aktarılıyor ve etkili birer kurala dönüşüyor. Çünkü kendiliğinden hiçbir erdeme sahip olmayan bu sözlerin altında kamunun görüşleri ve ortak duygular yatıyor<sup>844</sup>. Sözlerin kurala dönüşmesinin altında kolektif duygular yattığına göre ekonomik yaşamda, *zafer giden yolda her şey mübah*tır, nevinden sözlerin ortak düstur kabul edildiği koşullarda öldürmemek ve çalmamak kurallarının değil, zafer için gerekiyorsa öldürüp çalacaksın kuralının otoriteye sahip olmasını beklemek gerekir. Kapitalist iktisadi mantık temelinde kurulan ahlak(sızlık) had safhada artan “suç fırsatlarıyla<sup>845</sup>” birleştiğinde, geçmişin mütevaziliği düstur edinen insanına karşın, bugünün doyumsuzluğu doğanın kanunu gibi erdem bilen insanı için *mübah olan* yolların da pek çok olduğunun kabulü gerekir (!). Sonuçta, toplumsal kuralları arasında çelişkiler varsa birey de garip çelişkileri ve ikiyüzlülükleri olan bir yaratık olacaktır<sup>846</sup>.

## 5. Ahlaki Sınırsızlaşmanın Postmodern Ardılları ve Eleştirisi

Durkheim’ın *ekonomik anomi*, *kötücül bireycilik* ve *adaletsizlik* olarak belirlediği hastalıklar, modern dönem kadar modern sonrası dönemin de temel problemidir<sup>847</sup>. Foucault’dan hareketle, modernleşmede bireyciliğin bireysel özerklik boyutu üzerindeki vurgu yerini “kendilik kaygısı<sup>848</sup>” boyutuna bırakmıştır. Bu kaygı ise sistemin kurduğu tıp-ahlak bağlantısı nedeniyle kendini *hastalar* olarak görmek üzere kurulan tüketiciler toplumunda, *ruhun için bedenine bakmak* diktesinin içinde taşıdığı çelişki nedeniyle daha ziyade *bedenine bakmaya* bırakmıştır<sup>849</sup>. Birey bir tür

<sup>843</sup> Şerif, s. 98.

<sup>844</sup> Durkheim, Ahlak, s. 96.

<sup>845</sup> Durkheim’ın bazı takipçileri, modernleşmeyle birlikte özellikle mala karşı suç oranlarındaki artışın temel nedeni olarak suç işlemek için artan fırsatları görür. Kızmaz, s. 231; Ancak bu teorilerin çıkış noktasının Durkheim’a atfedilmesi doğru değildir. Kuşkusuz suç fırsatları artmıştır fakat esas neden, ahlak problemidir. Nitekim Durkheim, suç oranlarındaki artışın suçluların cezadan kaçmada artık daha şanslı olmalarından da kaynaklanmadığını açıkça söyler. Bkz. Durkheim, Dersler, ss. 94-95.

<sup>846</sup> Şerif, s. 153.

<sup>847</sup> Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 196.

<sup>848</sup> *Soi* kelimesinin çevirisine göre anlam değişiyor. Benlik kaygısı, nefis kaygısı, *kendi* kaygısı, kendilik kaygısı... Corcuff’un eserinin çevirmeninin tercihini yerinde bulmuyoruz ve orijinal eserin çevirmenine uyuyoruz. Bkz. Foucault, Cinselliğin, s. 50; Corcuff, s. 7.

<sup>849</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Foucault, Cinselliğin, ss. 309 vd., 351-352.

tabuya dönüştürülmüştür ama bireyin bu görünüşte Tanrılığının sebebi, insanın kendinin dahi kendine dokunamamasını sağlayarak kendi kararları ardındaki itaat mekanizmalarını görememesi içindir. “Ürünlerimizin mükemmelliğinin altından kalkamadığımız; hayal edebileceğimizin ve hesabını verebileceğimizin ötesinde ürettiğimiz ve *yapabileceğimiz her şeyi yapma hakkına sahip olduğumuz*, daha doğrusu yapmamız gerektiği, daha doğrusu, yapmak zorunda olduğumuz...”<sup>850</sup> bu dönemde postmodern denilen kültürün içinde de modern kültürle aynı narsistik eğilimler iş görmektedir. Bu yüzden *Ben*’e övgü, paradoksal biçimde *Ben*’in belli bir çözüneşüne yol açmakta, *Biz*’in eski tiranlıklarının üstüne *Ben*’in yeni tiranlıkları eklenmektedir<sup>851</sup>.

Bourdieu, yeni küçük burjuvazi ve yeni burjuvazinin *ödevden haz ödevine* geçmelerini sağlayan yeni bir yaşam tarzı dayatmasında birleştiklerini dile getirerek yeni orta tabakaların narsistik kültürün ilerlemesindeki önemine işaret eder. Bu bağlamda serbestçe dolaşıma çıkan narsistik kültür, sınır aşarak küresel ahlaki kodun parçası haline gelmiştir. Küresel kültür endüstrilerinin bireye görünüşte sonsuz tercih imkanı tanıyan tüketim evreni, Simmel’in işaret ettiği üzere para ekonomisinin içselleştirilmesi neticesinde sadece ürün ve hizmetlerin değil, Freud’un ve Durkheim’in toplumun çekirdeğinde buldukları “*Eros* yahut *sevgi*”<sup>852</sup> duygusu ve deneyimi de dahil olmak üzere, her türden deneyimin ve duygunun para ölçütüne indirgendiği için bireylerin gözünde yavanlaştığı bir gerçekliğe işaret eder. Tam da bu sebeple bezginlik haline düşmüş bireylerin kontrolü, aynı anda hem görüntüler yoluyla tutkuları ve özlemleri şekillendirmek hem de gerçekleştirme umudunu satmak suretiyle, büyük ölçüde tutkuların kısıktırılması yoluyla gerçekleştirilir.<sup>853</sup> Oysa Durkheim’a göre tutku, şiddete götürür. Kendisini sıkan ve durduran her şeyi kırıp parçalamaya eğilimlidir. Ayrıca tutku, yalnızca bir önyargı biçimi değildir, önyargının en yüksek biçimidir. Bu yüzden davranışın devinim gücü olan tutkuları uyandırmak gerekliyse de uyandırılan tutkular kör tutkular olmamalıdır. Tutkuları aklın

<sup>850</sup> Günther Anders, **İnsanın Eskimişliği**, çev. Herdem Belen ve Hüseyin Ertürk, İthaki Yayınları, İstanbul, 2018, s. 9.

<sup>851</sup> Corcuff, ss. 6, 29, 34-35.

<sup>852</sup> Bkz. Şerif, s. 68; Freud, ss. 116-117; Cotterrell, *Juristic*, s. 184 vd.

<sup>853</sup> Bkz. Bourdieu, *Ayrım*, s. 524 vd.; Simmel, ss. 321-322; Corcuff, ss. 7-8; Çetin, s. 45; Ahmet Kesici, “Durkheim’in Görüşleri Doğrultusunda Küreselleşme Olgusu ve Eğitimin Küresel İşlevi”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 22, Sayı: 2, 2018, ss. 981, 983; Ayşe Öncü, “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”, **Toplum ve Bilim**, Sayı. 84, 2000, s. 15.

yargılayabileceği süreçler aracılığıyla, onlara kılavuzluk edecek, aydınlatacak bir düşünce varlığında uyandırmak gerekir<sup>854</sup>. Kısıktılan tutkular, Durkheim'in patolojik bulduğu "sınırsız özgürlükle ya da her istediğine ulaşma arzusuyla<sup>855</sup>" birleştiğinde toplumsal evrim Durkheim'in iyimser öngörülerini doğrultusunda ilerlemez.

Piaget, Kohlberg, Habermas ve onların ardıllarına ait sayısız teori, ahlakı resmi şekilde rasyonalite ve bilişsel gelişimle bağlantılı sayar. Bunlar *irrasyonel* kelimesini, deli dedikleri seri katillerin ve tecavüzcülerin suçlarından kolektif irrasyonelizm dalgasının tepesinde dedikleri Hitler'in Nihai çözümüne kadar, her türden suçu nitelendirmek için kullanırlar. Bu neo-Kantçı imalar, insanlık dışı vahşet gösterilerinin öznelere yeterince rasyonel oldukları halde şefkat denen irrasyonel niteliği yeterince edinememiş olmaları ihtimalini hesaba bile katmazlar<sup>856</sup>. İktidar, gerçeği belirleme hakkının kendinde olmadığını unutarak güce boyun eğme ve gerçekçilik girişimi, toplumu *ölümün yüceltilmesine* götürür<sup>857</sup>. Postmodernistler ise tıpkı modernistler gibi bir insanın kötülük yapması için kurnazlığın yetmediğini, empati duygusunu baskılaması da gerektiğini *unutarak* güce boyun eğme<sup>858</sup>. Eğer insanın iktidara karşı mücadelesi Kundera'nın dile getirdiği gibi belleğin unutmaya karşı mücadelesi<sup>859</sup> ise insanlar, iktidara karşı mücadeleyi böylece kaybederler.

Durkheim'in dile getirdiği üzere ahlak, yaşamın işidir, ölümün değil<sup>860</sup>. Fakat kısıktığımız, ilgili olduğu her şeyin içine tekrar tekrar emilerek muhakememize yön veren sosyal bilimler, ilk kökenlerinden beri ahlakı ölümsüzlük arzusunun ürünü saymıştır. Durkheim'in hastalıklı bulduğu sonsuzluk arzusunun beslenen iktidar yapıları, bireylere kendini Weber'in içinden kaçış yolu olmayan demir kafesi olarak, yani rasyonel aklın itiraz edemeyeceği *nesnel gerçeklikler* olarak dayatır. İnsani değerlerin yitimine katlanamayanları *deli* olarak etiketleyerek, içindeki sevgi özünden kopmuş olanları *normal* olarak onaylayarak bireyleri uzlaşmaya zorlar. Bu durum, insanları Fromm'un *bizi kendimize, insanlığımıza döndüren, dönmeye*

<sup>854</sup> Durkheim, Dersler, s. 143; Durkheim, Ahlak, s. 98.

<sup>855</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 216.

<sup>856</sup> Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 128.

<sup>857</sup> Arno Gruen, **Normalliğin Deliliği: Hastalık Olarak Gerçekçilik: İnsandaki Yıkıcılık Üzerine Bir Kuram**, 7. Baskı, çev. İlknur İgan, Çitlenbik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 61.

<sup>858</sup> Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 128.

<sup>859</sup> Milan Kundera, **The Book of Laughter and Forgetting**, çev. Aaron Asher, Harper Collins Publishers, USA, 1996, s. 4.

<sup>860</sup> Durkheim, Ahlak, s. 91.

*çağırın ses* diye tanımladığı insani vicdandan uzaklaştırarak gerçekten delirtir.<sup>861</sup> Bauman, “Ne de olsa ‘gerçeklik’ içten gelen isteklerimize karşı olan dış dirençlere taktığımız addır. Dirençleri ne kadar güçlü olursa, engelleri o kadar ‘gerçek’ hissederiz<sup>862</sup>” der. Gruen’e göre içten gelen istek olarak *yüreğin dili*, insanın hem *vermek* hem *almak* istediği sevgi ve sıcaklığa duyulan derin gerinmeden beslenir. Fakat uygarlığımız bizi korkaklaştırdı ve yaralanabilir hissettiğimizde utanca boğdu. Oysa *bütünlüğümüzün* temelinde duygularımızın ve yüreğimizin söyledikleri vardır<sup>863</sup>. Akçabay’ın belirttiği üzere neoliberal dönemin her şeyden sorumlu birey yaklaşımı, insanları hakikatin ötesinde yalnız ve biçare bırakmaktadır<sup>864</sup>. Nitekim Proudhon’ın dile getirdiği üzere hakikat, daima onu katledenlere hizmet etmiştir<sup>865</sup>.

Nasıl olur da *normal insan* bu denli yıkıcı olabilir? Gruen’e göre bu yıkıcılığın iki sebebi var. İlk sebep, bireylerin yaşamlarını kendi akıllarıyla belirledikleri yanılısamasıyla itaat etmeye devam etmesidir. Durkheim, bu yanılısamanın büyüsunü bir asır önce kaldırmak gerektiğini ısrarla anlatmıştı. Fakat ikinci sebepteki eleştiriler, hedefi olmasa da Durkheim’ı da vurur. İkinci sebep, görev ve sorumluluğun aynı şey olarak görülmesidir. Bu ikisinin aynı şey olarak görülmesi, (1) politik biçimi fark etmeksizin iktidar ilkesine göre düzenlenmiş bir kendiliğın aşırı dışsallaşması sonucu *empati yitimine*, (2) aşırı dışsallaştığı için kendini *görevli* gibi hisseden bireyin itaatının sorumluluğunu almamasına neden olur<sup>866</sup>. Durkheim’a göre ise kaçınılmaz olarak birbirine bağlı olan itaat kapasitesi ve empati duyguları, Kantçı geleneğın hiper-rasyonel ahlakının reddettiğının ve postmodern etiğın ters yüz edip yine reddettiğının aksine, tam da ahlakın merkezinde durması gereken şeydir<sup>867</sup>. Nitekim ortalama insan itaatkarlığından sıyrılıp Kohlberg’in veya Piaget’in ahlaki gelişim şemasının en

<sup>861</sup> Bkz. Giddens, *Ulus*, ss. 239-240; Ergur, ss. 8-10; Ritzer, s. 2; Gruen, s. 8, 9; Foucault, *İktidar*, s. 210 vd.; Fromm, s. 11.

<sup>862</sup> Zygmunt, Bauman, **Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?**, 3. Baskı, çev. Hakan Keser, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, (Azınlığın), s. 27; Bu düşüncenin çıkışının Durkheim olduğunu görmek için bkz. Bauman, *Kuşatılmış*, ss. 68-69.

<sup>863</sup> Gruen, s. 12.

<sup>864</sup> F. Ceren Akçabay, “Hukuk Devletinın Krizi”, **Ayrıntı Dergi**, 15.11.2018, <https://ayrintidergi.com.tr/hukuk-devletin-in-krizi/>, (17.06.2021), (Kriz).

<sup>865</sup> Pierre-Joseph Proudhon, **Federasyon İlkesi**, çev. Merve Özsalan, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 18’den aktaran Kızılçelik, s. 1.

<sup>866</sup> Gruen, ss. 19, 20, 47.

<sup>867</sup> Mestrovic, 21. Yüzyıl, ss. 129, 143.

yukarısına doğru tırmansa<sup>868</sup>, yani Bauman'ın söylemiyle *son umut* gerçekleşse dahi ahlakın, kendisini kendi anlamına bırakılan ahlaki benliğe tamamen açarak kazanmasının, hiçbir garantisi bulunmuyor<sup>869</sup>. Durkheim ve Simmel bize aşırı dışsallaşma gibi aşırı içselleşmenin de sorunlu olduğunu gösterir. Bilincin eş zamanlı olarak hem içeri hem dışarı gelişmesi gerekir. Bilincin tümüyle dışarıda olması mümkün olmadığı gibi tümüyle içine de kapanamaz. Bu ikisi ölmüş aklın iki biçimidir. Bütün nesnel dünyayı değersizleştirme pahasına bireyselliği koruma düşü, kaçınılmaz olarak *kendinin* aynı değersizlik hissine sürüklenmesiyle sonuçlanır<sup>870</sup>.

Modernizmin ahlaksızlığa ahlak diyen ikiyüzlülüğü, tüm şeffaflığına rağmen küresel kodun parçası olarak süregitmektedir. Postmodern ahlaksızlık, küresel-yerel çatışmaları, tüm liderlerin sıradan biçimde ahlaksız, bencil olduğu yönündeki sinizmi beslemektedir. 1980'ler sonrasının mutlu, iyimser ve hoşgörülü olmak yönündeki öteki yönelimli kaygılarına ahlak değil ancak maneviyat ya da *hissiyat kültürü* denebilir. Bu kültür, insanların düş kırıklıklarına, inanç ve kesinlik yitimlerine, kayıplarına karşı sarıldıkları Budacılık gibi öğretilere benzer. Fakat takip etmede çok sadık olunmadığı, çok sıkı sıkıya benimsenmediği sürece ne oldukları artık pek önemli değildir. Postmodern durumda ahlak denilen şey, maskelenmiş safi egoizmi ve tutkusuz görev anlayışını ifade etmeyi sürdürür. Oysa Durkheim'ın egoizmden kesin surette ayırdığı ahlak, bir tür sevgi, şefkat *mıknatısı* olan *birey kültürüne* doğru ve ortak ideallerin yüce niteliğine *gelişigüzel* saygıyla *kalben* takip edilmelidir. Durkheim'ın, *kural uslu uslu boyun eğerek kabul edilmemelidir, ama sevilmeye layıktır* savı, bilinçli veya bilinçsizce Kant/Schopenhauer düalizminde Kant'ın sınıfına sokulmuştur. Durkheim'ın iki sınıfa sokulması da yanlıştır; onun kendi sınıfı vardır. Teorisinin hem Kant'ın kural, görev gibi öğelerini hem Schopenhauer'ın şefkat, merhamet gibi öğelerini barındırması bundandır. Yine de modern ve sonrasının liberal-bireyci ahlak sistemi, rasyonel yansıtmanın ürünüdür. Kant'ın *a priorismine* dayalı görev türü teorik etikten çıkan kuru ve soğuk bir temeli vardır. Durkheim'ınki ise bireyciliğin kolektif-liberal bir formuna denk gelen inanç sistemidir. Burada kural düşüncesi,

---

<sup>868</sup> Durkheim'ın irrasyonel paradigmasıyla ters düşen Kohlberg'in ahlaki gelişim şeması yahut çoğu durumda birey özgürlüğünü yadsıdığı gerekçesiyle Durkheim'ı eleştiren Piaget'in şeması dahi ortalama insan için tam özgür irade diye bir şey olmadığını açıkça gösterir. Şemalar için bkz. Kağıtçıbaşı, ss. 334, 336; Giddens, Sosyoloji, s. 204.

<sup>869</sup> Bauman, Parçalanmış, s. 18.

<sup>870</sup> Durkheim, Ahlak, s. 222; Simmel, s. 322.

Schopenhauer’da olduğu gibi *ampirizme* dayalı gözlemden gelir; temelinde irrasyonel güçler ve kalp vardır.<sup>871</sup> “Sadece mit değil formel mantık da dünyayı zamansızlığa, değişmezliğe mahkûm eder.<sup>872</sup>” Cemal’in bu söylemi doğrudur, fakat bu söylemle Durkheim’ı rasyonalizm savunucusu olarak eleştirmesi hatalıdır. Kalp, aklın kendine özgü işlevini yerine getiremezse de akıl, ancak kalp işlevini yerine getirdiği sürece işlevseldir. Modernizme kötümser bakışı geçmişe özleminden değil, duyguların kuvvetine inancından kaynaklanan Durkheim’a göre yıkıcılığın, kırgınlığın, yıkımın sorumlusu irrasyonel istenç veya yaşam değil, aşırı ve bütünselliği olmayan rasyonalizm tarafından serbest bırakılan yaşama istencidir<sup>873</sup>.

### C. Ahlaki Örgütlenme

#### 1. Genel Olarak

Durkheim’a göre bilimin anomi gibi teorik kavramlar üretirken amacı öğütler vermek değil, *uygulamalar* üretmektir. Durkheim *expressivism*’i izlediği için hukuku veya sosyolojiyi *teknoloji* olarak gördüğünü söylemek hatalı olur<sup>874</sup>. Bununla birlikte teknoloji; hukuku ve sosyolojiyi tanımlayan şey değilse de hukukun ve sosyolojinin sonucu, etkisi, yani işlevlerinden biridir. Durkheim hem doğal hem de yapay bir bilim dediği sosyolojinin işlevinin toplumun analizinden fazlası olduğuna, sosyolojinin sosyal yaşam sanatıyla (*the art of social living*) bağlantılı olması gerektiğine inanmıştır. Sosyoloji, varlığını haklı çıkarmak için *yararlı* olmak zorundadır. Bilimsel çalışma ile neyin normal neyin anormal olduğu belirlenebilir. Bu da günün sosyal sorunlarına rasyonel bakış açısı sağlar<sup>875</sup>. Sosyolojinin uygulamaya dair sorunlarla da ilgilenmesi gerekir. Bu yüzden sosyolojinin amaçlarından birinin de teknoloji üretmek olduğunu söylemek yanlış değildir. Durkheim, kutsadığı prensipleri eyleme dökmek için olaylara şekil vermeye çalışmıştır. O sadece bir bilim adamı olma görevi değil,

<sup>871</sup> Bkz. Durkheim, Ahlak, ss. 60-61, 77; Türkbağ, s. 34; Coser, s. 136; Bauman, Parçalanmış, s. 16; Mestrovic, 21. Yüzyıl, ss. 128-131, 135, 137-143.

<sup>872</sup> Cemal, s. 330, (7. dipnot).

<sup>873</sup> Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 87.

<sup>874</sup> Cotterrell, Juristic, s. 206.

<sup>875</sup> Vine, ss. 127, 129, 141-142.

aynı zamanda kamusal alana müdahale etme görevi olduğuna da derinden inanmıştı<sup>876</sup>. Bunun en güzel kanıtı, Durkheim'ın eğitim sosyolojisine dair çalışmaları neticesinde Fransız eğitim sisteminin hukuk aracılığıyla reformunda görülür. Hiçbir sosyal bilimci, Durkheim'ın Fransa'nın eğitim kurumu üzerinde etkide bulunduğu kadar bir toplumdaki büyük bir kurumsal yapının genel profili üzerinde etkide bulunmamıştır. Durkheim'ın eğitim konusundaki eserleri ve çabaları Fransa'nın eğitim sistemini ilkokuldan üniversitelere kadar baştan aşağı değiştirmiştir<sup>877</sup>.

Durkheim ekonomi alanından taşarak genel ahlak düşkünlüğüne yol açan anomi halinin bir yandan ahlak eğitimiyle diğer yandan işbölümü aracılığıyla bireyin toplumun parçası olduğunu idrak etmesiyle tedavi edilebileceğini düşünür<sup>878</sup>. İç bütünlüğün temel araçları okul ve kültürdür. Okul kültürü, ulusal kültürdür ve her küçük Fransız'ın meşru kültüre asgari iştirakini garanti altına alır<sup>879</sup>. Nasıl modern koşullara uygun bir ahlaki kısıtlama sistemi bulabiliriz sorusunun yanıtı, en azından kısmen, loncaların Orta Çağ'daki iktisadi faaliyetleri düzenlemeleri gibi ekonominin düzenlenmesine katkıda bulunacak mesleki yasalar ve yurttaş değerleri sistemlerinin evrimine istinaden verilir<sup>880</sup>. Ekonomik bağımlılık ve karşılıklı fayda amacıyla işbirliği modern toplumların temelini oluştursa da kişisel çıkarıya dayalı bu ilişkiler ağını mümkün kılan güven ve adalet sistemini oluşturan dayanışma ve denetim, sanayi öncesi toplumlarda gelenek ve dinin aracılığıyla sağlanırken organik toplumlarda devlet ve hukuk aracılığıyla ve de mesleki birliklerin katkılarıyla sağlanacaktır<sup>881</sup>. “Disiplinin değişmesi gerekse de... yine de disiplin, disiplin olmalıdır.”<sup>882</sup>

## 2. Eğitim Kurumunun Ahlaki İşlevi

Modern toplumda ahlaki disiplinin devlet dışında toplumun diğer kurumlarınca destekleniyor olması gerekir. Durkheim'a göre eğitim kurumunun toplumsallaşmadaki işlevi hukuka göre daha temeldir. Toplumsal kurallar, çocuklara sosyalleşme sürecinde

---

<sup>876</sup> Bkz. Coser, ss. 160-164.

<sup>877</sup> Turner ve diğerleri, ss. 238, 239.

<sup>878</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 214.

<sup>879</sup> Bourdieu, Devlet, s. 195.

<sup>880</sup> Turner, s. 148.

<sup>881</sup> Bahar, s. 39.

<sup>882</sup> Durkheim, Ahlak, s. 50.

ve özellikle eğitim yoluyla benimsetilmelidir<sup>883</sup>. Ahlaki disiplinin etkili biçimde benimsenmesi açısından özellikle erken çocukluk dönemindeki sosyalizasyon süreci oldukça önemlidir<sup>884</sup>. Modern toplumda devletin ikincil organı olarak ailenin yeri göreceli ve mutlak olarak azalmıştır. Çocuk, çok erken yaşlardan itibaren hayatının büyük bölümünü aile ortamı dışında geçirir. Bu şartlarda bireyin doğal bir mekanikle bağlanabileceği ve disipline edilebileceği ortam aile değil, okul ortamıdır. Okul, toplumsal uyumun sağlanmasında kilit öneme sahiptir. Durkheim, ahlak eğitiminden her şeyden önce aile sorumludur diyen çok yaygın görüşün aksine okulun görevinin çok daha önemli olabileceğini ve olması gerektiğini düşünür. Modern toplumda ancak bu ahlaki disiplin aracılığıyla tutku ve arzularımıza egemen olabilecek, kendimize karşı direnebilecek bilinçli istenci ve rasyonel kişiliği geliştirebiliriz. Bu yüzden anomi halinin tedavisi, *acilen ve özel olarak* üzerine eğilinmesi gereken ahlak eğitimi alanındaki düzenlemeleri ve reformları gerektirir.<sup>885</sup> Modern sivil toplumun üzerinde yükseleceği *yurttaşlık ahlakı*, öğrencilerin toplumsal kurumlara bağlılık bilincini ve toplumu daha iyi analiz edip değiştirmek için gerekli seküler becerileri geliştirmelerini mümkün kılan bir eğitim sistemi ve pratiği ile yaratılabilir<sup>886</sup>.

*Mutlu olmanın yolunun, belli bir zamansal süreç içinde ve gerçekleşebilir, kişiliğine uygun hedefler belirlemek olduğunu çocuğa anlatmalıyız; yoksa çocuğun istencini sonsuz uzaklıkta, sonuç olarak varılamaz amaçlara doğru sinirli ve acılı bir şekilde yöneltmek mutluluğun yolu değildir. Her dönemde ortak olan dünyanın haksızlıklarını çocuktan gizleme yoluna gitmemeliyiz. Mutluluğun güçle, bilgiyle ya da zenginlikle birlikte sınırsız büyümediğini ona duyumsatmalıyız...çocuk çok çeşitli koşullar içinde her birimizin ayrı ayrı sevinçleri kadar yoksulluğu olduğunu öğrenmelidir; önemli olan, kendimizi gerçekleştirmeye izin verecek ve yeteneğimizle uyumlu bir etkinlik bulabilmektir. Bu etkinliğin, hangi türden olursa olsun...yapay olarak şiddete sapsmasını aramamalıyız...bu alışkanlıklar şu ya da bu rejime hizmet ettiği için değil ama sağlıklı olduğu için...çocuğa bunlar kazandırılmalıdır.*<sup>887</sup>

Karmaşık işbölümü, şehirde farklı bölgelere yerleşen farklı sosyo-ekonomik sınıflar ortaya çıkardığından<sup>888</sup>, köy yaşantılarını şehrin mahallelerinde devam ettiren çevrelerde cemaatsel ve ailesel aidiyetlerin daha somut ve güçlü olmasından bahisle

<sup>883</sup> Yükselbaba, s. 199.

<sup>884</sup> Berberoglu, s. 14; Vine, s. 130.

<sup>885</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 11, 26, 54-55, 49, 78.

<sup>886</sup> Turner ve diğerleri, s. 239.

<sup>887</sup> Durkheim, Ahlak, s. 56.

<sup>888</sup> Yörükkan, s. 85.

geleneksel ortak bilincin kişilikte baskınlığını korumaya devam edip etmeyeceği sorulabilir. Ancak Durkheim'a göre toplumsal ilerleyiş aksini göstermektedir. Geleneksel ortak bilincin dayanağını oluşturan toplumsal parçalar silindikçe parçalar da birbiri içinde yavaş yavaş yitmektedir. Farklı yerelliklerin kent ortamında ekonomik-siyasi bir bütünlük meydana getirecek biçimde uzmanlaşmak ve uzlaşmak zorunda oluşları, bunların kültürel olarak da kuşaktan kuşağa yerelliklerinden kaybederek genel ortak bilinç lehine bütünleşeceklerini gösterir<sup>889</sup>. Çocuğa ailesi tarafından aktarılan bilinç geleneksel topluma ait olsa da çocuk, kentte doğup başından beri modern fiziksel-toplumsal çevreye maruz kaldığından geleneklere duyduğu saygı ebeveynlerinden daha az, işbölümü ve soyut düşünme kapasitesi daha geniş olur. Yani geleneksel ilk eğitimin etkileri kişilikte duyulur olsalar da artık uyarılmadıklarından giderek daha güçsüz hale gelirler; devletin okul aracılığıyla verdiği eğitim sayesinde kişinin davranışı üzerindeki hakimiyetlerini kaybederler<sup>890</sup>. Nitekim sonraki araştırmalar, modernleşmenin ilk aşamalarında göçle birlikte kırsal yerleşim yerlerine özgü şiddet geleneğinin kentlere taşındığını, bunun da şiddet suçlarında artışa yol açtığını fakat kırsal yaşamın giderek şehir yaşamına uyumlu hale gelmesiyle bu suçların yerini durağanlığa ve mala yönelik suçlara bıraktığını gösterir<sup>891</sup>.

Durkheim, gelecekte zorunlu eğitimin “küreselleşmenin hızlandırılması<sup>892</sup>” işlevine indirgeneceğini öngörememiştir. Fakat ahlaki disiplinin şu ya da bu dersle kazandırılmayacağını, yaşamın her anını kapsadığını, bu sebeple ahlaksal durumun disiplini veren otoritenin kendi yaşamındaki tutarlılığına, yani öncelikle otoritenin ahlaklı yaşamasına bağlı olduğunu açıkça savunmuştur<sup>893</sup>. Devletin koyduğu hukuk aracılığıyla eğitim alanında yapılacak düzenlemelerin ve reformların bu konuda bize doğrudan yararı yoktur. Eğitim hukuku, okullarda verilecek ahlaki disiplin için genel bir çerçeve çizebilirse de etkileşim süreçlerini doğrudan belirleyemez ya da eğiticinin vicdanını kuramaz. Oysa bu husus, bizi sorunun ve dolayısıyla çözümün diğer ayağına getirir ki o da *meslek ahlakı*dır. Bir eğitimcinin, avukatın ya da iş adamının ahlakı nasıl olmalıdır? Kuşkusuz bu soruların her biri kendi değerine sahip ve önemli sorulardır.

<sup>889</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Durkheim, İşbölümü, ss. 334, 337-344.

<sup>890</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 341; Durkheim, Ahlak, s. 26.

<sup>891</sup> Kızmaz, s. 232.

<sup>892</sup> Bkz. Kesici, s. 985.

<sup>893</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 125, 151.

Fakat kendi alanından taşarak tüm toplumda anomiye sebep olduğu için dolaylı yoldan okuldaki eğitimci otoritenin de ahlakını etkileyen esas meslek alanı, ticaret ve sanayiye ilişkin olanlardır. Bu sebeple çözüm, bu alanlarda kendiliğinden gerçekleşecek bir ahlaki dönüşümü ve bu dönüşümün kendiliğinden gerçekleşebilmesi için uygun çerçeveyi çizen bir örgütlenmenin başlangıçta hukuk aracılığıyla inşasını gerektirir.

### 3. Mesleki Grupların Ahlaki İşlevi ve Tarihsel Kanıtlanması

Modern toplum ahlaki bireyciliği ifade eden değerler temelinde kurulsun da toplumu sadece ahlak (*moral*) ile sürdürmek mümkün değildir; bireylerin *etik* sahibi olması gerekir. Yine de Bauman'ın belirttiği üzere etik ve ahlak, eğer bunları birbirinden ayırmakta ısrarcıysak da *aynı toprakta* yetişirler<sup>894</sup>. Durkheim, bireylerin etik sahibi olmasını mümkün kılan ahlakın meslek ahlakı olduğunu savunur. Bir toplumda ahlak tek kalsa da toplumsal etkileşim süreçlerinde yaşamın kendisi gibi çoğalır, çeşitlenir. Fakat meslek ahlakı dışındaki tüm ahlaklar belirli ölçüde statüye ve benzerliğe dayalıdır. Oysa organik toplumlarda ahlak *çok biçimli* olmalıdır. Farklılaşan temelde meslekler olduğuna göre çok biçimliliğin mümkün olması için her farklı mesleğin kendi ahlakı olması gerekir. İnsanları ailedeki statülerine yahut tabi oldukları devlete göre değil, mesleklerine göre ayırdığımızda ortaya çıkan ahlaklar birbirlerinden farklı olmakla kalmaz, bir kısmının arasında gerçek bir *karşıtlık* bulunur. Organik dayanışmaya ve bireysel düşünceye itici gücünü veren bu karşıtlıktır. Örneğin bilim insanının ödevi eleştirici zihnini geliştirmek, akıl dışında hiçbir otoriteye boyun eğmemektir. Oysa papazın, askerinin ödevi bir ölçüde edilgin bir itaat olduğundan bunun tam tersidir.<sup>895</sup> Ama Durkheim'in tezinin doğru olması için herkesin bir mesleği olması gerekir. Yani Durkheim'in herkesin kendine uygun o tek uzmanlığı bulması gerektiği yönündeki ısrarı, aynı zamanda teorisi başka türlüsüne izin vermediği içindir fakat bu, normatif de bir argümandır. Çok belirli bir amacı olmayan insan, büyük şeylere bağlanamaz. Dolayısıyla az çok incelmış bir bencilliğin üstüne pek yükselemez. Kendini belirli bir işe adayan insan ise meslek ahlakının binlerce ödevi tarafından her an toplumsal dayanışma duygusuyla davranmaya

<sup>894</sup> Bauman, Parçalanmış, s. 33.

<sup>895</sup> Durkheim, Ahlak, s. 127; Durkheim, Dersler, ss. 17, 20.

çağrılır. Kendini belirli bir işe adanmak, düzenli uğraşı sahibi olmaktır. Kendini düzenli bir işe vermek istemeyen insan, düzenli tüm alışkanlıklardan nefret eden, etkinlikleri ahlakın kesin biçimlerine direnen, başıboş kalma gereği duyan insandır. Bu, belirsizlik durumudur ve sürekli kararsızlık durumuyla birlikte gelir. Eylem öngörülebilir değildir. İçten gelen bir güdü kişiyi sağduyulu davranmaya yöneltebilir ama bu, rastlantıların sonucudur, hiçbir güvencesi yoktur. Oysa toplumsallık, eyleyen kim olursa olsun bugün yapılan eylemin yarın yapılanla bir olmasını gerektirir.<sup>896</sup>

Modern toplumda bireyin doğal mekanikle bağlanabileceği grup, çocuklukta okul ortamıyken yetişkinlikte meslek ortamıdır. Yani bireylerin doğal ve zorunlu ortamları doğdukları ortam değildir. Statülerini belirleyen de kan bağı değil, toplumda yerine getirdikleri işlevdir. Meslekte gelenek ve kalıtımın belirleyiciliği azalmış, verili statüler zayıflamıştır.<sup>897</sup> Meslek, bireylerin seçtiği bir *kimlik* haline gelmiştir. Sennett'in belirttiği üzere kimlik, ne yaptığımızdan çok nereye ait olduğumuzla ilgilidir. Bu, genel bir kuraldır.<sup>898</sup> Birey mesleğini tercih etmekle aslında hangi mesleki grup tarafından içerileceğini de tercih eder. Mesleki ortamlar bireyin toplumla gönüllü işbirliği kurduğu mihenk noktalarıdır. Şerif'in belirttiği üzere kişilik yapısındaki değerlerin hiyerarşisi, bireyin grubuna ve mesleğine önemli derecede uyacaktır<sup>899</sup>. Bu bağlamda meslek grupları, ahlaki yaşam açısından yeri doldurulamaz bir öneme sahiptir<sup>900</sup>. Modern toplumda bireyin aidiyet bağları ailesel, siyasal veya dinsel değil ancak mesleki olabilir<sup>901</sup>. Bireyin ahlakı meslek ahlakına göre biçimlendiğinden anomi, meslek sisteminde işbölümünün düğüm noktalarında, yani farklı meslek tabakaları arasındaki birleşme ve alışveriş noktalarında, ahlaki bütünleşme yokluğudur. Mesleki örgütlerin temel işlevi, bu noktalarda ahlaki bütünlüğü güçlendirmek, böylece organik dayanışmayı geliştirmektir.<sup>902</sup> Meslek ortamına yoksun bulunduğu tutarlılığı verecek, bireylerin toplulukla bütünleşmesini destekleyecek profesyonel mesleki grupların örgütlenmesi, çağdaş toplumların

---

<sup>896</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 457; Durkheim, Ahlak, ss. 34-35.

<sup>897</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Durkheim, İşbölümü, ss. 221, 353 vd.; Yükselbaba, s. 205.

<sup>898</sup> Sennett, **Yeni Kapitalizmin Kültürü**, 2. Baskı, çev. Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, (Yeni), s. 50.

<sup>899</sup> Şerif, s. 145.

<sup>900</sup> Edinsel, s. 449.

<sup>901</sup> Bkz. Durkheim, İntihar, ss. 394-399; Aron, ss. 245-246.

<sup>902</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 173.

yerleşik hastalığı olan egoist bireyselleşme sorununun çözümüdür<sup>903</sup>.

*İçimizde ödev duygusunun güçlü biçimde yer etmesi için, tam da içinde yaşadığımız durumların bu duyguyu sürekli olarak uyanık tutması gerekir. Çevremizde, o ödeve karşı sağır kalmaya çok büyük sıklıkla bizi ayartan durumlarda, bize sürekli olarak ödevi anımsatan bir kümenin bulunması gerekir...İnsanların kendilerini sıkıntıya sokma, bir şeye zorlama yolunda herhangi bir doğal eğilimi yoktur; ahlakın varlığı için zorunlu olan bu zorlamayı her an kendimize uygulamaya çağırılmazsak, bu alışkanlığı nasıl kazanabiliriz?<sup>904</sup>*

Kentlerin oluşumuyla zayıflayan toplumsal denetim ancak meslek ortamlarında güçlenebilir. Bir ahlak her zaman bir toplumsal grubun işidir ve işlemesi, grubun onu kendi otoritesiyle korumasıyla mümkündür. Grup neyse ahlakı da odur. Bu sebeple mesleki örgütlenmelerin varlığı toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında olmazsa olmaz temel koşuldur. Meslek grubu ne kadar sağlam dokulu ve iyi örgütlenmişse meslek ahlakı da o kadar gelişkin, işleyişi o kadar daha etkin olacaktır. Belli ölçüde kamusal taşıyan ordu, eğitim, yargı, kamu yönetimi gibi alanlardaki gruplar bir ahlak üretebilecek ve işletebilecek yeterlilikte örgütlenmiştir. Nitekim bu alanlar mesleki etik ihlallerinin grup tarafından en iyi denetlendiği uzmanlık alanlarıdır. Fakat sanayi ve ticaret ortamları söz konusu örgütlülük koşulunu hiçbir şekilde taşımamaktadır.<sup>905</sup> Ama sosyolog mevcut duruma dair eleştireliliğini ve kötümserliğini geleceğe atfetmemiştir: “Toplumda yeni adalet düşünceleri ve dayanışma oluşuyor, er ya da geç bunlar kendilerine uygun kurumları ortaya çıkaracaklardır.<sup>906</sup>” Mesleki örgütlere ilişkin bu önerme, istek kipinde bir önerme değildir; meslek gruplarının gelişimi, karmaşık işbölümünün oluşumsal ilkesidir<sup>907</sup>.

Durkheim, savını kanıtlamak üzere mesleki örgütlerin diğer toplumdaki, özellikle Antik Roma ve Orta Çağ Avrupa'sındaki rolüne ilişkin tarihsel bir çalışmaya yönelir<sup>908</sup>. Mesleki örgütler krizin çözümüdür, çünkü bu çözüm işin doğasından kendiliğinden çıkar ve sağlıklıdır. Mesleki örgütler normaldir çünkü çok eski çağlardan beri var olmuş, varlık koşullarını günümüzde de kaybetmemişlerdir. Mesleki örgütlenmelerin patolojik görülmesi yaygındır fakat esas patolojik olan, bu yaygın görüştür. Hatalı görüş, bir takım tarihsel önyargılara dayanır. Önyargıların

<sup>903</sup> Aron, s. 238; Ritzer, s. 217 vd.

<sup>904</sup> Durkheim, Dersler, s. 25.

<sup>905</sup> Durkheim, Dersler, ss. 19, 21, 26.

<sup>906</sup> Durkheim, Ahlak, s. 106.

<sup>907</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 174.

<sup>908</sup> Lukes, s. 267.

sebebi, mesleki örgütlerin geçmişteki versiyonunun, loncaların, yanlış değerlendirilmesidir. Geleneksel siyasal düzenle bir algılanan loncaların varlık koşullarını yitirdiği, günümüzde loncamsı bir örgütlenme istemenin geriye dönmek olduğu, geriye dönmeninse hastalıklı olduğu addedilmektedir. Gerçekte loncalar, Orta Çağ'ın geleneksel siyasal düzenine özgü değildir. Çalışma yaşamı sadece tarımsal olmaktan çıktığından bu yana mesleki örgütler vardır. Örneğin, Roma'da bu örgütlerin kökeni tarih öncesi döneme dayanır. İşbölümünün gelişmesi paralelinde geliştikleri, Roma İmparatorluğu yıkılana kadar kamusal yaşamın gerçek organları olmayı sürdürdükleri görülür. Roma İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra iç ve dış savaşların etkileriyle ekonomik yaşam yerle bir olmuştur. Bu durum lonca örgütlenmesini de çözmüştür. O günkü toplumsal ortamdaki varsayımsal bir bilim adamına loncaların varlık nedeni kalmamış gibi görünür fakat bu örgütler, 11-12. yüzyıllara doğru Avrupa'nın bütün toplumlarında yeni bir varlıkla tekrar uyanmışlar, 13. yüzyılda parlamaya başlayarak kendileri için yeni bir çöküşün başladığı döneme dek gelişmişlerdir.<sup>909</sup>

Mesleki örgütler ne bir siyasal düzene özgüdür ne geçicidir ne rastlantısaldır. Çok eskiden beri farklı siyasal düzenlerde, farklı koşullarda var olmayı sürdürmüşlerdir. Bu, onların genel ve temel nedenlere bağlı olarak işin doğasından zorunlu olarak çıktıklarını gösterir. Çıkmışlar ve sürdürülmüşlerdir; çünkü kendine özgü bir ahlaki yaşamın ocağı olmak şeklinde kalıcı ve derin bir ihtiyacı karşılayarak yararlı olmuşlardır. Şu var ki Orta Çağ lonca düzeninin parçalı ve mekanik yapısı değişime direnç gösterir. Hızlı toplumsal değişimlere uyarlanamaz. 18. yüzyıldan itibaren loncaların düzenlemelerinin yararlı değil, tedirgin edici olması bu yüzdendir. Devrim arifesinde zanaat loncaları ahlaki durumlarını kaybetmiş, sadece mesleki çıkarlar güden, ayrıcalıklarını ve tekellerini kiskanç biçimde koruyup arttırmakla ilgilenen, toplumsal organizmada sadece atalet (*inertia*), yani eylemsizlik kuvvetiyle hayatta kalan bir ölü madde veya yabancı cisme dönüşmüşlerdir. Bu yüzden karşılığı, organizmanın üzerinden şiddetle atılmaları olmuştur. Fakat mesleki örgütlerin varlık koşulları, sırf tarihteki en yakın versiyonları diye bu örgütün bozulmuş ve anormal bir versiyonuna bakılarak ölçülemez. Örneğin, Roma loncaları kan bağı yerine meslek, çıkar ve duygu ortaklığına dayalı büyük birer aile, yani ahlaki birliktir. Her şeyden

---

<sup>909</sup> Durkheim, Dersler, ss. 30, 32, 33.

önce dinsel kurullar olan bu örgütler için çıkarıcı amaçlar geri sıradadır. Bu örgütler, yemeklerin çoğunlukla birlikte yendiği, bayramlar vs. zamanlarda üyelerin bir araya geldiği, yoksul üyelerine ortak gelirden ödenmek üzere parasal yardımlar yapan, cenaze törenleri düzenlemek vs. toplumsal hizmetler gören dayanışma ortamlarıdır. Orta Çağ'ın lonca düzeni de varlık şartlarını kaybedene değin toplumun o günkü ihtiyaçlarına uygun işlevler görerek üyeleri birbirine bağlamış, işlevler arası etkileşim ve ilişkileri düzenlemiştir. Örneğin, her lonca işçi-işveren, satıcı-tüketici ilişkilerini ayrıntılı kurallarla düzenliyordu. İş sözleşmesinin fesih koşulları sıkı kurallara tabiydi. Yaşını doldurmayan işçiyi çalıştırmak ağır para cezasıyla karşılanıyordu. Gece çalışmanın yasak olup olmadığı her meslek loncasında ayrıca tespit ediliyor, yasaksa gece işçi çalıştırmak açıkça önleniyordu. Tüketiciyi aldatmak, malına gerçek olmayan bir görünüm vermek, tefeciden borç alarak üretim yapmak yasaktı.<sup>910</sup>

Durkheim'ın zamanında sayılan iş düzenlemelerinin çoğu mevcut değildir. Mevcut olanlar da devlet hukukunun genel geçer kontrolüne bırakılmıştır. Bu yüzden her mesleğin özel ihtiyacına uyarlanabilen kurallar değildir ve denetimleri zordur. Meslek ortamlarının üyelerin doğal ortamı olmak gibi artı bir özelliği vardır. Bu yüzden özel gereklere daha iyi uyarlanırlar ve benimsenmeleri daha kendiliğindedir. İlişkiler daha dar bir çevrede ve yüz yüze olduğundan denetim nispeten kolaydır. Loncaların bozulduğu doğrudur fakat bozulmayan kurum yoktur. Bozulma, eğer varlık koşulları günümüzde de mevcutsa bir kurumu tümünden kaldırmanın değil, ancak düzelterek yeni toplumsal yapıya uyarlanmanın sebebi olabilir<sup>911</sup>. Nitekim anomi süreci, aslında yeni dayanışma tipine ait kuralların meydana gelme sürecidir. Şerif, ünlü otokinetik deneylerinin sorun ve denencelerinin belirlenmesinde Durkheim'ın *insanların önceden belirlenmemiş ve alışılmışın ötesinde etkileşimde buldukları zamanki davranış seçeneklerinin, günlük rutinde alışılmışın ötesinde artış gösterdiği düşüncesinin etkili olduğunu dile getirir. Toplumsal hayat karmaşıklaşıp farklılaşma gösterdikçe örneğin, yeni mesleki veya dinsel örgütler gibi yeni toplumsal gruplaşmalar varlık gösterir. Her yeni biçim alışla birlikte bu oluşumlar, yeni bir takım toplumsal değerlere ve normlara hayat vererek yeni biçiminin özelliğini açığa vurur. Bu sebeple grubun norma hayat vermesi, kişinin ne kendini yenilgiye koyuvermesi ne*

<sup>910</sup> Bkz. Durkheim, Dersler, ss. 33, 34-37; Durkheim, İşbölümü, ss. 330-331; Lukes, s. 267.

<sup>911</sup> Durkheim, Dersler, s. 38.

de direnme süreci değil, sessiz karşılıklı anlaşması, bir dayanışmadır<sup>912</sup>.

Durkheim'in anomi üzerinden yerel ve mesleki örgütlere dair çizdiği imajda bazılarının iddia ettiğinin aksine Faşist korporatizme dair hiçbir ipucu olmadığı gibi bu imaj, yalnızca Orta Çağ nostaljisinin ifadesi de değildir<sup>913</sup>. Durkheim, kendini bir sınıfa sokabilmenin birey için ne kadar önemli olduğunu uzun zaman önce *İşbölümü*'nü yazarken anlamıştı<sup>914</sup>. Mesleki örgütler, bireyin direncine rağmen var olmuş ve olacak kurumlar sanılmamalıdır. Anomi sadece toplumu ve grupları değil, bireyi de etkiler. Sürekli kargaşa ortamında yaşamsal tehdit altındaymış gibi yaşamak, kendini karşıtlar arasında yitip gitmiş gibi duyumsamak, birlik olmanın zevkini yaşayamamak çok acı vericidir. İnsan, boşlukta yitip gider, sonsuzluk diyerek hiçliği içinde gizler. Birey, aidiyetlerin yitirilişi karşısında o kadar yalnızdır ki mesleki örgütlere rasyonel fayda hesabına gerek kalmaksızın, duygusal bir çekimle kendiliğinden bağlanır. Mesleki örgütlere üyeliğin zorunlu olup olmayacağı sorusu bu yüzden pek önem taşımaz. Örgütlere üyelik zorunlu olursa da bu, yapay zorlama değil, doğal zorlamanın maddi ifadesidir. Mesleki örgütleri bir tür *polis* gibi tasarlayanların hatası buradadır. Toplumsal disiplin, tek varoluş nedeni kimi eylemleri dıştan, maddi biçimde önlemek olan basit bir polis değildir. Disiplinin amacı, davranışı doğal bir zorlamayla düzenlemektir. Mesleki örgütler de bireysel devinimleri devletin yaptığı gibi dışarıdan *eşgütme değil, birleştirme* işlevi görürler. Mesleki örgütler, birilerinin kurduğu, istemeyen bireylere dayatılan askeri disiplin düzenleri değildir. Bunlar geleneklerde temelleri olan, kendiliğinden sürdürülebilir toplumsal düzenlerdir. Normal şartlarda mesleki örgütler bireylerin çıkarsal yaşamlarında olduğu kadar duygusal yaşamlarında da aynı ölçüde önem taşıyan, kamuoyuna dayalı bütün bir ortaklaşa yaşamın hem özeti hem koşuludur. Onları modern toplumda devlet ve birey yanında siyasi düzenin zorunlu ögesi yapan da budur. Nitekim burjuvanın içinde geliştiği özgür kent deviniminden ortaya çıkan siyasal düzenin temeli de lonca düzenine göre olmuştur. Fakat toplumun kendi doğasından gelişecek yeni mesleki

---

<sup>912</sup> Şerif, ss. 10, 12, 20.

<sup>913</sup> Kahn, *Dersler*'in bir yandan Fransa'daki liberal demokrasiyle laik ahlakın inşası için bir çabayı temsil ettiğini, diğer yandan liberal Durkheim'in düşüncelerine tamamen yabancı olan ilkel mitlerin yeniden canlanmasına dayanan bir mitolojiyle birleşerek totaliter rejimlere yol açacak ideolojik akımları canlandıran faşist bir korporativizmin nüvelerini içerdiğini iddia eder. Bkz. Paul Kahn, "Review: Leçons de Sociologie (Physique des Moeurs et du Droit) by Emile Durkheim, Huseyin Nail Kubali and Georges Davy", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Cilt: 14, 1953, s. 181; Lukes, s. 268.

<sup>914</sup> Sennett, Yeni, s. 50.

örgütler basitçe Orta Çağ loncasının yeniden canlandırılmış bir hali olmayacaktır. Orta Çağ lonca sisteminin çökmesinin nedeni, bunların yerel ve beldesel (*municipale*) örgütlenmeler olmaları ve pazar küreselleşme eğilimine girince kendi sınırlarının oldukça dışında gerçekleşen ekonomik etkinlikleri düzenleme gücünden yoksun kalmalarıdır. Dolayısıyla mesleki örgütler genel, ulusal, birleşik ve karmaşık bir kamusal kurum olarak restore edilmelidir. Diğer deyişle mesleki örgütlerin merkezi bir organa bağlanması zorunludur. Bunlar, yasama ve yürütme açısından yüksek düzeyde iç özerkliğe sahipken diğer yandan devletin genel yasal gözetimi içine çekileceklerdir. Hem kendi üyeleri arasındaki hem de diğer meslek gruplarıyla aralarındaki çatışmaları çözecek yargısal otoriteye sahip olacaklardır. Çeşitli eğitim, boş zaman etkinliklerinin, yardım faaliyetlerinin odağını oluşturarak üyelerinin günlük yaşamlarıyla ve bireysel gelişimleriyle bağlantı içinde olacaklardır.<sup>915</sup>

#### 4. Devletin ve Hukukun Ahlaki İşlevinin Sınırları

Durkheim'a göre vazgeçilmez olan ahlak, ancak bizim üzerimizde onu yaptırıma bağlayan bir erk varsa uyulması zorunlu bir şey, yani ahlak olarak görünür. Ahlak için toplumsal örgütlenme şarttır. Organik toplumsal örgütlenme içinse devlet şarttır. Ahlaki disiplinin niteliği değişse de devlet, geçmişte de günümüzde de ahlaki disiplinin *par excellence* organıdır ve ekonomik mübadelelere adalet kurallarını dayatmak gibi özel bir sorumluluğu vardır<sup>916</sup>. Çünkü devlet, mantıksal ve ahlaki konformizmin temelidir<sup>917</sup>. Hukukun bir toplumsal düzen olması için iç ahlaka sahip olması gerekir ki bu iç ahlakın varlığı, bazı içsel ve dışsal düzenlemeleri zorunlu kılar<sup>918</sup>. Devlet, yaptığı dışsal düzenlemelerle hukukun iç ahlakını ve dolayısıyla işlevlerini yerine getirmesini mümkün kılan organdır. Bütünleşmiş bir toplumda temel toplumsal ilişkilerin dayandığı en önemli ahlaki kurallar hukukta ifade edilir. Fakat devlet ve hukuku, ahlaki anlaşmazlıkların çoğunda taraf olamaz. Her tür ve büyüklükteki toplumsal grubun ahlaki yapısını kendisine göre düzenlemesi ve özdenetim sağlaması gerekir. Durkheim, karmaşık modern toplumların yüce ahlaki

<sup>915</sup> Durkheim, Dersler, ss. 39, 43, 44, 46-51, 54-56, 80; Durkheim, İşbölümü, s. 400; Giddens, Kapitalizm, ss. 173-174.

<sup>916</sup> Durkheim, Dersler, s. 93; Durkheim, Ahlak, s. 85; Lukes, s. 272.

<sup>917</sup> Bkz. Durkheim, Dersler, ss. 93-95; Durkheim, Ahlak, s. 85; Bourdieu, Devlet, s. 204.

<sup>918</sup> Işıktaç, s. 19.

çoğulculuğunu, toplumsal gruplarının çeşitliliğini ve otonomluğunu vurgulasa da uygulamaya dair ayrıntılı betimlemelerden kaçınır. Vurgusu, daha ziyade ahlaki çoğulculuğun ve mesleki örgütlerin bir arada gelişimini mümkün kılacak hukuki düzenlemenin de merkezinde duran birleştirici inanç ve değerlere ihtiyaç üzerinedir<sup>919</sup>. Toplum, bağımsız parçalar sisteminden oluşan diğer organizmalar gibi işler. Fakat ekonomi, aile, hukuk, yönetim gibi bu bağımsız parçaları bir arada tutan şey merkezi sinir sistemi değil, temel değerler sistemidir, yani temel ahlaki konsensüse veya ortak bilince dayanan normlar şeklindeki toplumsal kılavuzdur<sup>920</sup>.

Durkheim'ın temel inanç ve değer sisteminin zorunluluğuna vurgusu, Comte'un pozitivist-bütünleşmeci insanlık dini formülasyonunun mirasçısı görülmüştür. Kimilerine göre Durkheim'ın gerek dini fenomenlere ilgisinin gerek bilimsel yaşamının son amacı, kilisenin geleneksel deizmine ve onunla bağlantılı denetim kalıplarına dönmek yerine, ahlaki bireyciliğin dini karakterini koruduğunu göstererek modern toplumun prototipi olan Fransa'ya şeylerin doğasına uygun, bilimsel, çağdaş, laik bir sivil din (*civil religion*) ikame etmektir<sup>921</sup>. Fakat Durkheim'a göre Fransız Devrimi ne muhafazakarların gördüğü gibi bir felaketti ne de radikallerin gördüğü gibi bir sahte yanılsama/temsildi. Devrim, bir *kült* ile tamamlanmış, sekülerleştirilmiş bir sivil din kurmuştu. Ancak bu sivil din, hissedilen kolektif duygulara ve ihtiyaçlara tekabül etmekten ziyade topluma *yukarıdan dayatıldığı* için kök salmamıştı. Bu yönüyle toplumsal düzen formülasyonu Comte'un karşısında yer alan Durkheim'a göre modern demokrasi tamamlanmamış ve yanlış uygulanmış bir projedir. Demokrasiden vazgeçmek yerine 1789 ilkelerini olması gereken biçimiyle hukukun ve ahlakın temeline oturarak, ortak duygulara ve değerlere dayalı fakat laik bir hukuk sistemi aracılığıyla ve ilk olarak devletin girişimiyle bir ahlaki yapı inşa etmek gerekir<sup>922</sup>. Comte, hatalı olarak toplumsal çözülme dediği anomi halinin, ortak bilincin tekrar güçlenmesiyle giderilebileceğini düşünür. Bunun için de hatalı olarak devlet organının çok gelişme göstererek toplumsal hayatın her alanını düzenlemesini ister. Oysa ortak bilincin gerilemesi zaten normal olduğu gibi devlet de toplumsal

---

<sup>919</sup> Cotterrell, Juristic, s. 175.

<sup>920</sup> Slatery, s. 34.

<sup>921</sup> Bkz. Tiryakian, Durkheim, ss. 190, 191; Giddens, Siyaset, s. 93; Ahmet Zeki Ünal, "Klasik Fransız Sosyoloji Geleneğinde Toplumsal Düzenin Yeniden İnşası Sorunu ve 'İkame Din'", **KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 18, Sayı: 30, 2016, s. 33.

<sup>922</sup> Tiryakian, Durkheim, ss. 190-191.

dayanışmayı var eden unsur değildir. Devlet, sadece toplumsal dayanışmayı yansıtır ve belirli işlevleriyle sürdürülmesine katkıda bulunur. Devletin ekonomik yaşamın tüm ayrıntılarını düzenleme gücü yoktur. Devletin koyduğu hukuk, toplumsal olgular temellidir, bireysel zihin durumlarıyla ilişkili değildir, içimizde herhangi bir duyguya genelde karşılık gelmez. Kendiliğinden uzlaşmanın sağladığı iç dayanışma mevcut değilse bu dayanışma, bireysel farkındalık düzeyinde nedenleri anlaşılamayabilen devletin koyduğu hukukla zorla ve olguların doğasına karşın sağlanamaz.<sup>923</sup>

*...bir şey durdurmamakça, her tür moral ya da fizik enerji sınırsız şekilde yayılır. İşte bu nedenle yaşamsal güçlerimizin bütünü tam sınırları içinde tutacak düzenleyici organlara gereksinim vardır. Psikişik yaşamımızla ilgili olarak bu görevi sinir sistemimiz yüklenmiştir. Organlarımızı hareket ettirmeye yönelten, her organa gerekli enerji miktarını dağıtan bu sinir sistemidir. Bununla birlikte, ahlaksal yaşam bu sistemin gücü dışında kalır. Ne beynimiz ne bir sinir merkezi, zekamızın ya da irademizin isteklerine sınır koyabilir. Çünkü zihinsel yaşam, özellikle üstün biçimleri içinde, organizmayı aşar... Tüm bu ruhsal güçler üzerinde etkili olabilecek bir tek erk vardır. Bu ruhsal erk, ahlaksal kurallara bağlı otoritedir.<sup>924</sup>*

Durkheim, toplumu bütünsel-ahlaki düzenleme sistemi olarak ele alan anlayış ile hukuku bu ahlaki sistemin temel dayanağı ve ifadesi olarak ele alan bakışı uzlaştırmaya çalıştığından, hukuku destekleyen ahlaki bağlılık olmaksızın hukukun toplumsal hayatın parçası haline gelemeyeceğini, resmi evrak üzerinde yazılı kelimelerden ibaret kalacağını savunur<sup>925</sup>. Devletin hukuk aracılığıyla kullandığı disiplin, bir ahlaki tutum yaratır, yani belli bir ahlak dayatır<sup>926</sup>. Bu anlamda hukuk, devletin dayattığı ahlaktır. Fakat Durkheim'in bakışında dayatılan bu ahlakın toplumun ve bireylerin vicdanına ters düşmemesi, dayatma olarak algılanmıyor olması gerekir. "Bireyler, hukuk kurallarından memnun oldukları zaman, 'adalet' sağlanmış olmaktadır<sup>927</sup>." Bu önermenin geçerli olabilmesi içinse bireylerin adalet terazisinin şaşmamış olması gerekir. Tam da bu nedenle organik toplumda bütünleşme ve düzen yalnızca devletin hukuku ile sağlanamaz, yaygın ahlakla destekleniyor olması gerekir.

Yaygın değerler, sanki büyüyle olmuş gibi bir anda var edilemez. Ne devlet adamının ne çalışma odasında kuramlar üreten bir bilginin elinde böyle bir değnek yoktur. Bu değerler ancak toplumsal grupların kendi doğasından çıkar. Karşılıklı

<sup>923</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 409, 410, 412, 413-414, 417; Cotterrell, Legal, s. 243.

<sup>924</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 47-48.

<sup>925</sup> Yüksel, İşlev, s. 37.

<sup>926</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 208.

<sup>927</sup> Aktaş ve diğerleri, s. 62.

etkileşimlerin bazı biçimleri işin doğasına daha uygun olduğundan daha sık yinelenir, alışkanlığa dönüşür, alışkanlıklar da güçlendikçe davranış kuralları olur. Yani haklar ve ödevler, başta adetlerle yerleşir. Uyulmalarının zorunlu olması daha sonradır. Pozitif hukuk; ahlaki değerleri, dayanışmayı veya karşılıklı bağımlılık durumunu yaratamaz, sadece belirli bir durumdaki işleyişiyle belirli ve hissedilir şekilde ifade eder. Durkheim'ın birinci ödevimizin kendimize bir ahlak edinmek olduğu yönündeki çağrısı, bu ahlakı oturup bir çalışma odasının sessizliği içerisinde geliştirebileceğimiz anlamına gelmez. Modern toplumun hastalığı hukukun temeline hangi ahlaki kuramı oturtacağımızla ilgili düşünsel bir hastalık değildir. Hastalığın nedenleri duygusaldır ve çok daha derinlerde yatar. Hastalığın sebebi, zorunlu olan ahlakın henüz oluşma aşamasında olmasıdır. Bu ahlak kendi kendine, yavaş yavaş, onu zorunlu kılan içsel nedenlerin baskısı altında yükselebilir. Yine de *düşüncenin* yapabileceği ve yapması gereken hizmet, ulaşılması gereken amacı göstermektedir.<sup>928</sup> Burada düşüncenin hizmetinden kasıt hem sosyoloğun hem de devletin hizmetidir. Çünkü Durkheim'ın tahayyülünde sosyolog, bilim, kendisi düşünce organı olan devlet ile özdeşleşerek onun bir faili haline gelir<sup>929</sup>.

### III. DEMOKRASİ SORUNU VE ANAYASA HUKUKU

#### A. Modern Devletin Anayasal Ödevleri ve Uluslararası Hukuk

##### 1. Siyasal Toplum ve Modern Devlet

Sosyoloğun devlet ve demokratik yönetimde siyasal katılımın doğasıyla ilgili analizleri, onun siyasal toplumlar olan çağdaş toplumların muhtemel gelişme eğilimi konusundaki görüşünün özünü oluşturur<sup>930</sup>. Bir toplumun siyasal olup olmadığını belirleyen temel unsur, Weber'in savunduğunun aksine ülke denen sabit ve sınırları açıkça çizilmiş belirli bir toprak parçasında konumlanmış olma değil, yönetenlerle yönetilenler, güç sahipleriyle bağımlı olanlar arasındaki *karşıtlık* ögesidir. Ülkenin toplumla bir tutulacak kadar önemli bir unsur haline gelmesi ulus-devletin gelişimiyle

<sup>928</sup> Durkheim, Dersler, s. 46; Durkheim, İşbölümü, ss. 418-419, 465.

<sup>929</sup> Bourdieu, Devlet, ss. 59-60.

<sup>930</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 168.

beliren bir özelliktir. Bu yüzden yönetim erki temel unsur olsa da organik toplumları mekanik toplumlardan ayıran, ülke unsurudur. Toplum, insanların algısında din, gelenekler toplamı ya da belli bir hanedana bağlılık konusu olmaktan çıktıkça giderek artan ölçüde toprak parçasına dönüşür. Fakat federal örgütlenmeleri geçici ve istisnai bulan Durkheim'a göre siyasal toplumun esas ayırıcı unsuru, ikincil grupların bileşiminden oluşmasına rağmen kendisinin daha geniş bir topluma göre ikincil nitelikte bulunmamasıdır.<sup>931</sup> Buradan hareketle "az veya çok sayıdaki ikincil grupların birleşmesinden kurulan ve kendisi daha üstün başka hiçbir düzenli erkten kaynaklanmayan bir erke bağımlı olan toplum"<sup>932</sup> olarak tanımlayabileceğimiz siyasal toplumun özneleri bireyler, ikincil gruplar ve devlettir.

Durkheim'ın devlet tanımı, pek çok tanımı gibi tamamen yanıltıcı, bazı durumlarda Fransızca versiyonların aksini iddia eden İngilizce çeviri hatalarıyla kuşatılmıştır. Büyük karmaşayı çözenin yolu, Durkheim'ın devleti otorite, güç veya etik amaçlar açısından değil, *işlevsel* açıdan tanımladığını akılda tutmaktır<sup>933</sup>. Devlet hatalı olarak halkı ve hükümeti de içeren siyasal toplumu ifade etmek üzere kullanılır. Devlet, meclis ve hükümetle pratikte eşdeğer kullanılsa da işlevsel açıdan hem bunlardan hem de kamusal hizmetler gören ordu, adalet, eğitim, din vs. ikincil grup niteliğindeki yönetsel organlardan ayrılmalıdır. Gerçekte devlet, siyasal toplum denen toplumsal grubun en önemli organıdır ve egemen erkin görevlilerini ifade eder. Organik toplumda katı anlamda devlet, toplumsal düşünme organının ta kendisidir. Yönetsel organlar ile devlet arasındaki fark, kas düzenini merkezi sinir sisteminden ayıran fark gibidir. Devlet için kullanılan yürütme erki tabiri yanıltıcıdır. Gerçekte devlet hiçbir şeyi yürütmez. Devlet düşünür, karar verir, kararlarını uygulama organlarına iletir ve görevi orada biter. Devlet nihayetinde toplumsal davranışı yönetmek amacıyla düşünür fakat temel işlevi yine de yönetmek değil düşündürmektir. Ama burada can alıcı nokta, devlet de toplum adına değil, *kendi adına* düşünür ve karar alır.<sup>934</sup> Bu nokta mekanik toplumların aksine organik toplumlarda devletin, kamuoyunun veya kolektif duyguların temsili olmadığını ifade eder:

*...her an, topluluğu şu ya da bu doğrultuya yönelten, ancak devletten kaynaklanmayan toplumsal akımlar vardır. Devlet onları gütmekten çok, pek*

<sup>931</sup> Durkheim, Dersler, ss. 59, 61, 64-65; Giddens, Kapitalizm, s. 168.

<sup>932</sup> Durkheim, Dersler, s. 62.

<sup>933</sup> Lukes, s. 269.

<sup>934</sup> Durkheim, Dersler, ss. 66, 67, 69; Edinsel, ss. 452-453.

*büyük sıklıkla onların baskısı altındadır. Demek ki bütün topluma yaygın, tam bir ruhsal yaşam vardır. Ama merkezi hükümet organı olan bir başka ruhsal yaşam alanı daha vardır. Orada oluşmakta, daha sonra toplumun geri kalan alanlarında yankılansa da, ancak ikincil düzeyde ve yankı olarak kalmaktadır.*<sup>935</sup>

Durkheim'da devlet, kolektivite için geçerli belirli temsilleri tasarlama sorumluluğu olan organdır. Bu temsiller, daha yüksek bir bilinç ve fikir düzeyiyle diğer kolektif temsillerden ayrılırlar<sup>936</sup>. Devlet, bünyesinde kolektiviteyi bağlayan temsillerin ve istemlerin geliştiği *sui generis* bir memurlar grubu olarak toplumdaki grupların örgütleyici ve düzenleyici organı olup, basit bir yönlendirme ve yoğunlaşma aracı değildir<sup>937</sup>. Devletin ayrı bir ruhsal yaşamı olması devletin *bilinçli ve aydınlık* tasarımlarının toplumun *karanlık ve belirsiz* tasarımlarından etkilenmediği anlamına gelmez. Modern toplumda da devlet ve onu temsil eden insanlara ahlaksal otoritesini veren toplumdur. Devlet, bazen daha geniş toplumdaki kamuoyu tarafından etkilenen ancak onlar tarafından belirlenmeyen, örgütlü ve müzakereci bir düşünce ve karar merkezidir. Devletin düşünce ve kararları kamuoyunu değil, her şeyden önce içinde oldukları özel ortamı anlatır. Nitekim meclislerin yaptığı hukukun yahut hükümetin aldığı kararların çoğu kez toplumun durumunu yansıtmaması, devletin toplumunkinden ayrı bir ruhsal yaşamı olmasından kaynaklanır.<sup>938</sup> Özet bir tanım çıkarmak gerekirse devlet, içinde bulunduğu topluluğu eyleme yönelten ama daha yüksek bilinç ve düşünme düzeyleri dolayısıyla başka ortak tasarımlardan ayrılan, topluluğun yapımı olmayan fakat toplum için önem taşıyan tasarımların ve istemlerin oluştuğu, toplumun düşünme organı işlevi gören, kendine özgü görevlilerden kurulu bir toplumsal gruptur<sup>939</sup>. Böylelikle modern devlet, geleneksel iktidar yapılanmalarından özellikle toplum karşısında sahip olduğu otonomlukla ayrılır<sup>940</sup>.

## 2. Modern Devletin İç Dönük Ödevleri ve Birey Hakları

Siyasal toplum, yurttaşlık etiğinin alanıdır. Siyasal ortamda etkili yasalar ve normlar, bireylerin etkisine tabi oldukları siyasal erk(ler) ile karşılıklı ilişkilerini

---

<sup>935</sup> Durkheim, Dersler, s. 67.

<sup>936</sup> Lukes ve Scull, s. 4.

<sup>937</sup> Kızılcılık, s. 295.

<sup>938</sup> Durkheim, Ahlak, s. 94; Durkheim, Dersler, ss. 67, 68; Lukes, s. 269.

<sup>939</sup> Durkheim, Dersler, ss. 68, 69.

<sup>940</sup> Vogt, s. 80.

belirleyen kurallardır. Devletin düşünme ve karar organı olduğunu söylemek, devletin ödevlerini, amaçlarını ya da devlet-birey ilişkisinin normal ve sağlıklı hukuki biçimlerini belirlemek değildir. Devletin amaçları nedir sorusu, siyaset teorisinin eski bir sorusudur. Durkheim, sosyolojisini felsefenin bu derin sularından korumak zorundadır. Bu yüzden soruya sosyolojik cevap vermek yetmez. Aynı zamanda ve pozitif cevaptan önce klasik devlet teorilerini ve bu teorilerin nüvelerini içeren sosyoloji denemelerini tahlil edip çürütmek, yani soruyu negatif cevaplamak gerekir<sup>941</sup>. Sosyoloğun açıkça hedef gösterdiği Comte, Spencer, Locke, Bastiat, Kant, Rousseau, Hobbes, Hegel, Marx vs. pek çok isim; faydacılık, klasik liberalizm, soyut bireysellik, pragmatizm, idealizm, toplumsallık, sosyalizm vs. pek çok akım; doğal hukuk, toplum sözleşmesi, gece bekçisi devlet, atomik birey, *Leviathan* vs. pek çok mit ve tasarım vardır.

Liberal-bireysellik devlet ve hak teorilerine eleştiriler, Durkheim'ın soyut bireyselliğin *çifte hatası*<sup>942</sup> dediği iki ayrı kurgu üzerinden ilerler. Kurgunun bir tarafında Kant, Rousseau, Hobbes gibi bireyselleşenler ve doğal hukukçular, diğer tarafında Bastiat, Spencer, Locke gibi klasik liberaller ve faydacılar durur. Bu iki taraf, görünüşte birbirine karşıttır, gerçekte birbirini besler. Örneğin, Kant benlik-toplum ilişkisini tek yönlü tanımladığı, kendi başına bir bütün gördüğü bireyin amacını kendi gelişimine indirgediği için ister istemez toplumu, devleti ve bunların kısıtlamalarını yapaylaştırır. Doğal hukukçular da toplumsal düzeni kişilerin doğuştan gelen ahlaki vicdan kuralları mitine bağladıkları için Kant ile aynı şeyi yapar. Manchester ekonomistleri, toplumsal düzenin kendiliğinden oluştuğunu savundukları için devletin koyduğu hukuk dahil ahlaki kısıtlamalara gerek olmadığını öne sürer. Rousseau, insanın ihtiyaçlarının en az çabayla karşılanmasından başka amacı olmadığını öne süren Bastiat'a görünüşte karşı çıkar ama temelde, Bastiat gibi o da örf-adetlerde, geleneklerde, yasalarda zoraki, yapay, korkunç bir şey görür.<sup>943</sup> Hobbes, insanın doğası gereği bencil olduğunu, toplumun dış kurumsal yaptırımlarla beliren katı sınırlamalara tabi tutulması gerektiğini düşündüğünden, Rousseau'nun insanın doğası gereği iyi olduğu fakat toplumun etkisiyle bozulduğu düşüncesine görünüşte

<sup>941</sup> Lukes, ss. 268-271; Edinsel, s. 453.

<sup>942</sup> Bkz. Emile Durkheim, "1789 Prensipleri ve Sosyoloji", **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, (1789), s. 45.

<sup>943</sup> Durkheim, 1789, ss. 44-45; Ernest Wallwork, **Durkheim: Morality and Milieu**. Harvard University Press, USA, 1972, s. 35.

karşıttır. Gerçekte toplumsal amaçları bireysel amaçlara karşıt kodladıklarından aynı şeyi savunurlar. Anılan teorilerin tamamı metodolojik iki hata yapar; karmaşık toplumu birey üzerinden açıklar ve toplumsal baskıyı yapay bir olgu diye görür.<sup>944</sup>

18. yüzyıl liberalizmi açısından, Durkheim bunun felsefi kurgu olmadığını kabul eder. 18. yüzyıl liberalizmi, kurumlarımıza ve geleneklerimize nüfuz etmiş, vazgeçmemiz gerektiğinde tüm ahlaki yapımızı değiştirmek zorunda olduğumuz bir olgusal gerçekliktir. İnsan Hakları Bildirgesi'nin az çok mutlulukla formüle ettiği, okullarda öğretilen etiğin temelini oluşturan Kant ve Rousseau'nun bireyseldir. Bu yüzden üstesinden gelinmesi, iktisadi aklın dar faydacı bireyseldirinden daha zordur ama 18. Yüzyıl liberalizmin de üstesinden gelinmelidir. Çünkü bu bireyseldirlik, derinlere kök salmış değildir. Gerçekte buyurgan olan ve eski alışkanlıklara dayanan düzenlerin kolaylıkla kabul edilmesi bunun kanıtıdır. İnsan Hakları Bildirgesi, güzel yazılmış bir metindir. Fakat ahlaki bireyci bir hukuk düzeni kurmak için sözler yetmez, toplumun bu kuruluşu olanaklı ve kalıcı kılacak biçimde düzenlenmesi gerekir<sup>945</sup>. Devlet ve haklar konusunda Durkheim-Rousseau ilişkisi önem kazanır. Durkheim'ın *conscience collective* 'ini Rousseau'nun *genel irade*'si üzerinden açıklamak<sup>946</sup>, görülen bir şeydir ama riskleri vardır. Durkheim, genel irade nosyonunu sosyal dayanışmanın ifadesi olarak kavramaz. Bu hatalı bir yorumdur. Durkheim'da ahlaki ve kurumsal kısıtlama bireylerin ve toplumun mutluluğu, güvenliği için olmazsa olmazdır. Rousseau'da toplumsal kurumlar, dinsel denetim, siyasi zulüm, toplumsal yozlaşma, insanın doğuştan özgür ve neredeyse sonsuz kapasitesini her yerde zincirlere vurarak kötülüğü ortaya çıkarır. Rousseau; Hobbes ve Locke'un ayrı uçlarında durdukları doğrunun dışında kalsa da ikisi ile de aynı düzlemde dir.<sup>947</sup>

Hobbes ve Locke'un düşünce dünyası, Weber'in *ruh yoksunu uzmanlar ve yürek yoksunu zevk insanları*<sup>948</sup> dediği ikircikleşmiş dini uzantıları önceler ve simgeler. Hobbes'un ve Locke'un, Kant'ın ve Rousseau'nun düşünsel etkinliği, Protestanlığın tek başınlık dogmasına ve yalnızlaştırıcı bireyselci ahlakına verilen düşünsel tepkidir. Fakat bu tepkiler, iyi veya kötü olarak idealize ettikleri toplumsal

<sup>944</sup> Bkz. Giddens, Kapitalizm, ss. 346-347; Wallwork, s. 35; Kösemihal, ss. 51, 52; Barmaki, s. 73.

<sup>945</sup> Durkheim, Entelektüeller, ss. 51-53; Durkheim, Dersler, s. 79.

<sup>946</sup> Örneğin, bkz. Coser, s. 144; Ünal, ss. 29, 31 vd.

<sup>947</sup> Turner, s. 154; Anıl Aygen, "Kendi Korkularından Kaçanlar: Thomas Hobbes, John Locke", **Kırıkkale Hukuk Mecmuası**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2021, s. 304.

<sup>948</sup> Weber, s. 159.

durumu yeniden üreterek temsil ederler. Örneğin, Hobbes'un temsilinde anomik savaş ve yoksulluk ortamında yalnızlık ve korku içinde yaşayan insan, güvenlik arayışıyla *Leviathan*'ı yaratır. Bu gibi temsiller, sonraki yüzyıllarda olgusal gerçekliğe dönüştüğü ölçüde Protestanlığın değil, hâkim *aydın bireyciliğinin* temsili olarak idealize ettikleri durumlar üzerinde hızlandırıcı ve arttırıcı etki yapar. Eleştirmenler, Durkheim'in Protestanlık ile anomi arasında kurduğu ilişkinin dini etkenin diğer kültürel, ekonomik vs. etkenlerden ayrıştırılıp ölçülmesi zor diye kanıtlanmadığını söyler<sup>949</sup>. Fakat Durkheim, Protestan çevrelerde anominin görece aşırılığını dinsel tasarımın kendisine değil, tasarıma verilen tepkiye bağlar. Böylelikle anomiyi, eğilimleri dinsel, ekonomik, siyasal vb. koşulların bütünü tarafından kısıtlanan bireyin tepkisi üzerinden tüm toplumun genel yapısına bağlar. Durkheim'a göre anominin besleyicisi, Weber'in düşündüğü gibi Protestanlık değil, ülkenin geri kalanında belirgin olduğu için Protestan çevrelerde çok gelişmiş olan aydın bireyciliği, yani 18. yüzyıl liberalizmidir<sup>950</sup>. Durkheim'a göre Rousseau ve Hobbes aynı şeyleri; birey-toplum arasında ara kesinti (*solution de continuité*) olduğunu, bireye hükmedecek ve baskılayacak bir makineyi, makinenin yapıcısının da birey olduğunu varsayarlar. Oysa bu tezler kendi kendini ilga eder. Rousseau ve Hobbes, tasarımlarındaki çelişkileri toplum sözleşmesi (*habileté artificielle du pact social*) gibi ustaca bir yapaylıkla ona maruz kalanların gözünden saklamanın yeterli olacağına inanır<sup>951</sup>.

Bauman, Hobbes'un *asosyal davranışı* ile Durkheim'in *kolektif konsensüsü* arasındaki zıtlığı gösterir. Yine de modern etiketi altında bizce hatalı olarak iki zıtlığı birbirine indirger, bu indirgenmişliği de Schopenhauer'dan uzaklaştırır<sup>952</sup>. Hatanın sebebi, Bourdieu'nun dile getirdiği üzere Durkheim'in *tehlikeli* tutumudur. Durkheim, devleti toplumsal düzene ve temel ilkelerine katılım anlamında rızanın örgütlenme ilkesi olarak görür. Bu, devletin sadece uzlaşma değil, uzlaşmazlığa (*dissensus*) yol açan alışverişlerin varlığına da temel teşkil etmesi demektir. Oysa bu düşünce, eninde sonunda Hobbes veya Locke'un devleti tarafsız bir mekân olarak gören, böylece yarı-Tanrı ilan eden tanımlarına geri dönüldüğü izlenimi yaratır<sup>953</sup>. Hobbes'a göre toplumsal düzen kolektif duygulardan değil, insan aklının tasavvurundan doğmuştur.

<sup>949</sup> Aron, s. 247.

<sup>950</sup> Bkz. Weber, ss. 91-92; Aygen, ss. 297-298; Durkheim, İntihar, ss. 136 vd., 336.

<sup>951</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 148-149.

<sup>952</sup> Bkz. Bauman, Müphemlik, s. 346; Bauman, Parçalanmış, ss. 33-34.

<sup>953</sup> Bourdieu, Devlet, s. 19.

Akli bir üretim olan toplumsal düzen Hobbes'un gözünde hakiki makinelere benzer<sup>954</sup>. Kimileri bu farkı gördüğü halde Durkheim'in devlete biçtiği pozitif işlevleri ve bütünü parçalara üstünlüğü tezini Hobbesçu çizgide diye etiketler<sup>955</sup>. Hobbes'a göre mutlu bir toplumun formülü hem bedenem hem ruhen gözle görülür bir tanrıya, *Leviathan*'a, tabiiyettir<sup>956</sup>. Hobbes'un *deus ex machina*'sında hükümdar, tamamen sistemin dışında durur ve yaptırım tehdidiyle düzeni zorla korur. Parsons, Durkheim'in çözümünün bu minvalde olmadığını söylemekte haklıdır. Durkheim, devletin rolünü küçümsemeye meyilli olmasa da tüm faydacı geleneği karakterize eden bireysel çıkarlar bağına karşı ne Hobbes'un çözümüne ne de genel olarak devletin radikal düalizmine meyilli değildi. Fakat Parsons'ın yorumu da yanıltıcı ve çelişkilidir. Çünkü Durkheim'in faydacılara karşı çıkarken yaptığı *Hobbesçu sorunu* güçlü bir formda yeniden gündeme getirmek olduğunu savunur<sup>957</sup>. Durkheim, bazı noktalarda Spencer ve Kant'tan ayrı yere koyduğu Hobbes'un düşüncesini temelden eleştirir. Hobbes'tan hareket ederek Durkheim'in sadece çözümlerine değil, sorun tanımlarına da varılmaz. Hobbes'un anomik doğa durumu kurgusu, bireysel-toplumsal amaçları karşıt konumlayan sözleşmecî anlayışı, adaleti temin eden sözleşme olduğu düşüncesi, bireyi ve aklını başlangıç noktası alan konumu Durkheim'a göre tarihsel olarak geçersiz ve sosyolojik olarak yanlıştır. Durkheim'a göre Hobbes'un felsefesi Locke'tan itibaren zayıf çözümlemelere saplanıp kalmış İngiliz felsefesine benzer<sup>958</sup>.

Merton, Durkheim'in *İşbölümü* eserinin İngiliz toplumsal düşüncesinin çoğunu karakterize eden ve prototiplerini Hobbes ile Locke sistemlerinde bulan bireyci-faydacı pozitivistlere karşı açık bir isyan olduğunu dile getirirken haklıdır<sup>959</sup>. Locke ve Durkheim ilişkisinde kafa karıştırıcı bir nokta, sosyalizmi ve toplumculuğu reddeden iki ismin de bireysel mülkiyeti savunması ve liberal olarak etiketlenmesidir. Aradaki farklılara dikkat çekmek için Durkheim'a "liberal"<sup>960</sup> yerine "özgürlükçü"<sup>961</sup> demek bizce daha doğrudur. Çünkü Locke özgürlükçü değil, pragmatisttir<sup>962</sup>. Weber'in

---

<sup>954</sup> Emile Durkheim, **Hobbes Üzerine**, çev. Melike Odabaş, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2012, (Hobbes), s. 53; Bert, s. 20.

<sup>955</sup> Örneğin bkz. Bert, ss. 21-22; Kızılcılık, s. 236.

<sup>956</sup> Aygen, s. 308.

<sup>957</sup> Parsons, *Action*, ss. 314, 315.

<sup>958</sup> Durkheim, *Hobbes*, ss. 36, 37, 57.

<sup>959</sup> Merton, s. 320.

<sup>960</sup> Giddens, *Ulus*, s. 36; Coser, ss. 132-133.

<sup>961</sup> Freyer, s. 271.

<sup>962</sup> Aygen, s. 305 (62. dipnot).

“mesleki erdemden *riyakarlığa varan* para kazanma bilincine evrim<sup>963</sup>” dediği faydacılık, Locke’da temsil edilir. Durkheim ve Locke’un bireysel mülkiyet anlayışları zıttır. Locke, elitist bir burjuvadır. Püritenler dışında ne Katoliklerin ne ateistlerin ne yoksulların hoşgörüyü hak etmediğini düşünür. Kendi sınırsız özgürlüğünden de sadece mülkiyet uğruna vazgeçer. Toplumsal hayatta öngörülebilirlik aramasının temel sebebi, mülkiyeti koruma arzudur. Toplumsal artı değer dağıtılması değil, saklanması gerektiğini düşünür. Elde edilen yaşam, özgürlük vs. tüm kazanımlar *mülkiyet* ile eşleştirilir. İnsan ancak sahip olduklarının mutlak efendisiyse o zaman özgür kabul edilir. Bireysel mülkiyet, bireysel özgürlüğün temelidir. Durkheim’ın bakışında bireysel mülkiyet, bireye saygı kültürünün maddi tamamlayıcısı ve ayrılmaz bir parçasıdır fakat temeli değildir. Marx’ın, sahip olma duygusu lehine kendine yabancılaşmak dediği durum, Durkheim’ın tablosunda da normal değildir.<sup>964</sup> Locke’un biriktirme arzusu ve çıkarıcılığı, Durkheim’da anomiyile ilişkilidir. Locke felsefesinin aksine Durkheim’da bireye saygı başka herhangi bir değere atıf yapmaz. Durkheim’a göre organik toplumların ahlakının temel aksiyomu bireyin kutsallığı, temel değeri bireye saygı, temel duygusu insan sevgisidir. Locke’un felsefesinde insan sevgisi, insanın *mülkünü* sevmesi demektir. Durkheim’da ise insan sevgisi, insanın kendini ve malını sevmesini dışlamamakla birlikte esas olarak, diğer insanları sevmektir. Sadece kendini ve mülkünü sevmek, yaşamış olmak için yaşamaktır. Oysa bu ahlaksal bir durum değildir. Mülkiyet hakkıyla insanın hayatta kalma mücadelesi arasında bağ olduğu için mülkiyet arzusuyla yapılan eylemler akıllıca olabilir fakat mülkiyet arzusu, doğası gereği kişisel olmayan, yani ahlaki, amaçlar güdemez<sup>965</sup>.

Durkheim’ın mülkiyet hakkının kutsallığına inancı onu hiçbir şekilde klasik iktisatçıların ve zamanının politik muhafazakarlarının savunduğu türden bir bırakınız yapsınlar (*laissez-faire*) bireyciliğine götürmedi. Vogt’a göre o zamanlar *yeni-liberalizm* denen şeyi, Corcuff’a göre *sosyal devlet* modelini savunan Durkheim’da bireysel hakların gelişimi merkezdedir fakat sosyal hakların gelişimine, yani devletin sosyal-ekonomik ortama müdahalesine bağlıdır. Corcuff’a göre Durkheim’ın *gerilimler arası denge* modeli sosyalist devlet olarak da nitelenemez. Durkheim’da kurumların ve devletin koruyucu işlevi *sosyal demokrat* öğelere, ekonomik liberalizm

<sup>963</sup> Weber, ss. 154-155.

<sup>964</sup> Bkz. Aygen, ss. 303, 305, 308; Corcuff, ss. 37-38.

<sup>965</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 62, 63, 110.

eleştirisi *liberter* ögelere denk gelir. Bu düalist bütün, ekonomik liberalizmi eleştirmek için liberterlerden bile uygun bir seçenektir. Çünkü liberterler de tıpkı liberaller gibi devleti birey özgürlüğünün karşısında konumlar<sup>966</sup>. Lukes'un belirttiği üzere Durkheim aynı anda hem sosyalist hem liberal hem de demokratiktir<sup>967</sup>. Bu aynı andalık, Durkheim'ın teorisini kendine özgü avantajları olan bir sistem kılar. Bu sistem, günümüzde de her türden zararlı mitle beslenen modernizmin ardıllarının tam karşısında bir alternatiftir.

Günümüzde postmodern ütopyalar, tıpkı Aydınlanmacı ve faydacı zihniyet gibi olmayan aklın hikmetine güvenirlir. Durkheim'ın ahlaki eylemin zorunlu koşulu gördüğü fedakarlığa karşı çıkarlar. Hakların olduğu, yükümlülüklerin olmadığı, yöneticilerin ve jandarmaların (*gens d'armes*) sadece aylakça gezinmeyi, alışveriş çantalarının hırsızlara karşı korunmasını garantileyecek kadar var olduğu bir dünya isterler<sup>968</sup>. Durkheim'ın distopik bulduğu bu tahayyüllerin kökeni, *laissez-faire* mantığına dayanır. Günümüzde devletin amaçlarının ne olduğu sorusunun cevabı, 17. yüzyıl siyasal liberalizminin doğal hukuk anlayışından ve 18. yüzyıl aydın bireyciliğinden beslenen İnsan Hakları çerçevesinde *prosedürel devlet* formülasyonu ile verilmektedir. Prosedürel devlet, klasik liberal devletin uzantısıdır, dar anlamda hukuk devletidir ve meşruluğu daha ziyade formelliğindedir<sup>969</sup>. Durkheim'a göre bu devlet ve haklar sistemi ahlaki veya bireyselci değildir çünkü hatalı olarak *bireyin* yüceltilmesi diye *kendiyi* yüceltmektedir<sup>970</sup>. Durkheim'ın sisteminde de birey ve kişisel amaçları ahlaki evrenin merkezindedir ama Durkheim'ın özgürlükçü sistemi, mevcut liberal sistemin aksine bireye bir tür kurucu ontolojik üstünlük tanımaz<sup>971</sup>. Nasıl isimlendirildiği fark etmeksizin yukarıda reddedilen akım ve tasarımların tümü toplumu birey-sonrası (*post-individual*) fenomen olarak ele alan ortak bir mite dayanırlar. Böyle bütünleşik bir teoriden çıkan sonuçlar etikte faydacılık, ekonomide *laissez-faire* mantığı, siyaset biliminde yontulmamış bireyciliktir. Bu sonuçlar, Durkheim'da onlara karşı ölümcül ve aralıksız bir mücadele

---

<sup>966</sup> Vogt, s. 83; Corcuff, ss. 42, 49, 51-54.

<sup>967</sup> Lukes, s. 276.

<sup>968</sup> Bauman, Parçalanmış, ss. 42-43.

<sup>969</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 66; Topuzkanamış, Ahlak, s. 347; F. Ceren Akçabay, "Çoğunluk vs. Azınlık: Demokratik Hukuk Devletinin Gerçekleşme Koşulu Olarak Sivil İtaatsizlik", **Anayasa Hukuku Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 6, 2014, (Çoğunluk), s. 109.

<sup>970</sup> Durkheim, Entelektüeller, s. 54.

<sup>971</sup> Cotterrell, Juristic, ss. 175, 191.

yürütmesine yol açan büyük bir güvensizlik uyandırmıştır<sup>972</sup>.

Prosedürel devlet, siyasi iktidarın ekonomik iktidar tarafından kontrol edildiği asgari devlet tasarımına işaret eder<sup>973</sup>. Devlet, işlevsel gelişiminin aşamalarında eyleminin etki alanını giderek genişletme eğiliminde olsa da burjuvazi prensibi, devleti özel mülkiyet, sözleşme özgürlüğü ve piyasa özerkliğine hizmet etmek için gelişmesi üzere budar, şekillendirir. 19. yüzyıl sonlarında bu prensip, güç sahipleriyle ezilenler arasında çatışmaya sebep olur; *laissez-faire* prensibinin üzeri işçilerin siyasi temsil hakkıyla ve devlet düzenlemesiyle örtülür. Bu durumda dahi piyasa güçleri, devletin eylemini şekillendirmekteki üstünlüğünü sürdürür, devlet düzenlemesinin piyasa güçlerini baskı altına almayacağını kesinlikle garantiler.<sup>974</sup> Bu garanti, doğuştan haklar ve doğal hukuk mitiyle meşru kalır. Spencer'ın, serbest piyasacıların, doğal hukukçuların esinlendiği fikir ile Hobbes ve Rousseau'nun esinlendiği fikir arasındaki tek fark, sonuncuların uzlaşmacı bir düzenden ibaret toplumlarının boşlukta sallanmasıdır. Ama birinciler de toplumsal örgütlenmeyi doğal eğilimlere, duygulara bağladıkları için örgütlenmenin normal olduğu yerlerde kendini empoze etmeye ihtiyacı olmadığını, prensip olarak bireysel güçlerin toplumsal örgütlenmesi için yapılacak şeyin bireysel güçleri *serbest* bırakmak olduğunu varsayar. Bu varsayım, devletin amaçlarının önleyici adaleti sağlamakla sınırlandırılması, toplumlar barışçılığa giden yolda ilerledikçe devletin düzenleyici gücünün gerilemesi gerektiği yanılıgısına yol açmıştır. Bu yüzden Durkheim, toplumsal birliklerin her türlü doğal hukuk temelindeki yorumlamalarını bir kenara iter<sup>975</sup>.

Durkheim, çoğu kez doğal hukukun devletin tahakkümüne karşı sunduğu eleştirelilikten yoksun olmakla yaftalanır. Çünkü Durkheim'ın adalet ve özgürlük arasında kurduğu ilişki, literatürde üzerine yeterince eğilinmemiş, çoğu kere gözden kaçmış bir konudur<sup>976</sup>. Örneğin Vogt, Durkheim'ı Weber'in *boşluksuz yasa* diyerek reddettiği ve *otomat yargıç* diyerek alay ettiği ajanlardan kurulu bir sistem oluşturmaya yaklaşmakla suçlar. Buna göre Durkheim, kanun yapmanın sorunsuz bir faaliyet olduğuna inanıyordu, hukuki aktörlerin mevzuat karşısında insani değerlere

---

<sup>972</sup> Alpert, s. 138.

<sup>973</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 75.

<sup>974</sup> Poggi, Devlet, s. 94.

<sup>975</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 148-149; Durkheim, Dersler, ss. 70-73; Freyer, s. 135.

<sup>976</sup> Barmaki, s. 69.

itaatini imkansız kılan bir sistem öneriyordu<sup>977</sup>. Oysa Durkheim'in adalet, özgürlük ve hukuk anlayışı, belirli açılardan insani değerleri savunmak için doğal hukuktan daha elverişlidir. Işıқтаç'ın belirttiği üzere hukukun, tanımı yapılırken her biri eşit düzeyde önemli tutulması gereken (1) adalete yönelmiş olma, (2) toplumsal ihtiyaçları karşılama, (3) düzen olmak üzere üç fonksiyonu vardır. Doğal hukukçu teoriler, hukuku adalet fonksiyonu açısından tek boyutlu tanımlar. Durkheim'in hukuk tanımı, Işıқтаç'ın *adalete yönelmiş toplumsal yaşama düzeni* şeklindeki çok boyutlu tanımına daha yakındır. Durkheim'da ahlaki disiplin unsuru düzen fonksiyonunu, toplumsal gruplara bağlılık unsuru toplumsal ihtiyaç fonksiyonunu, özerk ahlak anlayışı unsuru adalet fonksiyonunu karşılar. Doğal hukukçular *adaleti gerçekleştiren toplumsal yaşama düzeni* şeklinde *tüketici* kriterli hukuk tanımı yaparlar. Oysa Durkheim'in tanımı tıpkı Işıқтаç'ın tanımı gibi *dinamik denge* kriterini baz alır<sup>978</sup>. Durkheim'a göre tarih denen şeyin sürekliliği, bir dizi bozulmuş ve yeniden kurulmuş sosyal dinamik dengeyle gerçekleşir<sup>979</sup>. *İşbölümü* bize adalet, bireysellik ve insan onurunun merkezi değerini dinamikleştirici işlevlerinden dolayı gösterir<sup>980</sup>. Hukuk, Durkheim sayesinde değiştirilemez ve kutsal bir şeymiş gibi görünmekten çıkmıştır. Hukuk az ya da çok bir şekilde *insan özlemlerini* dile getirir; değişken ve dinamiktir. Bu yolla toplumsal güçler arası *sürekli* değişmekte olan görelî uyumu ve dengeyi yeniden ve yeniden sağlamakta hem kaynak hem de araçtır<sup>981</sup>.

Işıқтаç'tan farklı düşünen Türkbağ'a göre tüketici tanım yapanlar Fransız Yorumcu Okulu veya Rasyonalist Doğal Hukukçular gibi doğal hukuku oksimorona çeviren Fransız ve Sanayi Devrimi sonrası pratikleridir, 2500 yıllık tarihli doğal hukuk değildir. Doğal hukuka göre olan ve olması gereken mutlak olarak örtüşemez. Yani doğal hukuk pozitif hukuk haline getirilemez. Doğal hukuk, ideal ve inanç meselesidir. Doğal hukukun amaçlarını gerçekleştirebilmesi, eşitlik ve özgürlük gibi ilkelerine *katlanılması gereken saçmalıklar olarak değil, saygın ve vazgeçilmez* ilkeler olarak bakan, *içtenlikle inanan* kişilerce *uygulanmasına* bağlıdır. Ayrıca doğal hukuk sadece olumsuz örnekler olduğunda ortaya çıkar, meşruluk krizine çare değildir. Fakat kural, otorite, düzen gibi şeylerin karşısında da değildir. Doğal hukukun kendisi de kural

<sup>977</sup> Vogt, ss. 87-88.

<sup>978</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Işıқтаç, ss. 15-18.

<sup>979</sup> Merton, s. 321.

<sup>980</sup> Sirianni, s. 450.

<sup>981</sup> Levy-bruhl, s. 90; Barmaki, s. 71.

koyan, yaptırım uygulayan otorite figürüyle aynı anda belirir. Bunları dışlayınca doğal hukuk da kendiliğinden yok olur. Ancak adalet talepleri doğal hukuka mahkum değildir. Doğal hukuk gündeme getirilmeden çeşitli dayanaklarla da adalet rahatlıkla talep edilebilir<sup>982</sup>. Durkheim'ın ahlaki bireyciliği de bu çeşitli dayanaklardan biridir.

Durkheim tıpkı doğal hukukçular gibi ideal-gerçek ayrımı yapar. Toplum, ortam, dıştan gözlemlenen toplumsal bütün ve saygı-sevginin amacı, idealin kaynağı olmak üzere birbirine indirgenemez ikili anlama sahiptir<sup>983</sup>. Durkheim'a göre de tüm hukuk sisteminin ve devlet düzenlemelerinin reddi şeklindeki itaatsizlik haksızdır. Fakat olumsuz örnekler söz konusu olduğunda boyun eğilmesi gereken somut hukuk değil, daha önce gördüğümüz üzere temel *hak ve ödev* olan ahlaki bireycilik değerleridir. Durkheim da hukuka uymada özel anlam ve pozitif bağlılığa önem verir; hukukun, adalet taleplerini karşılaması gerektiğini söyler<sup>984</sup>. Organik dayanışmanın ve bütünleşmenin hukukun iki temel işlevine işaret eden *vazgeçilmez* iki koşulu vardır. Birinci koşul, karşılıklı bağımlılık ve bağlılık ağlarının gelişebilmesi için bireyler ve gruplar arasında serbest etkileşim ve iletişimin önündeki tüm engellerin kaldırılmasıdır. İkinci koşul, modern toplumda *vazgeçilmez*, bütünleştirici inanç sistemi olarak ahlaki bireyciliğin teşviki konusunda *uzlaşmaz* bir ısrarın varlığıdır. Modern toplumda bireyin topluma tam olarak katılması, yani *rızası* için kişinin yaşam koşullarının kontrolünü elinde tuttuğunu hissetmesi gerekir. Bu, kişinin kimlik duygusunu baltalayan sömürülerden, seçimlerine egemen olan içgüdülerin zulmünden, dış kontrollerden, keyfi yasaklardan özgür olması gerektiğini anlatır<sup>985</sup>. Fark şu ki Türkbağ'ın savunduğu üzere bir hak talebinin bireyin biyo-fizyolojik doğası olmadan temellendirilmesi problemlidir<sup>986</sup> olsa bile bir hak talebinin bireyin toplumsal doğası olmadan temellendirilmesi de problemlidir. Bireyin yüksek itibarının sebebi, bireyin biyo-fizyolojik doğasının saygı görmeye değer olması veya doğuştan haklara sahip olması değildir. Birey hakkının temelindeki şey bireyin somut olarak ne olduğu değil, toplumun onu *uygulayış* biçimi, birey konusunda yaptığı *değerlendirme*, yani bireyin değerinin ne olduğu, yani bireyin ne olması gerektiğidir<sup>987</sup>.

<sup>982</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Türkbağ, ss. 23, 27-34.

<sup>983</sup> Aron, s. 279.

<sup>984</sup> Garland, Moral, ss. 120-121; Durkheim, Ahlak, ss. 59-60.

<sup>985</sup> Cotterrell, Juristic, ss. 178, 220.

<sup>986</sup> Türkbağ, s. 33.

<sup>987</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 68-69; Durkheim, Dersler, s. 87; Barmaki, s. 72.

Durkheim'a göre adalet-düzen, iyilik-görev, eşitlik-özgürlük gibi ikilikler karmaşık ve indirgenemez gerçekliklerdir. Bu ikiliklerin karşıt taraflarını dinamik denge ve uyum içinde birbirine bağlamak yerine tündengelimle ahlaki düzen olarak hukuku bunlardan birine dayandırmak yoksul, eksik, patolojik bir hak sistemi sunar<sup>988</sup>. Tarihsel gelişme, Durkheim'ın haklılığını göstermiştir. Tarih boyunca hiçbir ilerleme olmadığını ileri sürmek bir abartmaysa da ne zenginliğin artması ne davranışların yumuşaması ne reformlar ne de devrim, insanları eşitliğe bir milimetre yaklaştırmamıştır<sup>989</sup>. Modern hukuk düzenlerinin temelindeki mitler toplumsal gelişmeyi ezelden tek başına bireyin güvenlik ve özgürlük arayışına bağlamıştır. Bu amacı gerçekleştirme çabaları da epey zehirli meyve vermiştir. Fakat insanlığın genel ilerlemesi iki anlamda da gerçekleşmemiştir<sup>990</sup>. Türkbağ, doğal hukukta insan doğasından ilke çıkarma işinin problemliliğini kabul eder. Fakat doğal hukukun özgürlükle eşitliği birbirine indirgediği eleştirisini kabul etmez. Bu indirgemeyi yapan, aynı indirgemeyi tersinden yapan Marksist-sosyalizm gibi, liberal-kapitalizmdir<sup>991</sup>. Türkbağ doğal hukukun inanç meselesi olduğunu söylerken haklıdır. Fakat bu inanç günümüzde de hala insani değerlere saçmalıklar olarak bakan iktisadi otoritelere uygulanmaktadır. Harari'nin belirttiği üzere pek çok milyoner, İnsan Hakları'ndan önce paraya ve sınırlı sorumlu şirketlere inanır<sup>992</sup>. Modern ve sonrasının devlet ve hak sistemi hem içeriksel hem biçimsel adalet açısından problemlidir. Rawls'ın belirttiği üzere hukukun üstünlüğü ilkesinin *asla* yapmaması gerektiği halde ne yazık ki genelde yaptığı şey, zenginlerin fakirler üzerindeki çıkarlarını desteklemektir. Bu yüzden Durkheim'ın adalet arayışı, olması *gereken* ile *fiili uygulama* arasında hassas bir denge sağlamak için *rekabette kendiliğindenliğin düzenlemeden bağımsızlık olmadığı* yönünde güçlü bir iddiada bulunarak, hukukun kolektif amaçlarını gerçekleştirmede hukukun üstünlüğü ilkesinden daha elverişli konuma yükselir<sup>993</sup>. Durkheim'da adalet; kanunilik (*due process*) ve yasal eşitlik (*legal equality*) de dahil olmak üzere hukukun üstünlüğünün tüm aygıtını içerir. Adalet, sosyal ilişkilerin *denge* içinde algılanmasıdır.

---

<sup>988</sup> Durkheim, Ahlak, s. 101.

<sup>989</sup> George Orwell, **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, 19. Baskı, çev. Nuran Akgören, Can Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 176, 178.

<sup>990</sup> Bauman, Parçalanmış, s. 45.

<sup>991</sup> Türkbağ, ss. 24, 25.

<sup>992</sup> Harari, ss. 43, 45.

<sup>993</sup> Anne Rawls, "Conflict as a Foundation for Consensus: Contradictions of Industrial Capitalism in Book III of Durkheim's Division of Labor", **Critical Sociology**, Cilt: 29, Sayı: 3, 2003, s. 310.

Hukukun gördüğü saygı, tikel ahlaki talepleri ifade etmesine bağlıdır. Fakat adalet ve eşitlik kavramlarının güvenli ve tutarlı biçimde uygulanması için de *ad hoc* 'tan ziyade *toplum-geneli* temele sahip değerler sistemine de ihtiyaç vardır<sup>994</sup>.

Devletin amaçları ve birey hakları ilişkisinde dikkat edilmesi gereken bir nokta, Durkheim'ın liberal-bireyselci perspektifi neden eleştirdiğinin doğru tanımlanmasıdır. Örneğin Edinsel'in tanımı hatalıdır. Edinsel'e göre Durkheim, liberal-bireyci perspektifi devletin amacını bireysel hakların gerçekleştirilmesi olarak tanımlıyorlar diye eleştirir. Oysa Durkheim, bu perspektifi bireysel hakları gerçekleştirilmesinin devletin görevi olmadığı, normal şartlarda devlet müdahalede bulunmazsa halihazırda var olan bu hakların zaten zarar görmeyeceği varsayımı üzerine kurulduğu için eleştirir. Gerçi Edinsel, Durkheim'ın liberal-bireyci perspektife karşı çıkarken Hegel ekolünün devleti aşırı öne çıkaran devlet kültürüyle de arasına mesafe koyduğunu belirtir. Ama bu yeterli değildir çünkü eleştiri konusu perspektif, bireysel hakların *gerçekleştirilmesinden* değil, bireysel haklara *saygı gösterilmesini gözetmekten* söz eder. Durkheim'a göre devletin, bireysel haklara saygı gösterilmesini gözetmek dışında yapacak başka işleri vardır; bu işlerden biri de bireysel hakları gerçekleştirmektir. Mevcut haklar sistemi hatalı olarak bireysel hakları devletten önce sayar. Devletin görevi şu ya da bu kişinin zenginliğini ve can güvenliğini korumak değil, bireye saygı ve insan onuru çerçevesinde toplumdaki herkes için adalet, eşitlik ve özgürlük sağlamaktır. Bireysel haklar ancak bu bağlamda anlaşılırsa normaldir.<sup>995</sup>

Durkheim, liberal-bireyci perspektifi eleştirirken kendini Hegel'in karşıt çözümün önüne atma tehlikesine düşürdüğünün farkındadır. Bu yüzden bakış açısını sosyalist-toplumcu çizgiden ayırmak için gereken çabayı göstermiştir. Durkheim'a göre sosyalist-toplumcu perspektifin varsayımları şunlardır: (1) Devletin her topluma özgü, bireyi ilgilendirmeyen, gerçek bir toplumsal amacı vardır. (2) Birey, kendi haklarını düşünmeden toplumun onuru, görkemi ve zenginliği için çalışmalıdır. (3) Birey belirtilen ödevi yerine getirirse çektiği acılara karşılık toplumun ihtişamının parıltısıyla aydınlanır. (4) Bireyin kendisini aşan amaçlarla ilgilenmemesi için toplumun ihtişamından aldığı bu pay yeterlidir. Durkheim'a göre bu akımların 19. yüzyıldaki yükselişi, anomik toplumsal ortamın ve bu ortamı besleyen liberal-bireyci

---

<sup>994</sup> Cotterrell, *Juristic*, ss. 176, 192; Cotterrell, *Law*, s. 60.

<sup>995</sup> Edinsel, s. 453; Durkheim, *Dersler*, s. 73.

siyasetin sonucudur: Eski bireysel amaçlar yetersiz kaldığı için insanlar umutsuzca karşıt inanca sarılmakta, babalarına yeterli gelen *Birey*'e tapınmayı bir yana bırakarak, *Kent*'e tapınmayı yeni bir biçim altında yeniden kurmaya çalışmaktadır. Fakat çözüm, *gizemseldir*, diğer deyişle *mistiktir*. Hatalı olarak bireyi topluma kurban eder ve uygulama girişimleri totaliterlikle sonuçlanır. Durkheim ise totaliterliğe yönelik bütün hükümet yönelimlerine azimle karşıdır<sup>996</sup>. Durkheim, ölümünden bir süre sonraya kadar hatalı olarak genelde bireyi varsayımsal bir grup zihnine tabi kılan radikal bir sosyolojik gerçekçilik biçiminin başlatıcısı olarak görülmüş, siyasi düşüncesine de büyük ölçüde mistik milliyetçilik biçimi olarak bakılmıştır. Oysa Durkheim'a göre devlet, toplumun üzerinde değildir. Ekonomik ilişkilerden daha fazlasını düzenlediği sürece toplumun bağrındaki bir parazit de değildir. Devlet, ahlaki işlevler yüklenmektedir ve yüklenmelidir fakat bu, Hegel'in inancının aksine bireyin devlete tabi kılınmasını gerektirmez<sup>997</sup>. Durkheim'ın güçlü modern devlet ve insan tutkularının sınırlanması gerektiğine ilişkin vurgusunun Hegelci çizgide olduğunu söyleyen Mestrovic gibi isimler yanılır<sup>998</sup>. Spencer'ın giderek sindirim organına indirgenen devleti gibi Hegel'in devlet mutlakiyetçiliği de etik değildir<sup>999</sup>.

Durkheim'ın devletin amaçları nedir sorusuna cevabı ve güçlü devlet vurgusu işlevsel olduğu için Spencer'ın karşısına koyularak anlaşılabilir. Spencer, tipik bir klasik liberal İngiliz teorisyendir. Organizmacı evrim şemasında serbest piyasa kapitalizmine dayalı bireysel özgürlükleri kutsar. Toplumun baskıcı düzenlemeler içeren daha alt düzeyden *laissez faire* sistemine doğru evrimleştiğini, bir zaman sonra toplumsal organların geniş bir sindirim aygıtına indirgeneceğini savunur. Savaş ve savaşa bağlı toplumsal yapılar giderek geriler, bu yüzden evrimin bir noktasından sonra toplumsal yaşam için ekonomik çıkarlar dışında başka beslenme kaynağı kalmaz. Askeri toplumsal düzen ile ekonomik çıkarlılık düzeninden biri seçilmeli ve seçilen, ekonomik çıkarlılık düzeni olmalıdır. Spencer'a göre devlet organı dahil tüm organlar ve bütünüyle toplum giderek ekonomi organı tarafından yutulacaktır ve bu,

---

<sup>996</sup> Durkheim, Dersler, s. 73; Durkheim, Entelektüeller, ss. 49, 63; Pierre Bourdieu, "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World", *Telos*, Güz 21, Sayı: 81, 1989, (Corporatism), s. 99 vd; Lukes, s. 270; Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 195.

<sup>997</sup> Giddens, Siyaset, s. 88; Giddens, Kapitalizm, s. 169.

<sup>998</sup> Bkz. Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 195.

<sup>999</sup> Wallwork, ss. 107-108.

sağlıklıdır<sup>1000</sup>. Durkheim'ın devletin amaçları nedir sorusuna pozitif yanıtı, Spencer'ın evrim şemasının aksini söyler. Devletin amacı, toplumun kendine özgü ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Bu ihtiyaçlar, toplumun normal karakteristiklerine bağlı olan değerlerle birlikte değişir. Yani birey kültürünün gelişimiyle devletin işlevlerinin gelişimi arasında doğru orantı vardır. Bunlar birbirlerinin gelişimini besler ve kısmen açıklar. Normal şartlarda devlet ne kadar gelişmişse bireye o kadar saygı duyulur. Bu sebeple normal tarihsel gelişim, modern devlete mistik bir karaktere bürünmediği sürece toplumsal yaşamda kapsamlı bir rol üstlenme hakkını ve görevini vermektedir. Karmaşık işbölümünde insan onuru ve özgürlüğünü geliştirmenin koşulu adalet amacına yönelmektir. Adalet amacına da devletin hukuk aracılığıyla gerçekleştirdiği eşitleyici düzenlemeler sayesinde ulaşılabilir. Siyasal düzeni bireyin özgür olduğu ön kabulünden hareketle açıklayan kanadın hatalı varsayımından vazgeçilirse devletin güçlenmesi ile bireysel hakların zayıflayacağı şeklindeki yanlış ortadan kalkar<sup>1001</sup>.

Devletin güçlenmesi ile bireysel hakların gelişimi arasındaki ilişkiyi doğru okuyabilmek için Durkheim'ın güçlenmek kelimesinden ne anladığını doğru okumak gerekir. Örneğin, Eisner'a göre Durkheim'ın teorisi Elias'la çarpıcı tezatlık sergiler. Durkheim, cinayet oranlarındaki düşüşü ahlaki bireyciliğin gelişimine, bunun gelişimini de bireyin cemaatin getirdiği kutsal yükümlülüklerden özgürleşmesine bağlar. Oysa Elias'a göre düşüşün sebebi, devletin cebri (*coercive*) güç potansiyelinin ilerlemesidir<sup>1002</sup>. Dikkat edilmesi gereken, *potansiyel* kelimesidir. Durkheim devletin cebri güç potansiyelinin gerilediğini savunmamıştır. Aksine devlet daha gelişmiş bir organizmaya evrildikçe bu potansiyel artar. “Yüreğin vuruşlarını buyuran beyin değildir, ama uygun bir işlemle onları yavaşlatıp hızlandırabilir. Beynin yaptığı düzenlemelerden birine uğramayan hiçbir yapı yoktur...”<sup>1003</sup>. Birey, devletin hem cebri hem düzenleyici potansiyelinin ilerlemesi sayesinde cemaat bağlarından özgürleşir. Şu var ki gerek Durkheim gerek Elias güçlü modern devleti normal şartlarda etkinliğini fiziksel şiddet yoluyla değil, giderek gündelik hayatı kuşatan pozitif hukuk aracılığıyla rasyonel biçimlerde ortaya koyan şiddet tekeli olarak

<sup>1000</sup> Durkheim, Dersler, ss. 92-93; Collins, s. 203.

<sup>1001</sup> Lukes, s. 270; Edinsel, ss. 453-454; Barmaki, s. 69; Cotterrell, Juristic, s. 175.

<sup>1002</sup> Eisner, s. 632.

<sup>1003</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 266.

tasarlar<sup>1004</sup>. Devlet cebri gücünü potansiyel olarak tutmak yerine şiddet olarak salmayı yeğlerse sahip olduğu cebri güç, geçmiş toplumlara göre daha fazla ve örgütlü, artık birey dediğimiz kişiliklerce daha hissedilir ve algılanır olduğundan sonuçları daha yıkıcı olacaktır. Durkheim'a göre cinayet oranlarındaki düşüş, modern devletin artan potansiyel cebri gücünü uygulama sıklığı ve yoğunluğu azaldığı için mümkün olmuştur. Durkheim, devlete olan duygusal bağlılığın azaldığını, bunun ahlaki bireyciliği mümkün kıldığını söyler ama devlete eskisi gibi cemaatsel bağlar temelinde duygusal bağlılık duyulmuyor olması ile devletin potansiyel cebri gücünün azalıp azalmadığı ayrı konulardır.

Devletin gücündeki artışla birey özgürlüğü arasındaki doğru orantı nasıl kurulur? Merton'a göre Durkheim burada toplumsal taleplerle bireysel çıkarlar arasında var olan açmazın iki ucu arasında gidip gelir fakat vardığı sonuç anti-bireyseldir<sup>1005</sup>. Durkheim'a göre devletin gücü toplumsal çıkarlarla ilgilidir. Her bir bireyin özgürlüğü ise toplum birey kültürüne dayalı olduğundan hem bireysel hem toplumsal çıkarlarla ilgilidir. Bu yüzden devletin artan gücüyle izlemesi gereken toplumsal çıkar, bireyin özgürlüğünü gerçekleştirmektir. Fakat madalyonun bir de öbür yüzü vardır. Bireyin çıkarları da toplumsal çıkarların gerçekleştirilmesine muhtaçtır çünkü birey, mecburen toplumsal bir varlıktır. O halde birey, devletin amacının kendisine karşıt olmadığını, devletin her bir bireyi özgürleştirmek ve saygı değer kılmak için çalıştığını anlamalıdır. Bu anlayış, medeniyetin getirdiği özgürlüklerden faydalanmak için onun gösterdiği fedakarlıkları yerine getirmek gerektiği ilkesine uyan bir etikle tamamlanmalıdır. Devletin koyduğu hukuk, birey olmanın yollarını aydınlatır. Doğru ahlaki eylem, bireysel çıkarlardan fedakarlığı gerektirir fakat bu fedakarlıklar, son tahlilde toplum kadar bireyin de çıkarlarına geri döner. Bireyi sınırlandıran düzenlemelerin (yapay) bir zorlama ürünü olduklarını sanmak yanlıştır çünkü özgürlüğün kendisi dahi bir düzenleme ürünüdür. Özgürlük, doğa halinin içerdiği bir özellik değildir. İnsan, ancak egemen olduğu başka bir dünyayı, toplumu, yaratarak doğanın getirdiği sınırlamalar ve bağımlılıklardan özgürleşebilir. Toplumsal kurallar gücü sınırlayıp kötüye kullanılmasını engelleyerek

---

<sup>1004</sup> Elias için bkz. Norbert Elias, **Uygurluk Süreci**, Cilt: 2, 2. Baskı, Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, (Cilt: 2), ss. 12-13, 308.

<sup>1005</sup> Merton, s. 322.

özgürlüğü mümkün kılar.<sup>1006</sup> Bu bakımdan devletin toplumdaki yerinin dar ya da geniş oluşu, Spencer'in iddia ettiği üzere halkların daha az veya çok barışçıl oluşuyla ilgili değildir. Toplumlar barışçılaştıkça devletin kendisi ve işlevleri gerilemez, tersine gelişip genişler. Devletin genişlemesi işbölümünün ilerlemesi sonucu toplumların giderek artan sayıda ve giderek artan oranda birbirine bağımlı organlara sahip olmasıyla ilgilidir. Devlet, farklı ve karmaşık ilişkilerle birbirine bağlanmış toplumsal birimlerin arasındaki ilişkileri düzenleyip merkezi olarak koordine ederek kendiliklerinden sağlayamayacakları ahenkli uyumu sağlar. Böylece birey özgürlüğünün ve hakların var olabileceği katılım ortamını yaratır.<sup>1007</sup> Poggi'ye göre Durkheim haklı olarak, Spencer'ı çok rahatsız eden o olgunun, yani devlet eyleminin vazgeçilmez varlığı ile giderek genişleyen kapsamının, modern toplumları bütünleştirici kilit mekanizma olduğunu söyler. Devlet, yasama hükümlerinden oluşan ağımı genişleterek ve idari aygıtlarına yeni araçlar ekleyerek liberal aşamalarının çoğunda hep büyümeye devam etmiştir ve bu üzücü değildir<sup>1008</sup>.

Devletin merkezileşip iç yapılanış üzerinde temel etkide bulunacak şekilde gelişmesi, bireysel kişiliğin gelişimi için sadece faydalı olmayıp doğa yasaları gibi kesinlikle zorunludur. Her toplum, zorunlu olarak bünyesinde ikincil grupları barındırır. Bu gruplar karşıt güçle sınırlanmazlarsa mekanik zorunlulukla bireysel kişiliği bastırırlar. Bu halde grupların her biri, üyelerine karşı neredeyse sanki kendisi tek toplummuş gibi davranır, her şey de sanki büyük toplum yokmuş gibi yürür. Bundan dolayı herkes için yasa yapan, o güçlerin her birine bütünü oluşturmadığını, bütünün parçası olduğunu, bütüne ait olan şeyi kendisine mal etmemesi gerektiğini anımsatan genel erkin varlığı gerekir. Organik toplumda bu erk devlettir. Tarihsel süreçte devletin işlevleri sayıca ve önemce artmakta, bu artış da işlevleri yerine getiren organdaki koşut gelişmeyle gözlemlenebilmektedir. Bugün yargının, eğitimin, ekonomi yaşamının vs. yönetimiyle ilgili her şey devletin temsil ettiği bilinç alanının içine girmiştir. Organik toplumda devletin ortak yaşamın değişik alanlarına karışması, özünde kısıyıcı nitelik taşımaz; tersine, üyelerinin bireyselliğini baskılama eğilimi gösteren cemaatsel bağlara karşıt etki oluşturarak var olan *kısıyıcılıkları hafifletir*.

<sup>1006</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 400-401; Yüksel, İşlev, s. 38; Berberoglu, ss. 14-15; Coser, s. 133; Topuzkanamış, Disiplin, s. 213.

<sup>1007</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 266-267; Waters, ss. 444-445.

<sup>1008</sup> Poggi, Devlet, ss. 93, 122.

Devletin temel işlevi, bireyi özgürleştirmek olmuştur<sup>1009</sup>. Örneğin, Roma’da bireycilik Atina’dan daha gelişmiştir çünkü daha merkezi ve gelişmiş olan devlet, seküler hukuk aracılığıyla din kurumunu kontrol altına almıştır. Atina’da gelişmiş olan bireycilik değil, bilim ve felsefedir; bunlar da kamutanrıci bir din anlayışının sonucudur. Atina’da *uygulamaya dönük* etkinlikler normal düzeyin altında seyrettiği için o boşluğu *düşünsel etkinlikler* doldurmuştur çünkü bu ikisi ters orantılıdır. Roma’da ise insan kişiliğinin saygınlığına dair canlı duygu, Romalı yurttaşın onurunu vurgulayan ortak anlatımlarda ve hukuksal göstergeleri olan özgürlüklerde dile getirilmiştir<sup>1010</sup>.

Devlet, baskıcıdır baskıcı olmasına ama aynı zamanda koruyucudur. Bireysel özerklik, modern devlet diye homojenize ettiğimiz kurumların içinde var olan bir dizi hak ve kuralla güvence altına alınır<sup>1011</sup>. Devlet, toplumsal yaşamın her alanında çok geniş kapsamlı işlev görme hakkına ve ödevine sahiptir. Çünkü çocuğu ataerkil bağımlılıktan, evin zorbalığından kurtaran devlettir; yurttaşı derebeycil, daha sonra da yerel gruplardan özgürleştiren devlettir; işçiyi ve işvereni lonca eziciliğinden kurtaran devlettir. Ama kurtarışın *meşruluğu*, bastırıcı değil *onarıcı adalet* anlayışıyla, gizemsel değil *akılcı*, devletçi değil *bireyci saiklerle* yapılmasına zorunlu olarak ve kesinlikle bağlıdır<sup>1012</sup>. Aksi takdirde devlet, bir bağımlılıktan kurtardığı bireyi kendi tahakkümünde boğar. Hegel’in devlet teorisiyle Durkheim’in teorisi arasındaki fark, bu savda oldukça barizdir. Durkheim’in üzerine basa basa *akılcı ahlak anlayışı* demesi boşta değildir. Akılcı olmayan yurttaşlık ahlakı, aklın gelişimini durdurur. Çünkü gerçekliği algılayışı çok basite indirgeyicidir; gerçekliği değil, yanılsamasını algılar. İster akılcı olsun ister olmasın her norm sistemi gerçekliği kendi içinde mantıklı bütün oluşturarak açıklar. Ancak mantıklı ile bilimsel aynı nitelikler değildir. Oysa insan, göreceli özgürlüğünü bilime borçludur. Bu yüzden devlet, *ahlaksal güçleri kendi simgelerinden kurtarmak, onları çıplak akılcılık içinde sunmak gerekir*, önermesine karşıt biçimde ahlaksal güçleri, eğitim ve hukuk gibi kurumlar aracılığıyla inşa ettiği sembolik evrende kendinde toplamaya çalışmamalıdır.<sup>1013</sup> Devletin bireyci olması, etkinliklerini gerçekleştirirken hem birey kişiliğini emme eğilimindeki cemaatsel güçlerden bireyi yeterli uzaklıkta tutmak hem de bireyin içinde devindiği ortamı

<sup>1009</sup> Durkheim, Dersler, ss. 81-82, 72, 110.

<sup>1010</sup> Durkheim, Dersler, ss. 77, 78.

<sup>1011</sup> Corcuff, s. 53.

<sup>1012</sup> Durkheim, Dersler, s. 84.

<sup>1013</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 19, 117-119, 124; Durkheim, Dersler, s. 88.

özgürce gelişebileceği şekilde düzenlemek saikinde olmasıdır. Modern toplumda devletin meşruluğu ancak bu halde mümkündür. Şayet devlet bireyci değilse, gizemsel, yani birey bilinçlerine aşkın bir şey içeriyor demektir. Oysa bugün insan olmak dışında ortak bir tinsel özelliğimiz yoktur. Devlet-birey ilişkisini düzenleyen yurttaşlık kurallarının ise tinsel nedenlerden başka dayanağı yoktur<sup>1014</sup>.

*Bu insanı yüceltme dininin bireyler açısından tek farkı, tanrısının tapanlarına daha yakın oluşudur. Ama daha yakın olsa da, onlara aşkın olmaktan geri kalmaz ve bu açıdan devletin rolü, eskiden olduğu gibidir. Deyim yerindeyse, tapınmayı örgütleme, onu yönetme, düzenli işleyişini ve gelişmesini sağlama işi yine devlete düşmektedir.*<sup>1015</sup>

Sosyalistler ve serbest piyasacılar, birbirleriyle zıtlaşsalar da her iki kesim de (1) ekonomik önlemleri mevcut sıkıntıları aşmanın yolu olarak görür, (2) nihai olarak hükümetin rolünü en aza indirmenin mümkün ve arzulanır olduğuna inanır. Bu ortaklık sebebiyle hem serbest piyasacılar hem de sosyalizm devletin toplumsal organları üst bir amaç etrafında birleştirme kapasitesini görmezden gelir<sup>1016</sup>. Oysa organik toplumda (1) değişen koşullara göre mübadele ve kazanç ilişkilerinin koşullarını adilleştiren, (2) insanlara bağlı oldukları gruplar içinde özerklik ve bağımsızlık kazandıran düzenlemeleri yapan, (3) ahlaki bireyciliği geliştiren organ devlettir<sup>1017</sup>. Fakat ahlaki bireyciliğin altını oyan, vatandaşlarının insan haklarını ve haysiyetini inkar eden ya da görmezden gelen devletin kendisi olduğunda, Durkheim'ın verecek yeterli cevapları olup olmadığı açık değildir. O, işlevsel karşılıklı bağımlılığı örgütlemeye yönelik rasyonel olarak örgütlenmiş devleti varsaydığı için zorunlu olarak devletin karşılıklı bağımlılığa dayalı toplumsal dayanışmayı beslemekle ve kendisine hizmet edebilecek tek ahlaki sistem olarak ahlaki bireyciliği teşvik etmekle ilgileneceğini öne sürdü<sup>1018</sup>. Durkheim, ahlaki bireycilik dinine tapınma hususunda devlete biçtiği işlevlerle çoğu kere devleti, kolektif hisleri muhafaza etmesi gereken bir gardiyandan fazlası olmayan, seküler rahip gibi bir şey olarak tasarlamakla, diğer deyişle, devleti bir çatışma alanı olarak görmek yerine bireycilik kültürünü denetleyen

<sup>1014</sup> Durkheim, Dersler, ss. 89-90.

<sup>1015</sup> Durkheim, Dersler, s. 90.

<sup>1016</sup> Giddens, Kapitalizm, ss. 167-168.

<sup>1017</sup> Edinsel, s. 454.

<sup>1018</sup> W. S. F. Pickering, "Human Rights and the Individual: An Unholy Alliance Created by Durkheim?", **Individualism and Human Rights in the Durkheimian Tradition**, (Ed. W. S. F. Pickering ve W. Watts Miller), British Centre for Durkheimian Studies, Oxford, 1993, ss. 56-57'den aktaran Cotterrell, Juristic, s. 191.

paternalist bir otorite olarak görmekle eleştirilmiştir<sup>1019</sup>.

Becker'a göre bir kurumun işlevi, o kurumun *doğasından türemez*, siyasi çatışmayla karara bağlanır. Etiketlemeyle yaratılarak korunan kurallar da evrensel değildir. Bunlar, toplumdaki siyasal sürecin bir parçası, çatışma ve uyuşmazlık konusudur. İnsanlar her zaman kendi kurallarını başkalarına zorla dayatır. Başkaları için kural koyma ve dayatma yetisini açıklayan temel etken, güç dağılımındaki farklılıklardır. İşlevselci yaklaşım, kural koyma ve uygulamanın siyasi boyutunu göz ardı ederek anlayışımızı sınırlandırır<sup>1020</sup>. Eleştirmenlere göre Durkheim, hukuk gibi devletin de yalnızca otoritesi kolektif vicdanın eğilimini yansıtan bir araç olduğunu ima etti. Bu ima, Weber'in ayrıntısıyla araştırdığı sorunların, örneğin devletin ve hukukun bir grubun ötekiler üzerinde kendi öznel standartlarına ve çıkarlarına göre asimetrik kontrol sağlamasına hizmet etmesi gibi sorunların, çoğunu dışlar. Durkheim'ın devlete ve hukuka bakışıyla ilgili esas mevzu, bu konuları tartışmayı seçmemesi değil, ilk etapta toplumsal olgu kuramında hukuku toplumsal düzenin daha temel ahlaki koşullarını keşfetmek için dışsal gösterge kabul ettiğinden bu tartışmayı yapamamasıdır<sup>1021</sup>. Fakat eleştirmenler, Durkheim'ı Parsons'ın gözünden okur. Lemert'a göre Durkheim'ın toplumsal olgu kuramı, akli başındalığının nişanesidir ama yanlış yorumlanmış siyasi sonuçları, Durkheim'ın peşini bırakmamış, diğer tüm kuramlarını gölgelemiştir. Durkheim'ı muhafazakâr diye etiketleyerek şikayet etmek kolaydır fakat bu şikâyetin değeri, gizlediği yalana anca yeter. Gerçekte ilk sosyolojik pozitivistleri Comte'un yarı-pişmiş bilim kültürünün kusmukları olarak ifşa eden, sonrasında kolektif temsillerin anlaşılmazlığına dönerek algının ve deneyimin önemine işaret eden, ilerlemeci bilime inanan biri olduğundan daha fazla, hatta Marx, Weber ve Freud'dan bile daha fazla *şüpheli* olan Durkheim'dır. Durkheim'ın eserleri, çağdaşı diğer tüm eserlerden daha fazla *modernizmin gerçekçiliğinin ve ahlaki olduğu söylenen dayatmalarının eleştirisi* olarak hizmet etmiştir<sup>1022</sup>.

Poggi' ye göre Durkheim'ın (hukuk) sosyologlarına biçtiği ilk görev, eldeki

---

<sup>1019</sup> David Garland **Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory**, Clarendon Press, Oxford, 1990, (Modern), s. 30'dan aktaran Agtaş, s. 121; Hunt, Review, s. 456.

<sup>1020</sup> Becker, Hariciler, ss. 27, 28, 37, 38.

<sup>1021</sup> Jones, ss. 57-58.

<sup>1022</sup> Lemert, ss. 11-13, 29; Freud, Gramsci, Jung, Lukacs, Pareto, Weber gibi isimlerle uyduğu bir nokta olarak, Durkheim da bilimin sonuçlarının yararlılığı ve yakın gelecekte tam bir sosyal bilimin kurulmasının imkanlılığı hususunda şüpheli ve kötümserdir. Keat ve Urry, s. 133.

fenomenin özsel birliğini kabul etmek, ikinci görev onun içsel çeşitliliğini keşfetmekti<sup>1023</sup>. Müller'e göre Durkheim, farklılaşmış kurumsal düzenin ortasında bireysel özerkliğin nasıl mümkün olduğunu göstererek Kant'ın etik bireysel özerklik idealini sosyolojikleştirmiştir. Birey kültürü, modern kültürel kodun soyut çekirdeğidir. Fakat Durkheim'ın teorisi, özcülüğü öneren basit bir teori değildir. Kant'a zıt olarak onun ahlaki bireyciliği, ortak bir sivil dinin *canlı* ahlaki otoritesine ihtiyaç duyar. Bu sebeple Bellah'ın Durkheim ve Weber'den hareketle geliştirdiği *sivil din* formülasyonunun Durkheim'ın seküler ahlaki birlik formülasyonu ile bir tutulması hatalıdır. Bellah'ın modeli, insanların seküler ritüeller aracılığıyla yoğun duygusal bağlar yarattıkları iyi kurumsallaşmış bir sivil din geliştirdiklerini öne sürer. Fakat eski sivil dinin seküler kurumsallaşmış dine başarılı dönüşümünü göstermek, yeni seküler dinin başarılı işleyişini ve meşruluğunu varsaymak için yeterli değildir. Çünkü Durkheim'da *simgesel kodun soyut geçerliliği* değil, *belirli bir ahlakla bağlantılı kodun değer etkinliği* söz konusudur. Ortak değerlerin sert çekirdeğini çevreleyen aşkın bileşen, toplumun yapısındaki değişikliklere göre dalgalanan koruyucu bir kuşaktır. Bu, belirli bir toplumda hem değer etkinliğinin çoklu biçimlerinin varlığını hem de etik kodun çeşitli somut ahlaklara kırılmasını açıklar. Ahlaki bireycilik, çok sayıda spesifik ahlak ağına yayılmalı ve kurumsal olarak sabitlenmelidir. Bireyci etik, ahlaki ve kurumsal olarak ne kadar çok demirlenirse, yeni sivil din toplumda ne kadar geçerli olursa, yerleşik aile, meslek, akranlık vs. farklı kültürel alanlar bununla ne kadar aşılansaydı siyasal toplum ancak o kadar meşrudur<sup>1024</sup>.

### 3. Modern Devletin Dışa Dönük Ödevleri ve Uluslararası Hukuk

Organik toplumda devletin temel ödevinin bireyi özerkleştirecek ve ahlaki bireyciliği geliştirecek adaletli iç yapılanışı düzenlemek olduğunu gördük. Bununla birlikte uluslararası çekişmelerin ortadan kalkmış olmadığını, dolayısıyla devletin mekanik toplumlarda ortak varlığı korumak üzere işlev gören dışa dönük ödevinin hepten yitip gitmiş olmadığını biliyoruz. Fakat insanı yüceltmeyi amaç edinen örgütlenme ile siyasal toplumu dış tehlikelerden korumayı amaçlayan örgütlenme

<sup>1023</sup> Poggi, Durkheim, s. 101.

<sup>1024</sup> Bkz. Müller, ss. 140-141, 147, 148; Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus*, Cilt: 96, Sayı: 1, 1967, (Civil), ss. 1, 19; Kimmel ve Aronson, s. 490.

birbirinden tamamen farklı disiplinler gerektirir. İlkinin amacında birey, ikincisinin amacında siyasal toplum durur. İlki ortak yaşamın yeni varoluş koşullarına, ikincisi eskiden gelen varoluş koşullarına dayanır. İlkinin zorunlu oluşu, birey kişiliğinin gelişimini yaşanmamış saymanın ya da geri döndürmeye çalışmanın imkansız ve zararlı olmasından kaynaklanır. İkincisinin zorunluluğu, uluslararası yarışmanın geçmişten beri var olan askeri niteliğini ve bu yarışmanın günümüzde de var olduğunu yok saymanın gerçek dışı ve zararlı olmasından kaynaklanır. Toplumun tinsel yaşamının farklı yönlerde işleyen iki ayrı akımın güdümünde kalması ve devlete düşen ödevlerin kendine özgü olması bu düalizm sebebiyledir. Genelde geçmiş hiçbir zaman tümünden yitip gitmediği, daima geleceğe ondan bir şeyler kaldığı için gerek düalizm gerek devlet her zaman varlığını sürdürecektir<sup>1025</sup>.

Devletin işlevlerinin genişlemesi, ahlaki bireyciliğin ve işbölümünün gelişmesiyle doğrudan ilişkilidir. Fakat hiçbir devlet sadece yurttaşlık haklarının garantörü ve düzenleyicisi olarak davranmaz. Üstelik uluslararası çatışmaların devam etmesi, buna karşıt olarak milliyetçiliği güçlendirmiştir. Milliyetçilik, siyasal toplumun ülke unsuruyla bağlantılıdır. Bu yüzden organik siyasal toplumların gelişiminde ikincil bir faktördür. İkincil olmasına rağmen *ulusal değerlere bağlılık* ile *pan-hümanizm* arasında çatışma yaratma eğilimindedir. Yine de Durkheim'a göre ulusal onur, yakın gelecekte bireysel eşitlik ve özgürlük kavramlarının asli özelliğini oluşturan pan-hümanizmi, yani insanlık ideallerini, geliştirmek üzere kullanılacaktır<sup>1026</sup>. Turner'a göre bu fikir, evrenselci insanlık anlayışı lehine Saint-Simon'cu bir *siyasal küreselleşme* fikrine öncüllük eder<sup>1027</sup>. Durkheim, ekonomik küreselleşmenin kendi toplumsal örgütlenmelerini ortaya çıkaracağını kabul eder. Yani dünya, ekonomik olarak tek bir birlik olma yolundadır. Bu, maddi bütünleşme ve küreselleşme eğilimidir. Fakat bir birliğin toplumsal birlik olması, manevi bütünleşmeyle alakalıdır. Maddi bütünleşme eğilimi, manevi bütünleşme eğilimine sebep olur. Böylece toplum dediğimiz şeyin çapı büyür. Bölgesel örgütlenmelerin ortaya çıkması, hem toplum denen şeyin çapının büyüdüğünün hem de devlet disiplininin bireyci amaçlar izlediğinin kanıtıdır. Eğer devletin disiplini bireyci olmasaydı, insanlık ahlakı ve ulusal ahlak uyuşmazdı. Bu uyuşma olmasaydı,

---

<sup>1025</sup> Durkheim, Dersler, s. 91.

<sup>1026</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 170.

<sup>1027</sup> Turner, s. 172.

toplumun çapı ulus devletin ötesine geçemezdi.<sup>1028</sup>

*Bugün uygar toplumlarda (negatif dayanışmanın) gücünün artmış görünmesi, uluslararası hukukun deyim yerindeyse Avrupa toplumlarının aynı hukukunu düzenleyen bu bölümünün eskiye göre belki daha etkin olması, aynı zamanda Avrupa'nın değişik uluslarının birbirlerine karşı daha az bağımsız olmalarından dolayıdır; onların, henüz uyumu tamamlanmamış olsa da, kimi yönlerden, gittikçe daha çok kendini tanıyan tek bir toplumun parçaları olmalarından dolayıdır. Avrupa dengesi denilen şey, bu toplumun örgütlenişinin başlangıcıdır.<sup>1029</sup>*

Bu alıntıda Durkheim'in Avrupa dengesini bir örgütlenmenin başlangıcı olarak gördüğüne dikkat edilmelidir. Bu örgütlenmenin tamamlanacağına, gelecekte kendi zamanına göre çok daha büyük devletlerin kurulacağına inanan Durkheim, tüm insanlığı içine alacak bir devlet kurulacağına hiçbir zaman inanmadı. Küresel tek devlet fikri, Durkheim'a haklı olarak kendi döneminde varsaymak için hiçbir nedeni olmayan, göz önüne almaya gerek olmayacak kadar uzak, gerçekleşmesi muhtemelen imkansız bir ideal olarak görünmüştür. Toplumsal kişilikler ne kadar genişlerse genişlesin her zaman aralarında yarışmanın gerekli olduğu birçok devlet olacaktır<sup>1030</sup>. Bu sebeple Turner bizce yanılır. Durkheim'in *gerilimli fakat birleştirici* ahlaki bireyciliği hümanist bir kült kurma ya da siyasal küreselleşme konusunda Comte'ü izlemediği gibi Saint-Simon'u da izlemez<sup>1031</sup>. Durkheim'in anladığı evrenselcilik, bugün bizim toplumsal gerçekliğimiz olan evrenselcilik de değildir. Evrenselciliğin kimi biçimleri bencil ve faydacı bireyciliğe çok yakındır<sup>1032</sup>. Durkheim'in zamanında ilerlemesinin zararlı olduğunu bas bas dile getirdiği, bugün bizim içinde yaşadığımız evrenselcilik budur. Durkheim'in evrenselciliği, *gerçekten* ve aynı anda hem *evrensever* hem de *yurtsever*dir. Çünkü gerçek insanın ve grupların var olmayan bir insanlık idealine boyun eğdirilmesine razı olmaz. Bunun ancak insanlık idealinin araçsallaştırılmasıyla ve küresel tahakkümle sonuçlanacağını bilir. *İnsanlık* bir toplumsal organizma değildir, kendine özgü bilinci, bireyselliği, örgütlenmesi yoktur. İnsanlık, akılla yapılmış bir soyutlamadan ibaret kalma olasılığı çok yüksek bir nosyondur. İnsanlık bir idealdir ve bu ideale doğru gelişme durumunu isteyebileceğimiz tek örgütlenme devlettir<sup>1033</sup>.

<sup>1028</sup> Durkheim, Yöntem, s. 142 (79. dipnot); Durkheim, Dersler, s. 96.

<sup>1029</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 153-154.

<sup>1030</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 81, 83.

<sup>1031</sup> Bkz. Durkheim, Entelektüeller, ss. 51-52; Corcuff, s. 32; Coser, s. 136.

<sup>1032</sup> Durkheim, Dersler, s. 95.

<sup>1033</sup> Durkheim, Ahlak, s. 81.

Birey, organik toplumda aile, politik toplum, insanlık vs. pek çok grup tarafından içerilir ve zararlı gerilimlere sebep olmadan her birine ahlaken bağlanabilir. Buna rağmen gerçek öncelikten yararlanan tek ahlak, *politik/siyasal toplumdur*, vatandır. Ama bu öncelik, siyasi toplumun meşruluğuna bağlıdır. Siyasi toplum, devleti aracılığıyla (1) yalnızca yayılmakla uğraşmamak, (2) kendine benzer kişiliklerin zararına büyümek, (3) aç ve bencil bir kişilik gibi değil, çoğulcu bir organ gibi davranmak, (4) rekabeti, temelde ilerici insanlık düşüncesini gerçekleştirmek için gerekli görmek şeklindeki insanlık idealine ilişkin dört temel amacı izlemiyorsa meşru değildir. Durkheim'ın yurtseverlik dediği şey, toplumun dışı doğru genişlemesini değil, içsel özerkliğini amaç edinen yurtseverliktir. Devlet, yurttaşlarını tam anlamıyla insan yapmaktan başka amaç gözetmediği müddetçe, yurttaşlık ödevleri genel olarak insanlık ödevlerinin özel bir biçimine dönüşür. Yine de her devlet insanlık idealini kendi mizacına ve tarihine bağlı olan özbilincine göre farklı kavradığı ve deneyimlediği için ulusal kişilikler ortadan kalkmaz. Toplumlar öz saygılarını giderek maddi zenginliklerinde, en rahat en bolluk içinde toplumlar olmalarında değil, en adaletli, ahlaki kuruluş açısından en iyi toplumlar olmalarında buldukça ulusal ahlak-insanlık ahlakı arasındaki her türlü çelişki, zamanla ortadan kalkacaktır. Her şey devletlerin ve genel olarak siyasi toplumun vatanseverliği nasıl anladığına bağlıdır. Modern toplumda normal olan vatanseverlik bilimsel, sanatsever, endüstriyel, tek sözcükle barışçı olmalıdır<sup>1034</sup>.

Durkheim'ın teorisi, toplumsal ve tarihsel gelişmede askeri iktidarın gücüne çok az önem verir. Organik dayanışmanın yayılması, birey kültürü ile birlikte kaçınılmaz olarak uluslararası temele sahiptir. Çünkü karşılıklı bağımlılık ağlarının yayılması, modern endüstrinin yayılmasına bağlıdır. Bu yüzden ulusların nitelikleri kaybolmaz ama yavaş yavaş barışçıl bir insanlık düzeninin unsurları haline gelirler<sup>1035</sup>. Fakat bu insanlık düzeninin örgütlenmesi çapı ne olursa olsun devlettir. Yani giderek çapı ve işlevleri genişleyen siyasi toplumun sınırları, daima küresel ekonominin önünde dengeleyicidir. Nitekim maddi bütünleşmedeki artış her durumda maddi yoğunluğu arttırmaz. Yani küresel ekonomik topluluğun gerçekliği, sosyolojik açıdan küresel tek toplumu varsaymak için yeterli değildir. Şu var ki Durkheim, çok gelişmiş karmaşık

<sup>1034</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 27, 78-79, 81-84; Durkheim, Dersler, ss. 96-97.

<sup>1035</sup> Giddens, Ulus, ss. 36-38.

işbölümüyle parçalı-petekli toplumsal yapının bir arada olabildiğini kabul eder. İngiltere, örneklerden biridir<sup>1036</sup>. Bu demektir ki merkezi siyasal ve toplumsal örgütlenme endüstri ve sonrası toplumlarının mutlak zorunlu değil, sadece gerekli tipidir. Durkheim, endüstri toplumlarındaki parçalı ve petekli tipleri normal biçimler değil, diyerek görmezden gelir. Fakat tarihsel ve toplumsal gelişmenin Spencer'in arzuları ve Weber'in korkuları doğrultusunda ilerlediği noktada Durkheim'in anormal bulduğu şey, bizim içinde yaşadığımız gerçekliğe dönüşür. Nitekim Durkheim da olması gerekene dair çizdiği tablonun yaşadığı dönemdeki gerçeklikten çıkmadığının farkındadır. Üçüncü Cumhuriyet'in saldırgan emperyalist politikaları ve Birinci Dünya Savaşı öncesinin ulusal savaş coşkusu, Durkheim'in öğütlediğinin tam tersi istikamete gitmektedir. Fakat Durkheim'a göre toplumu ahlaki olarak geçmişin kalıntılarına sürükleyerek toplumsal evrimi tersine çevirmeye yeltenen bu akımlar patolojik ve geçici bir duruma özgüdür. Toplumsal evrimin akım kuvveti, bu tarz tersine çekilen küreklerle yön verilemeyecek kadar güçlüdür.<sup>1037</sup>

Durkheim, hukukun tanımında ahlaki fenomen ve toplumsal dayanışmanın göstergesi olma özelliğini çok ön plana çıkarttığı için hâkim Batı hukukunu eleştirmek isterken, Batı hukukunun yerli normatif rejimlere dayatılmasını yahut yasal sömürgeci/kolonyal rejimleri açıklamak için elverişsiz bir teori üretmiştir. Onun hukuk fikri, hukukun doğasının içsel olduğunu, toplumun yapısı içinde belirlendiğini, dışarıdan dayatılmadığını varsayar. Oysa kolonyal rejimlerle ilgili çalışmaların çoğu, hukukun hızlı toplumsal değişimi ve modernleşmeyi etkilemek için dışardan dayatıldığını belgeler<sup>1038</sup>. Uygarlaşma, her zaman Batı'nın Doğu'ya götürdüğü bir şeydir; sömürgeci "Batı özbilincinin<sup>1039</sup>" izlerini taşır. Bu da hukuk tanımından kaynaklı eksikliği hukukun evrimi teorisinden kaynaklanan diğer eksikliklere bağlar. Durkheim, profesyonel kariyerine antropoloji alanında evrimci teoriler altın çağını yaşarken başlamıştır. Bu evrimci teorilerin yabanıldan uygara, ilkelden çağdaşa, yazısızdan yazılıya, eskilden yeniye, alttan yükseğe gibi şekillerde ifade ettiği geniş çaplı geçiş ve ilerleme, gelişme varsayımını sorgulamadan kabul etmiş, kullanmıştır. Eleştirmenlere göre Durkheim, toplumun ideal sınırlarını belirlerken endüstrileşmemiş

<sup>1036</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 326-328; Durkheim, Yöntem, s. 142; Aron, s. 230.

<sup>1037</sup> Edinsel, s. 455.

<sup>1038</sup> Anleu, ss. 18, 20; Yüksel, Öncü, s. 93.

<sup>1039</sup> Elias, Cilt: 1, ss. 73, 74.

toplumları tek bir kategoride toplar. Endüstrileşmiş toplumları kendi bulunduğu yer ve zamandan bakarak dönüm noktası olarak ele alır. Geçmiş her şeyi şimdinin karşıtı olarak formüle eder. İkel-modern toplum arasında bir aşama kavramı sunmaz. Yasal evrimin basit ikili karakterizasyonuna dayandığı için farklılaşma ve çeşitlenme yönündeki etkileri bireyler ve topluluklar açısından vazgeçilmez kılarken, çelişkili biçimde organik toplumların yasal sistemleri yönünden göremez. İşbirliği yapan çoğul hukuk sistemleri olasılığına çok az dikkat çeker. Birçok toplum tipinin ve bunların yasal sistemlerinin tek kategori içinde görünmez hale gelmesine yol açar. Tarihsel-ekonomik gelişmeyle toplumsal gelişmeyi birbirinden ayırdığı için Japonya gibi pek çok gelişmiş ekonomiye ve kültüre sahip parçalı Doğu toplumunu ilkel diye etiketler. Modernleşmenin kendine özgü tarihsel birçok sebebini ve özelliğini görmez. Tüm bu sebeplerle teorisi etnosentrizme/avrupamerkezciliğe dayalıdır. Durkheim evrimi diğer avrupamerkezci çağdaşları kadar vurgulamasa da gerçekliğin karmaşıklığını istemeden de olsa Batı lehine indirger ve çarpıtır. Sosyolog, Batı'nın benzersizliği konusunda Weber'den sadece birazcık daha az saplantılıdır.<sup>1040</sup>

Durkheim'da kadının da yüzü yoktur. Durkheim dahil sosyolojinin kurucularının düşüncelerine yöneltilecek erkek egemenlik eleştirisi basit bir çarpıtma değildir. Bu dönemde sosyolojik çalışmanın büyük ölçüde üretildiği üniversiteler, kadınları dışlamış veya marjinalleştirmiştir. Durkheim'a yönelen etnosentrizm eleştirileri, bilim dilinin Batı merkezci beyaz erkek egemen düşünce kalıplarından arındırılması bakımından faydalıdır. Fakat dikkat edilmesi gereken iki husus vardır: Birincisi, Durkheim dahil sosyolojinin klasik döneminde eser vermiş pek çok ismin etnik Yahudi olmasının eleştiriyi beyaz teriminin ima ettiğinden daha karmaşık hale getirmesidir. İkincisi, söz konusu düşünce kalıplarının Durkheim'a özgü olmamasıdır<sup>1041</sup>. Durkheim'ın ne derece Batı merkezci olduğu ancak kendi çağdaşlarına kıyasla saptanabilir. Bu kıyasta da Durkheim, son klasik sosyolog Elias'tan bile daha az Batı merkezci çıkar. Elias'ın 1939 yılından bakarak dahi *kültürden yoksunluğun* sonucu saydığı geleneksel insanın şiddete meylinin belirli bir

---

<sup>1040</sup> Bkz. Barnes, Division, ss. 160-161; T. Anthony Jones, "Durkheim, Deviance and Development: Opportunities Lost and Regained", **Social Forces**, Cilt: 59, Sayı: 4, 1981, s. 1013; Duverger, s. 389; Kılıç, s. 244; Aron, ss. 230, 280; Clarke, s. 249; Cotterrell, Juristic, s. 195; Poggi, Durkheim, s. 101; Alan Hunt, **The Sociological Movement in Law**, Macmillan, London, 1978, (Law), ss. 72, 73; Lukes ve Scull, s. 10.

<sup>1041</sup> Gözaydın ve Gülsoy, s. 6; Scott, s. 8; Slatery, s. 13.

*kültürel durumun ifadesi* olduğunu, Durkheim 1890'lı yıllardan bakarak söyler<sup>1042</sup>. Daha ileri gidersek, örneğin, Poggi'nin bir yandan Durkheim'in bu söylemi dile getirdiği *Dersler*'in künyesini verirken "*in Turkey*" yazmak yeterli olacağı halde "...*in Turkey of all places...*" yazması, diğer yandan Durkheim'ı Batı merkezci düşünce kalıplarına sahip diye eleştirmesi, çağdaş sosyolojik düşüncenin kendi geçmişini sürekli suçlayan, fakat ondan bir adım öteye gitmek yerine aynı düşünce kalıplarını ters yüz edip kullanan 2000 yılından bir temsilidir<sup>1043</sup>. Poggi'nin tavrının Türkiyeli yazarlarca eleştirilmesi adildir. Fakat Poggi gibi eleştirmenlerin 19. yüzyıl insanı Durkheim'ı suçlamaları haksızdır. Durkheim'in kapitalist Batı toplumunu ele alışı asla bir savunucununki gibi değildir. Zaten kalıcılığının sebebi de bu toplumu sorunlu görmesinde yatar<sup>1044</sup>. Bauman'ın dile getirdiği üzere klasik sosyologlar, kendi dönemlerinin sorunlarıyla meşgullerdi. Onlardan hangisinin daha uzak görüşlü olup günümüzün sorunlarına cevap vererek zamanının ilerisine gittiğini sormak adil değildir. Klasik sosyologların gerçek büyüklüğü, kendi zamanlarının kadın ve erkeklerinin sorunları, endişeleri ve sıkıntılarına ilişkin meselelerle olan meşguliyetlerinde gösterdikleri derinlik, içtenlik ve adanmışlıktır ki bunlar, geleceğin sosyolojisi için de en büyük mirastır<sup>1045</sup>.

#### 4. Küresel Ağ Deneyiminde Siyasal Otorite ve Ulusötesi Hukuk

Bauman'a göre Durkheim ve yoldaşları için toplum, gerçeklikti. Bundan sonra bir *ama* değil, sadece *nokta* geliyordu. Durkheim, topluma ait gerçekliği kanıtlayan şeyin gündelik deneyimlerde yattığından şüphelenmediği gibi bunu yapması için de sebebi yoktu. Her bir kişiye toplumun gerçek olduğunu öğreten zaten deneyimdi. Yeni bütüne, ulus devlete, ait parçalar bölünmüş ve çatıştı kuşkusuz. Fakat Durkheim'in nesli, kendini hem *vita activa*'ya (*faal/etkin yaşama*) hem de *vita contemplativa*'ya (*tefekfüre dönük yaşama*) adanmış bir nesildi. Bu nesilde birliktelik, yoldaşlık, etkileşim, yan yana olma o günün hem deneyimi hem ilkeleri hem de algılanan kaderiydi. Bugün, toplum nosyonuna gerçeklik kazandıran deneyimler, özellikle

<sup>1042</sup> Tanımlar için bkz. Durkheim, *Dersler*, s. 142; Eisner, s. 632.

<sup>1043</sup> Bkz. Poggi, Durkheim, s. 99; Gözaydın ve Gülsoy, s. 7.

<sup>1044</sup> Hunt, *Law*, s. 163, (60. dipnot).

<sup>1045</sup> Zygmunt Bauman, **Kimlik**, çev. Mesut Hazır, Heretik Yayınları, Ankara, 2017, (Kimlik), s. 25.

devlete dair deneyimler yitip gitmiştir. Yerini, bireylerden koparılmış ve bağımsız varoluşlara sahip kurumların iç içe geçtiği, toplumun *şirket* yönünün öne çıktığı, tutarlılık ve süreklilik hissini yok olduğu *ağ deneyimi* almıştır. Bugün toplum nosyonu, insanların ne mantığına yatacak ne de kalbine inanç dolduracak deneyimlerle beslenmemektedir. Bugün, insanların devlete ve topluma dair deneyimleri *yurttaş* değil, *müşteri* deneyimleridir<sup>1046</sup>. Yani Bourdieu'den hareketle “*kendini kandırdığı* oranda müşteriyi de kandıran *satıcı*”<sup>1047</sup> rolüne bürünen otoritelere dair deneyimlerdir.

Toplum nosyonunun çöküşü, bilginin statüsündeki değişimin itici gücüyle ilişkilendirilir. İkinci Dünya Savaşı sonuçları üzerinde bilimin yararlı etkisinin görülmesi, hammaddesi bilgi olan yeni bir endüstri doğurmuştur. Yaklaşık 1950'lerin sonunda bilgi artık mübadele için kullanılan, satılmak için üretilen bir şeye dönüşür. Yani kullanım değerini yitirme eğilimine girer. Lyotard, bu dönemi *geçiş dönemi* olarak tanımlar: Toplamlar post-endüstriyel, kültürlerse postmodern çağa girer. Dönemin sorusu, Durkheim'ın döneminde olduğu gibi, *hukuki yasakları kim koyacak*, sorusudur. Çünkü yine Durkheim'ın döneminde olduğu gibi teknoloji ve iletişimdeki gelişmeler, el atılması gereken yeni hukuki mecralar doğurmuştur. Yine sınırlanmamış ekonomi, devletle karşı karşıyadır. Fark, çok uluslu şirketlerin uzun süredir devam eden serbest dolaşım kabiliyeti ve baskısı karşısında devletin altının oyulmasıdır. Bilginin statüsündeki değişimden daha önce küreselleşme, ulus devlet modelini enine kesen çok uluslu şirketler, uluslararası kuruluşlar, küresel sivil toplum kuruluşları gibi yeni örgütlenmeleriyle kendi kurumlarını inşa etmişti. Devletin egemenlik alanını kısıtlayan ve içeriğini büyük ölçüde dönüşüme uğratan bu durum, bilişim teknolojisindeki gelişmelerle daha da hızlanmıştır. Yeni mecralarda hukuki otoritenin kim olacağı sorusu, artık kaçınılmaz olarak, *bilen kim olacak*, sorusunun cevabına bağlıdır. Bu sorunun cevabından karlı çıkarsa ulus devlet değildir.<sup>1048</sup>

20. yüzyılda teşhis edilen *neo-corporativism* olgusu, Durkheim'ın şemasına göre dört sebeple gerçek bir geriye gidiştir: (1) Devletin idari bileşenleri arasındaki bütünlük kaybı sebebiyle *merkezlilik/üniterlik* özelliği aşırır. (2) İdari birimlerin özel çıkarlarla yakın ve imtiyazlı ilişkiler içine girmesi ya da bu birimlerin özel çıkarlarca

<sup>1046</sup> Bauman, Kuşatılmış, ss. 67-70.

<sup>1047</sup> Bourdieu, Ayrım, s. 524.

<sup>1048</sup> Lyotard, ss. 11, 15, 17; Kesici, s. 982; Kemal Cebeci, “Küreselleşme Bağlamında Ulus-devlet Egemenlik Gücünün Dönüşümü”, *Sayıştay Dergisi*, Sayı: 71, 2008, s. 23.

köprü başı mevzii olarak kullanılması sebebiyle devletin *rasyonellik* özelliği aşınır. (3) Siyasal-ekonomik düzenlemeler devletin *düzenleyici ve birleştirici* gücünü giderek daraltır. Yeniden feodal terminolojiyi kullanıp *fief* ten bile söz etmek mümkündür<sup>1049</sup>. Çok uluslu şirketler, ekonomik gelişmenin temel dinamiğini oluşturdukları, yerleştikleri bölgelerde yatırım sağladıkları için uzun süredir ulusal siyasal toplumların iç politikalarında izleyecekleri vergi politikaları, yatırım teşvikleri, asgari ücret düzeyi, enerji fiyatları gibi farklı toplumsal konulara ilişkin kararlarda ulus-devletin *üzerinde* ve siyasal toplumun *kendisinden* daha etkilidir<sup>1050</sup>.

Durkheim, bireyin özgürlüğü için vahşi kapitalizmi devletten daha büyük risk olarak görmüştü. Fakat devletin riskinin farkındaydı. Bu yüzden birey özgürlüğünü, ahlaki bir temele dayalı ve demokratik güçler eşitliğindeki siyasal toplumda devletin merkeziliğinde denge meselesi haline getirmişti. Fakat bugün devlet, konumundan çoktan sürgün edilmiş yahut kendi isteğiyle istifa etmiştir. Temelsizlik de bugün artık toplumun var gücüyle telafi etmeye çalıştığı bir şey olarak görülmüyor. Tersine, gerçek özgürlüğün tek zemini olarak yüceltiliyor<sup>1051</sup>. Aslında bu yüceltme konusunda şimdi, geçmişten farklı bir şey söylemiyor. Fakat bu defa Batı düşüncesinin neyi savunduğunu göstermek için örtüyü kaldırmak gerekmiyor. Gerçekte bu çöküş çok daha önce başlasa da Lyotard'dan beri birlik şekli olarak toplum nosyonunun öldüğü açıkça ilan ediliyor<sup>1052</sup>. Bu ilan, ahlaki ve siyasi nihilizm değildir. Büyük anlatıların parçalanması, sosyal bağın erimesi ve sosyal kolektivitelerden saçma bir Brown hareketiyle çalkalanan bireysel atomlardan oluşmuş şekilsiz bir kütleye geçilmesi de değildir; öyle olsaydı bu, *organik* cennetsi toplum tasavvurunun dumanına boğulmuş bir tasavvura benzerdi. *Kendi*, fazla bir şey değilse de tecrit edilmiş de değildir. Genç veya yaşlı, erkek veya kadın, zengin veya yoksul, her zaman, küçücük de olsa birtakım iletişim devrelerinin düğüm noktalarında bulunur. Burada siyasi çözüm, heterojen ve çoksesli ortamda mutlak bir mutabakatın değil, zamansal ve yerel konsensüslerin aranmasında, geçici sözleşmelerin peşine düşmektedir. Daha karmaşık ve daha oynak bir ilişkiler ağına yakalanmış yeni durumda adalet ne modası geçmiş ne de şüpheli bir değerdir. Bununla birlikte Batının *araçsal akılcılığı istisna*, her şeyde tam bir inanç

---

<sup>1049</sup> Poggi, Devlet, ss. 249-251.

<sup>1050</sup> Cebeci, s. 35.

<sup>1051</sup> Bauman, Parçalanmış, s. 43.

<sup>1052</sup> Bauman, Society, s. 374.

ytimi söz konusudur<sup>1053</sup>. Toplum bağındaki parçalanma ve tarihle ideolojilerin öldüğü iddiasına rağmen dünya hızla tek birleşik ekonomiye doğru ilerler. Pragmatizm gibi fikir akımlarının uluslararası dolaşımı ve alımlanması bir tekelleşmeye doğru küresel düzlemde devam eder. Bir avuç dil, bir zamanlar dünya üzerinde konuşulan binlerce farklı dil üzerinde egemenlik kurmaya ve onların yerine geçmeye devam eder<sup>1054</sup>.

Durkheim'ın hukukun ahlaki temelleri hakkındaki endişeleri artık önemsiz hale gelmedi. Yapılması gereken, Durkheim'ın çözümlerine değil, kriz tanımlarına odaklanarak teoriyi revize etmektir. Örneğin Cotterrell, mesleki örgütlerin ahlaki çekim merkezi olduğu üniter siyasal dayanışma toplumu tahayyülünü az gelişmiş ve ütöpik bularak reddeder. Toplumun sınırları siyaseten değil, toplumsal etkileşim ve iletişime göre ölçülmelidir. Nitekim Durkheim'da ülke unsurunun ikincil ve vazgeçilebilir olduğu, toplumun da siyasal olmaktan önce ahlaki bir birlik olduğu unutulmamalıdır. Sorunlar ve bu sorunlardan çıkan zararlı akımlar hala aynıdır. Bauman'ın belirttiği üzere günümüzün ahlaki sorunlarının kökleri, toplumsal bağlamın parçalanmışlığına ve yaşam kovalamacalarının epizodikliğine dayanır. Fakat bunlar, kendi versiyonlarıyla Durkheim'ın döneminin de belirleyicileridir. *Ötekilik etiği* ve *nostalji* de bireysel kişiliği modern öncelleri gibi parçalamaya devam etmekte ve dayanışma bağlarının gelişmesine engel olmaktadır. Ayrıca ulusötesi düzenlemenin kapsamına aldığı toplumsal ortam, Durkheim'ın zamanına kıyasla bariz şekilde kültürel olarak daha çeşitli, daha değişken, daha parçalı ve kapsamı daha belirsizdir. Bu yüzden ahlaki toplumun üzerinde soyut kural duygusu için iş görecektir, uluslararası ve ulusötesi düzenlemenin haklılığını denetleyecek bir ahlaki otoriteye hala ihtiyaç vardır. Fakat bugün bu ahlaki otorite ulusal siyasal toplum olamaz. Toplumsal, artık çeşitliliğe, olumsuzluğa ve akışkanlığa dayalı bir şeydir. Siyasal toplum yerine toplumsal ilişkiler hakkında bir anlayışlar ağı (*a web of understandings*) olarak topluluk (*community*) fikrinin içerimlerini geliştirmek gerekir. Yani işlevsel karşılıklı bağımlılık ağlarının siyasal örgütlenmenin sınırlarının ötesine geçebileceğini ya da bu siyasi sınırdan daha dar kapsamlı olabileceğini belirtmek için komünal ağlar (*communal network*) fikrini konuya dahil etmek gerekir. Cotterrell'e göre *evrensel sevginin yasal anlamı*, eğer mümkünse, yalnızca belirli komünal ağların dayanışma

<sup>1053</sup> Lyotard, s. 27 vd.; Cevizci, ss. 1093-1094.

<sup>1054</sup> Giddens, Sosyoloji, ss. 96, 98; Berkkurt, s. 160.

ilişkilerinde gerçekleştirilebilir.<sup>1055</sup>

Nitekim Durkheim'ın ahlaki düzen fikri gibi işlevsel karşılıklı bağımlılık fikri de önemini kaybetmiş değildir. Klasik sosyologların hiçbiri insanmerkezli bakış açılarından üretim güçlerinin gelişmesinin çevreye yönelik küresel yok oluş seviyesine varan yıkıcı tehdit oluşturabileceğini, yani çağdaşlaşmanın karanlık yüzünün ne denli büyük olabileceğini tam anlamıyla tahmin edememiştir<sup>1056</sup>. Küresel hasarın öğütücü ve sistemsiz tutarlılığına duyulan öfkeye rağmen süregiden sadece insana dair yurtsuzluk, eşitsizlik, adaletsizlik deneyimleri değildir. Çevresel vahşetlerin, iyi ve faydalı olduğunu gerçekte deli olanlar dışında kimse savunmaz. Fakat çevresel vahşetler de tıpkı insana dair acı deneyimler gibi neredeyse evrensel ve gürültülü biçimde mahkûm edilmelerine rağmen gerçekleşmektedirler<sup>1057</sup>. O halde bu sorunlar da tıpkı Durkheim'ın kendi çağının sorunları için öngördüğü üzere felsefi, düşünsel, tasarımı hangi kuram üzerine oturtacağımızla ilgili sorunlar değil, örgütlenme, düzenleme ve denge sorunudurlar. Çözümleri de *dünya-çapında* işlevsel karşılıklı bağımlılık ağlarını düzenleyen hukuki fonksiyona, düzenleyici otoriteye ihtiyaç duyar. Bu yönüyle Durkheim'ın fikrinde sanayide ve üretimde karşılıklı bağımlılık, günümüzde ekolojik hayatta kalmada karşılıklı bağımlılığa dönüşür. Fakat Cotterrell'e göre bu karşılıklı bağımlılık ahlaki değil, akli bir bağımlılıktır. O yüzden toplulukların yeni birleştirici ahlaki kuralı olamaz<sup>1058</sup>.

Durkheim, bireysel hakların içeriğini, uygulama kapsamını ve işlevini tanımlayanın gerçek kolektif duygular ve ihtiyaçlar olduğu hususunda ısrar etmişti. O zaman haklıydı. Şuan hala haklıdır. Uluslararası hukuk, meşru olmak için ondan etkilenen gerçek insanların yaşam koşullarıyla ilgilenerken diploması bulutlarından inmelidir. Şu var ki Durkheim'ın *conscience collective*'in tam bir yansıması diye ele aldığı ceza hukuku ve cezalandırma sistemi dahi bugün ulusötesi düzlemde varlığını ve etkinliğini haklı kılacak ahlaki otoriteye sahip değildir. Bugün temel suç problemlerinin tamamı küreselleşmiştir<sup>1059</sup>. Uluslararası ceza mevzuatının veya Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin yetkisinin de sadece yasayla saptanmış olmasından

---

<sup>1055</sup> Cotterrell, *Juristic*, ss. 182, 183, 187, 193, 200, 203; Cotterrell, *Law*, ss. 27-28; Hunt, *Review*, s. 457; Bauman, *Parçalanmış*, s. 19.

<sup>1056</sup> Giddens, *Modernliğin*, s. 15.

<sup>1057</sup> Topuzkanamış, *Ahlak*, s. 343.

<sup>1058</sup> Cotterrell, *Juristic*, ss. 192-193.

<sup>1059</sup> Adler ve diğerleri, s. 9.

kaynaklanmadığı, insani değerlerin gerçekleştirilmesi yönünde popüler bir özlemi de yansıttığı doğrudur. Fakat bu tarz siyasal örgütlenmelerle konu ettikleri ve hayatlarına yön verdikleri yerel toplumlar arasındaki ahlaki mesafe çok büyüktür. Bu yüzden günümüzde ulusötesi hukukun haklılığı, yani meşruluğu, komünal ağların adalet taleplerini karşılmasına bağlıdır. Ahlaki bireyciliğe ilişkin hakları ulus toplumun ötesinde savunabilecek de sadece komünal ağlardır. Ulusal boyutta da hükümetler toplumu birey kültürüne değil, başka yönlere sürüklediklerinde dayanışmayı onarma kararlılığı ile ahlaki bireyciliği devlete karşı savunma hakkı, yalnızca o ulusal toplumun çeşitli dayanışma ağlarında olacaktır. Fakat bu topluluk ağları küresel tek birlik değildir. Ahlaki bireycilik, küresel düzlemde düşünüldüğünde tahakküm biçimine dönüşür. Ulusötesi topluluk ağlarının güvenli, yaygın yasal birliğini arzulamak tamamen ütöpiktir. Savaşların sona ermesinden, tüm dünya halklarına hizmet eden ulusötesi bir hukuk kuralının yaratılmasından daha azını içermez. Yine de *en güçlü* ulus devletler ve toplumlar bu özlemin değerini anladıklarında (!), özlemin gerçekleşmesine doğru biraz ilerlemek için gerçek bir olasılık doğacaktır. Bunu sağlamak içinse gerek İnsan Haklarının gerek topluluk ağlarının *yayılımı*, geliştirilmesi gereken bir *iyiniyettir*. Örneğin Durkheim’ın ahlaki bireyciliği *sosyolojik* olsa da *uygun bir ideal olduğu* devletlerce, terörizm gibi dış tehditler söz konusu olduğunda, sanki *asgari* koşulları *dünya-çapında* geçerliymiş gibi uygulanmalıdır.<sup>1060</sup>

## **B. Demokrasi ve Koşulları**

### **1. Demokrasinin Tanımı ve Sosyolojik Ölçütleri**

Bir yönetim ahlakının organik dayanışma koşullarını ifade edebilmesi, demokratik olmasını gerektirir. Demokrasi, endüstri toplumlarının kolektif inanç ve duygularına en uygun, siyasal yönetim için sosyolojik olarak gerekli, normal biçimdir; çünkü demokraside devletin otoritesi, vatandaşların topluma bağlılığına bağlıdır<sup>1061</sup>. Sosyolog yine işe önce mevcut teorileri reddederek başlar. Biz bu sefer demokrasinin ne olmadığına yeri geldikçe değineceğiz. Demokrasinin ne olduğuna bakarsak, bu

<sup>1060</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Cotterrell, Juristic, ss. 142-154, 173, 182-183, 193-195, 201 vd., 228; Cotterrell, Law, ss. 168-169.

<sup>1061</sup> Hunt, Review, s. 457; Lukes, s. 272.

tanım yine işlevseldir. Demokrasi, emir-komutaya dayalı siyasal düzenin toplumun tümünde ikincil olgu olmasını gerektirir. Demokrasi, komuta örgütlenmesiyle değil, nüfus kitlesi-yönetenler arasındaki iletişim derecesi olan yönetsel işlevlerin bazı özellikleriyle ölçülür<sup>1062</sup>. Yani, yönetim biçimini tespit etmek için devletin mevcut işlevine, düşünme eyleminin özelliklerine bakılmalıdır. Devlet, her zaman bir azınlığın elinde olduğundan önemli olan o azınlığın işini nasıl yürüttüğüdür. Bir demokrasi bunu *incelemeye* ve toplumun geri kalanının *etkisine açık* şekilde yapar<sup>1063</sup>.

Durkheim'ın toplumsal ritüel modelinin G. Le Bon gibi kalabalık psikologlarından etkilendiği söylenmiştir. Bu doğru olsa dahi Le Bon gibiler kalabalığı tehdit olarak görür ve kalabalığa düşmanlık besler. Durkheim bu duygu ve düşüncede değildir<sup>1064</sup>. Kimilerine göre insanlık, aralarında dipsiz bir boşluk olan iki büyük sınıfa ayrılır; en üstte doğanın kaprisinin kayırdığı seçkin kişiler, en altta kendi bilinç yoksunluklarında otlayan kitleler yer alır. Kimilerinin tasarladığı ve doğal bulduğu bu *dipsiz çukur*, *demokrasi sorununun* temel sebebidir. İnsanlar arasında doğal bir eşitsizlik vardır ama bu doğal eşitsizlik, dipsiz çukuru varsayarak ekonomik eşitsizliği meşrulaştırma ve garantileme aracı yapılamaz. Gerek kitlelerin akılsızlığı ve daima yönetilmeleri gerektiği söylemi gerek elitlerin zorunlu olarak egoist oldukları söylemi yalandan ibarettir. Böylesi *tek taraflı senaryoları* kenara bırakmak gerekir.<sup>1065</sup>

*Hakikatin kalabalıkları sevmediği söylenir. Neden bu aristokratik aşağılamayı teşvik edelim? Kendi adıma, hakikatin tek bir varlık sebebi ve tek bir varlık biçimi olduğunu düşünüyorum: bilinmek. Ne kadar çok bilinirse, o kadar çok var olacaktır. Dolayısıyla, sayılı insanın dahil olduğu gizli bir kült tarafından bilinmesini istemek, tıpkı güneşin dünyanın küçük bir kısmını aydınlatması halinde ihtişamının azalacağı gibi, hakikatin varlığını eksiltmek anlamına gelir.*<sup>1066</sup>

Comte'un *entelektüel aristokrasi* konseptine karşı çıkan Durkheim'ın *demokratik toplum* konsepti alıntıda açıkça bellidir<sup>1067</sup>. Toplum yönetecek hem zenginliğin hem de bilginin aynı üst tabakada cisimleşmesi mümkündür. Fakat bu gücün tek meşruluk dayanağı, yığınların mutluluğuna hizmettir. Büyük insanların önemini fark edip sıradan insanın önemini ve rolünün farkında olmayanlara yazıktır!

<sup>1062</sup> Aron, s. 276.

<sup>1063</sup> Vogt, s. 82.

<sup>1064</sup> Collins, s. 228.

<sup>1065</sup> Emile Durkheim, "Lycéens de Sens Konuşması", **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Sens), ss. 29, 30-31, 32, 36.

<sup>1066</sup> Durkheim, Sens, s. 32.

<sup>1067</sup> Vine, s. 128.

Milleti millet yapan, tesadüfen dünyaya gelen birkaç büyük insan değil, vatandaş kitlelerinin tamamıdır. Çıkarları dikkate alınan da yalnızca onlar olmalıdır<sup>1068</sup>.

Basit, *herkesin birlikte yönettiği* toplumlar, bilinçaltının karanlığıyla hareket eden, edimleri tekdüze uygulamalardan, alışkanlıklardan ve önyargılardan esinlenen bireyler gibidirler. Aydınlık bilinç alanının gelişimiyle birlikte toplumsal kişilik, bambaşka bir forma bürünmüştür: Bu yeni kişilikten oluşan *ben*, varlığının *derinliklerinde* oluşabilecek eğilimlerin çekimine kendini bırakıvermez, karşı koyar, nedenini bilerek davranmak ister. Bunun için düşünür, tartıp biçer. Yeni düşüncelerin kaynağı çoğunlukla devlet, sosyal egodur. Hem sosyal zihin, *conscience collective*, tarafından yönlendirilir hem de onu yönlendirir. Bu rolün gerçekleştirilmediği toplumlarda sonuç, geleneğin boyunduruğundaki toplumlardaki kadar büyük bir *atalet* olabilir. Demokrasinin anlamı, toplumsal kişiliğin yeni formundan çıkar. Demokrasi, toplumun yaygın ruhsal yaşamı ile aydınlık bilinç alanı arasındaki *çift yönlü* iletişim kanallarının açık tutulduğu yönetim biçimidir. Geçmişte yönetenlere yüklenen kutsallık, iletişim kanallarını kapatıyor ya da tek yönlüleştiriyordu. Kutsallığın yitmesiyle devlet de bireye aşkın değil, içkin hale gelmiştir. Mutlakiyetçi yönetimlerle demokratik yönetimleri, mekanik devletlerle organik devletleri birbirinden ayıran, diğer organlarla ve halkla *çift yönlü* iletişim kanallarını açık tutarak kurduğu *karşılıklı bağımlılık* ilişkisidir. Bağlayıcılığı, haklılığı, meşruluğu buna bağlıdır.<sup>1069</sup>

Çift yönlü açık iletişim kriteri, farklı perspektiflerden bakarak desteklenebilir. Örneğin bu kriter, işlevsel olduğu kadar yapısal zorunluluktur. Toplumsal bilincin tümü hukuk gibi yapılarda dışsallaşıp maddeselleşemez. Ahlakın tümü, karar ve yasalarla formüle bağlanamaz hatta çoğu yaygın ve dağınık kalır. Toplumsal olguların bireye dışsal olması gibi toplumsal gerçeklik de hukuka bir ölçüde kesinlikle dışsaldır. Hukuk düzeni kolektif duyguları, kamuoyunu, adalet taleplerini içeren bu gerçekliği dikkate almazsa toplumsal gerçekliğin zorlayıcılığı ve hukukun zorlayıcılığı arasında doğacak aşırı yapısal gerilim, toplumsal çatışmaların temel kaynaklarından biridir. Hükümet, boşlukta ve bağlantısız kalmış bir bütün olan bu ortak yaşamla karşılıklı bağlantı yollarını açmalı ve açık tutmalıdır. Fakat hiçbir hükümet biçimi toplumun geri kalanından tamamen izole edilmediğinden, halkla hükümet arasındaki iletişim de

<sup>1068</sup> Durkheim, *Sens*, ss. 29, 33.

<sup>1069</sup> Durkheim, *Dersler*, ss. 102-105, 114; Durkheim, *İşbölümü*, s. 221; Giddens, *Kapitalizm*, s. 172.

hiçbir zaman mükemmel olmadığından, açıklık kriteri derece meselesidir<sup>1070</sup>.

Demokrasinin çift yönlü açık iletişimle ölçülmesi, işlevsel ve yapısal zorunluluk olmanın yanında etkileşimsel, bilişsel, duygusal zorunluluktur. Klasik sosyologlar içinde *eylem* ve *mananın* önemine vurgu yapan Weber, eylem üzerindeki *görünmez baskı unsurlarına* dikkati çeken Durkheim kabul edilir<sup>1071</sup>. Durkheim'ı pozitivistimin Weber'i etkileşimciliğin temsilcisi gören sınıflandırma eksiktir<sup>1072</sup>. Durumlar, yapılar kadar bunların bireylerin fikirlerini, inançlarını belirleme biçimlerini ele alan Weber değil, Durkheim'dır. Teorisi de hem *makro toplum* teorilerine hem *mikro etkileşimler* ve *ritüeller* teorisine uygundur. Kimileri Durkheim'ın sosyolojiyi kurma yıllarında bireysel psikolojiye aşırı karşıtlığının sosyal psikolojinin gelişimini yavaşlattığını savunur. Fakat Durkheim'ın amacı sosyolojiyi giderek bu disiplinle daha ilişkili hale getirmektir. Çünkü mikro etkileşimler, Durkheim sosyolojisinin *kalbini* teşkil ve temsil eder. Mauss, ritüel alışveriş ağları teorisine kısa sürede bu amacı tamamlamıştır. Durkheimcı sosyolojinin temel, toplum üstündür, varsayımının toplumsal güçlerin sadece görünmez bulut gibi toplumun üstünde asılı durduğu anlamına gelmediği, bu güçlerin *bireyler arasında dolaşımda* olduğu anlamına geldiği Mauss'tan beri eleştirmenlerce daha iyi anlaşılıyor.<sup>1073</sup> Fakat bunun anlaşılması için illa ki Mauss'un teorilerine bakmaya gerek yok. Durkheim'ın demokrasi analizi, onun devletin ve hukukun *temsil* ve *organizasyon/örgütlenme* boyutunu küçümsemediğini gösteren en önemli kanıtlardan biridir<sup>1074</sup>.

*...yönetim organlarında oluşan düşünceler, duygular, kararlar orada kapalı kalmazlar; bütün bu ruhsal yaşam ortaya çıktığı ölçüde, tüm ülkede yankılanır. Böylece herkes bu kendine özgü bilince katılmış olur ve yöneticilerin kendi kendilerine sordukları soruları onlar da kendilerine sorar, herkes bunları düşünür ya da düşünebilir. Sonra da, bunun doğal bir karşılığı olarak, böylece oluşan bütün dağınık düşünceler kendilerine yol açan yönetimin o düşüncesi üzerinde etkide bulunur. Halk, devlet ile aynı soruları kendisine sormaya başladıktan sonra, artık devlet, onları çözmek için halkın ne düşündüğünü göz ardı edemez.*<sup>1075</sup>

Demokratik çift yönlü kanalların açık olması, işin doğasından, tarihsel ve bilişsel olarak, *kendiliğinden* çıktığı içindir. Diğer bir deyişle bu çift yönlü etkileşimi

<sup>1070</sup> Durkheim, İntihar, ss. 327-328; Özcan, s. 5; Vogt, s. 82.

<sup>1071</sup> Giddens, Sosyoloji, ss. 53, 55.

<sup>1072</sup> Turner, s. 159.

<sup>1073</sup> Collins, ss. 199-200, 235 vd.; Freyer, ss. 272, 273, 332, 323.

<sup>1074</sup> Müller, s. 147.

<sup>1075</sup> Durkheim, Dersler, ss. 103-104.

ilk olarak yaratan bu yolların hukuki olarak düzenlenmesi değildir<sup>1076</sup>. Fakat bir kere kendiliğinden çıktıkları için bu yolların hukuki düzenlenmesi artık doğanın kanunları gibi zorunludur. Moscovici'nin belirttiği üzere insanlar, iletişimler ve alışverişler esnasında gerçekliği ortak olarak yeniden yapılandırır ve davranışlarını, bu gerçeğe göre belirler. Geleneksel toplumdaki mitlerin ve inançların karşılığı olan *sosyal temsiller*, sağduyunun çağdaş bir versiyonudur. Hukuk hem *bilimsel tasarımdır* hem de *sosyal temsildir*<sup>1077</sup>. Bilimsel tasarım olan hukuk bir yandan okullarda, mahkeme salonlarında, ceza infaz kurumlarında, vergi dairelerinde vs. resmi ortamlarda yeniden üretilir; diğer yandan yeniden üretilen bu hukuk, gayri resmi ortamlara yayılır ve bu ortamlarda yeniden ve yeniden üretilir. Böylelikle bilimsel bir tasarım olan hukuk, popülerize edilmiş, basitleştirilmiş, halkın anlayacağı hale gelmiş biçimde sağduyu anlayışının içine girer. Bu yüzden demokratik süreçlerin çift yönlü açık iletişimini ve etkileşimini düzenleyen bir yönetim hukuku, popüler düşüncenin bilimselleşmesine hizmet eder. Bu hizmet, siyasal toplumları ve bireyleri gelenekçilikten, değişime karşı dirençten koruyan temel mekanizmadır.<sup>1078</sup>

Demokratikleşme eğilimi, kimilerince devletin ihtiyaçlarına bağlanır. Buna göre demokrasi, içte ve dışta daha güçlü olabilmek için devletin ödediği bedeldir. Devletin eğitim, sağlık, ekonomi gibi alanlarda geniş kapsamlı ve etkili faaliyetler üstlenmesinin de sebebi devletin güç ihtiyacıdır. Halk ne kadar kalabalık, çalışkan, üretken, iyi eğitilmiş ve mutluysa devletin askeri gücü de o kadar artar<sup>1079</sup>. Durkheimci perspektifte demokrasi devletin değil, toplumun ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Demokratikleşmenin sebebi devletin güç ihtiyacı ve faydacılığı değil, tarihsel ve toplumsal nedenlerdir. Demokratikleşme bir bedel değil, dayanışmadır. Demokrasi askeri, tek yönlü ya da edilgen değil; toplumsal, çift yönlü ve etkin bir düzendir. İlkiyle Durkheim'in alternatifi arasındaki tek benzerlik, Durkheim için de devletin etki alanının genişlemesiyle demokratikleşme arasında doğru orantı olmasıdır. Devlet, geliştikçe toplumsal yaşamın derinliklerine ışık serper. Işık serptikçe oralara *değişimi* götürmek daha kolay olur. Bu yüzden demokratikliğin diğer ölçüsü, devlet organının merkezileşip örgütlenme düzeyidir. *Örgütlülük kriteri*, devletin ödevlerini açıklarken

---

<sup>1076</sup> Durkheim, Dersler, s. 104.

<sup>1077</sup> Aktaş ve diğerleri, ss. 63, 64, 65.

<sup>1078</sup> Lukes, s. 273.

<sup>1079</sup> Poggi, Devlet, ss. 92, 93.

gördüğümüz üzere temelde devletin ihtiyaçlarının değil, birey özgürlüğünün, yani toplumun ihtiyaçlarının hizmetindedir. Demokratik toplumlar demokratiktirler çünkü farklılıklara açık olacak biçimde daha esnek ve değişebilirlerdir. Bunu mümkün ve işler kılan, devletin etki alanındaki genişlemedir. Neticede bir toplumun ne kadar demokratik olduğu, ikili bir sorudur: (1) Bir toplumda yönetim bilinci ne kadar genişlemişse, yani ne kadar merkezi ve örgütlüyse, (2) yönetim bilinciyle bireysel bilinçler arasındaki karşılıklı iletişim ne kadar sıkıysa o toplum o kadar demokratiktir.<sup>1080</sup>

## 2. Siyasal Temsil Yetkisi ve Yasaya Uyma Sorumluluğu

Durkheim'ın sosyolojik demokrasi tanımının siyasal temsil ve bireylerin yasalara uyma sorumluluğu ile ilgili sonuçlarına bakmak gerekir. Bu ise bizi yasaların meşruluğu sorunuyla yüz yüze getirir. Mevcut yasal düzenin meşru olup olmadığı sorunu mevcut devletin ne kadar demokratik olduğuyla ilgilidir. Yurttaşların sorumluluklarının gerekçeleri, demokrasiyi ortaya çıkaran nedenlerden çıkar<sup>1081</sup>. Siyasal hastalıkların bir sebebi, demokrasi tasarımlarındaki hatalar ve varsayımlardır. Bu yüzden demokrasinin ne olmadığını tespit etmenin elzem olduğu yere varırız. Durkheim'ın demokratik teoriye katkısı, onun demokrasi tanımında ve gerekçesinde yatar. Durkheim, Montesquieu'nun yönetenlerin sayısı üzerinden yaptığı demokrasi tanımını ve demokrasinin halkın kendi kendini yönetmesi olarak tanımlanmasını ilkel tanımlar diye reddeder. Diğer hastalıklı kurgu, hükümetin halkın genel isteklerinin sözcüsü konumuna indirgenmesinden kaynaklanır. Rousseau ile başlayan bu kurgu, yetkilendirme teorisi (*mandate theory*), Üçüncü Cumhuriyet siyasetinin yozlaşmasının tek nedeni değilse de önemli nedenlerinden biridir.<sup>1082</sup>

Organik toplumda devletin görevi, yığınların tartılıp biçilmemiş düşüncesini özetleyip *anlatmak değil*, bu irdelenmemiş düşünceye daha iyi tartılmış, bu nedenle farklı olmaması olanaksız bir düşünceyi eklemek, halk için neyin daha yararlı olduğunu bulmaktır. Demokratik siyasal düzende devletin koyduğu hukuk, meşru olmak için toplumun isteklerinin sözcüsü olmak zorunda değildir ve hatta

<sup>1080</sup> Durkheim, Dersler, ss. 107, 112, 113.

<sup>1081</sup> Durkheim, Dersler, s. 98.

<sup>1082</sup> Lukes, ss. 272, 273.

olmamalıdır<sup>1083</sup>. Demokratik siyasal düzen, sözleşmesel bir düzendir fakat temeli, sözleşme değildir. Demokratik hükümet-halk ilişkisinin çift yönlü karakteri daha önce gördüğümüz üzere adil sözleşmelerin de karakteristiğidir<sup>1084</sup>. Nitekim bireyler arasındaki sözleşmelerin adilliği, daha üst düzeyde bir sözleşme olan siyasal katılımı ve temsili düzenleyen hukukun ve uygulamasının adilliğine bağlıdır. Bunun içinse gerçekleştirilmesi gereken ilk koşul, tıpkı ekonomik sözleşmeler gibi siyasal temsile ilişkin sözleşmelerin de sözleşme öncesi/dışı unsurlar temelinde yükseldiğini fark etmektir. Organik demokrasinin normal biçimi *temsili* olandır ama temsilcinin yetkisi, *derinde* temsil sözleşmesinden kaynaklanmaz. Durkheimcı etkileşimciliğin temel özelliklerini ve çatışmacı unsurları eklektik hale getiren Bourdieu, beslendiği kaynakların çeşitliliğiyle bu hususun başarılı bir yorumunu sunar<sup>1085</sup>.

*Vekil, hem vekâlet verenlerin önceden ifade edilmiş kanaatlerini ifade edendir (söylenegeldiği gibi, bir program dâhilinde, açıkça bir çeşit yetki devri sözleşmesiyle 'bağlıdır'), hem de nesneleşmiş programdan çok, bedene işlemiş programa göre -veya ideolojik üretim alanındaki konumuyla bağlantılı özgül çıkarlarına göre- hareket ettiği için, henüz dile getirilmemiş, örtük ve potansiyel kanaatleri ifade eden ve dolayısıyla onları var edendir; üstelik kendisine vekâlet verenlere, denetlenemez bir tür el koyma yoluyla, fikren alışık olmadıkları... beklenti, niyet ve istekleri onlara yüklemek için kabul görmüş sözcü statüsünün kendisine verdiği söz söyleme tekeline başvurabilir. Kısacası, vekilin, yalnızca önceden dile getirilmiş önerilerin bütünü olarak opus operatum anlamında değil de aynı zamanda, henüz oluşturulmamış önerilerin üretici ilkelerinin bütünü (siyasi 'çizgi') olarak opus operandi anlamındaki parti programının kefilisi olması, kuşkusuz, Durkheim'ın ifadesiyle siyasi yetki devri sözleşmesinde asla her şeyin sözleşmeye dayalı olmayışının sebebidir.<sup>1086</sup>*

Bourdieu'nun alıntısı, iki temel Durkheimcı tezi ortaya koyar. Bunlardan ilki yasaya saygı yükümlülüğünün, ikincisi muhalefet unsurunun gerekçesini oluşturur. İlk tezi burada, ikinciye sonraki alt başlıkta inceleyeceğiz. İlk olarak, siyasi yetki devri, bir mit değil gerçektir. Yetki devri, siyasal uzmanlaşma yönündeki toplumsal evrimin doğal sonucudur. Bu yüzden yetki devrinin kaynağı bireysel istenç değildir. Siyasal yönetimin ve yasalarının meşruluk koşulları, yetki devri sözleşmesine ve bireysel istençlere değil, sözleşme dışı unsurlara bağlıdır. Durkheim, demokrasi açıklamasından siyasi sorumluluk için yeni bir dizi gerekçe çıkarır. Kimilerine göre Hume'un bir yankısı olacak biçimde *yasaya saygı gösterme yükümlülüğünün onu*

<sup>1083</sup> Durkheim, Dersler, s. 116.

<sup>1084</sup> Durkheim, Ceza, ss. 86-87.

<sup>1085</sup> Çetin, s. 46.

<sup>1086</sup> Bourdieu, Ayrım, s. 617.

*istemiş olmaktan kaynaklanmadığını* ortaya koyar<sup>1087</sup>. İnsanı *özerk* kılan şey, katlanmak zorunda olduğu zorunluluklardan *kendini özgürleştirmesidir*. Zorunluluklardan kendini özgürleştirmeyi oluşturan şey, insanın nelere katlanmak zorunda olduğunu düşünce yoluyla anlaması, nedenlerini bilerek kabul etmesi, böylece onları kendi yasaları yapmasıdır. Demokrasinin *ahlaki üstünlüğünü* yapan şey, *düşünce düzeni* olmasıdır. Demokrasinin düşünce düzeni olması, her bir yurttaşın ülkesinin yasalarını *daha büyük kavrayışla daha az edilgenlikle* kabul etme olanağını vermesi, yurttaş-devletler arası iletişimi *sürelileştirmesidir*. Demokrasinin koşullarının gerçekleşmesi, devletin mekanik biçimde bireyi iten bir dış güç olmaktan çıkması demektir<sup>1088</sup>.

Durkheim'ın kendine özgü teorisi, yurttaş morali ve motivasyonu konularını vurgulama erdemine sahiptir ve yasaların onlara tabi olanlar tarafından aktif olarak benimsenmesi ihtiyacını vurgular<sup>1089</sup>. Fakat *yasalara neden uymalıyız*, sorusunun cevabını, *çünkü bu yasaları biz istedik*, olarak belirlediğimiz sürece demokrasinin ve hukukun meşruluk problemi devam edecektir. Durkheim'ın dile getirdiği üzere yasalara uyma sorumluluğuna bağlanmaya en çok gereksinimi olanlar, *azınlıklardır*. Biz onları istediğimiz için uymak zorundayız, düşüncesininse azınlıklar için hiçbir *geçerliliği* yoktur. Üstelik *çoğunluk* dediğimiz, gerçekte çoğunluk değil, hatta azınlık bile değil, *azınlığın bir azınlığıdır*. Nüfusun sadece belli bir kısmının seçim ehliyeti vardır. Seçim ehliyeti olanlar içinden sadece belli bir kısım oy kullanır. Oy kullananlar içerisinde ise sadece belli bir kısmının seçtiği millet vekilleri meclise girebilir. Çoğu kere mecliste temsil edilmeyen birey sayısı temsil edilenden daha çoktur. Kuşkusuz seçim barajlarının düşürülmesi, oy kullanım oranlarını arttıracak politikaların izlenmesi gibi yollarla temsil edilen nüfus oranı artırılabilir. Ancak demokrasiyi sayısal bir çoğunluğa indirgediğimizde modern toplumda hiçbir zaman gerçek bir demokrasinin var olamayacağını kabul etmek gerekiyor.<sup>1090</sup>

Çoğunluk dediğimiz de bir azınlık olduğuna göre siyasal sistemin meşruluğu bireysel seçime bağlandığı takdirde toplumun çoğu açısından yasalar, meşruluğunu kaybeder. Bu takdirde o yasaları isteyenler açısından dahi yasalara uymak bir

---

<sup>1087</sup> Lukes, s. 274.

<sup>1088</sup> Durkheim, Dersler, s. 115.

<sup>1089</sup> Garland, Moral, s. 121.

<sup>1090</sup> Örneğin, Durkheim 1893'te 38.000.000 nüfus içerisinde mecliste temsil edilen nüfusun sadece 4.592.000 olduğunu tespit ediyor. Durkheim, Dersler, ss. 100, 132.

zorunluluk, gereklilik değildir. Birey kendi istediği yasayı yarın istememeye karar verebilir. Durkheim haklı olarak soruyor: “Hukuk olması istenmediği anda hukuk olmaktan çıkan bir hukuka nasıl saygı gösterilebilir?”<sup>1091</sup> Fakat saygı yükümlülüğünün çerçevesini demokrasinin normal biçiminin çizdiğine dikkat edilmelidir. Temsili her demokrasi, somut yasalarına saygıyı hak eden demokrasi değildir. Durkheim’ın sosyal çoğulculuk ve bireyci değerlerle karakterize ettiği<sup>1092</sup> organik toplumda demokrasinin çoğunlukçu bir sistem olarak tasarlanması ve algılanması hastalıklıdır. Açık müzakerelerle yürütülen parlamenter prosedürler, yasama faaliyetlerinin kamuya açık kayıt altına alınarak gerçekleştirilmesi vs. uygulamalar, devletle geri kalanlar arasındaki açık iletişimi kurumsallaştıran uygulamalardır. Bir demokrasi elbette bu yolları izlemelidir fakat bunların hiçbiri, demokratik devletin parlamentolarının ve diğer aygıtlarının yalnızca plebisitleri örgütlenme yolları olduğu anlamına gelmez. Devlet ve onun koyduğu hukuk, kamuoyunun bir yankısından ibaret değildir<sup>1093</sup>.

### 3. Muhalefet ve Parlamenter Demokrasi

“Bir çoğunluk, kast kadar baskıcı olabilir.”<sup>1094</sup>

Poggi’ye göre devlet eylemini rasyonel hale getirme problemi sırasıyla dört çözüme tabi tutulmuştur. Sibernetik demokratizasyon sürecine işaret eden üçüncü çözümün kökeni Durkheim’dır. Bu projede devlet eylemini rasyonel yapan kamuoyuna karşı sorumluluğu değil, toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilmesidir. Hükümet, rasyonel eylemini toplumla arasındaki örgütsel bağlantıları çoğaltarak, bağlantıların her birini dinleyerek, bağlantılara yetkin kılavuzluk, yardımcılık yaparak, bağlantıların üzerinde disiplin kaynağı olarak gerçekleştirir.<sup>1095</sup> Burada dikkat edilmesi gereken, Durkheim’a göre demokrasinin gelişmiş toplumlar için en uygun siyasi sistem olması ne siyasal iktidara getirdiği kısıtlamalar yönündendir ne de rekabet halindeki çıkarları uzlaşmaya (*compromise*) zorlaması yönünden. Demokrasi en uygundur çünkü iletişim (*communication*), müzakere (*deliberation*) ve katılım

<sup>1091</sup> Durkheim, Dersler, ss. 132-133.

<sup>1092</sup> Lukes, s. 271.

<sup>1093</sup> Vogt, s. 82.

<sup>1094</sup> Durkheim, Dersler, s. 100.

<sup>1095</sup> Poggi, Devlet, ss. 254-255.

(*involvement*) süreçlerini mümkün kılar. Durkheim'ın temsili demokrasi vizyonu vatandaşların sosyal deneyimlerinin iletilmesi, tartışılması ve koordine edilmesi için fırsatları en üst düzeye çıkarmak, böylece farklı ve çelişkili oldukları durumlarda bile hukuku kolektif duygularla ilişkilendirmek için tasarlanmıştır<sup>1096</sup>. Fakat devletin, çoğunluğun, azınlıkların ve bireylerin çıkarlarının kısıtlanması demokrasinin nedeni yahut işlevi değilse bile dolaylı sonucudur. Nasıl ki işbölümünün nedeni toplumsal ortamdaki maddi-manevi değişimler, işlevi ise dayanışma sağlamak olduğu halde bu işlevini yerine getirdiği takdirde aynı zamanda bireyleri, grupları ve kurumları kısıtlamış oluyorsa aynı yönde demokrasi, normal biçimi altında tüm siyasi unsurların çıkarlarını sınırlama sonucunu doğurur ve doğurmalıdır. Bu, bizi Bourdieu'nun yukarıdaki alt başlıkta yer verdiğimiz alıntısının işaret ettiği ikinci teze getirir.

İkinci tez, siyasi uzmanlaşmanın devlet formuna büründüğü tarihten itibaren özel çıkarların siyasal sistemde iktidardan ayrı olarak ve onu dengeleyecek biçimde temsil edilmesinin gerekliliğidir. Siyasi iktidar meşruluğunu sadece sözleşmesel unsurlardan almadığından, siyasi çizgisini ve bu siyasi çizginin ilişkili olduğu sözleşme dışı unsurları dayatmak suretiyle kendi özel çıkarları lehine hareket etme potansiyeline sahiptir. Bu şekilde görünüşte demokratik bir sistemde mutlaklaşan iktidarın gücünden gönüllü vazgeçmesi, kendi kendini öz-kısıtlama ile sınırlaması lütufkar bir taviz olmakla arızidir<sup>1097</sup>. Bu yüzden çeşitlenmiş ve muhalefet konumundaki diğer özel çıkarların iktidar konumundaki özel çıkarlarla birlikte siyasal sistemde kendine yer bulabilmesi zorunludur. İdeal bir doğrudan demokrasi modeli uğruna temsil inkâr edilmez ama radikal eleştiriyle daimî olarak dürtülmelidir<sup>1098</sup>.

Kimilerine göre aydınlanmış elitler yaratmak, kendine efendiler ve toplumda tehlikeli eşitsizlikler yaratmak demektir; çünkü ortalama seviyenin çok üstüne çıkan insanların müşterek hukuka tabi olmalarını beklemek imkansızdır. Oysa Durkheim'a üst tabaka, evrenin hem göz alıcı hem steril tacı olmaya mahkûm değildir. Ayrıca çoğunluk da en az bir kast kadar baskıcı olabilir<sup>1099</sup>. Durkheim, halk demokrasisine güvenmez ve onun sonuçlarından korkar<sup>1100</sup>. Söz konusu korku, modern siyasal düzende muhalefet unsurunun en az iktidar unsuru kadar önemli olmasıyla ilgilidir.

---

<sup>1096</sup> Garland, *Moral*, s. 121.

<sup>1097</sup> Durkheim, *Ceza*, s. 86.

<sup>1098</sup> Corcuff, s. 56.

<sup>1099</sup> Durkheim, *Sens*, ss. 34, 36.

<sup>1100</sup> Slattery, s. 36.

Demokrasi, halkın *kendi kendini yönetmesi* değildir. Demokrasinin derecesini yönetenlerin oranına veya sayısına göre tanımlayacak olan politikacılar ve akademisyenler, mantıksal olarak, demokrasinin en yüksek biçimini *devletsiz bir anarşi* olarak görmeye zorlanırlar. Bu yaklaşım hükümetin başlıca biçimlerinden birini tanımlamanın yolu değil, tüm hükümetin inkarıdır<sup>1101</sup>. Oysa muhalefet unsurunun varlığı, hükümeti ön gerektirir.

Demokrasi, temsili olmak zorundadır çünkü hem iktidar hem muhalefet unsurunun varlığı için temsil zorunludur. İlkel toplumlarda görülen, bugün bizim adına *doğrudan demokrasi* dediğimiz yönetim biçimleri demokrasi olarak tanımlanamaz. Demokrasinin doğrudandan temsiliye doğru evrildiğini varsaymak işlevsel açıdan hatalıdır. Bütün halk hep birlikte yönetiyorsa bir yönetim erkinin varlığından söz edilemeyeceğinden onun etkinlik biçiminden de söz edilemez. Kuşkusuz her iki durumda da üyeler kamusal yaşama katılır fakat bu katılma, yönetim erkinin yokluğu itibariyle hepten başka niteliktedir. Bunlar ancak *sözde demokrasiler* olabilir çünkü üyeler, hepten geleneğin boyunduruğu altındadır, *muhalefet* unsuru yoktur. Muhalefetin söz konusu olmadığı yerde kamusal katılımın demokratik olması mümkün değildir. Siyasal düzende muhalefeti mümkün kılan, demokratik devletin bireyi özgürleştirmesidir. Muhalefetin gelişimi, bireyi ikincil kümelerin boyunduruğundan kurtararak özgürleştiren devlet olduğundan, devletin merkezileşip örgütlenme düzeyine bağlıdır. Demokratik toplumlarda muhalefet belirgindir ve belirgin olmalıdır<sup>1102</sup>. Bu, siyasal iktidarın kendi çıkarları için de zorunludur. Gücü elinde bulunduran politik partiler yeterince güçlü olmayan azınlıkları göz önüne almazlarsa uzun süre yaşayamazlar. Sınırlanmayan güç, *tiran* olur; bunların *ilk kölesi* de bunları deneyen *zorba* olur<sup>1103</sup>.

Durkheim burada açıkça ismini anmıyor ama Hegel'in *köle-efendi* çatışmasına gönderme yaparak hem Hegel'e hem de Hegel'in bu diyalektiğinden etkilenecek emeğin yabancılaşması teorisini öne süren Marx'a meydan okuyor, iki ismi de alttan alta fakat kesin biçimde eleştiriyor<sup>1104</sup>. Düşüncenin amacı ve var oluş nedeni eğer akla kılavuzluk etmekse, bu durumda eğer eylem kölece yapılıyorsa, düşüncenin özgür

---

<sup>1101</sup> Vogt, ss. 81-82.

<sup>1102</sup> Durkheim, Dersler, ss. 105-107.

<sup>1103</sup> Durkheim, Ahlak, s. 51.

<sup>1104</sup> Hegel'in Marx'ı ne şekilde etkilediğine ilişkin bkz. Kızılcılık, ss. 19-20; Yabancılaşma teorisi hakkında bkz. Çetin, s. 38 vd.

olup olmamasının ne önemi var?<sup>1105</sup> Marx'ın teorisinin naifliği, *ortak-ölçüsüz* tekilikler olarak bireylerin toplamına dair cenneti andıran, tüm karşıt güçler arası tüm gerilimlerin ortadan kalktığı hayalinde yatar. Durkheim'a göre böylesi bir sentez girişimi, iktidar ilişkisinin değişimini erklerin çoğulluğundan öncelikli gördüğü için muhalefeti yok eder. Marx, topluma çatışmacı yaklaşır ama onu çatışmasız bir bütüne indirgemeye çalışır. Durkheim ise *eski biz tiranlıkları ile yeni ben tiranlıkları* arasındaki ehven-i şeri, dinamik dengeyi, aramaya yönelir. Düzen ve istikrar, asla çatışmasız bütün ve sürekli denge durumu değildir<sup>1106</sup>.

Muhalefetin belirgin olmadığı bir siyasal yapılanmada toplumsal bilinç de tek bir eğitimcinin ellerine bırakılmış çocuk gibi olur. Çocuğun, yığınların, *eyleme nasıl da açık* olduğunu, azıcık yinelenen ve biraz enerjik baskıların izlerini nasıl *kolaylıkla içselleştirdiğini* gözlerimizin önüne getirdiğimizde, eğitimcinin, siyasi temsilcinin, güçsüzlüğünden çok, *gücünü kötüye kullanmasından* korkarız. Bu kadar özgürlük koşulları tasarlayıp bu koşullar içinde yığınları bir siyasal temsilcinin erkin ellerine bırakmak, kolayca *köleliğe* yol açar. Bu köleliği önlemenin tek yolu, yığınların temsilcilerinin kusurlarının bir kopyası olmasını engellemek için temsilcileri çoğaltmaktır. Böylece toplumsal kişilik, kendini *bütünlük* çünkü üzerindeki etkilerin *çeşitliliği*, sadece birinin baskın çıkmasına izin vermez.<sup>1107</sup>

Siyasal rejimin normal biçimi çoğunlukçu değil, çoğulcu; doğrudan değil, temsili olmalıdır<sup>1108</sup>. Bu hususlar, uzmanlaşma gereği kuvvetler ayrılığının siyasal sistemin normal özelliği olduğu<sup>1109</sup> bilgisiyle birleştirildiğinde, Durkheim'ın parlamenter kurumlara karşı olduğu eleştirisinin yanlışlığı açığa çıkar. Aron gibi liberaller, Durkheim'ın yaklaşımında toplumsal gerçeklik yararına siyasal rejimin değerini yitirmesi tehlikesini görürler. Çünkü Comte'un anladığı ve Durkheim'ın uyguladığı sosyoloji, parlamenter pratikleri küçümser. Comte, siyasal temsili dışlamasa da meclisin bütçeyi onaylamak için her üç yılda bir toplanmasını yeterli görür. Durkheim, parlamenter kurumlara karşı saldırganlık veya küçümseme izi taşıyan bir ilgisizlik içerisindedir; parlamentoda olup biteni ikincil yahut gülünç görür. Fakat Aron'un eleştirisi açıkça Durkheim'a haksızlık eder. Durkheim'ın siyaset teorisi

<sup>1105</sup> Durkheim, Ahlak, s. 11.

<sup>1106</sup> Corcuff, ss. 21, 23, 24, 35, 43; Barmaki, s. 71.

<sup>1107</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 144-145.

<sup>1108</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 170.

<sup>1109</sup> Collins, s. 201.

eksiklikleri olan bir teoridir ama Aron'un öne sürdüğü şey de değildir. Durkheim'a yönelmiş eleştirileri değerlendirirken eleştirmenin bakış açısını hesaba katmak oldukça önemlidir. Nitekim Aron'un kendi dahi Durkheim'ın düşüncelerini her zaman *sevimsiz* bulması sebebiyle ona karşı *haksızlık* etmiş olabileceğini, Durkheim'ın görüşleri onu *ikna* ettiğinde bile *huzursuzluk* duyduğunu açıkça kabul eder.<sup>1110</sup> Aron'un itiraf ettiği üzere Durkheim'ın siyaset teorisine yönelen haksızlıklar, çoğu kere Durkheim bilimsel aklı *ikna* edemiyor diye değil, sırf *inanç ve duygu* meselesinden türer. Aslında bu durum dahi Durkheim'ın toplumun her şeyden önce bilişsel ve duygusal bir inanç birlikteliği olduğu iddiasındaki haklılığı ortaya koyar. Nitekim sosyoloğun devlet teorisi ve demokrasi anlayışı arasındaki ilişkiyi çizen şey, yani çoğulculuğa *ihtiyaç*, mesleki birliklerin yeniden *canlandırılmasına* vurgu<sup>1111</sup>, söz konusu haklı iddiadan türer. Eleştirmenlerin genelde dayandıkları<sup>1112</sup> *İşbölümü* ya da *İki Kanun*'un tamamlayıcısı olan ama uzun süre göz ardı edilen *Dersler*, parlamenter demokrasiyi sadece ayrıntılı olarak ve isimle tartışmakla kalmaz, aynı zamanda bu hükümet biçiminin coşkulu bir savunmasını içerir<sup>1113</sup>.

#### 4. Üniter Mesleki Örgütlenme ve Çok Kademeli Seçim Sistemi

“Salt güç, aşırı güçsüzlüğün öteki adından başkası değildir.”<sup>1114</sup>”

Durkheimcı demokraside dengeleyici karşı güç olmazsa devletin kendisi de cemaatler gibi *kıyıcılaşabilir*. Üstelik devletin uyguladığı baskı, küçük grupların uyguladığından daha katlanılmazdır çünkü *yapaydır*. Her yaşam gibi siyasal yaşam da karmaşık, dinamik bir dengedir. Yaşamın çeşitli öğeleri birbirini sınırlar. Dengenin yararına aşırı bozulduğu etkinlik biçimi, aşırı gelişmesi nedeniyle bireyin de acı kaynağı olur. Bu etkinlik biçimi siyasete ilişkin olduğunda adına *devlet despotizmi* denir. Demokratik devlet, bozuk değilse etkinliğini *şiddet* ile göstermez. Bozuk devlet, *kendi* gücünün *aşırılığı* ile yıkılır. İletişimin anlamı, devletin doğrudan her yerde olması değildir. Her yerde doğrudan olmaya çalışan devlet, bir anlamda *yok*

<sup>1110</sup> Aron, ss. 22, 204

<sup>1111</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 171.

<sup>1112</sup> Örneğin bkz. Lukes ve Scull, ss. 4-5; Anleu, s. 18.

<sup>1113</sup> Vogt, s. 82.

<sup>1114</sup> Durkheim, Ahlak, s. 51.

demektir.<sup>1115</sup> Durkheim, devletin koyduğu hukukun toplumsal yaşama müdahalesini dikkatli biçimde sınırlandırmıştır. Bu fikir Habermas'ın özellikle ilgisini çeker. Habermas'ın düşüncesinin Durkheimci yönü, hukukun toplumsal dayanışmanın yaşam dünyası (*lifeworld*) kaynaklarında köklenmesi ve ifade edilmesi gerektiği konusundaki ısrarıdır<sup>1116</sup>. Habermas, insanların fikirlerinin ve bilinçliliklerinin gerisindeki yapısal değişmelerle çelişkilerin paylaşılmakta olan değerleri ve normatif yapıları çökerttiğini, toplumsal kimlik duygusunu ve toplumsal bütünleşmeyi tehdit ettiğini savunarak bu duruma anormal der<sup>1117</sup>. Habermas da demokrasiyi gerekli temel gösterir. Farklılaşmış toplumların sadece kişisel çıkar temelinde bütünleştirilemeyeceğine inanır. İletişimsel eylem, Durkheim'in organik dayanışmayla bağdaştırdığı çoğulcu, gelenek sonrası modern dünyanın ana bütünleştirici gücüdür. Bireysel haklar, basitçe bireylere tahakkuk eden mülkler değil, bir hukuk topluluğu içinde karşılıklı tanınmayı ima eden şeylerdir. Fakat Habermas'ta iletişimsel eylem, normlar için ancak kırılğan bir temel sağlar. Özellikle geç modern çağdan itibaren onların istikrarının hiçbir toplum üstü, kutsal, geleneksel garantisi yoktur. Toplumsal bütünleşme de sadece yaşam dünyasına dayalı normlar ve değerler üzerinde iletişimsel anlaşma yoluyla değil, aynı zamanda piyasaların *sistem güçlerinin* ve *idari gücün* sonucu olarak gerçekleşir.<sup>1118</sup>

Modernizm, hukuku toplumsal hayatın her alanına müdahale eden yoğun yönetim projelerinin meşrulaştırılmasına ve gerçekleştirilmesine yönelik *araç* olarak değerlendirmiştir. Burada yasama faaliyetlerinin temel yönetim mekanizması olarak giderek genişlemesi, sadece hükümet alanının geleneksel sahalarının genişlemesi değildir, aynı zamanda giderek artan ölçülerde özel ilişkilerin ve yaşam alanlarının da hukuksallaşması ve yargısallaşması, yani *sistemleşmesidir*. Bu oluşum, amaçlı veya amaçsız, bireylerin ve grupların faaliyetlerini, çalışmalarını kendilerinin belirlemesi şeklindeki bağımsızlıklarını sınırlandırır<sup>1119</sup>. Eleştirmenlere göre Durkheim devletin ahlaki otoritesinin ahlak üzerine bir toplumsal mücadeleden kaynaklandığını, ahlaki düzenlemenin dayatılması gerektiğini göz ardı etmiştir. Durkheim'in önermesine göre normal şartlar altında demokratik devlet kendini şiddet yoluyla dayatmaz. Oysa bu

---

<sup>1115</sup> Durkheim, Dersler, ss. 82-84; Durkheim, Ahlak, ss. 46, 51-52; Edinsel, ss. 454, 456.

<sup>1116</sup> Cotterrell, Law, s. 25.

<sup>1117</sup> Wallace ve Wolf, s. 243.

<sup>1118</sup> Kenneth H. Tucker, Jr, **Anthony Giddens and Modern Social Theory**, Sage Pub., London, 1998, s. 172.

<sup>1119</sup> Akbaş, s. 188 vd.; Ayrıntılı bilgi için bkz. Habermas, İletişimsel, s. 421 vd.

önerme, *devlet terörünün önemli bir sorun olmadığı*, şeklinde naif kabulü getirir. Ama eleştiriler, Durkheim'in önermesinin diğer öncülünü yadsır: Devlet zorbalığını sınırlandıran, birey ve devlet arasında aracı grupların varlığıdır<sup>1120</sup>. Aracı gruplar (*groupes intermédiaires*), aileden daha geniş ve daha az özel, bireylerin hayatlarını yakından etkileyen topluluklar ve kurumlardır. Bunlar, modern toplum düzenlerinde tamamen ortadan kalkmış veya cılızlaşıp renksizleşmiştir. Sonuç, bütün siyasal işlevlerin *devlet* elinde toplanmasıdır<sup>1121</sup>. Oysa devletin sistematik müzakere ve bilinçli karar verme işlevini yerine getirmek için dağınık, şekilsiz kamuoyundan özerk olması, özel hayatlarla doğrudan bağlantı içinde olmaması gerekir<sup>1122</sup>. Devlet, doğası gereği özel çıkarların, yerel koşulların, bireysel hayatların çok uzağındadır. Bunlar, bir ölçüde devletin etki alanı dışındadır. Devlet, şiddet yoluyla doğalarını bozmadan ne bireyi içsel olarak disipline edebilir ne de özel çıkarları düzenleyebilir. Devlet eyleminin meşruluğu kaçınılmaz olarak örgütlü ikincil gruplarca dizginlenmesine bağlıdır. Bireysel özgürlükler; toplumsal güçler arasındaki bu *çatışmadan* doğar. Eğer halk, hatalı olarak devleti kendi sözcüsü olarak tasarlıyorsa toplumsal durumda bu tasarıma yol açan bir şey var demektir. Söz konusu yapı değiştirilmedikçe demokrasi problemlerini aşmak mümkün değildir<sup>1123</sup>.

Durkheim'in mevcut parlamenter pratiklere eleştirileri, amacı aracı grupları araya yerleştirmek olan bir dizi pratik öneriyle sonuçlanır<sup>1124</sup>. Durkheim'in aracı gruplar fikri çeşitli isimlerle bağlantılandırılmıştır. Montesquieu, aracı gruplar terimini Durkheim'dan önce devletten aşağı bir çeşit yönetim özerkliğine sahip toplumsal birlikler hakkında kullanmıştı<sup>1125</sup>. Fakat Durkheim'in güçlü bir müdahaleci (*interventionist*) devletin ikincil grupların çoğulluğu (*plurality*) tarafından dengelendiği bir sistemi savunduğu, bu sistemin de genelde Alexis de Tocqueville'in etkisinde olduğu kabul edilmiştir. Tocqueville, Durkheim'dan önce 1832 yılında, *demokratik despotizmden* sakınmanın tek yolunun siyasi tahakküme karşı toplumsal tampon görevi gören etkin bir gönüllü cemiyetler sistemi olduğunu savunmuştu. Kimileri Durkheim'in murisi olarak Tocqueville'in yanına T. H. Green'i de ekler.

---

<sup>1120</sup> Turner, s. 171.

<sup>1121</sup> Freyer, ss. 141-143.

<sup>1122</sup> Vogt, ss. 82-83.

<sup>1123</sup> Durkheim, Dersler, ss. 83, 119.

<sup>1124</sup> Lukes, s. 273.

<sup>1125</sup> Freyer, s. 142.

Bunun sebebi, devletin görevinin *dini değil, özünde ahlaki* olduğu, fikrinin Green'e ait olmasıdır<sup>1126</sup>. Organik toplumda siyasal düzenin işlevsel ve normatif ön şartı, devletin dinsel meşruluklar alanından çekilmesidir. Buna karşılık aracı gruplar da kesinlikle *yerel cemaatler* olamaz<sup>1127</sup>. Durkheim'ın *doğal ve normal* aracı grupların hangisi olabileceği sorusu zaten din kurumu ve yerel cemaatlerin işlevlerini yitirmesinden dolayıdır. Aracı gruplar tarihte yerel cemaatler, eyaletler-vilayetler, lonca-meslek birlikleri-korporasyonlar gibi *aynı toplumsal tabakanın* yahut *aynı siyasal durumun* insanların birliğini ifade eden toplu birlikler şeklinde ortaya çıkmışlardır. Mesleki birlikler dışında hepsi toplumdaki maddi-manevi değişimlerin bir sonucu olarak kendisine ihtiyaç kalmadığından siyasal işlevini kaybetmiştir<sup>1128</sup>.

Bugün siyasal düzenimiz hala eyalet-vilayet örgütlenmesine bağlı komuta düzenidir. Durkheim'ın döneminde de öyleydi. Durkheim, bu sistemin kendisinden beklenen işlevleri yerine getiremeyeceğini o zamandan dile getiriyordu. Bauman gibi saygıdeğer isimler aksini düşünse de Durkheim, toplumun gerçekliğini kanıtlayan şeyin gündelik deneyimlerde yattığından şüphelenmişti. *Bizi doğrudan doğruya fiziki olarak kuşatan yaşam bizi en derinden ilgilendiren yaşam değildir*, cümlesi Durkheim'ın cümlesidir<sup>1129</sup>. Yani toplum gerçektir *ama* bu gerçeklik, sadece bireylerin somut olarak diğer insanlarla bir arada yaşamasından kaynaklanmaz. Toplumun gerçekliği, insanların somut olarak diğerleriyle bir arada olduğu ortamda edindiği gündelik deneyimlere dayanır. Günümüzde gündelik deneyimler, insanlara sadece, *diğer insanlar vardır*, önermesinin gerçekliğini ortak bir şekilde gösterir ama bir toplum gerçekliği sunmaz. Şu var ki Durkheim'ın döneminde olan da budur. 19. yüzyılda yerel-yönetmel birimlere ve komuta düzenine dayalı bir örgütlenmede gündelik hayatlarını geçiren bireylerin ne bu birimlere ne devlete bağlanmasının hiçbir *doğal* yolu yoktur. Artık bir ilin, bir ilçenin, bir mahallenin, bir apartmanın hatta bir köyün üyelerini bağlayan bağlar, nüfusun bu devingenliği altında birkaç saniye içinde kurulup çözülebilen, oldukça *dışsal ve yapay* bağlardır<sup>1130</sup>. Evet, 19. yüzyılın insanı da ağzına kadar toplumla doludur ama bu toplum, o zaman da sadece dış bir dirençtir ne güçlü bir dost ne besleyen anne ne de koruyucu ve yardımsever bir tanrı olarak

<sup>1126</sup> Pope, ss. 46-47; Turner, s. 171; Lukes, ss. 271.

<sup>1127</sup> Gözaydın ve Gülsoy, ss. 9, 15.

<sup>1128</sup> Durkheim, Dersler, s. 126; Freyer, ss. 142-143; Cotterrell, Legal, s. 243.

<sup>1129</sup> Durkheim, Dersler, s. 127.

<sup>1130</sup> Durkheim, Dersler, ss. 121, 126-128.

deneyimlenir. Problem de zaten budur. İnsanların gündelik deneyimlerini değiştirmek içinse insanların kendisini değil, insanların yaşadığı çevreyi dönüştürmek gerekir.

Durkheim, karşıdevrimciler gibi taşrada bölgesel biçimde aracı organların kuruluşunu düşlemek yerine işlevsel örgütleri, yarı-özerk korporasyonları içeren bir tür ulusal örgütlenmeyi yeğler<sup>1131</sup>. Mesleki örgütler toplumsal hayatın doğal bir sonucudur. Bu yüzden *siyasal anomiden* kaçınmak için gereklidirler<sup>1132</sup>. Durkheim'a göre mesleki uzmanlaşma, toplumsal ve ekonomik örgütlenişimizi ve kimliklerimizi belirlediğine göre gelecekte *siyasal temsilimizin* niteliğini de belirleyecektir<sup>1133</sup>. Durkheim'ın mesleki grupları siyasal temsilde ön plana çıkarmasının iki sebebi vardır. Birincisi, *seçmenin yetersizliği* sorunudur. Durkheim bunu demokrasi açısından *en sakıncalı* durum diye tanımlar. Yönetim işlevi ilk uzmanlaşmaya başlayan işlevdir. Günümüzde en çok uzmanlık gerektiren, en karmaşık, yaşamsal işler yönetim organınıdır. Yurttaşın bu konular hakkında bilinçli fikir üretecek uzmanlığı yoktur. Comte'unki gibi aristokratik yönetimler hep bu savla meşrulaştırılır. Fakat meşrulaştırma yanlıştır. Birey kendi mesleğiyle ilgili yaşamsal konularda aydınlık düşünceler üretebilir. Bilinçli kararları meslek yaşamıyla sınırlı olduğundan temsilci seçme kararı da bu yaşamın dışına çıkmamalıdır<sup>1134</sup>.

*O zaman, organizma için beyin ne ise, yönetici kurullar da gerçekten öyle bir konumda olacaktır: Toplumsal varlığın yeniden üretilmesi. Bütün canlılıklar, bütün yaşamsal organlar, görelî önemleriyle orantılı olarak orada temsil edileceklerdir. Ve bu yolla oluşturulacak küme içinde toplum gerçekten kendi kendisinin ve birliğinin bilincine varacaktır; bu birlik, böylece sıkı bağlantı içine konulmuş olan değişik mesleklerin temsilcileri arasında kurulacak olan ilişkilerden doğal olarak ortaya çıkacaktır.*<sup>1135</sup>

Durkheim'ın buradaki *yeniden üretilme* vurgusu, mesleki örgütlerin kolektif temsilleri akılcılaştırmak ve çeşitliliğin sürekliliğini sağlamak gibi doğal bir işlevi olduğuna vurgu yapıyor. Modern toplumda ahlaklardan söz etmenin zorunluluğu aynı zamanda sağduyulardan bahsetmenin zorunluluğudur. Bir nesnenin yorumlanması gruptan gruba değişir, yani *sosyal temsil* grubun kimliğini yansıtır.<sup>1136</sup> Temsili demokrasi, bir istatistik değildir. Bu yüzden istatistik gibi toplumdaki çeşitlilikleri ve

<sup>1131</sup> Aron, s. 277; Cotterrell, Legal, s. 243.

<sup>1132</sup> Turner, s. 171.

<sup>1133</sup> Durkheim, Dersler, ss. 121, 126.

<sup>1134</sup> Durkheim, Dersler, ss. 129.

<sup>1135</sup> Durkheim, Dersler, ss. 129-130.

<sup>1136</sup> Topuzkanamış, Ahlak, s. 344; Aktaş ve diğerleri, s. 65.

farklılıkları indirgeyerek homojenleştirme hakkına sahip değildir. Şu var ki temsili demokrasinin sonuçları da tıpkı istatistik gibi veri-oy toplama ve ölçüm kriterlerinden etkilenir. Bireylerin sağduyusunun bilimselliğe en yaklaştığı yer, kendi mesleğine dair konulardır. Örneğin, adalet nedir, sorusuna hukuk çevresinden bireylerin vereceği yanıtlarla genel toplum çevresinin vereceği cevap aynı değildir<sup>1137</sup>. Özellikle Batılı olmayan veya Batılılaşmanın sınırında kalmış ülkeler açısından hukuk krizleri bu konudan etkilenir. Toplumsal temsiller siyasal temsillerle, adalet problemleri rasyonellik problemleriyle doğrudan bağlantılıdır.

İkinci sorun, *yasaların aynı anda kolektifliği ve bireyselliği* sorunudur. Devlet hem bireylerin içinden çıkmak zorunda hem de bireyleri aşmak zorunda olduğuna göre Rousseau'nun içinde debelendiği bu çelişkiyi çözümlen yol, bireyleri ilişkiler içine sokmak ve onları kümelemektir. Çünkü bireysel duygulara üstün gelen duygular ancak *karşılıklı etki ve tepkilerden doğan* duygulardır. Yurttaşlar, yönetim organının en etkili üyelerini doğrudan kendileri seçerse bu temsilciler sadece seçmenlerinin duygularını dile getirmeye özen gösterir, seçmenler de bu uysallığı temsilcilerden ödev gibi bekler. Siyasal düzenlemeler, yöneticileri yurttaş kitlesiyle doğrudan ilişki içine soktuğu sürece *yasaları yurttaş kitlesinin yapmaması* olanaksızdır. Açıklanan sebeplerle Durkheim tek dereceli seçimlere taraftar değildir ama sadece seçimlerde bir araya gelen kurullara da taraftar değildir. Seçim sistemi *iki veya daha çok aşamalı* olmalı, devletin yöneticilerini sürekli olarak kurulmuş etkin aracı mesleki örgütleri yönetmekle görevli kurullar atamalı, böylece devlet-kitle arası ilişki sürekli, sıkı fakat dolaylı kılınmalıdır.<sup>1138</sup>

*...oyların bireylerden başka bir şeyi anlatması, daha temelden başlayarak ortaklaşa bir anlayıştan kaynaklanması için, seçiciler kurulunun yalnız bu olağan dışı durumda birbirine yakınlaşan, birbirini tanımayan, kanılarını oluşturmaya karşılıklı olarak katkıda bulunmayan ve oy sandığı önünde birbiri ardına sıraya giren bireylerden oluşmaması gerekir. Tersine, seçmenlerin, yalnızca bir an için, yani bir seçim günü için oluşan bir topluluk değil, kurulu, uyumlu, sürekli bir varlık olması gerekir. O zaman her bireysel kanı, bir topluluğun bağrında oluşacağı için ortaklaşa bir nitelik taşıyacaktır. Meslek örgütünün bu gerekliliği karşılayacağı açıktır. Çünkü onu oluşturan üyeler, orada sürekli ve sıkı biçimde birbirleriyle ilişki içinde olacaklar, duyguları birlikte oluşacak ve topluluğu anlatıma kavuşturacaktır.*<sup>1139</sup>

Mesleki örgütlerin *yarı-özerk yasama* faaliyeti, devletin düzenleyici

<sup>1137</sup> Aktaş ve diğerleri, s. 72 vd.

<sup>1138</sup> Durkheim, Dersler, ss. 119, 120, 125, 130; Aron, s. 276.

<sup>1139</sup> Durkheim, Dersler, ss. 130-131.

pratiklerini organik dayanışmanın gerçek ahlaki koşullarından ayıran boşluğu doldurmanın imkanıdır<sup>1140</sup>. Böylelikle gerek bireycilik sorununun gerek toplumsal sorunun gerek hukuk krizlerinin uzun vadeli çözümü yapılacak kurumsal yenileme ve iyileştirmelerle *demokratik devlet, meslek grupları ve bireysel idealler* arasında uygun ve sorunsuz bir etkileşim ve iletişim sağlanabilmesine bağlıdır<sup>1141</sup>. Diğer deyişle anomik işbölümünün çözümü demokrasi probleminin de çözümüdür. Durkheim açıkça söylemekten kaçınsa da grupların başlangıçta mevzuatla kurulması gerektiğini ima eder. Burada siyasal ve hukuki aktörlere düşen temel rol açığa çıkar. Meslek birliklerini gevşek biçimde örgütlenmiş, sadece farklı özel çıkarların bileşimlerinin bir ifadesi olduğundan zorunlu toplumsal ihtiyaçları karşılayamayan sendikalar yahut birlikler olarak değil, toplumsal rol oynayan, yasal olarak kurulmuş gruplar olarak yeniden yapılandırmak gerekir. Bunlar bir kere *siyasi* olarak kurulduktan sonra kendiliğinden meslek çevresinin *ahlaki* çekim merkezi haline gelirler<sup>1142</sup>.

Durkheim mesleki örgütlerin nasıl yapılandırılması gerektiği konusunda ayrıntılı açıklamalardan kaçınır. Kısaca bahsettiği kadarıyla *sanayiler* bütün ülke yüzeyinde *doğal benzerlik ve yakınlıklarına* göre birbirinden ayrı kesimler olarak örgütlenmelidir. Bu örgütlerin başına *seçimle* gelmiş bir *yönetim kurulu* yerleştirilmelidir. Yönetim kurullarına mesleği ilgilendiren işçi-işveren arası ilişkiler, çalışma koşulları, ücretler, rekabet kuralları vb. konularda *yarı-özerk yasama* yetkisi verilmelidir. Bu bütünden oluşan *merkezi yönetim* organına bağlı *ikincil ve bölgesel mesleki organlar* kurulmalıdır. Bu sayede genel kurallar bölgesel organlarca özgüleştirebilmeli ve türülendirilebilmelidir<sup>1143</sup>. Yani mesleki birliklerin her birinin kendi minyatür parlamentosu olan *demokratik* topluluklar olması gerekir. Üyelerinin sosyal güvenlik, teknik eğitim, eğlence vs. *toplumsal ihtiyaçlarıyla* da ilgilenmek zorundadırlar<sup>1144</sup>. Fakat bu minyatür parlamentolar tam özerkliğe sahip olmamalıdır. Hükümet, endüstriyel mevzuatın genel ilkelerini hukuk aracılığıyla belirlemeye devam edecektir. Minyatür parlamentolar da devletle yakın temas halinde olmalı ve ilişkiyi çift yönlü tutmalıdır<sup>1145</sup>.

---

<sup>1140</sup> Cotterrell, Legal, s. 244.

<sup>1141</sup> Edinsel, s. 448.

<sup>1142</sup> Giddens, Kapitalizm, ss. 172-173; Vogt, s. 81.

<sup>1143</sup> Durkheim, Dersler, s. 53.

<sup>1144</sup> Hunt, Review, s. 457.

<sup>1145</sup> Müller, s. 145.

Durkheim'in mesleki örgütlenmeye dayalı demokrasi fikri, bilimsel bulunmamıştır. Habermas'a göre bu, Durkheim'in önermelerindeki bir paradokstan kaynaklanır. Farklılaşma süreci hem kapitalist endüstri toplumlarının hızla ilerlemekte olduğu anormalliğin sebebidir hem de yeni bir ahlakın doğal olarak doğmasını sağlayacak şeyin sebebidir. Durkheim, yarattığı bu paradokstan çıkamaz. Bu yüzden modern çalışma dizgesinin mesleksi bölmelerinin evrensel olarak haklı çıkarılmış normatif düzenlemeler için çıkış noktası oluşturması *gerektiği isteminde* bulunur ve *saldırıya* geçer<sup>1146</sup>. Nitekim mesleki örgütlerin tekrar canlandırılmasının mümkün olup olmadığı gibi sorular, *değer ve hedef belirlemesiyle* konuyu derhal sosyolojinin *tasvir ve tahlil* sınırlarının dışına çıkararak ister istemez *toplumsal siyaset* alanına götürür<sup>1147</sup>. Yine de devletin hem kapsayıcı hem boğucu olabilen gücü ve bireyler arasında aracı bağlar olarak mesleki örgütler fikri, *spekülatif fakat büyüleyici* bir fikirdir<sup>1148</sup>.

## 5. Akışkan Toplumda Kamusal Yaşama Katılma Sorumluluğu

**“Her şeyin birtakım yasalara göre olması, bize yapacak bir şey kalmadığı anlamına gelmez.”<sup>1149</sup>**

Durkheim, kendi döneminin siyasal bunalımlarını devlet-birey ilişkisini doğrudanlaştıran demokratik yapıya bağlıyor. Fakat siyasal yapının toplumun kendi doğasından çıktığının farkındadır. Modern insan, ne derece karmaşık bir toplumsal düzen içine sokulmuş olursa olsun bu düzen, *çerçeve yapı* değildir. Toplum *çerçevesizlik*, birey *dayanaksızlık* durumuna düşmüştür.<sup>1150</sup> Toplum için *iskelet* işini gören toplumsal yapılar ya silinmeye yüz tutmuş ya da çoktan çökmüştür. Yeni yapılar, örgütler ise daha oluşmamıştır. Bu yüzden siyasal yapımız da *gevşemiştir*. Toplumdan geriye bireylerden kurulu *sıvı bir kitle*, devletten geriye sadece *yönetim erki* kalmıştır<sup>1151</sup>. Bu halde birey-yönetim erki ilişkilerinin doğrudan olması *doğaldır*.

*...toplumsal ve siyasal örgütlenişin bütün dizgesi, bireyler arasında doğrudan doğruya akışan etkiler ve tepkilerden ortaya çıkmaktadır; bu nedenle bir dizge zamanla aşınıp giderken yerine bir başkası geçmezse, toplum yaşamı, yeniden*

<sup>1146</sup> Habermas, İletişimsel, ss. 248-249.

<sup>1147</sup> Freyer, s. 143.

<sup>1148</sup> Coser, s. 139.

<sup>1149</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 391.

<sup>1150</sup> Freyer, s. 141.

<sup>1151</sup> Durkheim, Dersler, s. 131.

*düzenlenmek için, bir biçimde başlangıçtaki ilk çıkış noktasına, demek oluyor ki bireylere geri dönmek durumunda kalır. Geriye yalnız bireyler kaldığı için, toplum da doğrudan doğruya onlar aracılığıyla işler.*<sup>1152</sup>

Durkheim'a göre toplum her zaman akışkandır ve öyle olmalıdır ama aynı kan gibi onu çevreleyen esnek, koruyucu damarlara ihtiyacı vardır. Toplumun sadece kararsız malzemeler üzerine kurulması, onun en ufak dış ve iç uyarılar karşısında dağılmasına sebep olur. Bu yüzden *akışkan toplum*, kendisine uygun damarlara ilerlemelidir. Fakat akışkan toplumsal ortamı belirleyen, bireyler arasında dolaşımda olan ne maddi biçimler ne büyümlü semboller ne de tetikleyici güçler tek değildir. Akışkan toplumda siyasal ve ahlaki yapıların çöküşü, bireyler arasında dolaşımda olan bir şeye, *paraya*, hiç olmadığı kadar kitleyi tetikleme gücü verir. Para, *mananın* maddi biçimlerinden biridir. Paranın kaynağında *büyü* vardır. Büyü, kolektif mananın bireysel amaçla kullanımınıdır<sup>1153</sup>. Modern toplumda para, en korkunç tesviyecidir. Sürekli hareket halindeki *akıntısında* şeylerin çekirdeğini, bireyselliklerini, özgül değerlerini, kıyaslanmazlıklarını çıkarıp atar<sup>1154</sup>. Durkheim'ın kutsal içeriğini koruduğunu söylediği değerlendirici sembolizmin hukuki prosedürleri ve ritüelleri birey değil, para kültürünü korumayı hedefler. *Peugeot* gibi şirketler, *hokus pokus*, böyle -parayla ve para için- kurulur<sup>1155</sup>. Durkheim, demokrasilerin olgunlaşmasıyla durumun değişeceğini düşünür. Fakat demokratikleşmeye *evrensel* ölçekte eşlik eden piyasa ekonomilerinin vahşileştirici etkileri, demokrasinin Durkheim'ın bahsettiği olgunluğa hiçbir zaman erişememesi anlamına da gelebilmektedir. Belirli ve kısa bir dönem dışında kapitalist ekonomilerde uygulanan politikalar gün geçtikçe eşitsizliği beslemiş, bireyler-halk grupları arası gelir-servet uçurumunu daha da derinleştirmiş, servetin çok küçük bir grup elinde toplandığı günümüz dünyasına yol açmıştır<sup>1156</sup>.

Demokrasi sorununun ekonomik sınırsızlaşmanın beslediği sonsuzluk hastalığıyla ilgisinden dolayı ahlaki yapı problemlerine geri dönmek zorunda kalıyoruz. Eğer ahlaki disiplin, *somut otoriteler üzerinde* etkisini yitirmişse ancak sonsuzluk hastalığıyla, aşırı zenginleşme arzusuyla, sonuçlanır. Aşırı zenginleşme arzusu, kendine egemen olmaya izin vermez<sup>1157</sup>. Paranın içinde devinip dolaştığı, *en*

<sup>1152</sup> Durkheim, Dersler, ss. 131-132.

<sup>1153</sup> Collins, ss. 237, 238.

<sup>1154</sup> Simmel, s. 321.

<sup>1155</sup> Bkz. Harari, s. 44.

<sup>1156</sup> Kızmaz, s. 237; Türkbağ, s. 25.

<sup>1157</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 46-50.

çok da somut otoriteleri tetiklediği ekonomikleşmiş yaşama dayanak (ahlaki) çerçeve (hukuk) bu yüzden lazımdır ama hiçbir uzmanlık alanı, kendi kurallarıyla birlikte doğmaz. Önce akışkan ilişkilerle doğar, sonra kurallaşır<sup>1158</sup>. Akışkan toplumda ahlaki disiplinin ve kural duygusunun zayıflaması kaçınılmazdır. Bu yüzden hastalıklardan ve krizlerden bireyleri disipline ederek değil, önce ahlakın ikinci ögesine, *toplumsal gruplara bağlılık* ögesine, ağırlık vererek çıkılmalıdır. Sonsuzluk hastalığının ön-ilacı, *ortak ideal* duygusunun geliştirilmesidir. İdeal, ruhumuzun güçlerinden biridir. Hem Durkheim'ın hem Proudhon'ın dile getirdiği üzere ideal, sönümlendiği zaman yenilenmesi bireyin çok çaba göstermesini ister. Durkheim'ın şemasında anomiyile ilişkili olan ve çift yönlü beslenen bu durum, Proudhon'da *iştahsızlık hastalığına* benzer ve yine çift yönlü beslenir: Proudhon'ın önermesi, Durkheim'ın *insan sadece içe veya sadece dışa açılmaz; bu aklın da ölümüdür*, önermesi gibidir: Herhangi bir şeyden zevk almanın ahlaki dirayeti zayıflatacak ölçüde abartılması, eylemin de aklın da bir şey yapamaz hale gelmesi demektir. İnsan, bir *kadavra*ya dönüşür.<sup>1159</sup>

İki isim de hukukun adalet amacını siyasal düzlemde gerilimler arası *dinamik denge* üzerinden açıklar. Durkheim, *sonsuzluk arzusunun* yüklenen soyluluk kisvesi altında tüm sınırları aşmak isteyen akımlara karşılık, diğerlerinin de *her şeyi dizginleme, sınırlama sabırsızlığına* düştüğünü ve karşıt tepki olarak yine sınırsızlaşmayı beslediğini söyler. Kitleleri dehaya sistematik olarak feda etmeyi *doğaya aykırı* bulur, dehayı kitlelere ve kısır eşitliğe duyulan kör aşka feda etmenin de kendini rızayla *ölüm*den çok farklı olmayan bir *hareketsizliğe* mahkûm etmek oluşunu savunur. Organik toplumların ortak ideali, toplum için yararlı bütün güçlerin *özgürce* gelişmesini sağlamak üzere toplumsal ilişkileri sürekli olarak daha *adaletli* kılmak olmalıdır.<sup>1160</sup> Proudhon da Fransız Devrimi'nin kargaşasının yerini silahların gürültüsünün almasından, benzer akımları sorumlu tutar. *Sentez* ilkesinden *düalizm* ilkesine dönen olgun Proudhon, cemaat/mülkiyet, devlet/ekonomi vb. pek çok ikileme ifade edilebilecek gerilimlerin kaynaşarak yok olmasının imkânsız olduğunu, böyle bir varsayımsal kaynaşmanın *ölüm* olacağını savunur<sup>1161</sup>. Biri sosyoloji tarihinin *anarşisti*, diğeri *ahlakçısı* denen iki isim de toplumsal düzenin ekonomik yaşamı

<sup>1158</sup> Slattery, s. 36.

<sup>1159</sup> Pierre- Joseph Proudhon, **Sanatın Prensibi**, 2. Baskı, çev. Senem Örnek, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018, (Sanatın), ss. 183-184; Durkheim, Ahlak, s. 106; Durkheim, Dersler, s. 134.

<sup>1160</sup> Durkheim, Sens, s. 34; Durkheim, Ahlak, s. 43; Durkheim, İşbölümü, s. 441.

<sup>1161</sup> Proudhon, Sanatın, s. 81; Corcuff, ss. 43-44.

tamamlamak için bütünleştirici ahlaka ihtiyacı olduğunu söylüyordu. Bu, 19. yüzyıl Fransız düşüncesinin, özellikle *liberal solun*, kilit fikriydi<sup>1162</sup>.

*Eski tanrılar eskidi ya da öldü fakat diğerleri, henüz doğmuş değil.* Bu tabloda bir toplumun başına gelebilecek en kötü şey, bu hastalıklı hali bugünkünden daha tam olarak gerçekleştirilmesi gereken bir ideal gibi sunmak, yani hastalığı sağlıklı karıştırmaktır. Sonsuzluk hastalığı, akli da ölüme götüren bir iştahsızlık hastalığına yol açar. Eski tanrıların yerine yenilerinin doğması, toplumun *inançlarını* yenileyerek hayatını yönlendirmek için kendine *sevilesi bir ideal* koyması gerekir. Bu yaratıcılığın bireyden kendisini *aşmasını* beklediği doğrudur. Fakat toplumların yaratıcı coşkuyu yeniden hissedeceği, böylece insanlık için kılavuz görevi görecektir. Yeni fikirleri, yeni formülleri ortaya çıkaracağı günler, *gelecektir*. Ölümsüz olan dini müjde olmadığı kesindir ama insanlığın yenilerini *yaratma gücü* vardır. Bu iyimserlikte olmamak için hiçbir neden yoktur<sup>1163</sup>. Bilim, bütün dinlerin derin gerçekliğini keşfederken bir din yaratmasa da toplumların her çağda gereksinim duydukları yeni Tanrıları yaratabileceği konusunda güven vermektedir. Demokratik hukuk düzeni ve seküler ahlaki birlik, toplumun üyeleri sembolik temsillerin ortak dizgelerine ve onları çevreleyen dünya hakkındaki ortak varsayımlara bağlı kaldığında mümkündür. Bu mevcut değilse modern yahut ilkel fark etmeksizin her tür toplum bozulmaya mahkumdur. Fakat bütün dinler sırasıyla, (1) kutsalı, (2) kutsalla ilgili inançların örgütlenmesini, (3) inançlardan az çok mantıklı biçimde çıkan ayin ve uygulamaları gerektirir<sup>1164</sup>. Akışkan kitle toplumunda toplumun tek dayanağı olan bireylere düşen siyasal rol, bu sıradan çıkar:

*Böylece her yurttaşın bir devlet adamına dönüşmesi meşru olmaktadır. Bizler, kendimizi mesleki uğraşlarımız içine kapatamayız, çünkü bugünkü durumda kamusal yaşamın çok sayıdaki bireysel güçlerden başka görevlileri bulunmamaktadır. Ancak, bu görevi zorunlu kılan aynı nedenler onu belirlemektedirler. Bu görev katlanılması değil, son vermeye çalışılması gerekli bir kuralsızlık durumuyla ilgilidir. Yanlış olarak demokrasi diye nitelediğimiz bu örgütlenmemişlik durumunu ülkü olarak sunmak yerine, ona bir son vermek gerekir. Bu hakları ve ayrıcalıkları korumaya kışkırtıcı bir biçimde bağlanmak yerine, onları geçici olarak zorunlu kılan sağlıksız durumu düzeltmek gerekir. Başka deyişle ilk ödev, bireyin yerine getiremeyeceği rolden bizi giderek daha çok kurtaracak şeyi hazırlamaktır. Bunun için siyasal eylemimiz, oluşurken hem bireyi devletten, hem de devleti bireyden özgürleştirecek ve bireyi yerine getiremeyeceği bir ödevden sakınacak olan bu ikincil organları yaratmaktan*

<sup>1162</sup> Kızılcıkelik, ss. 99, 221; Tiryakian, Durkheim, s. 190.

<sup>1163</sup> Durkheim, Dinsel, s. 214; Durkheim, Dersler, ss. 24-25.

<sup>1164</sup> Aron, ss. 249, 250; Coser, ss. 130, 133.

*oluşacaktır.*<sup>1165</sup>

Organik dayanışma, insanların içinde yaşadıkları temel grupların yaratılma sürecine demokratik ve rasyonel katılımlarına bağlıdır. Aktif katılımın yokluğu, insanların toplumsal hayatın ahlaki faydalarını paylaşmadıkları anomi ve bencillikle karakterize edilen anlamsız bir toplumsal varoluşa yol açabilir<sup>1166</sup>. Oy verme ödevinin belirsiz bir gelecekte önemini yitirmesi ve siyasal organları denetlemek için zorunlu olan atamaların, kendiliğinden, belli oylamalar olmaksızın kamuoyu baskısı altında yapılacağı bir anın geleceği hayali kurmak mümkünse de mevcut koşullarda durum bundan farklıdır. Mevcut koşullarda oy kullanma görevi gerçek bir görevdir<sup>1167</sup>. Bireysel özgürlükler ancak devletin ve toplumun birlikte geliştiği, meslek grupları ile devlet arasında güç dengesinin kurulduğu durumlarda gelişebilir. Bireyler de bilinçli eylem ve edimlerle doğrudan kendilerini ilgilendiren bu amaçların gerçekleşmesine katkı sağlayabilirler, sağlamalıdır<sup>1168</sup>.

Durkheim, toplumsal uyumun ve özellikle organik dayanışmanın yalnızca her bireyin doğasından gelen yönelimlerini gerçekleştirmekte ve yeteneklerini kullanmakta özgür olmasıyla başarıldığı bir *politik bireyciliği* savunur. Fakat söz konusu politik duruş, onun faydacılığa saldırısı ve sosyal gerçekçilerle aynı metaforların çoğunu kullanması yüzünden gölgelenmiştir. Hele modern okuyucu için entelektüel konumu, ilk bakışta onu saldırdığı adamın, Spencer'ın, kampına sokuyormuş gibi görünen biyolojik ve organik analogileri sık sık kullanması nedeniyle daha da karmaşıklaşır<sup>1169</sup>. Durkheim'in vurgusunun karmaşık çağdaş toplumlarda bulunabilecek diğer birçok farklılaşma biçimine değil, meslek grupları arasındaki çeşitliliğe yönelik olduğu doğrudur. Yine de bireysel özerkliğin sağlanması, bir yanda *farklı rollerin çokluğu* ile diğer yanda -belirli birkaç değil- *çok sayıda farklı ahlaki ortamın* bireysel yaşamın anlamlı yönetimi için normatif yönelim kalıplarını sağlamasıyla mümkün olur. Durkheim'in demokrasi anlayışı popüler temsil meselesi değil, günlük toplumsal deneyime dayanan anlayışlar, sorunlar ve değerlerin tanınabileceği, etkili düzenlemeye dönüştürülebileceği hassas, bilinçli bir müzakere meselesidir. Yani Durkheim ve takipçileri eylem alanlarının ve özgürleşme tarzlarının

---

<sup>1165</sup> Durkheim, Dersler, s. 134.

<sup>1166</sup> Tucker, s. 16.

<sup>1167</sup> Durkheim, Dersler, s. 133; Lukes, s. 274.

<sup>1168</sup> Edinsel, s. 454.

<sup>1169</sup> Barnes, Division, s. 160.

çoğulluğuna olan gereksinimi görmemiş değildir.<sup>1170</sup> Nitekim Goffman'ın gündelik karşılaşmaların bir *ritüel benlik* yarattığı tezinin temelleri de Durkheim'a uzanır. O yüzden tahakküm ilişkilerinin her an yeniden ve yeniden üretildiği gündelik pratiklerin Durkheimcı demokraside yeri olmadığını söyleyemeyiz. Tersine, Durkheim'ın fikirlerinin güçlü yanı, fikirler tüm toplumun yapısına değil, bu toplumun içindeki hem resmi hem yaygın grup pratiklerine uygulandığında ortaya çıkar.<sup>1171</sup>

### C. Yasaların Güvenilirliği, Hukuki Ritüeller ve Aktörler

Durkheim, organizmacı görüşünden vazgeçmez: Toplumsal yaşam değiştiğinde *yeniden denge* haline *dönme* eğilimindedir. Fakat bu süreç otomatik işlemez. Eğer insanlar mevcut inanç ve kuralları inandırıcı ve cazip bulmuyorlarsa davranışlarını kurala uydurmaları için sebep bulunmaz. Modern toplumda hukuka uyma problemi, *güven* problemidir. İnsanlar, yasalara kendileri yaptıkları için veya yasaları birileri istediği için değil, güvendikleri için uyarlar. Özellikle demokratik düzenlerde bireyler yasalara ancak *yasa* olma niteliğini tanıdıkları ölçüde *saygı* gösterirler. Yasaya güven problemininse *yasa yapıcılara güven* probleminin bir türevi olduğuna şüphe yoktur. Kâğıt üzerinde ne yazarsa yazsın, gerçekte insanları *koruyup gözetmeyen*; en ağır karar, talihsizlik ve bunalım anlarında *dayanabilecekleri* sağlam kuruluştaki olmayan düzene, insanlar *güvenemezler*. Güven veren ahlaki otoriteyi yaratan, buyrukların bireyde uyandırdığı *zihinsel yoğunluktur*.<sup>1172</sup> Bu yüzden yolumuz *toplumsal ritüeller* tezine çıkıyor. Hiçbir toplumda kuralların varlığı yeterli değildir. Kuralların *etkili* olabilmesi için insanlara *anlam ve istikrar* sağlaması, bunun içinse onlara *kutsal* bir özün atfedilmesi gerekir. Modern toplum, değerlerine saygı gösterilmesi ve periyodik olarak canlı tutulması gereken, kutsal, ahlaki bir evrendir. Organik dayanışmanın kök saldığı bir toplumsal hayatı canlı tutmanın araçları, ritüeller ve seremonilerdir. Kamusal alanların genişlemesiyle neredeyse her alanı kuşatan ritüeller, insanların *yoğun etkileşime* girdikleri durumlarda *ilginin* aynı şeye odaklanmasını sağlayan zihinsel etkiye işaret eder<sup>1173</sup>.

<sup>1170</sup> Cotterrell, Juristic, s. 187; Cotterrell, Law, s. 27; Corcuff, ss. 51-52; Müller, s. 146.

<sup>1171</sup> Collins, ss. 210, 229; Corcuff, s. 56; Çetin, s. 57.

<sup>1172</sup> Tucker, s. 16; Durkheim, Dersler, s. 133; Freyer, s. 141; Durkheim, Totem, s. 180.

<sup>1173</sup> Tucker, s. 16; Collins, s. 197; Wallace ve Wolf, s. 214.

Hukuki örgütlenme, bir yönüyle seküler insanlık dininin *kilisesi* işlevindedir. Hukuki ritüeller, mekanik toplumlarda dini olan tören ve ritüellerin dört temel işlevini, (1) *disiplin* işlevi, (2) *yapıştırıcı* işlevi, (3) *canlandırıcı* işlevi, (4) *öforik* işlevi devam ettirirler. Hukuki metinler, kolektif temsillerin sembolleridir, zihinlerin etkileşiminden çıkarlar. Hukuk metinleri, diğer tüm semboller gibi *toplu* olarak yaratıldıkları ve sürdürüldükleri için *güce* sahiptir<sup>1174</sup>. Modern hukuk, *ortak hayata* sahip olmanın ifadesi olarak, gücünü ritüeller ve semboller aracılığıyla bireylerin etrafında ördüğü *ahlaki kozanın* yarattığı saygının sonucu bir zihinsel yoğunluktan alır. Bu yoğunluk sayesinde hukukçular gibi hukukçu olmayanları da dünyayı *hukuk yoluyla* veya *hukuksal zorlama* sayesinde yönetilen bir *dünya* veya *düzen* olarak görmeye şartlandırır. Oysa bu, Collins'e göre *sihirbazlık* gösterisinden fazlası değildir ve sihir, insanlar onun *etkili* olduğunu düşündüğü sürece işlemeye devam eder<sup>1175</sup>. Harari'ye göre de modern çağın avukatları güçlü sihirbazlardır. Onlarla kabile şamanları ya da kilise papazları arasındaki tek fark, modern avukatların çok daha tuhaf hikâyeler anlatmalarındır<sup>1176</sup>. Fakat Habermas'ın dile getirdiği üzere hiç kimse, herhangi bir otoriteye sahip olacak zorlayıcı inançları sihir/büyü yoluyla yaratamaz<sup>1177</sup>. Modern avukatlar, Durkheim'in perspektifinde de her durumda sihirbazlar değildirler. Cotterrell'in açıkladığı üzere Durkheim din ve büyüü birbirinden ayırır. Büyü olarak hukuk, bireysel çıkarlar lehine kamusal kaynakların kullanılması ya da çalınmasıdır. Bu yüzden avukatlık mesleğini, hukuki bilginin halkın incelemesinden saklandığı, aşılmaz gizemle yüklendiği sihirbazlık gösterilerinden ziyade *rahip* metaforu üzerinden düşünebilmek gerekir. Rahibin *rolü* evrenseli bireyselle, toplumsal yaşamın büyük resmini günlük sorunların yerel ayrıntılarıyla, aşkın olanı sıradan olanla ilişkilendirmektir. Bu yüzden hem *ortak yarara* hem de yardıma ihtiyacı olan *belirli bir bireye* hizmet edebilecek *uzman* fikrini uyandırabilir. Ama bizce gerilimi devam ettirmek gerekir. Avukatın uzmanlığı *aynı anda* (1) bireysel yaşamı aşan ve destekleyen hayırsever bir bilginin tedarikçisi olarak rahibin, (2) doğru yanlışı alt üst edebilen gizli bir sanatın ustası olarak sihirbazın uzmanlığıdır<sup>1178</sup>. Collins haklıdır:

<sup>1174</sup> Vine, ss. 136-137, 140.

<sup>1175</sup> Collins, ss. 196, 236; Eugen Ehrlich, **Fundamental Principles of the Sociology of Law**, çev. Walter L. Moll, Routledge, New York, 2017, s. 83; Yüksel, İşlev, s. 37.

<sup>1176</sup> Harari, ss. 41, 44.

<sup>1177</sup> Habermas, Modernlik, s. 35.

<sup>1178</sup> Cotterrell, Juristic, ss. 19-20.

*Sihirleriyle insanların zihinlerini etkileyen büyücü hekimlerin alanı* olarak hukuk fikri, *özgeci uzmanların alanı* olarak hukuk fikrinin sahip olmadığı şeye, *hukuki organizasyonu eleştirebilme kabiliyetine*, sahiptir<sup>1179</sup>.

Semboller ve ritüeller tezi bakımından hukukta *biçimcilik* yahut *formalizm* ayrı önem kazanır. Hukukta biçimciliğin gerilemesi, bastırıcı hukuktaki ve mekanik dayanışmadaki gerilemenin göstergesidir. Fakat bu, hukukun biçimci boyutunun giderek yok olması değildir. Sekülerleşmesi neticesinde sadeleşerek *tip* değiştirmesidir. Sözleşmelerin tarihsel gelişimi hatırlanırsa, hukukun bugün kutsal niteliği sürdürmesi mümkün olduysa bunda biçimciliğin temel yeri vardır. Hukuki işlemlerin ve anlaşmaların bağlayıcı olduğuna inanç, hukuk tasarımlarında da belirli seremoniler ve ritüeller, yani biçimcilik sayesinde gelişmiştir. Hukuka tarafsız, bağımsız, belirli, kapsayıcı mahiyetini, dolayısıyla *adalet dağıtma* otoritesini veren, biçimciliktir<sup>1180</sup>. Örneğin, *hukuk devleti* bir *mit* olsa dahi insanların bu mite inanması, anlatılan *hikâyelerin* hem içeriğine hem anlatılma biçimine bağlıdır. Çünkü hikâyelerin anlatılması yetmez, *etkili* de olması gerekir<sup>1181</sup>. Etki ise toplumsal olgunun zorlayıcılık özelliğiyle, yani biçimiyle ölçülür. Yine de Durkheim’da meşruluk, temelde biçimsel meşruluk değil, *içeriksel* meşruluktur. Yasal prosedürler sistemi aracılığıyla siyasal meşruluk, refah ve uzlaşma dönemlerinde görünüşte mümkündür. Fakat bu görünüş, ortak değerlerle meşrulaştırmayı gereksizleştirmez. Ortak değerler ve siyasal meşruluk arasındaki *gizli ilişki*, kriz zamanlarında tamamen görünür hale gelir. Siyasal meşruluk derinden sorgulandığında, birleştirici değerlere yönelik talep katlanarak genişler. Ancak arz, keyfi olarak üretilebilir değildir<sup>1182</sup>.

Durkheim’ın *expressivism*’inde modern hukuk, devlet-gruplar-bireyler arası demokratik *iletişimsel* süreçlerin sonuçlarının *kişisel olmayan* kurallarda anlatıldığı biçimdir. Fakat bu hukuk, paylaşılan değerlerin yansımasından ibaret değildir. Hukuk, devletin eseridir. Hukuk gerek genel toplumsal değerlerden gerekse grupların taleplerinden farklı olabilir. Fakat hukuk, aynı zamanda organik dayanışma

---

<sup>1179</sup> Collins, s. 210.

<sup>1180</sup> Yüksel, İşlev, s. 38.

<sup>1181</sup> Mitler, hikâyeleri mesajlarını durmadan yenileyerek insanlara bir şeyler öğretmek amacıyla anlatır. Bauman, Cemaatler, s. 14; Durkheim’a göre hikâyelerin büyük gücü, genel ilgi uyandıracak şekilde tikelliğin zengin sunumundadır. Hikâyeler anlatımında ruh halinin, karakterin, koşulların çağrıştırılması, insan bireyselliğini aynı anda benzersiz ve evrensel deneyimler olarak sunabilir. Cotterrell, Law, s. 55.

<sup>1182</sup> Müller, s. 147.

koşullarından doğar. Bu yüzden haklılığı için paylaşılan inançların ve ahlaki değerlerin desteğine ihtiyaç duyar. Neticede hukuk, devlet iktidarı, değerler sistemleri ve sosyal ihtiyaçlar ile *karmaşık* ilişki içinde var olur<sup>1183</sup>. Yönetici tabakanın hikâye yazma ve anlatma ayrıcalığının *tek* sebebi, özgürlük ve eşitlik idealini *tüm* gözler için *somutlaştırarak* görünür kılmak, bu idealin *anlaşılmasını* ve *sevilmesini* sağlamaktır. Toplumsal dayanışmanın *varlık koşulu* olan iki düşünce, *görev (düzen)* ve *iyi (adalet)* düşüncesi, sadece birer *soyutlamadır*. Bunlara *gerçeklik (sosyal ihtiyaçlar)* bağlanmadıkça toplumsal dayanışma sağlamak için gereken her şeyden yoksundurlar. Toplumsal dayanışma için bunun *istencimizi zorlayan ve yüreğimizi ısıtan* nedeni olması gerekir. Neden mevcut değilse büyü kalkar, kutsallık kafesinden kaçır, yazan ve uygulayan somut otoriteler çıplak kalır. Çünkü somut otoritenin gücü, herhangi bir *nesnel üstünlüğe değil*, kitlenin otoriteye dair sahip olduğu *temsillere dayanır*.<sup>1184</sup>

*Gerçek ya da ideal bir varlık olan otorite, belirlenmiş bireylere göre atfedilir ve yalnız bu nedenle belirlenmiş bireyler, kendilerine verilen üstün güçle donanmış olarak göz önüne alınır. Ayrıca bu güçlerin gerçek ya da düşsel olması önemli değildir: Kafalarda gerçek gibi temsil edilmeleri yeterlidir. Büyücü kendisine inananlar için bir otoritedir. İşte bu nedenle otoritenin ahlaksal bir boyutu vardır: Çünkü onun gücü olguların içinde değil, kafalardadır.*<sup>1185</sup>

Sadece tanrıların değil, devlet adamlarının da inanılmaya ihtiyacı vardır. Tanrılara etrafımızda olup biten dünyayı açıklayabildiklerini düşündüğümüz için inanırız. Yerçekimi yasasına nesnelere doğasına uygun olduğunu gördüğümüz için inanırız. Bir hukuk yasasına inanmamız içinse öncelikle yasanın *yapılış biçiminin*, *yasayapıcıların yeterliliğinin*, *yasaları yürüten örgütün niteliğinin* olması gereken biçimde olduğuna güvenmek, yani önce yasanın *meydana gelme şeklinin* olması gereken gibi olduğuna inanmak gerekir. Demokrasinin olması gereken yönetim biçimi oluşu, bu sebeptir. Demokrasi, yöneticiler ve yönetilenler arasında sağladığı iletişim dolayısıyla yönetilenlerin yöneticilerin işlevlerini yerine getiriş biçimini daha tam olarak *değerlendirme* ve onlara güvenme yahut güvenmeme konusunda *bilinçli* bir fikir geliştirebilme imkânı sunar<sup>1186</sup>.

Burada bir sorun doğar. Durkheim'ın demokrasinin gerçek koşullarının zorunlu unsuru olarak gördüğü mesleki örgütlerin toplumun ruhsal yaşamında yer

<sup>1183</sup> Cotterrell, Legal, s. 245; Hunt, Review, s. 457.

<sup>1184</sup> Durkheim, Sens, ss. 36-37; Durkheim, Entelektüeller, s. 55; Durkheim, Ahlak, ss. 98, 226; Durkheim, Hobbes, s. 33 (27. dipnot).

<sup>1185</sup> Durkheim, Ahlak, s. 92.

<sup>1186</sup> Durkheim, Dersler, s. 133.

olarak gerçekten belirtilen işlevleri yerine getirebilmesi, öncelikle bireylerin ortak ideal etrafında birleşerek ruhsal yaşamlarının bu nitelikteki mesleki örgütlenmeleri yaratmasıyla mümkündür. Toplumun bireylerden başka dayanağı kalmadığına göre akışkan kitlenin yapıtaşları konumundaki bireylerin ahlak anlayışları ne ise hukuk sistemi ona evrilecektir. Oysa Durkheim, kitlenin kararsızlığını, karanlık ruhsal yaşamına en ufak aydınlık düşüncenin tetiklemeyle yön verilebileceğini kabul ediyor: "...ister vahşi ister yüce olsun Fransız Devrimi'ni açıklayan sebep budur. Genele yayılmış aşırı coşku etkisi altında, en sıradan ya da kendi halinde burjuvanın bir kahraman ya da bir kasaba dönüştüğünü görebiliriz.<sup>1187</sup>" Tüm otoritelere otoriteliğini veren *grup* olduğundan, işi icra edecek grubun yöntemi kesin bir gidiş izlediği zaman, çok sayıda kişinin birlikte yapacağı işi başlatmış olan lider dahi bu yolda davranmak zorundadır, grubu durduramaz<sup>1188</sup>. Birey, kendisine en canavarca gelen davranışları kitle durumundayken normal bulup kitleye uyabilir. Kitleyi olağan sınırlar içerisinde tutmak için enerjik ve karmaşık kurallar zinciri koymak gerekir. Diğer deyişle toplumsal olaylar, toplumu oluşturan parçaların nasıl *gruplandığına* bağlı olarak çeşitlenir. İlişkilendirme/çağırışım değişkenliği, bireylerin dikkat sürecine dahil olan unsurlara bağlıdır. Bu unsurların etki derecesini, ortamı, sınırları, yoğunluğu *kontrol* altında tutmayı bilmenin önemi buradan kaynaklanır<sup>1189</sup>.

Durkheim'ın ritüel modeli kitle durumlarının davranış üzerindeki etkisini kabul eder. Üstelik Tarde'in *taklit* tezinin sahip olmadığı bir avantaja, eylemlerin neden öncelikle başkalarını taklitte ortaya çıktığını açıklama avantajına sahiptir. Bireyler grup içinde ortak ilgi odağını veya ortak duyguyu paylaştıklarında inançlar *bulaşır*. Bu tez Freud'un *geçici* kitle psikolojisine benzer. Bu durumlarda birey, kendisini kitlenin ruhuna kaptırır ve kararlarını bireysel seçimle vermez. Fakat Durkheim, bu durumlarda var olan psişik baskıyı, *tüm* toplumsal durumlarda var olan *doğal* ve *mekanik* baskıya kanıt diye görür. Geçici kalabalıklarla ilgili tüm önermelerin sürekli ve örgütlenmiş birer yığın olan toplumlar için de *a fortiori* (daha güçlü) olarak geçerli olduğunu savunur<sup>1190</sup>. Oysa birlikteliklerin biçimleri vardır ve psişik etkiler bu biçimlerden etkilenir. Geçici kitle durumları, bir amaçla bir araya gelinen ve

<sup>1187</sup> Durkheim, Totem, s. 184.

<sup>1188</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 72, 92; Şerif, ss. 56, 69.

<sup>1189</sup> Durkheim, Ahlak, s. 152; Durkheim, Hobbes, s. 32 (26. dipnot).

<sup>1190</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 35, 150; Durkheim, İntihar, ss. 331-332; Durkheim, Totem, s. 184; Durkheim, Ahlak, s. 68; Freud, s. 99; Collins, ss. 204-205 (2. dipnot).

bireyselliğin yükünden kurtulmayla ilişkilendirilen *aşikâr* birliktelik durumlarıdır<sup>1191</sup>. Aşikâr birlikteliklerde bilinçlerin birleşmesi durumunu genelleştirerek her durumdaki *doğal* ahlaki grup baskısına kanıt diye almak gerek birey iradesini gerek liderlerin ve somut otoritelerin kitle ve toplumsal gelişme üzerindeki payını küçümser.

Doğallık iddiası, insanların çevreyle ilişkilerini çeşitli *amaçlı* süreçlerle sürdürdüğünü, bunların karmaşık düzenlemeleri *çok çabuk* yaratıp yayabileceğini ya da yok edip değiştirebileceğini, tarihe ve topluma yön verenin düzenlemeleri yayma, değiştirme vs. istençlerle hareket eden gruplar arasındaki *mücadele* olduğunu, buradan doğan olumsal yahut bilinçle üretilmiş sonuçların doğallık-yapaylık ayrımını geçersiz kıldığını görmezden gelir<sup>1192</sup>. Mitler yalan değildir ama uygun koşullarda hızla değişebilir. 1789 yılında Fransızlar, neredeyse *bir gecede* kralların tanrısal gücü mitine inanmayı bıraktı ve *halkın egemenliği* mitine inanmaya başladı<sup>1193</sup>. Durkheim da bu mit değişiminin amaçlı bir girişimle ve bir gecede olduğunu söyler. Özgürlük ve devrim sözcükleri, bir gecede Avustralyalıların *churinga*'sı gibi kutsal bir değer kazanmıştı. Fransızların bir gece önce karşı çıktıkları fedakârlık ve feragat hareketlerine 4 Ağustos 1789 gecesini şaşkıncu biçimde yönelmesini açıklayan şey, insanların ortak bir tutku çevresinde bir araya gelişlerinin *tek başına sahip olamayacakları* eylem ve hislere yatkınlık yaratmasıdır. Fransız Devrimi'nin kucakladığı ilkeler, *kolektif duygusallık anında* ve bir tür *kör coşku etkisinde* yapılan çözümlerinin *yasal şekle* kavuşturulmasıdır. Fransız Devrimi'nin ve onun sunduğu düzenin biraz *köksüz* kalması bu yüzdendir. Durkheim, Fransız Devrimi'nin bir tür *fikrin* itici gücüyle gerçekleştiğini biliyordu. Literatürde kimi isimlerin savunduğunun aksine o, fikirlere özerklik tanıyor ve toplumu *yarattıklarını* dile getiriyordu. Durkheim'ın kabul etmediği şey, bir gecelik amaçlı süreçlerle insanlar gerçekten inançlarını değiştirebiliyorsa bu değişimin, uzun süreli bir değişimle beslenen nesnel temelleri olmayabileceğiydi. Ona göre Fransız Devrimi'nin kutsadığı yasal değişimin esas sebebi, dinsel sembolizmin ve temsillerin işlevini kaybetmesiydi. Bir gecede olan, sadece bir *ifşaydı* ve uzun süreli bir yenilenme sürecinin anormal sonuçları olan doğal kırılma noktalarından biriydi. Yani ne Fransız Devrimi ne de onun getirdiği yasal sistem bir fikrin, bireysel tasarımın, ürünü değildir. Bunlar maddi ortak yaşamdan ve

---

<sup>1191</sup> Bauman, Parçalanmış, s. 70.

<sup>1192</sup> Poggi, Devlet, s. 119.

<sup>1193</sup> Harari, s. 45; Boym, s. 95.

ortak duygulardan süreç içerisinde doğal bir baskıyla kendiliğinden ortaya çıkmış kolektif temsillerdir, tutkular yükseldiğinde kendini hızla somutlaştırmışlardır.<sup>1194</sup>

Durkheim'ın iyimserce toplumsal bütünleşmede bilim ve ortak inançlar üzerinden toplumsal hayatın ortak algılanışına biçtiği işlev, son olarak ABD'li şirketlerin fonlamalarıyla şaha kalkan sosyal bilimler sayesinde bugünün kontrol ve tahakküm mekanizmalarının merkezindedir<sup>1195</sup>. Durkheim'ın kutsallık, bilinçlerin birleşmesi, ritüeller gibi olgular hakkındaki açıklamaları toplum psikolojisinin bireysel ve ideolojik çıkarlar adına nasıl manipüle edilebileceğine dair çok şey anlatır. Buna rağmen onun teorisi bunun gerçekleşmeyeceğini varsaymıştır. Çünkü Durkheim dünyayı varsayılan normlar tarafından yönlendirilen bir dünya olarak görür. Dünyayı böyle betimleyip, sonra da işlerin genelde kötüye gittiğini kabul etmek saçmadır. Bu yüzden taklidin temelindeki zihinsel etkileri gün yüzüne çıkarsa da neden bazı davranışların normatif hale geldiğini, diğerlerinin gelmediğini açıklayamaz. Bunu yapabilmek için grubun etkisiyle yetinmeyip, grubu da kontrol eden somut otoritelere bakmak gerekir. Bu da Durkheim'ın başaramadığı şeydir<sup>1196</sup>.

Hukukun ahlaki bireyci temeli fikri eskimemiştir, tüm sınırlamaları ve çelişkileriyle önemini korur. Ahlaki bireycilik, liderlerin koydukları kurallardan değil, gerçek insan etkileşimlerinden ve duygu alışverişlerinden yeşerir. Ahlaki bireycilik, bir *idealdir* fakat kitlenin *yaratımıdır*. Yine de toplum homojenize tek bir sınıvı kitlesi değildir. Bu *ideal*, popüler görüşte bir ölçüye kadar benimsenir. Yasalaştırılmaya çalışıldığında da ülkenin yasal ve politik etmenlerinden önemli ölçüde etkilenir. Bu yüzden ulusal yasal koda dönüştüğünde bariz şekilde ideolojinin tüm özelliklerini taşır<sup>1197</sup>. Althusser'ın öne sürdüğü şekliyle iktidar mekanizmaları çeşitli ideolojik aygıtlar yardımıyla, devlet söz konusu olduğunda özellikle hukuk ve eğitim sistemi üzerinden, özneyi inşa eder. İnşa süreci, itaat ahlaki temelini bireylerin kişiliğine işler, emir ve yasakların itaat olarak değil, *onaylama* olarak algılanmasını sağlar. Sınıfsal itaat sisteminin sürdürülebilirliği böyle sağlanır<sup>1198</sup>. Zira gücün tek kaynağı

<sup>1194</sup> Bkz. Durkheim, Totem, ss. 181-183; Durkheim, İntihar, ss. 324-325; Aron, s. 255; Collins, ss. 197-199; Coser, s. 128; Müller, ss. 142-143.

<sup>1195</sup> Kağıtçıbaşı, s. 30 vd.

<sup>1196</sup> Gibbs, Control, s. 27.

<sup>1197</sup> Cotterrell, Law, s. 169.

<sup>1198</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, 4. Baskı, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 43-46, 60 vd.; Rose, ss. 38-39;

doğrudan fiziki şiddetle sonuçları değildir ve diğer kaynaklarla insan davranışlarını koşullandırmak, insanı kendi kararını vermeye ikna etmekten çok daha kolaydır<sup>1199</sup>. Bu teze Durkheim'daki *kutsallık* unsuru eklenebilir. *Kolektif olan her şey* olan kutsalın çekirdeğinin yeryüzüne inmesi, kamusal alanların genişlemesidir. Bu durum, kutsalı kirletip bozan bireyselin, yani özel alanların dahi bir tür kutsal alandaymışçasına sınırlanmasına sebep olur. Kamusal ve özel ayrımı, Durkheim'ın çilecilik ve doğa ayrımı üzerinden okunabilir. Bourdieu, bu ayrımı Freud'un üst benlik-alt benlik ayrımına benzetir. Bireylerin üst benlikleri inşa edildikçe, özel hayatlarının ve seçimlerinin ardındaki düşünceler bireylerin kendisine dahi *sansürle* ulaşır<sup>1200</sup>.

Durkheim, ideolojinin ve iktidarın sosyal kontrol etkisine gereken önemi vermemiştir. İnançlar arasındaki benzeşimden doğan konsensüsün üremesi, iktidar ilişkileri sıfır noktasındayken gerçekleşmez. İktidar, sosyal kontrol mekanizmalarıyla bu konsensüsün üre(til)mesinde etkin rol oynar. Gerek norm oluşumu gerekse normların sürdürülmesi iktidar yapısından ve bu yapının yarattığı *sosyal eşitsizlikten* bağımsız olamaz. Bu, toplumsal düzenin belirlenmesinde iktidar mutlak ve tek belirleyici demek değildir. Fakat her iktidar elindeki gücü elinde tutmak amacıyla hareket eder demektir.<sup>1201</sup> Şu var ki iktidar, *ilişki* mahiyetindedir. Yine de buradan Durkheim'ın çıkarttığı, iktidarın gücü elinde tutmaya devam edebilmek için iktidarda olmayanların taleplerine cevap vermek zorunda olduğu, önermesini çıkaramayız. Durkheim basitçe kibirli otoritelerin iktidarda kalabilmek için küçümsedikleri kitlelere dönmek, yardımseverlikle ellerini uzatmak, rasyonelce kendini anlatmak zorunda olduğunu savunur. Böylece otoriteler kitleleri sürükleme hakkının karşılığını *yüzlerce kez* ödemiş olurlar<sup>1202</sup>. Bu çok naif bir bakış açısidir, haklı eleştirilere uğramıştır.

Durkheim'da normal şartlarda politikacılar ve hükümetler toplum için neyin en iyi olduğuna karar vermeye çalışan iyi niyetli ajanlardır. Yasaların yapılması da hukuki uzmanlıktan ziyade ahlaki liderlik, hükümet becerisi, gayretli yönetim gibi şeyler

---

Zelal Pelin Doğan, "Louis Althusser'de Emek Gücünün Yeniden Üretilmesi ve Hukuk İdeoloji İlişkisi", **Pasajlar**, Sayı: 1, 2019, s. 167 vd.

<sup>1199</sup> Hans Haferkamp, "Normların Oluşumu ve Gelişimi", çev. Korkut Kanadoğlu, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Kitap: 2, (Ed. Hayrettin Ökçesiz), Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 136; Hannah Arendt, "Diktatör Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", **Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik**, 2. Baskı, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, (Diktatör), s. 180.

<sup>1200</sup> Bourdieu, Devlet, s. 74.

<sup>1201</sup> Özcan, ss. 94-95; Haferkamp, s. 135.

<sup>1202</sup> Durkheim, Sens, s. 35.

gerektirir<sup>1203</sup>. Bu tahayyül, hukuki organizasyonu devletten, devleti kamuoyundan, yasayı ahlaktan ayıramaz. (1) *Devletin ruhsal yaşamı, çoğunluğun ruhsal yaşamından ayrıdır*, (2) *hukuk toplumsal hassasiyetlerin ifadesidir*, önermeleri (3) *devlet hükmettiklerinin çıkarlarını kaçınılmaz olarak temsil eder ve belli patolojik durumlarda korur*, varsayımına çıkar. Tüm iddiası karmaşık toplum nosyonuna dayanan Durkheim, ironik biçimde demokratik devlet biçimlerini devlet iktidarının çok basit bir uzantısı sayar. Devlet aygıtının toplumun geri kalanından ne derece bağımsız bir iktidar kaynağı olabileceğini göz ardı eder<sup>1204</sup>. Oysa tarihsel süreçte yöneticiler savaş gereksinimlerini halktan elde etmek için vergi daireleri, mahkemeler, hazine vs. örgütler yarattıkça örgütler de kendi adlarına çıkar, hak, gereksinim, zorunluluk ve talepler geliştirmişlerdir. Bu yüzden bütün Avrupa'da bürokrasilerin kendi çıkarları ve iktidar temelleri vardır<sup>1205</sup>. Bu tabloda aracı kurum olan hukuki örgütlenme de tamamen gözden kaybolur. Durkheim, hukukun nasıl örgütlendiğini, formüle edildiğini, yorumlandığını ya da uygulandığını sosyolojik olarak analiz edemez. Hukuki yapıdaki uzmanlaşmış aktörler ve kurumlar, kolektif temsilleri sırasıyla somutlaştıran ve uygulayan kişiler olarak görünür. Uzman hukuki ve siyasal kadrolara yerleşen aktörlerin ya da yarı özerk olduğunu söylediği kurumların hiçbir zaman hem birbirleriyle hem de daha geniş toplumsal mutabakatla çatışabilecek farklı çıkarları ve amaçları varmış gibi ele alınmaz. Yasalar, kolektif zihinden amaçsız eylemler ve meçhul yasa koyucular aracılığıyla akan salt sembolik şeyler gibi betimlenir. Bu, resmi otoritelerin toplumsal temsilleri hukuka çevirme sürecinde ayırt edici hiçbir şey eklemedikleri varsayımdır. Sonuçta, yasaların gerçek yaratıcısı yazarından çok toplumsal gruptur ve yasalar, grubun özlemlerini anlatır<sup>1206</sup>.

Durkheim, gerçekte hukuki uzman aktörlerin pekâlâ etkisinin farkındadır. Dreyfus olayının *hukuki bir maskaralık* olduğunu düşünür. Ama odak, hemen hukuki aktörlerden kaçır. Her şeye rağmen Dreyfus olayı, ulusun tarihindeki *siyasi değil, ahlaki* bir dönüm noktasıdır ve *ulusal yenilenme fırsatıdır*<sup>1207</sup>. Yine de bu *yenilenme fırsatı* vurgusu, hukuki aktöre yapılmış *ahlaki* bir çağrı olarak düşünüldüğünde, hukuki sistemi adalete çağırarak için gerekenlere sahiptir. Bu konuyu, Durkheim'ın ahlaki

<sup>1203</sup> Hunt, Review, s. 456.

<sup>1204</sup> Giddens, Ulus, s. 30.

<sup>1205</sup> Tilly, s. 204.

<sup>1206</sup> Lukes ve Scull, ss. 4, 7-8; Levy-bruhl, s. 105; Gibbs, Control, s. 407.

<sup>1207</sup> Turner, s. 151.

bireycilik ve pozitif hukuk arasında kurduğu ilişkiyi doğal hukukçu teorilerle karşılaştırarak ortaya koymuştuk. Yasalar normatiftir ve normların doğruluk niteliği, doğruluğun kendi gibi değişkendir<sup>1208</sup>. Her yerde ve zamanda geçerli bir normun üretilmesi mümkün değildir. Durkheim'ın göreciliğinin doğal hukuk mitini eleştirmesinin bir sebebi budur. Fakat doğal hukukun en nonkonformist pratiklerinde bile onlarla aynı sonuçta buluşabilir. Örneğin, *siyah ırk beyaz ırktan üstündür*, önermesi ahlaki bireyciliğin temel değerlerine ağır bir saldırıdır. Bu önermeye dayanan bir yasa Durkheim'da haklı değildir, ahlaki bireyciliğin kendisine artık uygun bir ideal olduğu toplumlarda *toplumsal eylemle* yıkılması gerekir. Bu toplumsal eylemler de genelde suçlu ya da sapkın etiketi yemesi muhtemel birilerinin *girişimciliğiyle* harekete geçer. Durkheim'ın suç ve sapkınlığa biçtiği *yenileme* işlevi, bir bakıma doğal hukukun sivil itaatsizlik gibi nonkonformizm biçimleriyle benzer iş görür. Fakat Durkheim'ın toplumsal değişimleri *toplumsal etkenlere* bağlarken anlamadığı, ezilenlere özgürlüklerini hiçbir zaman gönüllü olarak vermeyen ezenler için bu tarz *yenilenme fırsatlarının* her zaman *ihtiyatsız ve zamansız* bulunacağıdır<sup>1209</sup>. Çünkü iktidarın kabullenemeyeceği tek saldırı, otoritesinin *bilinçli ve aktif* reddidir<sup>1210</sup>.

Durkheim'ın ahlaki bireycilik tahayyülü ve aktif katılım gerektiren demokrasi modeli, bireysel sorumluluk açısından görünüşte sorunsuzdur. Örneğin, Arendt'in bir yetişkinin *somut otoriteye itaatinden değil, somut otoriteyle işbirliğinden*<sup>1211</sup>, söz edilebileceği önermesi Durkheim'ın demokratik siyasal toplum idealine oturur. Dreyfus olayı gibi maskaralıklarda ya da herhangi bir hukuki vahşette suçlayacak birilerini bulabilmek için işbirliği aracılığıyla toplumsal ve siyasal yapıyı *yaptığımızı ve tekrar yaptığımızı, kabul ve teslim etmemiz gerekir*<sup>1212</sup>. Durkheim kabul eder ama teslim edemez. Özellikle *devlet adamları ve memurlar* açısından varsayımlarının olası pratik sonuçları iç açıcı görünmez. Devlet adamları hiçbir toplumsal işlev görmedikleri halde objesi oldukları kolektif duyguların gücünden çalarak kendilerine bir otorite

<sup>1208</sup> Özcan, s. 91; Durkheim, Pragmacılık, s. 179.

<sup>1209</sup> Martin Luther King, "Birmingham Cezaevi'nden Mektup", **Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik**, 2. Baskı, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 190, 194.

<sup>1210</sup> Henry David Thoreau, "Devlete Karşı Sivil İtaatsizlik Görevi Üzerine", **Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik**, 2. Baskı, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 38.

<sup>1211</sup> Arendt, Diktatör, ss. 177, 178, 186, 187.

<sup>1212</sup> Giddens, Sosyoloji, s. 144; Çetin, ss. 19, 20; Thoreau, ss. 36-37.

çıkabilir. Bunu da kendi şahsi çıkarları için kullanabilir. Memurlar, objesi oldukları toplumsal güç üzerinde aynı şeyi yapabilir ve toplumun yapısını *doğrudan* etkileyebilir. Fakat Durkheim bu faktörleri olumsal, bireysel tesadüfe bağlı diyerek bilimin *biricik* konusu olmaya layık görmez. Ne devlet adamları ne memurlar grubu toplumsal türün yapısal (*constitutif*) özelliklerini etkileyemezler. Daha doğrusu etkilerler fakat biz bir sosyolog olduğumuz için etkilemiyorlarmış gibi yaparız(!)<sup>1213</sup>.

Eleştirmenlerce Durkheim'ın hukuki örgütlenmeye ve aktörlere ilişkin görüşleri genelde Weber'le kıyaslanır çünkü bu hususu esas çalışan isim Weber'dir. Weber, hukuki uzman araçların hukuk üzerindeki etkisine, karakteristik işe alma ve eğitim biçimlerine vurgu yapar. Hukuk ve tahakküm arasındaki ilişkileri uzun uzun inceler. Hukuk ve ekonomi arasındaki ilişkileri açığa çıkarmaya çalışır. Durkheim ise meta teorik varsayımında tekil nedenselliğe yaslandığı için hukuki aktör ve kurumların bağımsız rolünü sorgulayamaz. Hukukun meşruluğunu ahlaki otoriteye bağladıktan sonra buradan ikinci bir yola *doğrudan* sapamaz<sup>1214</sup>. Oysa Weber, Durkheim'ın tam tersine modern toplumda hukukun meşruluk sağlamak için ahlaki otoriteye ihtiyacı yoktur, dediği için hukukun bağımsız rolünü sorgulayabilir. Örneğin, *hukukun üstünlüğünün* siyasi otoritesinde görüldüğü üzere hukuk kuralları ve prosedürleri kendi soyut formaliteleri içinde bizzat kendileri otorite vermenin aracıdır<sup>1215</sup>. Goffmann'ın dile getirdiği üzere tehlikeli şekilde *hastalar (inmates)*<sup>1216</sup> ve *görevlilere* bölünmüş olan toplum, kurumsal ritüeller aracılığıyla pek tabii Durkheimcı analize uygun şekilde kendini bir arada tutabilir<sup>1217</sup>. 19. yüzyıldan bu yana hukuk artan şekilde ahlakın değil, gücün ifadesi olarak görülmüş ve araçsal terimlerle anlaşılmıştır. Hukuki muhakemeye araçsal, maliyet-fayda, çıkar odaklı hukuk yaklaşımlarını destekleyen genelleştirilmiş *neoliberal* ve/veya *realist* muhakeme biçimi hakimdir. Bu süreç, hukukta *neoformelleşmeyle* beslenir. Hukukun *belirliliği* değil, *tercihler ve çıkarlar* esastır. İnsan hakları ve demokrasi gibi kavramlar neoliberalizmin ihracını ve küreselleşmeyi kolaylaştıran idealler olarak biçimsel fakat *içeriksiz* role bürünür. Günümüzde dünyadaki hukuk sistemlerinde *yasal araçsalcılığın genel*

<sup>1213</sup> Durkheim, Yöntem, ss. 138, 139.

<sup>1214</sup> Lukes ve Scull, s. 5; Garland, Moral, s. 122.

<sup>1215</sup> Cotterrell, Law, s. 24.

<sup>1216</sup> *Inmates*, anlam olarak hem akıl hastanesinde hem de hapisanede yatan kimseleri kapsar.

<sup>1217</sup> Goffman, s. 109.

egemenliğinden söz etmek yanlış değildir<sup>1218</sup>. Durkheim'ın *hiper-uygarlıkta*<sup>1219</sup> yıkıcı ve patolojik bulduğu ne varsa bugün hukukun kalbine taşınmıştır.

Tamanaha, *hukukun yaygın/başboş (rampant) araçsal manipülasyonu* kavramı üzerinden Amerika'da bu taşınmanın avukatlar, hakimler, yasa koyucular, hukuk öğrencileri ve genel olarak hukuk sistemi üzerindeki beş kanalını ve sonucunu gösterir: *Hukuk sistemi*, avukatların kârı maksimize etmek için kullandığı acımasız araçlar, kontrol dışı yasama lobisi ve haksız dava uygulamalarının teşviğiyle karakterize edilir. *Hukuk öğrencilerine* birkaç nesildir tamamen araçsal bir tutum aşılarda, davanın her iki tarafında yasal olarak tartışma becerisinin, davanın nasıl çözülmesi gerektiğini bulmaktan daha önemli olduğu öğretilmektedir. Buradan yetişen *avukatların*, günümüzde müvekkillerinin çıkarlarını ve dolayısıyla kendi çıkarlarını korumak dışında yasallık hakkında çok az endişeleri vardır. *Yasa koyucular*, yasama konusundaki kararlarını yeniden seçilmelerini etkileyebileceklerin taleplerine göre düzenler. *Yasal pragmatizm* gibi teorilerin hukuki mecraaya yayılımı ve hukukun *gündelik* uygulaması, bu manipülasyon mantığını hem *yargıçların* seçim veya atanma süreçlerine hem yargıçların kararlarına yayar. Yargıçlar, hukukun bağlayıcılığını küçümsemeye, kendilerini araçsal bir akla teslim etmeye, kişisel görüşlerine göre karar vermeye itilir. Yargıçlar bu itilişle sürüklenmeye devam ederlerse neticede, onları oraya yerleştiren grupların amacını ilerletmiş olurlar. Böylece yargıçlar, meydan savaşlarında hukuku silah olarak kullanmak için bir *savaşçı grubu* haline gelir.<sup>1220</sup>

Bugün yasaların içerdiği konular, nihai doğruyu danışacak hiçbir kâhinin olmadığı, hararetle tartışılan konulardır. Bu yüzden yasa koyucular, *gerçekten kamu yararına yasalar çıkarmak* şeklindeki kapsayıcı önceliği hiçbir zaman gözden kaçırmamalıdır. Bu noktada yürütme erki de önem kazanıyor. Durkheim'ın soyut kural bilinci dediği şeyin ya da liberal terimlerle hukuk devleti düşüncesinin asgari görevleri sadece yargı ve yasamada değildir. Hükümet yetkilileri, yasalara *iyi niyetle uymayı* ciddi bir görev olarak görmelidir. Bu görev, amaçlara ulaşmak için yasaların ve yasal süreçlerin manipülasyonu ile yerine getirilmez<sup>1221</sup>. Fakat bunlar hep gereklilik

<sup>1218</sup> Cotterrell, *Juristic*, ss. 174, 205, 206, 209; Akçabay, Kriz, <https://ayrintidergi.com.tr/hukuk-devletinin-krizi/>, (17.06.2021).

<sup>1219</sup> Durkheim, *İntihar*, s. 337.

<sup>1220</sup> Brian Z. Tamanaha, *Law as a Means to an End: Threat to the Rule of Law*, Cambridge University Press, New York, 2006, (Law), ss. 101 vd., 244-245, 250; Cotterrell, *Juristic*, ss. 206-207.

<sup>1221</sup> Tamanaha, *Law*, s. 250.

kipleridir. Tamanaha'nın tespit ettiği diğer olumsuz öncüller, Durkheim'in biçtiği işlevi görmekten uzak olan eğitim sürecinin ardından rahatlıkla gelir. Örneğin, Lyotard, üniversitelerin artık *idealleri (iyi niyetli elitler grubunu)* değil, *vasıfları (pragmatik görev noktalarında rollerini gerektiği gibi oynamaya yetenekli oyuncular)* yetiştirdiğini söyler, haklıdır. Üniversitelerin işlevlerinin tüm sosyal sistemin performativitesinin arttırılmasına optimal katkı sağlamaya indirgendiği tabloda gereklilik kipleri nasıl gerçeğe dönecektir?<sup>1222</sup>. Cotterrell'e göre yine de suç araşsalcılığın kapısına atmamak gerekir. Hukukun ve hukuki örgütün *yüzeye* ilişkin adalet ve düzen boyutu, *derine* ilişkin ideal ve birlik boyutunun tersine araşsal akla, yasanın akıllıca işlenmesine (*crafting*) ihtiyaç duyar. Buradaki problem, hukuk sistemine profesyonel olarak hizmet edenler arasında ortak iyiye olan inançta genel bir düşüş, yani basitçe hukukun *ideal*, hukuki örgütün *birlik* boyutunun kaybıdır<sup>1223</sup>.

Durkheim'in daha o zamanlar bir ucu *aklın ölümüne*, diğer ucu *ölüme benzer bir atalete* çıkar dediği problemler günümüzde de devam etmektedir. Bugün hukuka karşı popüler bir sinizm beslenmektedir. Bir sebebi, siyasi iktidarın fayda-maliyet hesapları nedeniyle *yasal eylem felci (paralysis of legal action)* geçirmesidir. Bu, hükümetin hiçbir menfaati düzenlemeyip dengelemeyerek onları serbest piyasada savaşmaya bırakmasıdır. Toplumda yaygın temel değerler meselesi olarak görülen bazı sorunlara karşı pek çok insan, bu değerleri gerçekten ifade eden yasalar ve yaptırımlar isteyebilir. Buna karşılık hükümetin, özellikle *şirketlerin menfaatleri* gibi karşı çıkılacak veya kontrol edilecek menfaatler yasal müdahaleye karşı çıktığı durumlarda *hareketsiz* kalması, olası senaryolardan biridir. 2008 krizine sebep olan finansal sistemlerde işlenmiş ciddi suçların hükümetlerce cezalandırılmaması bu senaryonun gerçek bir örneğidir. Felç, üst sınıflarda yer alan bazı yanlış yapanlar için cezasızlığın var olduğu yönünde kamusal algıya sebep olmuştur. Diğer sebep, hükümetin her menfaati, iddiayı, talebi yansıtmaya çalışması fakat popüler sağduyunun parçası olan değerler tarafından stabilize edilmeyen yasal araşsalcılığının bunları dengelemek veya nihai normatif gerekçelerini değerlendirmek için kesin hiçbir araca sahip olmaması durumundan kaynaklanır. Bu durumda yasa koyucu istikrarsız koşullarda düzenleyici ayrıntılara sınırsız dikkatle çalışır. Bu yüzden en azından

---

<sup>1222</sup> Lyotard, s. 94.

<sup>1223</sup> Cotterrell, Juristic, ss. 210-213, 221.

popüler algıda aşırı düzenleme/ *aşırı fazla* yasalaştırma algısına sebep olur. Bu algı toplumdan ve diğer kurumlardan gelen kuralsızlaş(tır)ma eğilimlerini kışkırtır<sup>1224</sup>.

Buradaki tespitler, küresel yayılımı nedeniyle Amerika bağlamının ötesine genişletilebilir. Bu meseleler içerisinde de Durkheimcı çerçeveden bakarsak, öncelikle eğilinmesi gereken konu *hukuk eğitimidir*. Hâkim-savcı profili ve etik meselesinin anlaşılmasında anahtar veriler, eğitim süreçlerinde gizlidir. Bu tespit, bizim gibi mimarlık fakültesi dekanlığına ilahiyat profesörü atanan ülkeler kadar kürsülerinde *Dworkinler* olan Amerika için de geçerlidir<sup>1225</sup>. Durkheim, hukuku doktrin olarak anlama girişiminin kendisinin bir sosyoloji alanı haline gelmesini, böylece avukatların sorularının sonunda sosyolojik sağduyu yoluyla yeniden formüle edilmesini amaçlamıştı<sup>1226</sup>. Bugün varılan yer bundan çok uzaktadır. Hukukçunun liyakati, onun aldığı hukuk eğitimine doğrudan bağlıdır. Siyaset, hukuku kendine tabi kılmamanın peşindedir. Hukuk sistemini bireysel ahlak anlayışlarına, toplumsal alışkanlıklara, hazır kalıp bilgilere dayanarak kurmaktadır. Hukukçuyu dar, basit bir dünya görüşünden ibaret olan popüler inançlarla, mevzuata ve uygulamaya hâkim olmasının yeterli olduğu görüşüyle yetiştirmek, o güne kadar tesadüfen oluşan değer sistemi ve ideolojisiyle mesleğe göndermek, ondan bekleneni (aslında beklenilmesi *gerekeni*) hiçbir zaman elde edememenin garantisidir. Nitekim yasama ve yargının siyasileşmesi sebebiyle adalet ve hukuk olgusunun zihinlerde *eşitsizlik* ve *güvensizlik* ile temsil edildiği Türkiye’de hukuka karşı sinizm olgusu, hukukçu çevrenin içinde dahi vardır. Sebeplerinden biri de yasa koyucuların ve uygulayıcıların *hukuk bilgisine* sahip fakat *hukuk bilincinden* yoksun olmalarıdır. Problemler, çoğu kere bu kişilerin bireysel ahlak anlayışlarını, hukukun *ethosundan* ve mesleki *etikten* üstün görmelerinden, bunların değeri ve anlamı konusunda inanca ve fikre sahip olmamalarından kaynaklanıyor<sup>1227</sup>. Bu bakımdan Vogt’un Durkheim’ı *otomat yargıçlar* üretmekle suçladığını hatırlarsak<sup>1228</sup>, aslında bu iyi bir şeydir. Çünkü Durkheim otomat yargıçlar değil, adaletin ne olduğunu bilime ve etiğe göre değerlendiren yargıçlar önermektedir.

---

<sup>1224</sup> Cotterrell, *Juristic*, ss. 210, 217.

<sup>1225</sup> Bkz. Topuzkanamış, *Ahlak*, s. 349; Servet Seyfettin Mete, “İlahiyat profesörü mimarlık dekanı oldu”, *Oda TV*, 05.03.2021, <https://www.odatv4.com/makale/ilahiyat-profesoru-mimarlik-dekani-oldu--05032103-203164>, (14.06.2022).

<sup>1226</sup> Cotterrell, *Law*, s. 46.

<sup>1227</sup> Topuzkanamış, *Ahlak*, ss. 342, 343; Türkbağ, s. 35; Aktaş ve diğerleri ss. 73, 75-78.

<sup>1228</sup> Bu tezde yukarıda *Modern Devletin İçerisi Dönük Ödevleri ve Birey Hakları* adlı, 3. Bölümün III/A-2. alt başlığına bkz. s. 221 vd.

*Ahlak ve ahlak anlayışı aynı şey değildir*<sup>1229</sup>. Etik problemler *ahlakçılıkla, küreselleşme problemleri cemaat kodlarına dönüşle aşılamaz*.<sup>1230</sup> Bugün Durkheim'in *soyut kural* bilincini tehdit eden şey, yargıçların kararlarını verirken subjektif tercihlerini kenara bırakarak bilinçle hukuk kurallarına bağlı kalmalarının imkânsız olduğuna dair *inançtan* ya da bunu yapmama *seçiminden* gelir. Yargıçlar, kurallara bağlı tarzda karar verseler de diğer yargıçların yasal kuralları kişisel çıkarları için manipüle etmeye devam etmesi yüzünden bir şey değişmeyeceği yalanını kendilerine söyleyebilirler. Bu, onların *kişisel tercihleridir*. Yargıçlar atamalarını güvenceye almak için ideolojik görüşlerinin önemli olduğu ve ilgili herkesin bu görüşlerin yasal kararlarını etkilemesini beklediğini *kabul ettiğinde*, bir şey değişmeyeceği düşüncesi daha da güçlenmektedir<sup>1231</sup>. Yargıçlar, bunları kabul etmemelidir. Devletin yaşamı gibi hukuk kurumunun yaşamı da toplumdan ayrıdır. Yargıçlar ne kendi adına ne de yasa koyucu, yürütme, toplum, gruplar adına düşünmezler, düşünmemelidirler. Yargıçlar hukuk adına düşünmelidirler. Günümüzde yasa koyucuların kendilerini toplumun sözcüsü addetmekle patolojiye sebep oldukları koşullarda durumun vahametini arttıracak bir şey varsa o da hukukçuları da popülizme davet etmektir.

#### **D. Popülizm ve Demokrasi Farkı Bağlamında Yerele Bakış**

**“...tüm halkın adına konuşan birisi olmadan popülizm olmaz.”<sup>1232</sup>**

Aron'a göre Durkheim'in naif sosyolojik bakışı, arzuladığı yönetim bilincinin ve devlet-kitleler arası iletişimin gerçekte temsili yönetim biçiminin yadsınması, bu arada ortaya çıkan farklı bir yönetim biçimiyle aynı anda var olabileceğini düşünmemiştir<sup>1233</sup>. Oysa *anlatımcılığın ve araçsalcılığın modern simbiyozu* kesinlikle sorunsuz değildir. Bazıları, yasayı *anlatımcı* şekilde harekete geçirmeye yönelik potansiyel olarak *sınırsız özelemleri* yansıtır. Bu özelemler bir hukuk politikasına hâkim olduklarında hukuku birçok gözlemciye *mantıksız* gelen şekillerde yönlendirebilirler.

<sup>1229</sup> Foucault, Cinselliğin, s. 140.

<sup>1230</sup> Topuzkanamış, Ahlak, s. 348.

<sup>1231</sup> Tamanaha, Law, s. 244.

<sup>1232</sup> Jan- Werner Müller, **Popülizm Nedir?**, 2. Baskı, çev. Onur Yıldız, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 37.

<sup>1233</sup> Aron, s. 276.

*Yasal popülizm*, bu mantıksız ve sorunlu siyaset biçimlerinden biridir<sup>1234</sup>. Popülizm, küresel ekonomik hegemonyaya karşı uzun süredir dünya genelinde yükselişte, uzun süredir Türkiye'nin mevcut siyaset biçimini de tanımlıyor<sup>1235</sup>. Marshall, popülizmi 1892'de ABD'de küçük çiftçinin çıkarlarını tekelci demiryolu şirketlerinden ve bankalardan korumak üzere yola çıkan *Populist Party*'yle ve bu siyasetin genişleyerek Marksist, neo-Marksist programlarca kullanılmasıyla tanımlar<sup>1236</sup>. Cotterrell, popülizmi milliyetçilikle birlikte ulusötesi ekonomik çıkarların karşısına yerleştirir. Buna göre popülist hareketler, gelenek bağları merkezli komünal ağlarda kök salar. Temel amaçları ulusötesi düzenlemenin ilerlemesini durdurmak veya yavaşlatmaktır. Yasama, yürütme ve yargı üzerinde ulusal kontrolü sağlamak için uğraşırlar. İthal malların ağır vergilendirilmesi yoluyla korumacı politikalar uygulamayı, içe kapalı sistem öngören düzenlemeler getirmeyi vaat ederler. Özetle Durkheim'ın hastalıklı bulduğu *eski bir siyasetin yeniden keşfidirler*<sup>1237</sup>.

Popülizmi Durkheimcı anlamda normal şartlarda küresel ekonomiyi dengelemek üzere gelişen, ekonomik krizler vb. patolojik şartlarda daha az yaşamsal işlevler zararına ve toplumun genel yararına fazla beslenen işlevsel sinir dizgeleri gibi *düşünemeyiz*<sup>1238</sup>. Bu yüzden Cotterrell, popülizmin hastalıklı bir siyaset olduğunu söylerken haklıdır ama tanımı yanlıştır. Cotterrell ve Marshall'ın tanımlarıyla ilgili bir sorun, bunların ancak popülist örneklerden bazılarını betimlemesi, genel bir popülizm tanımı olmamasıdır. İkinci sorun, tanımların popülizmin küresel tahakküm karşısında haklı bir talep olduğu yanılgısına yol açacak cinsten olmalarıdır. Popülizm, Durkheim'ın *bilimsel tanımlanmama* dediği şeye kurban giden olgulardandır. Popülizm, sıklıkla pek iyi bilinen ve belirlenmiş bir şeye karşılık geliyormuş gibi bilimsel tanımı yapılmadan, popülist nitelmesi de oldukça çelişik ve farklı birçok politika ve siyasetçi hakkında kullanılmaktadır. Kesin olan şey, popülizmin Marksizm, liberalizm, muhafazakarlık, radikallik vs. bir ideoloji olamayacak kadar *eklektik* olduğudur. Popülizmi sosyal devletle, liberal olmayan demokrasilerle, küresel

---

<sup>1234</sup> Cotterrell, *Juristic*, s. 214 vd.

<sup>1235</sup> J. W. Müller, ss. 13-15; Ivan Krastev, "The populist moment", *Eurozine*, 18.09.2007, <https://www.eurozine.com/the-populist-moment/>, (28.10.2021); Akçabay, Kriz, <https://ayrintidergi.com.tr/hukuk-devletinin-krizi/>, (17.06.2021).

<sup>1236</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 2. Baskı, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2005, s. 592.

<sup>1237</sup> Cotterrell, *Juristic*, ss. 227-229.

<sup>1238</sup> Durkheim, *İşbölümü*, s. 316

ekonominin yıkıcılığı karşısındaki yerel taleplerle, anti-demokratik veya otoriter alternatiflerin yükselişle ilişkilendirmek sorunludur. Popülist liderler zaten liberal karşıtı imajı yaratmak isterler. Bu yüzden onları liberal karşıtlığıyla suçlamak saçmadır. Ayrıca kendini *muhafazakâr demokrat* olarak tanıtan Erdoğan ve diğer popülist liderler, küresel düzeyde onaylanmanın etiketi olarak demokrasiyi ve Anayasal sistemi devam ettirirler. Popülist demokrasiler, liberal demokrasilerin kendi içindeki *tehlikeli mutasyon*larından ortaya çıkan, ifade özgürlüğü gibi hakların *saldırı* altında olabildiği, *kusurlu liberal* demokrasilerdir. Popülist demokrasiler, birçok açıdan Durkheim'ın *bozuk demokrasi* dediği şeyin somut örneğidir. Örneğin, Durkheim elitlerin varlığını topluma hizmet etme amacı güden iyi niyetli görevliler olmaları, ekonomik zenginleşme arzusunda bencillikler olmamaları halinde normal bulur. Popülistler iktidarda değilken elitizme görünüşte karşıdır. Gerçekte ve iktidardayken elitizmi ve elitleri, özellikle de *ekonomik üst tabakayı*, parti programını ve liderin bencil çıkarlarını beslemeleri koşuluyla desteklerler<sup>1239</sup>.

İkinci olarak, Durkheim faydacılığa ve sınırlanmamış kapitalizmin yayılımına karşıdır. Popülistler her durumda sınırlanmamış kapitalizmin ulusötesi yayılımına karşı değildirlere. Bilakis, Türkiye'nin uzun süreli popülizm pratiğinde görülebileceği üzere kimi popülistler, bireysel çıkarlarıyla uyduğu sürece, büyük çaplı ve temel kamusal hizmet görenler de dahil olmak üzere sanayiden eğitime, turizmden ulaşımına her alandaki özelleştirme faaliyetlerini, yabancı sermayenin ülke içindeki yayılımını, kamusal toprakların statüsünün değiştirilerek yabancılara satılmasını, genel olarak neoliberal politikaları Durkheim'ın demokrasinin merkezine yerleştirdiği toplumsal ihtiyaçlar zararına destekler<sup>1240</sup>.

---

<sup>1239</sup> J. W. Müller, ss. 14-15, 67 vd., 119; Krastev, <https://www.eurozine.com/the-populist-moment/>, (28.10.2021).

<sup>1240</sup> Örneğin bkz. Cumhuriyet. "İşte AKP döneminde satılanların listesi", **Cumhuriyet**, 17.09.2018, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/iste-akp-doneminde-satilanlarin-listesi-1084925>, (14.06.2022); Sözcü, "Cumhuriyet yaptı, AKP sattı: İşte sıralı tam liste...", **Sözcü**, 29.10.2022, <https://www.sozcu.com.tr/2022/genel/cumhuriyet-yapti-akp-satti-iste-sirali-tam-liste-7448320/>, (01.11.2022); Millî Gazete, "CİMER duyurdu! İşte AK Parti döneminde satılan kurum ve fabrikalar", 29.11.2021, **Millî Gazete**, <https://www.milligazete.com.tr/haber/8729008/cimer-duyurdu-iste-ak-parti-doneminde-satilan-kurum-ve-fabrikalar>, (14.06.2022); Oda TV, "Kanal İstanbul'dan Katar çıktı", **Oda TV**, 14.12.2019, <https://www.odatv4.com/siyaset/kanal-istanbuldan-katar-cikti-14121916-174458>, (14.06.2022); Euronews, "Türkiye'de son beş yılda 18 milyon metrekare toprak yabancılara satıldı", **Euronews**, 23.07.2020, <https://tr.euronews.com/2020/07/23/turkiye-de-son-bes-y-lda-18-milyon-metrekare-toprak-yabancilara-satildi>, (14.06.2022); Özer Akdemir, "Prof. Dr. Doğanay Tolunay: 'Cumhurbaşkanı kararı ormanları işgal edenlere ceza değil ödül veriyor'", **Evrensel**, 06.01.2022,

Popülist siyaset, *sosyal sorunun*<sup>1241</sup> cevabı değil, bu sorunun bin bir şekle girmiş yansımalarından biridir. Popülizm, küresel hegemonyaya karşı olmasa da küresel hegemonyaya *tepki* olarak güçlenmiştir. Yükselişleri, Durkheim'ın 19. yüzyılda ekonomik sınırsızlaşmaya tepki olduğunu düşündüğü *nostaljik, muhafazakâr, mistik, radikal* akımların yükselişine benzer. Popülizm bunlardan herhangi biri değildir ama işlevsel nedenleri benzerdir. Popülizmin eklektikliği, onu açıklamak için farklı sosyolojik geleneklerin eklektikliğini gerektirir. Durkheimcı gelenek, tek bir çizgi halinde izlenemeyecek kadar zengin bir fikirler ormanı olduğu için popülizmin sosyolojik sebeplerini anlamak adına diğer hiçbir geleneğin sahip olmadığı çeşitli ve merkezi olanaklara sahiptir<sup>1242</sup>. Nitekim Durkheim gibi isimler bize hala en iyi ipuçlarını veriyorsa bunun nedeni, bir veya iki nesil ötesinin bize daha iyi hiçbir ipucu vermemiş olmasıdır<sup>1243</sup>.

Kimilerine göre Durkheim'ın naifliği onun hem devletlerin ekonomik hayatı düzenleme kabiliyetini hem de yerel, etnik, bölgesel vb. cemaatsel grupların kalıcılığını hafife almasında yatar<sup>1244</sup>. Bu doğrudur. Cemaatsel bağların yükselişi, insanlık idealinin *ilerlemeyişini* anlatır. Nitekim bu ideal, bir *yönü* olduğu için *gelişemez* fakat neyle betimlenirse betimlensin, toplumsalın dinsel içeriğini bir şekilde geri kazanmasını anlatır<sup>1245</sup>. Yeni Tanrıların doğduğu kesindir fakat eskilerin öldüğünden şüphe etmek gerekir. Ampirik veriler, şu ya da bu şekilde hala dinin çoğunluğun hayatında büyük yer kapladığını gösteriyor<sup>1246</sup>. Bugün nehirlerin, aslanların ve ağaçların yaşamı, milletler ve şirketler kadar eski Tanrıların da insafına

---

<https://www.evrensel.net/haber/452048/prof-dr-doganay-tolunay-cumhurbaskani-karari-ormanlari-iscal-edenlere-ceza-degil-odul-veriyor>, (14.06.2022); Eray Görgülü, "Bir yılda 530 hektar alan orman vasfı dışına çıkartıldı", **T24**, 07.01.2022, <https://t24.com.tr/haber/bir-yilda-530-hektar-alan-orman-vasfi-disina-cikartildi.1006453>, (14.06.2022); Gökay Başcan, "Orman talanını yargıya taşıdılar", **Birgün**, 10.03.2022, <https://www.birgun.net/haber/orman-talanini-yargiya-tasidilar-336973>, (14.06.2022); Miray Özbilek, "334 bin hektarlık talan: Ormanları bir ihanet şirketi yönetiyor", **Cumhuriyet**, 02.04.2021, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/orman-yasasi-akp-doneminde-40a-yakin-degisiklige-ugradi-1825056>, (14.06.2022); Sözcü, "Erdoğan 17 özelleştirme kararına daha imza attı: Kamu malları haraç mezat", **Sözcü**, 21.07.2022, <https://www.sozcu.com.tr/2022/ekonomi/erdogan-17-ozellestirme-kararina-daha-imza-atti-kamu-mallari-harac-mezat-7261112/>, (01.11.2022).

<sup>1241</sup> Robert Castel, **Ücretli Çalışmanın Tarihi: Sosyal Sorunun Dönüşümleri**, 2. Baskı, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 35 vd.

<sup>1242</sup> Collins, ss. 243-244.

<sup>1243</sup> Rosenberg ve Coser, s. xi.

<sup>1244</sup> Vogt, s. 81.

<sup>1245</sup> Gözaydın ve Gülsoy, s. 15.

<sup>1246</sup> Cotterrell, Juristic, s. 202.

kalmış durumdadır<sup>1247</sup>. Popülizmin cemaatsel ve dini bağlarla ilişkisi vardır. Bu bağları kendi çıkarı için yeni bir biçimde yeniden kurar. Fakat sosyolojik açıdan gerek popülizmin gerekse cemaatsel ve dini aidiyetlerin yükselişi, öncelikle *küresel nostalji salgınının* bir parçası olarak anlaşılmalıdır:

Durkheim, nostaljiyi geçiş dönemlerine özgü *geçici* bir hastalık olarak görüyordu. 21. yüzyılda nostalji ne geçici bir hastalıktır ne de yayılımı *bulaşma* (*contagion*) düzeyinde kalır. Nostalji, kalıcı ve küresel salgın hastalığa (*epidemie*) dönüşmüştür. Nostalji, *hiç var olmamış* veya *artık var olmayan* yuvaya, *ideal eve* özlemdir. Nostalji, Batı'da geleceğe ve *Europa*'ya dönüktür. Burada ev, demokratik kurumlara ulusötesi bir bağlılık hayalini ya da gözle görülemeyen para işlemleri ağını ifade eden duygudan yoksun bir soyutlamadır. Nostalji, Doğu'da geçmişe dönüktür. Parçalanmış bir dünyaya karşı *kolektif hafızası* olan gerçek bir cemaate duyulan dokunaklı hasrettir. Nostalji, *bu defa* geçmişin cennetine itilen *Tarihin Meleği*'nin yüzünün bakmadığı *kimliktir*. Gerçi *Melek*, tıpkı 19. yüzyılda olduğu gibi U dönüşünün ortasında resmedilir. Bu yüzden nostalji, değiş tokuşlar bitince kendiliğinden iyileşecek sanılabilir. Fakat *değiş tokuşlar* biter mi? Nostalji, tıpkı kötücül bencillik gibi *tüketim kültürüyle* pazarlanan ve giderek yaygınlaşan bir şeydir. Nostalji, Durkheim'in ritüeller tezinde bahsettiği psişik etki üzerinden faydacı ve araçsal amaçlarla sürekli *canlı* tutulan bir duygudur. Diğer yandan, nostalji demokratik bir hastalık değildir. Hastalıklı biçimde geçmişle şimdiyi tek imgeye sıkıştırmaya çalıştığı için *çerçeveyi* (normu) kırar ve *yüzeyde* (maddi alışverişler düzeyinde) yanıklara sebep olur. Nostalji, suçunun sorumluluğunu üstlenmemek, suçların olmadığı bir tarihle eve dönmeye çalışmaktır. Duygusal bağlılık uğruna eleştirel düşünceyi bırakmaya ayartır. Siyaseten beslendiği aşırı durumlarında hayali bir anayurt uğruna ölmeye ve öldürmeye hazır *canavarlar* yaratır. Neticede *algia-özlem* (*düşünsel nostalji*), paylaştığımız şey ama *nostos-eve dönüş* (*yeniden kurucu nostalji*), bizi bölen şeydir. Nostaljinin bizi birleştiren şey sanılması yanlıştır. Aidiyetlerin yitirilişi, cemaatsel kimliklerin yeniden keşfiyle düzeltilemez. Bunu yapmaya çalıştığımız anda *empatiyi* yitiririz. Popülist siyaset, ekonominin vahşiliğine karşı cemaatin çılgınlığını öven bu salgının hem göstergelerinden hem de besleyicilerinden biridir.<sup>1248</sup>

<sup>1247</sup> Harari, s. 45.

<sup>1248</sup> Aron, s. 240; Boym, ss. 14-21, 28, 77, 87, 317; Zygmunt Bauman, **Retrotopya**, 2. Baskı, çev. Ali

Son dönem ulusal ve dinsel canlanmaların özünü oluşturan, *yeniden kurucu nostaljidir. Kökenlere dönüş ve komplo* olmak üzere iki ana olay örgüsü vardır. Popülist yönetimler, yeniden kurucu nostaljinin aldatma ve manipülasyon mekanizmalarına başvurur. Yeniden kurucu nostalji, yitirilmiş evin *tarihaşırı* yeniden inşasına teşebbüs eder. Yeniden kurulmuş ya da icat edilmiş *gelenek*, geçmişe dair süreklilik iddiasında bulunur. Alenen ya da zımnen kabul edilen kurallar tarafından yönetilen pratikleri, belirli değerleri, davranış biçimlerini *sürekli tekrar* yoluyla zerk etmeye çalışan bir tür *sembolik ritüele* gönderme yapar. Model alınan gerçek köylü gelenek göreneklerinden yeni kurulmuş geleneklere daha üst düzey sembolik formelleştirme ve ritüelleştirme damgası vurulur. Popülist yönetimler, (1) Warner'ın işaret ettiği vatansever törenler vb. açık, formel ritüellerle, (2) Boym'un ulusal hafıza hatırlatıcı dediği mimari yapı vs. biçimleri dönüştürmek suretiyle, (3) Goffman'ın işaret ettiği gündelik pratiklerle gerçekte var olması imkânsız, çeşitliliklerin olmadığı homojen bir *millet kültü* yaratmaya çalışırlar. Tersinden söylersek Durkheim'in heterojenliğe dayalı birey kültürünü yok etmeye çalışırlar. Böylece *dışlayıcı yapıyı* pekiştirirler. Sınıfsal tabakalaşmayı kendi lehlerine olacak biçimde *duygusal kontrol araçları üzerinden* yeniden üretirler<sup>1249</sup>. Örneğin, İstanbul'un simgesi olan Taksim'de siyaseten gerçekleştirilen mimari ve kültürel dönüşüm, açıkça Osmanlı geçmişle bugünü tek kareye sıkıştırma çabalarını yansıtır: Ayasofya müzesinin ibadete açık camiye dönüştürülmesi, AKM'nin yıkılması, Taksim Camii'nin inşası gibi girişimler, Cumhuriyet tarihi hiç yaşanmamış gibi yapar. Taksim meydanında artık *toplu* olarak 1 Mayıs etkinlikleri yapılmaz, Cuma namazları kılınır. Açılış *törenlerinde* lider, utanmadan sıkılmadan Cumhuriyet'in sembollerine saldırır: “AKM için de çok bağırdı Gezciler. İstedığınız kadar bağırın çatlayın patlayın yıktık. Aynı şeyi Ankara'da yaptık. Cumhuriyet tarihi boyunca bir tane eser ortaya koyun be.”<sup>1250</sup>.

Popülistlerin *Volonté générale* değil, *Volkgeist*'e dayanıyor olması, Rousseau eleştirmeni Durkheim ile popülistlerin aynı safta yer aldığı yanılgısına sebep olmamalıdır. Türkiye pratiğinin Durkheimci anlamda demokratik olmadığını anlamak

Karatay, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018, (Retrotopya), ss. 9-11; Akçabay, Kriz, <https://ayrintidergi.com.tr/hukuk-devletin-krizi/>, (17.06.2021).

<sup>1249</sup> Boym, ss. 20, 76, 77; Collins, ss. 223-229.

<sup>1250</sup> BBC News. “Erdoğan: AKM'yi yıktık, çatlayın, patlayın”, **BBC News- Türkçe**, 31.03.2018, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-43605409>, (14.06.2022).

için gerçek halka, “*Biz halkız... Siz Kimsiniz?*”<sup>1251</sup>” diye soran söyleve bakmak bile yeterlidir. Popülistler, kendilerinin ve yalnızca kendilerinin halkı temsil ettiğini iddia ederler. Bu iddia ampirik değil, *gizemsel* ve *ahlakidir*; çoğulcu değil, *çoğulculuk karşıtıdır*. Popülistler, iktidardayken devlet aygıtını gasp ederler, yolsuzluk ve kayırmacılık yaparlar. Buna rağmen sivil toplumun bastırılması için sistemli çaba göstererek iktidarlarını korurlar.<sup>1252</sup> Popülist yönetimler, Durkheim’ın çok önce öngördüğü, *halkın kendi kendini yönetmesi*, ne’inden hatalı demokrasi tanımlarının temsili ve çoğunlukçu demokrasinin altını oyduğu pratiklerin bir türüdür:

*...birinde devlet daha yoktur ya da ancak tohum aşamasındadır; oysa demokrasinin şu sapsmış durumunda, yönetim çoğu kez oldukça gelişkin olup çok geniş ve karmaşık bir örgütü vardır. Olayın anormal özelliğini en iyi sergileyen durum ise tam da birbiriyle çelişen bu iki yönüdür: Bir yanda geniş bir yönetim aygıtının çok sayıdaki karmaşık, bilgili çarkları, öte yanda ise devletin işlevi konusunda en ilkel siyasal biçimlere geri dönüşü sergileyen bir anlayış. Bunun sonucunda tuhaf bir devinimsizlik ve etkinlik karışımı ortaya çıkmaktadır. Devlet kendisi olarak kıpırdamıyor, kitlenin karanlık duygularının ardından sürükleniyor; ama bir başka yönden ise sahip bulunduğu güçlü eylem araçları, ona, bir yandan da hizmetinde bulunduğu aynı bireyleri kısıtlamak olanağını veriyor.*<sup>1253</sup>

Gerçekten demokratik bir liderin, *bunu siz seçtiniz*, demek yerine, *bunu sizin için en yararlısı olduğunu düşündüğüm için seçtim*, demesi ve sorumluluğu üstlenmesi gerekir. Popülistler, *özgür vekaletin* gayri meşru, *bağlayıcı vekaletin* meşru olduğunu savunurlar. Oysa bir siyasal yönetimin kitlenin sözcüsü olmak dışında bir amaç gütmüyor olması mümkün değildir. Olguların doğası gereği temsilcinin, yani devletin görevi hiçbir zaman onu tümünden bağlayacak biçimde belirlenemez. Diğer deyişle devlet toplumun yalınkat kopyası olduğu durumda dahi iç içe geçip birleşmeler kesinlikle tam değildir. Üstelik devlet adamının rolü, artık toplumları kendisine çekici görünen bir ideale doğru şiddetle itmek değil, hastalıkların ortaya çıkmasını *hijyenle* önleyen, ortaya çıktıklarında iyileştiren *hekimin* rolüdür. Durkheim, iyice düşünerek varılmış yargıların, *gerçek* yurttaşlar arasında ucu açık müzakereye tutulduğu *katılımcı* bir demokrasi lehine oy kullanır. Popülistlerinse katılımdan anladıkları referandumdan ibarettir ve referandumun tek amacı, lidere çekici gelen bir ideali kimlik meselesi olarak onaylatmaktır. Popülist yönetimler, demokrasiyi tek bir kanının ülkedeki

<sup>1251</sup> Oğuz Demir, “AK Parti’nin cumhurbaşkanı adayı Recep Tayyip Erdoğan”, **Hürriyet**, 01.07.2014, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/ak-partinin-cumhurbaskani-adayi-recep-tayyip-erdogan-26719347>, (14.06.2022).

<sup>1252</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. J. W. Müller, ss. 15-17, 25, 36, 42-46.

<sup>1253</sup> Durkheim, Dersler, s. 123.

yandaşlarını tespit etmeye indirgerler. Popülist liderler, çıkarları üzere kullanabilecekleri temsili demokrasi araçlarını korumakla birlikte, *doğrudan demokrasi* yalanıyla, katılımcı demokrasi araçlarını ve en önemlisi *aracı kurumları* ilga ederler. Montesquieu ve Tocqueville'den beri dolayımılama işlevlerinden dolayı övülen aracı kurumlar, sanal ortamın yankı odasında kaybolur<sup>1254</sup>.

Popülistler, kamusal davranış için bireyi *ortak kutup noktası* almaktan çok uzaktırlar. “Biz %99 değiliz, biz %100'üz<sup>1255</sup>” iddialarıyla halk kitlelerini *evde zor tutulan %50'ye*<sup>1256</sup> çevirirler. Oysa bireyden eski astlık durumunu istemek, bireyden kendisiyle çelişmesini istemektir. Birey hem Tanrı hem Tanrıların elindeki araç kılınamaz. Birey ya en üstün amaç ya da araç olacaktır. Oysa bugün tek ahlaki gerçekliğimiz bireyliğimizdir. Bu yüzden onu sadece bireysel davranış için kutup noktası yapıp kamusal davranış için yapmama gibi bir imkan yoktur. Türkiye pratiği neviden popülist yönetimler, Boym'un *kalp hipokondrisi* dediği şeyi hem büyük ölçüde yaratıyor hem de bundan beslenerek *kalp krizine* -çoğunluk krizine- yol açıyor. Durkheim, beynin kalbin atışlarını hızlandırıp yavaşlatabileceğini söylemişti. Popülist yönetimlerin canlandırmaya çalıştıkları devletin temelindeki duyguların insanları şiddetli gösterilere, kanlı edimlere yönelten bir *yıkıcılık* ögesi taşıdıklarını söylemişti. Bu duygular güçlenirse çok küçük bir dürtünün cinayetler işlemeye yeteceğini, insan öldürmeye yönelten bir tür süreğen ahlaki eğilime dönüşeceklerini söylemişti. Neticede bir babayı savunmak, bir Tanrı'nın öcünü almak söz konusu olduğunda insan yaşamının ne önemi kalır? Popülistlerin milliyetçi eğilimleri Durkheimcı anlamda vatansever değildir.<sup>1257</sup> Yine de “*Diktatörlük kanımda yok, ben bu milletin hizmetkarıyım*<sup>1258</sup>” derler, olmadıkları şeyin imajını çizerler.

Her kimlik siyaseti popülist olmasa da popülistler bir tür *kimlik siyaseti* yürütürler. Tüm siyasi muhaliflerine halkın düşmanları gibi davranırlar, onları tamamen dışlamanın yollarını ararlar<sup>1259</sup>. Örneğin, muhaliflerini “...*kadın mıdır kız*

<sup>1254</sup> Bkz. Durkheim, Yöntem, s. 102; Durkheim, Dersler, s. 122; J. W. Müller, ss. 46-49, 52-53.

<sup>1255</sup> J. W. Müller, s. 15.

<sup>1256</sup> Bkz. Mustafa Küçük, “Başbakan: Yüzde 50'yi evinde zor tutuyorum”, **Hürriyet**, 04.06.2013, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-yuzde-50-yi-evinde-zor-tutuyorum-23429709>, (14.06.2022).

<sup>1257</sup> Durkheim, Dersler, ss. 75-76, 141-142; Boym, s. 20; Durkheim, Ahlak, s. 83.

<sup>1258</sup> Haber Sol, “Erdoğan onbinleri ‘birkaç çapulcu’ ilan etti, 'diktatörlük kanımda yok' dedi”, **Haber Sol**, 02.06.2013, <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-onbinleri-birkac-capulcu-ilan-etti-diktatorluk-kanimda-yok-dedi-haberi-739>, (14.06.2022).

<sup>1259</sup> J. W. Müller, s. 16.

*mıdır?*<sup>1260</sup> belli olmamakla itham ederler. Böylece gözleri esas konudan uzaklaştırırlar. Ülkenin genç, zeki ama iktidar yanlısı olmayan bireylerine “*birkaç çapulcu*<sup>1261</sup>” derler. Bu, onların kişisel görüşleridir. Yine de sanki düzenli olarak fikrine gidilip danışılabilir bir *millet* varmış gibi kendi kişisel düşüncelerini, “*Milletimiz gezicileri nasıl tanımlıyorsa biz de aynı sınıfları kullanıyoruz. Bay Kemal ve şürekası ne derse desin, biz vandala vandal, çapulcuya çapulcu demeye devam edeceğiz*<sup>1262</sup>” diyerek meşrulaştırırlar. Neticede popülistler, kim olduğu belli olmayan bir düşmana karşı sürekli, *kimsiniz*, diye sorarlar. Çünkü iktidarlarının bir ayağı, *komplodur*. Bu, yuvanın sonsuza dek kuşatma altında olduğu ve kumpas kuran düşmana karşı savunmaya ihtiyaç olduğu kurgusudur<sup>1263</sup>. Bu yüzden popülistler, sivil toplumdan, *biz halkız*, nevinden en ufak bir ses yükselse-hatta sessiz dahi olsa- sivilleri hemen soyut ve karanlık bir dış güce hizmet etmekle suçlarlar.

*İstanbul'daki Gezi Parkı protestolarının bastırılması sırasında yalnız başına 'duran adam'ı düşünün. Gösteriler yasaklanmıştı. Fakat, duran adam gösteri yapmıyordu. Sadece yalnız başına, Atatürk'ün heykeline doğru durarak, onun Cumhuriyetçi değerlerine sessiz bir gönderme yapıyordu. Ama aynı zamanda canlıydı ve hükümetin tüm Türkleri temsil etme iddiasına karşı duruyordu. Neticede hiçbir şey söylemeyen ve hiçbir mesaj taşımayan başka kadın ve erkekler ona katıldı. Bunun karşısında Erdoğan...bir yönetme taktiğine başvurdu. Erdoğan ve hükümeti duran adam Erdem Gündüz'ün bir yabancı ajan olduğunu kanıtlamaya çalıştılar.*<sup>1264</sup>

Gezi Parkı direnişi, Türkiye halkının kolektif hafızasını koruma girişimidir<sup>1265</sup>.

Bu girişimde polis tarafından TOMA'lardan sıkılan gaz içerikli suya, kısa mesafeli biber gazı kapsülü atışlarına, plastik kurşun atımına ve darba bağlı olarak direnişe katılmış-katılmamış 8 binden fazla sivilin yaralandığı kaydedildi<sup>1266</sup>. Kayıt dışı sayının

<sup>1260</sup> CNN Türk, “Başbakan: ‘O kadın, kız mıdır kadın mıdır?’”, CNN Türk, 04.06.2011, <https://www.cnnurk.com/arsiv/2011/yazarlar/06/04/basbakan.o.kadin.kiz.midir.kadin.midir/618955/0/index.html>, (14.06.2022).

<sup>1261</sup> Haber Sol, <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-onbinleri-birkac-capulcu-ilan-etti-diktatorluk-kanimda-yok-dedi-haberi-739>, (14.06.2022).

<sup>1262</sup> İhlas Haber Ajansı, “Cumhurbaşkanı Erdoğan: ‘Çapulcuya çapulcu demeye devam edeceğiz’”, **İhlas Haber Ajansı**, 04.06.2022, <https://www.haberler.com/politika/cumhurbaskani-erdogan-milletimiz-gezcileri-nasil-14992788-haberi/>, (14.06.2022).

<sup>1263</sup> Boym, s. 78 vd.

<sup>1264</sup> J. W. Müller, s. 92.

<sup>1265</sup> Bkz. Ferah Işık, “Denizli’de hakimden manifesto gibi beraat kararı”, **Hürriyet**, 12.03.2014, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/denizlide-hakimden-manifesto-gibi-beraat-karari-25993323>, (14.06.2022).

<sup>1266</sup> Bu veriler Türkiye Tabipler Birliği Odası’nın açıkladığı verilerdir. Bkz. Türkiye Tabipler Birliği Merkez Konseyi, “Göstericilerin Sağlık Durumları”, **Türkiye Tabipler Birliği**, 15.07.2013, <https://web.archive.org/web/20130806164558/http://www.ttb.org.tr/index.php/Haberler/veriler-3842.html> (14.06.2022).

çok daha fazla olduğunu tahmin etmek güç değil. Türkiye’de yaşamakta zorlanan kişileri ‘biletini alıp bu ülkeden göndermek<sup>1267</sup>’, gerektiğini düşünen popülist siyaset, Türkiye’nin kolektif hafızasını Türkiye Cumhuriyeti’nin modern geçmişini yaşanmamış kabul ederek yeniden kurmaya çalışıyor. Gezi parkı direnişi gibi *hatırlatıcılar*, popülist siyasetin kurmak istediği sembolik evren ile çelişiyor. Biletini alıp gitmeyenleri, muhakkak düşman ilan etmek gerekiyor(!). Popülist siyaset, “*Ve biz onlara [%50 kitleye] diyoruz ki aman sabırlı olun<sup>1268</sup>*” gibi söylemlerle kendisini toplumsal çatışmanın önündeki tek ve vazgeçilmez bariyer olarak kurmaya çalışıyor. Popülist liderlerin izledikleri komplo kurgusu çoğu kere kitlesel linçlere sebep olabilir. Yine de dikkat etmek gerekiyor: Popülizm akıldışı yurttaşların sebep olduğu bir patoloji değildir. Popülizm, sadece temsili demokrasilerde söz konusu olabilecek bozuk bir biçimdir ve sorumlusu da bu siyaseti izleyenlerdir<sup>1269</sup>.

Popülist yönetimler, halkın sözcüsü değildirlere. İç politikalarında ve özellikle seçim süreçlerinde kamu görüşünü manipüle ederek başa gelirler. Yürüttükleri politikalar, kendilerine halkın adalet ve hukuk talebi olarak geri döner. Örneğin, kimilerine göre Durkheim’ın demokratik devletin ilerlemesi gereken yön dediği *bölgesel bütünleşme* fikrini konuya dahil eder biçimde halk, kendilerine sorulduğunda hukuk sistemindeki adaletsizliklere karşı Avrupa Birliği’yle uyumlanmak ister<sup>1270</sup>. Fakat Türkiye halkı için Avrupa Birliği meselesinin *kaynaşma* ve *özgürleşme* meselesi olmaktan ziyade Doğulular için hep olduğu gibi *dahil olma* ve *dışlanma* meselesi olduğu gözetilmelidir<sup>1271</sup>. Becker’dan hareketle, *hârici olmama* meselesidir. Dışlandıkları zaman şüphesiz Doğulular da hep yaptıkları gibi kendilerini yargılayan Batılıların haricî olduğunu düşünürler<sup>1272</sup>. Popülist yönetimlerin diğer dayanağı olan kurgu, *kökenlere dönüş*, kurgusu burada devreye girer. Bu kurgu, yakın zamanda Türkiye’den yapılan ve Türkiye’ye yapılan göçlerle<sup>1273</sup> birlikte başka bir boyut kazanmıştır. Göçler, Türkiye’nin demografik yapısını epey değiştirdi. Bu durum,

---

<sup>1267</sup> BBC News, “Erdoğan: ‘Türkiye’de yaşayamam’ diyenlerin biletini alıp, göndermek lazım”, **BBC News- Türkçe**, 31.03.2018, <https://www.bbc.com/turkce/43606619>, (14.06.2022).

<sup>1268</sup> Küçük, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-yuzde-50-yi-evinde-zor-tutuyorum-23429709>, (14.06.2022).

<sup>1269</sup> J. W. Müller, s. 119.

<sup>1270</sup> Aktaş ve diğerleri, ss. 75, 77.

<sup>1271</sup> Boym, s. 319.

<sup>1272</sup> Becker, Hariciler, s. 21.

<sup>1273</sup> 2000 ve sonrası Türkiye’nin göç dalgaları için bkz. İbrahim Sirkeci, “Göç Meselesi”, **Pasajlar**, Sayı: 5, 2020, ss. 17-18.

Batı'dan çok çekmiş bir Orta Doğulu nüfus ile Beyaz Türklerden çok çekmiş bir Türk nüfusunun dinsel bir *mental habitus* etrafında birleştirilmesini, böylece Cumhuriyet'in temalarının geriletilmesini ve Osmanlı temalarının ilerletilmesini kolaylaştırdı. Buradan popülist siyaseti besleyen bir nedenin de geçmişte oluşturulmaya çalışılan *ulusal hafıza* deneyimlerinde bulunabileceği sonucu çıkıyor<sup>1274</sup>.

Türkiye'nin modernleşme yaklaşımı, eski-yerli öğelerin tamamen bırakılmasını, temelli olarak Batı modellerinin benimsenmesini öngörüyordu. Bu, kolektif hafızanın, kimliğin, geri dönülemez ve aynı anda yaşatılamaz biçimde yok edilmesi demektir. Modernleşmek, Türkiye'de geçmişi yok etme *takıntısıydı*<sup>1275</sup>. Oysa Durkheim, geçmiş gerçektir ve biz onu olmamış yapamayız, demişti<sup>1276</sup>. Sosyolog, bu sözü *Dersler*'de söylemişti. *Dersler*'i de ilk kez bir Türk, Kubalı, bir araya getirmişti. Kubalı, *Dersler*'in ilk kez Türkiye'de yayınlanmasının rastlantı olmadığını, büyük olasılıkla bir tür kültürel belirleyiciliğin sonucu olduğunu söylemişti<sup>1277</sup>. Buna rağmen sosyoloğun *modernleşme ve din* ilişkisi hakkındaki düşünceleri, Türk modernleşme sürecinde yeterince yansımaz. Örneğin, Durkheim'in sosyolojik pedagojisini içeren *Ahlak Eğitimi*, Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerin modernleşme sürecinde hem siyasal hem de kültürel sorun olarak karşılaştıkları *laiklik* ve *laik eğitim* konularını irdeleyebilmek ve planlayabilmek açısından oldukça yararlıdır<sup>1278</sup>. Sosyolog, bu derslerinde geleneksel ilk eğitimin belirsiz ve yarı-bilinçli düşüncelerinden kurtarılan çocukta *geçmişin bize bıraktığı uygulamalarına karşı öfke uyandırmamak* gerektiğini söyler. Laikleşme, dini yadsımak değildir. Bilim, dini yok saymamalı, açıklamalıdır. Aksi takdirde bir gün din tarafından açıklanma tehlikesi vardır<sup>1279</sup>.

Boym'un aktardığı üzere örtüyü kaldırmak yerine sermek, çıkarmak yerine eklemeye bulunmak, reddetmek yerine kardeş olmak, teşhir etmek yerine çözüm aramak gerekiyor<sup>1280</sup>. Batı, hesaplaşmayı kendi geçmişi olan modernizm ile yapıyor

---

<sup>1274</sup> Bkz. Boym, s. 93 vd.; Aras Yumul, "Bitmemiş bir proje olarak beden", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 84, 2000, ss. 45-47.

<sup>1275</sup> Selçuk Esenbel, "Türk ve Japon modernleşmesi: 'Uygarlık süreci' kavramı açısından bir mukayese", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 84, 2000, s. 32 vd.

<sup>1276</sup> Durkheim, *Dersler*, s. 210.

<sup>1277</sup> Hüseyin Nail Kubalı, "İlk Basımın Önsözü", **Sosyoloji Dersleri**, Emile Durkheim, 2. Baskı, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İzmir, 2019, s. 11.

<sup>1278</sup> Edinsel, s. 462.

<sup>1279</sup> Durkheim, *Ahlak*, ss. 106, 23.

<sup>1280</sup> Latour, **We Have Never Been Modern**, çev. Catherine Porter, Harvard University Press, Cambridge ve London, 1993, s. 47'den aktaran Boym, ss. 63.

fakat bizim *çifte gerilimlerimiz* hesaplaşmayı aynı zamanda kendi kültürel ve düşünsel geçmişimizle de yapmayı gerektiriyor<sup>1281</sup>. Çünkü popülizm, demokrasinin tutulmamış vaatlerinden kendine besin çıkartıyor<sup>1282</sup>. Bu, Erdoğan'ın "*Ben bu milletin efendisi değilim...Eğer diktatör arayanlar varsa kendi geçmişlerine baksınlar... Bu terör estirenlere destek çıkan CHP zihniyetidir. Bunların meşrebinde bu var.*<sup>1283</sup>" deyişinde açıktır. Yöremizde demokrasi vaatlerinin tutulmamışlığının geçmişi hem dışta Batı'nın emperyalizmle hem de içte aydın laiklerin Türkçülükle sonuçlanan politikalarına dayanır ve oldukça uzundur. Aynı zamanda *kendine dönüş* siyaseti olarak sunulan popülizm, kendini Batı'dan her zaman 1-0 yenik hisseden Cumhuriyet modernizmine karşı eksiklik kimliğini tamamlama vaadiyle İslâm'a ve Osmanlı'ya dönüş paradigması biçiminde ortaya çıkmıştır<sup>1284</sup>. Cumhuriyet, uzun süre *hiç Türk'e benzemiyorsunuz*, yorumlarından haz duydu, yani kendinden utandı. Bu utanç, küresel Batı kültürünün *yüzü olmayan temsillerle* sunarak aşağıladığı Doğululardan olmanın utancıyla katmerlendi. Doğululardan olmamanın savaşı, cemaatsel sınırlılığı, yerelliği, Doğululuğu çağrıştıran her şeyin ve herkesin haricîleştirilmesine yol açtı. Türk halkının kişiliği, Beyaz Türk- Siyah Türk ayrımıyla yarıldı. Siyah diye haricîleştirilen gruplar, Beyazım diye övünenleri kendi kültüründen ve halkından kopuk *steril enteller* olarak haricîleştirdi<sup>1285</sup>.

Popülist yönetimleri besleyen öfke, kızgınlık gibi duygular hiçbir zaman düşünceden kopmuş saf duygular değildir. Bunların arkasında şu ya da bu şekilde çoğu insanın açıklayabileceği gerçek nedenler vardır. Fakat ayırıcı nokta, popülistler iktidara geldikten sonra da mağdur rolünü oynamaya devam ederler. Örneğin, Erdoğan muhalefetteyken kendini gözü pek bir mağdur olarak sunmuştur. İstanbul'un çetin mahallesi Kasımpaşa'dan gelip Türkiye Cumhuriyeti'nin Kemalist düzenine cesurca başkaldıran sokak delikanlısı imajı çizmiştir. Problem şu ki Erdoğan, mağdurun sesi imajını tüm siyasi, ekonomik ve kültürel iktidarı ele geçirmesinden çok uzun süre sonra bile hala aynı şekilde devam ettiriyor. Müller burada Batı akademik dünyasına Durkheim'ı aklımıza getiren bir eleştiride bulunuyor. Bugün modernizm söylemi

---

<sup>1281</sup> Esenbel, s. 19.

<sup>1282</sup> J. W. Müller, s. 95.

<sup>1283</sup> Haber Sol, <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-onbinleri-birkac-capulcu-ilan-etti-diktatorluk-kanimda-yok-dedi-haberi-739>, (14.06.2022).

<sup>1284</sup> Esenbel, s. 18.

<sup>1285</sup> Yumul, ss. 44, 46, 47.

itibarsızlaşmıştır. Buna rağmen modernizmin düşünce kalıplarına başvurulmaya devam ediliyor. Popülizmin *ampirik* yöntemlerle bilimsel ve tarafsız bir tanımlanmıyor. Bunun yerine hepsi de Weber'in varisi olan teorilere başvuruluyor. Popülizm, modernlik öncesi hayatı arzulayan kişilerin kaygı ve öfkelerinin çaresiz ifadesi olarak etiketlenip küçümseiyor. Bu küçümseme, kaçınılmaz olarak küçümsemeni bir ölçüde meşrulaştırmakla sonuçlanır<sup>1286</sup>.

İktidar çoğunluklar, mağdurlar olarak görüldüğünde azınlıkların hakları, bireylerin özgürlükleri, neticede çoğunluk-azınlık fark etmeksizin tüm toplumun çıkarları ve duyguları zarar görür. Popülizmin haklı veya demokratik olmadığı, popülizm-ceza hukuku-ifade özgürlüğü arasındaki ilişkiye bakılarak görülebilir. Durkheim'a göre ifade özgürlüğü ve demokrasi arasında organik bağ vardır. Bir siyasal düzende kamusal işlerin yürütülüşünde danışma, düşünme, eleştirel bakış ne kadar yer tutuyorsa siyasal düzen o kadar demokratiktir. Buna karşılık, bilinçsizlik, ayırdında olunmayan alışkanlıklar, karanlık duygular, incelemeyen geçmeyen ön yargılar ne kadar baskınsa siyasal düzen o kadar az demokratiktir. Demokratik olmayan devlet bozuktur. Bozuk devlet yıkıcıdır ve bireysel düşüncenin gelişimini baskılar<sup>1287</sup>. Sokrates'in özgür inceleme, felsefe, yaptığı için ölümle cezalandırıldığı zamandan bu yana 2500 yıl geçti. Sokrates'in yaşadığı toplumda karşılaştığı tepki normaldi. Çünkü dinin toplumsal işlevlerinin kapsamı ve gücüyle özgür düşünce arasında ters orantı vardır. Bugün kimseyi düşünceleri için darağacına çıkartmasak da ceza hukukunun kapsamında ve cezaların nicel-nitel ağırlığında ifade özgürlüğü aleyhine sağlıksız bir genişleme var. Yasal popülizm, patolojisini en açık ceza adaletinde gösterir<sup>1288</sup>. Popülist iktidar, bireysel çıkarlarını korumak için özgür düşünce açıklamalarını politika adı altında yönetime karşı suçlar kategorisine sokmasıyla teşhis edilir. Bu, aynı zamanda Durkheim'ın *İki Kanun*'da kağıt üzerinde ne yazarsa yazsın bir yönetimin gerçekte ne kadar otoriter olduğunu ölçmek için kullandığı kriterdir. Bozuk iktidar, kendini siyasal suç kategorileri tanımlamak ve hayata geçirmek üzerinden şiddetle dayatır. Demokratik eğilimlerden sapan otoriterleşme eğilimleri her zaman dindarlığı uyandırır. *Lèse-majesté* suçları yeterince

---

<sup>1286</sup> J. W. Müller, ss. 31-33, 60.

<sup>1287</sup> Durkheim, Dersler, ss. 84, 112-113.

<sup>1288</sup> Cotterrell, Juristic, ss. 214-215.

hızlı bir şekilde *lèse-divinité* eylemleri haline gelip buna göre cezalandırılabilir<sup>1289</sup>. Diğer kanunlara nazaran olağanüstü sıklıkla ceza ve infaz kanunlarında değişiklik yapılır. Kanunların değiştirilmesi ve yerine daha iyilerinin konulması olumsuz bir durum değilse de aynı kanun maddesinin altı aylık periyotlar içerisinde değiştiğinin gözlenmesi siyasal patoloji göstergesidir. Türkiye yasal kodlarına bakınca organik yapıda bir toplum gibi görünse de izlenen siyasal politikaların yarattığı anomali nedeniyle cezalandırma normal düzeyden şiddetlidir<sup>1290</sup>.

Bugün, hukukun aynı zamanda *usul* olduğu unutulmuştur<sup>1291</sup>. Yasalar, hukukçuların bile bilgilerini güncel tutmasını neredeyse imkânsız kılan hızla *torbalara* doldurularak, yangından mal kaçırır gibi yasalaşmakta, bu durumun hukuki yapıda açtığı gediklere siyaset dolmaktadır. Yasal popülizmin Türkiye yargı sistemindeki etkilerinin çarpıcı ve sembolik bir örneği, İstanbul 14. Ağır Ceza Mahkemesi'nin, Anayasa Mahkemesi'nin (AYM) Enis Berberoğlu'nun ilk başvurusu hakkında verdiği *hak ihlali* kararını tanımamasıyla yaşandı<sup>1292</sup>. Hukuki örgütlenmenin de her toplumsal örgütlenme gibi *çerçeveye* ihtiyacı vardır. Bu, Durkheim'ın anomi dediği şeyden kaçınmak için gereklidir. İlk derece mahkemesinin AYM'nin kararını tanımaması hukuki örgütlenmenin çerçevesinde bir çatlak oluşturmuştur. Literatürde bu durum, çift yönlü olan *yargı krizinin* alttan üste doğru bir örneği gösterilmiştir<sup>1293</sup>. “*Dört yılda 24 ayrı hâkim tarafından yargıldım*<sup>1294</sup>” diyen Enis Berberoğlu'nun yargılama sürecindeki aksaklıklar da cabasıdır. Bu tarz örnekler hukukun meşruluğu konusunda yaptığımız tartışmayı bir adım daha geriletir. Hâkimin hukuksal yapının sınırları içindeki yorum yetkisini tartışmak bir yana öncelikle hâkimin yapının sınırları içerisinde kalıp kalmadığını tartışmak zorunda kalırız. Ne yazık ki Berberoğlu kararı,

---

<sup>1289</sup> Vogt, s. 79.

<sup>1290</sup> Türkmen, Denetimli, ss. 382-383, 387; Türkmen, Alternatif, ss. 719-720.

<sup>1291</sup> Işıқтаç, s. 20.

<sup>1292</sup> Anayasa Mahkemesi, **Kadri Enis Berberoğlu**, B. No: 2017/27793, 18.07.2018, <https://kararlarbilgibankasi.anayasa.gov.tr/BB/2017/27793>, (14.06.2022).

<sup>1293</sup> Bkz. Kemal Gözler, “İstanbul 14. Ağır Ceza Mahkemesi Anayasa Mahkemesine Karşı”, **Anayasa Gen Tr**, 15.10.2020, <https://www.anayasa.gen.tr/berberoglu-2.htm>, (14.06.2022); Erşan Şen, “Anayasa Mahkemesi'nin Yeni Enis Berberoğlu (3) Kararı”, **Hukuki Haber**, 08.02.2021, <https://www.hukukihaber.net/anayasa-mahkemesinin-yeni-enis-berberoglu-3-karari-makale,8695.html>, (14.06.2022).

<sup>1294</sup> Mert Öz, “4 yıllık süreçte 24 ayrı hakim tarafından yargıldım”, **Sözcü**, 18.02.2021, <https://www.sozcu.com.tr/2021/gundem/4-yillik-surecte-24-ayri-hakim-tarafindan-yargilandim-6266129/>, (14.06.2022).

AYM'nin ilk derece mahkemeleri tarafından tanınmayan ilk kararı değil<sup>1295</sup>. Böylesi çatlaklar çoğaldığı takdirde hukuksal yaşamın kararsız ve en ufak tetiklemeyle şekillendirilebilir sıvı bir kitleye dönüşmesi olasıdır.

AYM'nin Enis Berberoğlu hakkında verdiği ikinci hak ihlali kararının<sup>1296</sup> ilk derece mahkemesi tarafından tanınması dahi pek bir anlam ifade etmemektedir. Hukukun üstünlüğü ilkesi ilk kararın tanınmamasıyla zaten zedelenmiş, verilmek istenen siyasi mesaj verilmiştir. Ayrıca mahkemelerin kararları üzerinde savcılık makamının çok büyük etkisi var. Bugün savcılık, ikinci kararın tanınması yönünde mütalaa vermiş olabilir<sup>1297</sup>. Fakat Durkheim'ın bozuk yönetimlerin kolayca cani kasaplar yaratabileceği savını hatırlamak gerekiyor. Gidişatın süreklileşmesi halinde aynı krizin farklı konumlara da sıçramayacağını ya da çoktan sıçramadığını varsaymak için mantıklı bir neden yok. Unutmamak gerekir ki popülistler biçimsel olarak temsili demokratik hukuk düzenine ve onun kurumlarına karşı değildirler. Onlar, sadece kendi ahlaki değerlerine göre doğru siyasal çıktılarını üretmedikleri kurumlara karşıdır. Bu karşılık da sadece muhalefette olduklarıdır. İktidara gelen popülistlerin ise kurumlara bir sorunu yoktur çünkü hepsi *kendi* kurumlarıdır<sup>1298</sup>.

Siyasi popülizm devlet aygıtını gasp ettiği, yolsuzluk ve kayırmacılık yaptığı için toplumsal anomiyi besliyor ve hukuka güvensizlik yaratıyor. Popülist denen iktidar ironik biçimde popüler sinizme sebep oluyor. Sinizm olgusunu siyasi amaçlarla çıkarılan gündelik aflarla, kanun değişikliklerinden kaynaklanan örtülü aflarla, düşünülmeden yapılmış infaz düzenlemeleriyle aşmaya çalışıyor. Bu, toplumda suç işleyenlerin hak ettikleri cezayı almadıklarına dair başka bir sinizmi katmerliyor<sup>1299</sup>. Neticede popülist yönetimin hukuk aracılığıyla kullandığı şiddet tekeli, bir yanda kendine askerler yaratırken diğer yanda şüpheli ve uzlaşmaz mağdurlar yaratıyor. Kuşkusuz bu ne hukukun düzenleyici üstünlüğü ilkesinin ne de hukukun değere dayalı

---

<sup>1295</sup> Can Bursalı, "Siyasihaber, Sendika.org, Mehmet Altan ve Şahin Alpay... Enis Berberoğlu AYM'nin uygulanmayan ilk kararı değil", **Independent Türkçe**, 15.10.2020, <https://www.indyurk.com/node/258371/haber/siyasihaber-sendikaorg-mehmet-altan-ve-%C5%9Fahin-alpay-enis-berbero%C4%9Flu-aymmin>, (14.06.2022).

<sup>1296</sup> Anayasa Mahkemesi, **Kadri Enis Berberoğlu (3)**, B. No: 2020/32949, 21.01.2021, <https://kararlarbilgibankasi.anayasa.gov.tr/BB/2020/32949>, (14.06.2022).

<sup>1297</sup> Cumhuriyet, "Savcılık, Enis Berberoğlu hakkında mütalaa verdi", **Cumhuriyet**, 08.02.2021, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/savcilik-enis-berberoglu-hakkinda-mutalaasini-verdi-1812144>, (14.06.2022).

<sup>1298</sup> J. W. Müller, ss. 79-80.

<sup>1299</sup> Türkmen, Denetimli, ss. 386-387; Aktaş ve diğerleri s. 73.

meşrulaştırma gerekliliğinin önemini azaltır<sup>1300</sup>. Yine de Durkheim'in arzuladığı şey olmaz, yani bu bozuk yönetimlerin *başarıları saman alevi* gibi kalmaz. Gerçi Boym da nostalji *estetik ve etik başarısızlıktır* demişti<sup>1301</sup>. Fakat kötücül ve faydacı algı başarıyı böyle anlamaz. Bu algı ister ilerleme mitiyle ister nostaljiyle birleşsin, her durumda başarı, algıda kişisel olarak amaçlanan şeye varmak; var olmayan evi inşa edebilmiş olmak ve çıkarlarını ençoklaştırabilmiş olmaktır. Bauman haklıdır: Durkheim, insana ait deneyimlerin anlatılarında kullanılacak metaforları üretmenin her zaman küçük bir azınlığın işi olduğunu fark etmişti fakat bunun sonuçlarını kabul etmedi<sup>1302</sup>. Fakat Bourdieu da haklıdır: Eğer Durkheim'ı birazcık ileri taşırsak, bilişsel yapıların toplumsal ve tarihsel olarak ortaya çıkışlarını masaya yatırma noktasına geliriz. Bu yüzden sosyoloğun hipotezi, tehlikeli olduğu kadar aynı zamanda etkili ve kuvvetli bir hipotezdir<sup>1303</sup>.

Boym'un estetik ve etik başarısızlıktan söz ettiğine dikkat edilmelidir. Bu, *expressive (dışavurumsal)* algıya ve *evaluative (değerlendirici)* algıya ilişkin bir başarısızlık demektir. O halde *cognitive (bilişsel)* algıya ilişkin bir başarısızlık değildir. Fakat Durkheim'in düalizminde bu zorunlu olarak aklın da ölümü, yani *cognitive* algıya ilişkin de bir başarısızlıktır. Bu yüzden tümünden bir yıkım demektir. Çeşitlilik ve benzerlik, organik toplumların çözülemez ve karmaşık ilkesidir. Bu yüzden farklı grupların, çevrelerin, ağların, ilişkilerin duygusal bağlılıklarındaki ve ihtiyaçlarındaki farklılıkları her zaman içinde bir tahakkümü barındıran hoşgörüyü karşılamak yeterli değildir. Bu farklılıklar arasında iletişim diline çevrilmiş *ortak insanlık duygusu* lehine iletişim araçları aramak zorundayız. Araçlarından biri de hukuk olan bu iletişim dilini geliştirmede hukukçuların ve sosyal bilimcilerin hayati sorumluluğu vardır. Fakat hukukçular, toplumsal hayatın ahlaki karakterini gözlemleyip açıklayan sosyal bilimciler değildir. Gerekirse *hukuk fikrinin* hizmetinde sert, uzlaşmaz eleştirmenler olarak bu fikrin refahını teşvik etme sorumlulukları vardır. Bunu ihmal etmek, hukuk fikri ve ilgili toplum için tehlikeli olacaktır. Mevcut hukuk sistemi, dayanışma olanaklarını destekleyen koşullara her karşı çıktığında, hukuki rolün bu *karşıtlığa karşı çıkmak* üzere net bir kritik odağı vardır<sup>1304</sup>. Burada, Ash'in

---

<sup>1300</sup> Cotterrell, *Juristic*, s. 215.

<sup>1301</sup> Durkheim, *Dersler*, s. 76; Boym, s. 20.

<sup>1302</sup> Bauman, *Kuşatılmış*, s. 67.

<sup>1303</sup> Bourdieu, *Devlet*, s. 203.

<sup>1304</sup> Cotterrell, *Juristic*, s. 222.

insanın seçim kabiliyetine karşın sosyal uyma (*conformity*) dürtüsünün kuvvetini tarttığı ünlü deneyinin kanıtladığı iki şeyi hatırlamak gerekir: (1) Gruptaki bir kişi bile konsensüsü bozup doğruyu söylediğinde yanlışa rağmen sürdürülen konformizm büyük oranda azalır. (2) Denekler, manipüle edilmiş grup normunu deney sonrası sürdürmezler<sup>1305</sup>. Elbet ki deney hep devam ettiği sürece ikinci öncülün önemi azalıyor ama birinci öncül, sapasağlam ayaktadır. Durkheim haklıdır: Birey kararsızdır, aydınlığı cılızdır, çoğunlukla zihni karanlıklarda debelenir ama akışkan toplumun yapıtaş ve her toplumun yaratıcısıdır<sup>1306</sup>. Bu yüzden Arendt haklıdır ve Bauman da onu takip etmekle haklıdır: En karanlık zamanlarda dahi o titreşen ve cılız ışık altında *vita contemplativa*'ya adanmış ve *vita activa*'ya dönük yaşamlarımızla, ürettiklerimizle, kalemlerimizden ve kararlarımızdan çıkanlarla, bir ateşin fitilini ateşlemek her zaman mümkündür<sup>1307</sup>.

#### IV. ZORLAMAYA DAYALI İŞBÖLÜMÜ VE MÜLKİYET HUKUKU

##### A. Zorlamaya Dayalı İşbölümü ve Hukukun Meşruluğu

##### 1. Zorlamaya Dayalı İşbölümü ve Adalet

**“...ekonomik nedenlerle acımasızca çoğunluğu azınlığa kurban etmekte nefret dolu bir alçaklık yok mu?”<sup>1308</sup>**

Sınıf çatışmalarının bir sebebi, anomik işbölümüdür fakat zorlamaya dayalı işbölümü, sınıf çatışmalarının daha görünür sebebidir. Zorlamaya dayalı işbölümü, adaletsiz hukuk düzeni demektir. Adaletsiz hukuk düzeni iki anlama gelir: (1) bireylerin toplumsal rollerinin yanlış konumlandırılması, (2) mal ve hizmet alışverişinde eşdeğerlik eksikliği<sup>1309</sup>. Toplumsal kurumlar, toplumun çıkarını korumak için dahi olsa bireylerin doğasına zarar vermeye başlarsa işlevlerini kaybeder,

<sup>1305</sup> Solomon E. Asch, “Opinions and Social Pressure”, *Scientific American*, Cilt: 193, Sayı: 5, 1955, ss. 31-32, 34; Bilgin, ss. 45-46; Topuzkanamış, Disiplin, s. 93; Kağıtçıbaşı, s. 71 vd.

<sup>1306</sup> Durkheim, Ahlak, s. 34; Durkheim, Dersler, ss. 131-132; Durkheim, Dinsel, s. 214; Durkheim, Totem, s. 181.

<sup>1307</sup> Bauman, Kuşatılmış, ss. 77-78.

<sup>1308</sup> Durkheim, Sens, s. 31.

<sup>1309</sup> Lukes, s. 175.

bireylerin *karşı konulmaz* direnciyle karşılaşılır. Gündelik yaşamımızda ne sadece görev bilinci ne sadece ideale karşı duyduğumuz sevgi sayesinde hareket ederiz; bu ikisi, her zaman birlikte ilerlemese dahi birbirini tamamlar. Zorlamaya dayalı işbölümünün ilk durumunda kurallar, bireye sevgi duymadığı bir ideale yönelik görevler dayatır. Kurallar vardır ama adil değildir. Düzen işbirliğine değil, zorlamaya dayalıdır. İşbirliği için herkesin sınırları kurallarla belirlenmiş bir işi olması yeterli değildir. Bu mesleğin bireyin zevklerine, yeteneklerine vs. uygun olması gerekir.<sup>1310</sup>

*Kuşkusuz bizler, doğumumuzdan başlayarak herhangi belli bir işe yazgılı değilizdir; bununla birlikte seçim olanağımızı sınırlayan kimi zevklerimiz ve yeteneklerimiz vardır. Eğer bunlar hesaba katılmazsa, her gün yaptığımız işler bunları sürekli olarak incitirse, acı duyarız ve acılarımıza son vermenin bir yolunu bulmaya çalışırız. Oysa kurulu düzeni değiştirip yerine bir başkasını koymaktan başka yol yoktur.*<sup>1311</sup>

Zorlamaya dayalı işbölümü betimlemesi, Durkheim'in Marx'a en yaklaştığı yerdir. Yukarıdaki alıntıyı okuyan birinin cümlelerin Marx'a ait olduğunu düşünmek için güçlü nedenleri olurdu. Durkheim, mülkiyet hukukunu sorunsallaştırıyor ve adil olmayan bir düzene itaatsizliğin normal olduğunu söylüyor, açıkça radikal bir tavra bürünerek düzeni değiştirmek *tek çare* diyor<sup>1312</sup>. Buradan Durkheim'in ahlaki bireyciliğinin yasal iddialar biçiminde devlete karşı kullanılacak silahlar olduğu sonucunu çıkartmak mümkün müdür? Cotterrell öyle olmadığını düşünüyor. Ahlaki bireyciliğin insan onuru ve özgürlüğü gibi değerleri, devletin savunması gereken değerlerdir. Bu değerler, her zamankinden daha karmaşık toplumsal ve ekonomik hayatın devletçe kapsamlı düzenlemesine hiçbir şekilde karşı değildir<sup>1313</sup>. Marx'ın nihai olarak devleti, insanın asli yapısına giden yolda özgürleşilmesi gereken bir yapı olarak gördüğünü biliyoruz. Fakat Marx'ın insanlığın asli yapısına giden yolu da bir dizi toplumsal ve ekonomik sınırlamadan geçer. Ayrıca gerek Durkheim gerek Marx için yaratıcılık, eyleme itici gücünü veren ve bireyin kendisini bütünlemesini sağlayan şeydir. Durkheim, yaratıcılığın her durumda bir yolunu bulup yeşereceğini ama birey kişiliğinin kutsal kabul edildiği, adil ve eşitlikçi bir düzende esas kendini bulduğunu düşünür. Özellikle Amerikan işlevselcilerine, kuralsızlık olarak anladıkları anomi görüşü hoş gelir. Fakat Durkheim'in zorlamaya dayalı işbölümü betimlemesi hep göz

<sup>1310</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 427, 428; Durkheim, Ahlak, ss. 44, 102.

<sup>1311</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 428.

<sup>1312</sup> Turner, ss. 160-163; Ritzer, s. 202.

<sup>1313</sup> Cotterrell, Juristic, s. 180.

ardı edilir. Eğer bir düzen sayılan özellikleri taşııyorsa kuralları zararlıdır; yıkıp yeniden kurmak gerekir. İnsanların sınırlamalara ihtiyacı varsa da bu, değışmez koşullara ihtiyaçları olduğu anlamına gelmez. Nitekim Marx'ın düşüncesinin özünü kabul etmek için diyalektik materyalizmi benimsemeye gerek yoktur<sup>1314</sup>. Durkheim'ın modern endüstri toplumlarının kendi kendiyile çeliştini savunma nedenleri Marx'inkinden biraz farklıdır ama argüman, özünde aynıdır. Hem Marx hem Durkheim bu toplumun kendi ön koşullarını ihlal ettiğini düşünür. İnsanın temel ihtiyaçlarının karşılanması, karşılıklılık ve adalet mecburidir. Aksi takdirde toplumsal oluşum kendini *içeriden* yok eder<sup>1315</sup>. Bireye yaratıcılığını ortaya çıkartabileceği, kendini gerçekleştirebileceği imkanları sunmayan sistem adaletsizdir. Mevcut kapitalist sistemin görünüşte eşitlikçi düzeni altında bireyin kendini makinenin dışına indirgenmiş hissetmesi doğaldır. Bu sistemi meşrulaştıran hukuk düzenine bireyi bağlayan duygusal bağ yoktur. Yani, bu durumda yasaya saygı yükümlülüğünün nesnel, gerçek hayatla bağlantılı temelleri yoktur. Özellikle yoksulların hukuk düzeniyle alıp veremedikleri nedir, sorusunun cevabı merak edilir. Bu sorunun cevabı, ancak toplumsal örgütlenmede yanlış olan nedir, ön-sorusu cevaplanırsa verilebilir<sup>1316</sup>.

Yasaya saygı, sınıflar arası geçirgenliğin toplumsal koşulların gerektirdiği ölçüde olmasına bağlıdır. Konumlar ve roller için rekabet edenlerden bazılarını engelleyen, uygunsuz biçimde kayıran hiçbir şey olmamalıdır. Bireylerin belli işlere itilmemeleri yeterli değildir. Ne olursa olsun maddi veya manevi hiçbir engelin bireylerin toplumsal hayatta yeteneklerine uygun yeri almasını engellememesi gerekir. Durkheim, anlattığı ön şartları rekabetin ya da kavganın *dış koşullarında eşitlik* kavramı altında toplar. Dış koşullarda eşitliğin iki fonksiyonu vardır. Buradaki fonksiyonu *bireyi mesleğe bağlamaktır*. Eğer dış koşullar eşitse her bir iş sadece en yetenekli, liyakatli olana gidecektir. Bu durumda geriye sadece gerçekten var olan doğal eşitsizlikler kalır. Yani toplumsal eşitsizlik, doğal eşitsizliklere denk düşer. Bu, işin tam olarak kendiliğinden bölünmesi demektir. *Tam kendiliğindenlik*, bir idealdir ama ilerlenmesi gereken yöndür. Eğer bu ideale ilerlenirse mevcut düzen hem bireyin hem toplumun doğasıyla uyumlu olacaktır; aksi takdirde sürdürülmesi ancak *kaba kuvvetle* mümkündür. Dış koşullarda eşitliğin geçmişe kıyasla ölçülmediğine dikkat

<sup>1314</sup> Wallace ve Wolf, s. 134; Giddens, Kapitalizm, ss. 315, 346.

<sup>1315</sup> Rawls, ss. 295-296.

<sup>1316</sup> Durkheim, Ahlak, s. 89.

edilmelidir. Günümüzde dış koşullarda eşitsizlik geçmişe kıyasla daha az olsa da eşitsizlikten, bireyselliğimize yönelen zorlamalardan hissettiğimiz acı çok daha fazladır. Bu yüzden günümüzde geçmişe kıyasla daha az olan eşitsizlik, geçmişe kıyasla daha fazla yıkıcılığa neden olur. Durkheim'a göre kesin olan sosyolojik yasalar, örgütlü işbölümü toplumlarının tam kendiliğindenlik idealine ilerlemesinin *doğrudan doğruya kendi varlıkları için zorunlu* olduğunu gösterir. Yani bu, güzel bir çabadan ibaret değildir. Toplumlar, her canlı gibi hayatta kalmak isteyeceklerinden adalet işine toplumsal ve bireysel eylemle giderek daha tam biçim vereceklerdir.<sup>1317</sup> Durkheim'ın varsayımı, toplumsal düzenlere ödev yükler. Modern toplumlar edinilmiş varsaydığı ahlaksal sonuçlarla yetinemez. Kuşkusuz, cinayetler vs. kaba girişimlerin azalması olumlu gelişmelerdir. Ahlakımızın benzerliğin dışlayıcılığından farklılığın kapsayıcılığına doğru tip değiştirme eğilimini gösterir. Bunun üzerine yeni ortak bir ideale sahip olunması, daha da olumlu bir gelişmedir. Toplumların anomiyi açacak yaratıcı ve birleştirici enerjiyi bulduğunu gösterir. Fakat bunlar yetmez. *İşler de bu ideal doğrultusunda yürümelidir*. Yani toplumların zorlamaya dayalı işbölümünü açacak eşitlik ve adalet düzenini de kurması gerekir<sup>1318</sup>.

Dış koşullarda eşitliğin diğer fonksiyonu *işleri işlere bağlamaktır*. İşleri birbirine bağlayan sözleşmelerde tarafların karşılıklı eşitliği, yani dış koşullarda eşitliği, zorunludur. Dış koşullarda eşitlik burada karşılıklı tarafların ellerindekine değer biçilmesi sürecinde o şeyin *toplumsal değeri dışında hiçbir gücün bulunmamasını* anlatır. Her iki taraf da sözleşme yaparak elde ettiği çıkar ile ödediği bedelin toplumsal değerinin orantılı olduğunu hissetmiyorsa sözleşme bağlayıcılığını sürdüremez. Toplumsal değer, mübadeleye sunulan şeyin üretimi için gösterilen *emek*, karşıladığı *gereksinimlerin yoğunluğu* ve sağladığı *doyumun genişliğine* göre belirlenir. Mübadeleye sunulan şeyin fiyatıyla toplumsal değeri arasında orantısızlık varsa bu, *bir tarafın diğer tarafı sömürdüğü (léonins)* sözleşmedir. *İşçi-işveren çatışmasının ve ekonomik tekelleşmenin temel sebebi* bu patolojik sözleşme türüdür. İki durum da rekabetin giderek imkansızlaştığına işaret eder. Organik dayanışma uzmanlaşmayı, uzmanlaşma da rekabeti gerektirdiğinden, sözleşmelerin mevcut durumuna hukuki toplumsal eylemle müdahale edilmezse bu, kaçınılmaz olarak

<sup>1317</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 419, 430, 433-434.

<sup>1318</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 20, 21.

*mevcut düzen için çöküş* demektir. Sözleşme, organik toplumlarda işbirliğinin simgesidir fakat işbirliğinden söz edebilmek için sözleşmelere büyük oranda kendiliğinden uyulması gerekir. Durkheim, sözleşmelerde dış koşullarda eşitlik sağlayacak sözleşme tipi nasıl olmalıdır açıklar. Bu sözleşme *adil sözleşmedir*. Adil sözleşmeyi daha önce sözleşme hukuku kapsamında incelemiştik. Eğer mübadele edilen toplumsal değerler arasında *dengesizlik* varsa, demek ki sözleşme dış bir gücün işe karışmasıyla mümkün olmuştur. Bu dış gücün nasıl bir güç olduğu hiç fark etmez. İster mental ister maddi ister doğrudan ister dolaylı her halükarda taraflardan biri için *korkutma (gabin)*, yani *şiddet* vardır. Örneğin, eğer mevcut sistemde işçi ürettiği toplumsal değer kadar işveren den ücret alamıyorsa işçi-işveren sözleşmelerinin hiçbir hükmü yoktur, yani sözleşmeler en azından bir taraf için haksızdır, bağlayıcı değildir ve geçersizdir.<sup>1319</sup>

İş hukukunun işçi lehine pozitif ayrımcılık getiren düzenlemeler yapması, işverenin sözleşme esnasında işçi karşısında sahip olduğu ek gücü dengelemek içindir. Fakat sorun, sadece iş hukukuyla aşılabılır değildir. Birincisi, iş düzenlemelerinin varlığı işverenlerin bunlara *uyduğunu* göstermez. Uyma problemi, ahlak ve bilinç meselesidir. Bu ikisi ise anomik işbölümü meselesidir. Hukuki düzenlemenin anomi meselesindeki işlevi çerçeve çizmekten ibarettir, çerçevenin içine karışamaz, karışsa da başarılı olamaz. Fakat bu bir kısır döngü değildir. Demek ki gözden kaçırılan daha büyük bir resim vardır. Bu resim şunu sorar: işverene hukuka aykırı sözleşme yapma bilincini ve ahlaksızlığını aşıl原因 neden nedir? Neticede sadece adil sözleşmelerin değil, bireyi sömüren sözleşmelerin de maddi toplumsal sebepleri vardır. Bu neden, işverenin işçi karşısında sahip olduğu liyakat, yetenek vs. içsel üstünlük dışında ve herhangi bir toplumsal değere dayanmayan bir *ek güç*tür. Ek güç; maddi zenginlik veya siyasal güç gibi bir nedenden ileri geliyor olabilir fakat endüstri toplumlarında bunların da kaynağı, nedenin de nedeni, *kalıtsal servet*, yani *miras* alınan servettir<sup>1320</sup>.

*Eğer üstünlük bireylerin kişiliğinden, yaptıkları toplumsal hizmetlerden ileri gelmiyorsa, değişimin ahlaki koşullarını bozar. Eğer toplumun bir sınıfı yaşayabilmek için hizmetlerine verilen her fiyatı kabul etmek zorunda, ama bir başkası sahip bulunduğu ve herhangi bir toplumsal üstünlükten de kaynaklanmayabilen olanakları dolayısıyla bu zorunluluktan kendisini sakılabiliyorsa, ikinci haksız olarak birinci için yasa yapmış olur. Başka deyişle, haksız sözleşmeler olmadan doğuştan zengin ya da yoksul insanların*

<sup>1319</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 431, 434-437; Durkheim, Dersler, s. 248 vd.

<sup>1320</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 437; Durkheim, Dersler, s. 252; Durkheim, Yöntem, s. 150 (81. dipnot).

*bulunmasına olanak yoktur.*<sup>1321</sup>

Mevcut kapitalist düzene bakıldığında, adil düzenin ilk öncülü açısından problem yok görünür. Meslekte soyun önemi azalmış, yeteneğin önemi artmıştır. Kapitalist toplumlarda nesillerdir alt sınıfa mensup aileden gelse de birey, yetenekleri ve çalışkanlığı sayesinde ülke yönetebilir, dünyanın en zengin şirketlerinin yöneticisi olabilir. Bununla birlikte örneği tersinden verdiğimizde, dış koşullarda eşitliğin gerçekleşmesi önündeki büyük engel açığa çıkar. Kendiliğindenliğin giderek tam olması için alt sınıftan gelen biri yetenekleri dolayısıyla üst mevkilere yükselebiliyorsa, aynı şekilde üst sınıftan birinin de yetenekleri öyle gerektirdiği için alt mevkilerde çalışması gerekir. Kendi çabalarıyla başarı basamaklarını sıfırdan nasıl tırmandığını anlatan hikâyeleri çok duyarız. Fakat ailesinden gelen serveti dolayısıyla hayatı boyunca hiç çalışmasa da zenginlik ve rahatlık içinde hayat sürebileceklerin, yetenekleri uygun düşüyor diye asgari ücretle işe girdiğini duymayız. Çünkü zenginliğin kalıtım yoluyla aktarılışı, savaşın dış koşullarını çok eşitsiz kılmaya yeter. Eşitsizlik, bireyin ahlaksal ve hukuksal kurallar karşısındaki konumunda da kendini gösterir. Kişi, eğer kuralın yapıcısı değilse normalde onu değiştiremez, uymaktan başka yapacak şeyi yoktur. Fakat kalıtsal servet, haksız olarak ona sahip olan kişiyi hukukun karşısında değil, üzerinde konumlandırır. Bu, tekil kurallara karşı bir üstünlük de değildir, tüm hukuk sisteminin üzerinde olmaktır. Çünkü taraflardan birini sömüren sözleşmeler, yalnız şu ya da bu özel noktalar üzerinde olamaz. Bu iki sınıf arasındaki ilişkilerle ilgili her konudaki sözleşme bu niteliktedir<sup>1322</sup>.

Durkheim'ın mevcut iktisadi kuramlara ve bunlar içinde özellikle istikrar bozucu olarak nitelendirdiği refah eşitsizliklerini besleyenlere karşı belirgin eleştirel tarafı vardır. O, eşitlikçilik ideolojisine sahip bir toplum içerisinde miras yoluyla mülkiyet edinmeyi şiddetle kınar<sup>1323</sup>. Sözleşme kurumundaki dönüşüm, mülkiyet edinmenin meşru biçimlerini dönüştürmüştür. Sözleşme kurumunun dış koşullarda eşitlik ilkesi gereği özel mülkiyet giderek *daha fazla çalışmaya, daha az kalıta* dayalı olmalıdır. Mülkiyet hakkının evrimini aşağıda inceleyeceğiz. Burada bilinmesi gereken, Durkheim'a göre mülkiyet ne doğal bir haktır ne de değişmez bir hak. Tıpkı bireycilik gibi mülkiyet de tarihsel süreçte yavaşça gelişen bir *toplumsal yaratımdır*.

<sup>1321</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 437-438.

<sup>1322</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 431; Durkheim, Ahlak, s. 110; Durkheim, Dersler, s. 255.

<sup>1323</sup> Turner, s. 161.

Demokratik bir yönetimde mülkiyet hukuku, kör geleneğin meselesi değildir, bilinçli müzakereye açıktır, daha verimli veya adil olacaksa düzenlemeler değişebilir. Mülkiyet hukukunun temel işlevi, ahlaki bireyciliği teşvik etmektir. Bireysel mülkiyet, bireyleri korur fakat bunun için ahlaki bireyciliği ihlal etmeyecek şekilde yeniden yapılandırılmalıdır. Mülkiyet kalıtsal olarak aktarıldığı sürece sözleşmelerdeki adaletsizlikleri dengelemek üzere alınan önlemler *yüzeysel* nitelikte kalırlar. Adaletsizlikleri hafifletebilseler dahi ilke olarak toplumsal düzen, adil olması mümkün olmayan koşullar içinde işleyecektir.<sup>1324</sup> O yüzden Proudhon'un dile getirdiği üzere ya insanlık çalışma yoluyla bir azizler toplumu olacak ya da uygarlık, tekel ve sefalet yoluyla devasa bir müstehcen şölene dönecektir.<sup>1325</sup>

Durkheim'in mülkiyet eleştirisinin sadece Marx'la değil, olgun Proudhon'la kıyaslanarak anlaşılması da verimlidir. Nitekim Durkheim'in Marx'ın düşüncesi ile aşinalığı çok daha ileriki tarihlere, *İşbölümü*'nün yazımından da sonraya rastlamasına rağmen Proudhon'un düşünceleri ile tanışıklığı, çok daha eskiye, öğrencilik yıllarına dayanır<sup>1326</sup>. Ayrıca bu kıyas, farklı ve zıtlaşan düşünceler arasında *ortak* olanın, yani *konsensüsle gerçek kabul edilenin* ne olduğunu görmemizi sağlar. Modern *kapitalist ilerleme*, Durkheim'in ne kadar eleştirse de *a priori* kabul ettiği, Proudhon'un ise ne kadar uzlaşmaya çalışsa da *a priori* reddettiği şey olarak gösterilir. İki ismin başlattığı yollar, birbirinden oldukça zıt yönlere sapar. Şu var ki iki ismin de düşünceleri pek çok yanlış yorumlamayla, basite indirgenmiş hatalı akım ve geleneklerle devam ettirilir. Aslında ne Durkheim hukuku siyasal iktidarın eline bireyin sırtına vuracağı kırbaç olarak vererek hukuku polise indirger ne de Proudhon gibi anarşistler hukukun polisten ibaret olduğunu söyleyerek vandalizmi savunurlar. Düzen/özgürlük yanlısı ve düzen/özgürlük karşıtı nevinden etiketler haklı değildir. Proudhon, işçilerin sermaye düzenini ortadan kaldırma gereği duymadan üretim araçlarını nasıl ele geçirebileceklerini bulmaya çalışmıştır. Çözümü, devletten istemekte ve bir ölçüde kapitalizmle uzlaşmakta bulmuştur. Özel mülkiyet meşrudur ve devlet kaynaklı bir güvenceler sistemi sayesinde kapitalist yoğunlaşmadan uzak duran küçük mülkiyettir. Marx'ın Proudhon'u *küçük burjuva* diyerek küçümsemesi bu sebeptir.<sup>1327</sup> Üretim

<sup>1324</sup> Vogt, ss. 83-84; Durkheim, Dersler, ss. 254, 255, 256.

<sup>1325</sup> Proudhon, İktisadi, s. 357.

<sup>1326</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 161.

<sup>1327</sup> Kızılcılık, ss. 7, 8, 18; Corcuff, ss. 46, 52; Poggi, Devlet, s. 207.

araçlarının özel mülkiyet konusu olmasının yarattığı eşitsizliği tanımak ne Marx'tan ne Proudhon'dan beslenmeyi illa ki gerektirmez. Weber, Durkheim vs. klasik sosyologların tamamı zaten kendileri toplumsal ve hukuksal problemlerin kilit noktasında özel mülkiyet olgusunun yattığını bizzat deneyimliyorlardı. Şu var ki tüm bu isimlerden sadece Marx sermaye düzeninin tamamen yıkılması gerektiğini düşünüyordu. Marx'ı çıkarırsak oybirliğiyle hem özel mülkiyetin hem de devletin varlığı aynı anda zorunlu görülüyordu. Marx, yeniden paylaşımın gerekliliğini kavrasa da bunu ekonominin merkezi kontrolü altında gerçekleştirmeyi hedeflerken yeniden paylaşımın kendisini ve nasıl yapılması gerektiğini doğru kavrayamaz<sup>1328</sup>. Fakat sosyalizm ve bireysel mülkiyet analizine geçmeden önce hukukun meşruluğu ve suç arasındaki ilişki söz konusu olduğunda Durkheimci bir tabakalaşma teorisinin Marksist teori karşısındaki üstünlüklerine bakmak gerekir.

## 2. Kültürel Tabakalaşma, Göç ve Suç

Organik toplumlarda hukukun rolü, dış koşullarda eşitsizliğe sebep olan koşulları ortadan kaldırarak işbirliğinin kendiliğindenliğine hizmet etmektedir. Hukuk, amacının dışına çıkmadığı takdirde özgürlüğü mümkün kılar. Eşitsizlikleri garantilemek üzere araçsallaştırıldığı durumdaysa dışsal zorlama ürünüdür ve meşru değildir. En güçlülerin en zayıfları ezmeyi, bağımlı duruma düşürmeyi pek güzel başardıkları kesindir fakat bu durum, ezilenlerce sadece her zaman umutla beklenen öğ alma günü gelinceye değin baskı altında kabul edilmektedir<sup>1329</sup>. Sadece 19. yüzyılda değil, bugün de yaşam oyunlarımızda tekrar tekrar atılan zararların çoğu, eşitsizlikten çıkar sağlayan veya sağlamayı umanlar lehine hilelidir. Hukuk aracılığıyla yayılan ve muazzam boyutlara ulaşan eşitsizliğe duyulan öfke, zararların hileli oluşundan zarar gördüğünü hisseden herkes için had safhadadır<sup>1330</sup>.

Davranışsal sapma, topluma olan bağlılık arttıkça azalır. Doğal olarak, eşitsizliğe öfkenin had safhada olduğu toplumlarda değil, ortak inançlar üzerinde yükselen ve temel değerler konusunda uzlaşımın yüksek olduğu toplumlarda daha az

<sup>1328</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 162.

<sup>1329</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 440; Durkheim, Dersler, s. 25.

<sup>1330</sup> Bauman, Azınlığın, s. 27; Akçabay, Kriz, <https://ayrintidergi.com.tr/hukuk-devletinin-krizi/>, (17.06.2021).

görülür<sup>1331</sup>. Bu tezi sınıfsal tabakalaşma bağlamını (dikey düzlem) ve bireyin aynı anda hem formel hem informel gruplarca içerildiğini (yatay düzlem) unutmadan anlamak gerekir. Durkheim, bireylerin etkileşimlere *katılım düzeyleri* üzerinden topluma olan bağlılıklarını ölçer. Teoriyi geliştirerek *katılım türleri* üzerinden ölçümü dahil eden Collins, Bernstein ve Douglas'tır. Collins, sınıfsal kültürler teorisini oluştururken Durkheim'da eksik olan çatışma modelini Durkheim'ın hocası Fustel de Coulanges'dan alır. Marx, egemen/tabii sınıf ayrımının ve sınıf mücadelesinin kökeninin iktisadi olduğu konusunda ısrarcıdır. Durkheim'ın hocasının modelinde ise başlangıçta aile reisinin otoritesini sağlayan *ritüel topluluktur*. Sonraları *yurttaşlık kültürü*, aristokrasinin siyasal gücü tekeline geçirebileceği örgütleyici araca dönüşür. Collins'e göre *ritüel*, tahakkümle sonuçlanan bir silahtır. Sınıfsal tabakalaşma, *ritüel mülkiyete* sahiplik temelinde ölçülmelidir. Ritüel mülkiyet, duygusal üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin, askeri gücün, siyasal gücün örgütlü kontrol gücü demektir. Sınıflar, etkileşimin dikey boyutuna, yani birbirlerinden ne kadar *emir* alıp verdiklerine göre ayrılırlar. Gerek kapitalist gerekse sosyalist toplumlarda benzer genel sınıfsal gelişme çizgilerine rastlarız. Bu durum, Marx'ın iktisadi temele dayalı ölçümünün yetersizliğinin, özel mülkiyetin emir vermenin temellerinden sadece biri olduğunu kanıtıdır. Durkheim ise yeteneklerin sadece iktisadi sınıfla bağlantılı olmadığını söyler. Bu yüzden *kültürel sermayenin* mirasının da bir o kadar önemli olduğunu söyleyen örtük bir çatışma modeli sunar.<sup>1332</sup>

Collins'in teorisi, literatürde haklı birçok övgü toplamıştır; kendisi de kuşağının en etkili Amerikan teorisyeni olarak görülmüştür. Bu övgülerden Durkheim'da büyük pay almıştır. Çünkü Collins, Durkheim'ın gerçek ve en çalışkan mirasçısı görülmüştür. Durkheim sosyolojisine yaklaşımı özgün, bilimsel, başarılı bulunmuştur. Collins, çatışmacı bir teorisyendir fakat Durkheim'ın toplumsal bütünleşme teorisini çatışma modelinin kalbine yerleştirmiş ve bunu, Goffman'ın ritüel etkileşim analizleri gibi mikro sosyolojik teorilerden beslenerek tamamlamıştır. Formel kodlar-yerel kodlar arasındaki çatışma, bireylerin ve grupların hukuk algısındaki farklılıklar, suçluluk ve sınıf arasındaki bağlantı konuları Collins üzerinden okunmalıdır.<sup>1333</sup> İster sosyalist ister kapitalist bütün toplumsal düzenlerde emir

<sup>1331</sup> Coser, ss. 129-130.

<sup>1332</sup> Collins, ss. 213 vd., 219, 229-230, 232; Turner, ss. 164-165; Coser, s. 129; Pope, s. 57.

<sup>1333</sup> Pope, s. 57; Treviño, s. 237; Cotterrell, Review, s. 936; Wallace ve Wolf, ss. 199-200, 214.

verenler, resmi sınıfı oluşturarak örgütsel ritüellere hükmederler. Emir vermek, bu kişileri özgüvenli ve gururlu kılar. Adına emir verdikleri, kendilerine destek olan *kuruluşla özdeşleşmeye* giderler. Örgütün idealini sürdürüp formalitelere en çok bağlı olanlar, en çok emir verenlerdir. Emir alanlar, ritüel mülkiyeti kontrol edemezler. Bu yüzden daha az özgüvenli, daha pasif ve emir aldıkları örgüte karşı daha alaycıdırlar. Adları etrafında düzenlenen resmi ideallere yabancılaşırlar. Goffman'ın terimiyle sahne önü dünyadan çekilerek informel grupların *sahne arkası* dünyasıyla özdeşim kurarlar. Diğer yandan, (1) bireyin diğer insanlarla ne kadar zaman geçirdiği, (2) zaman geçirilen insanların farklı kişiler olup olmadıkları ritüel yoğunluğu ölçer ve kültürü etkiler. Emir alanların informel gruplarında aynı insanlarla yüksek etkileşim oranı, mekanik dayanışmacı kabile kültürünü yeniden yaratmaları ve paylaşmaları ile sonuçlanır. Bu kültür, güçlü içeridekiler/dışarıdakiler duygusu, toplumsal uyum baskısı, büyük ölçüde şeyleştirilmiş semboller ve özel somut durumlar temelinde düşünme alışkanlığına dayalı muhakeme tarzıyla betimlenir. Buna karşılık, emir verenler, yaygın uzman mesleki bağlantıları sayesinde Durkheim'in organik dayanışma tipiyle eşleştirdiği, çok çeşitli insanla fakat daha az zaman geçirmenin, daha az toplumsal uyum baskısının, mahremiyetin, bireyselliğin, soyut fikirleri ve uzun vadeli sonuçları dikkate almanın hâkim olduğu bir muhakeme tarzıyla eşleşen bir kültürü paylaşırlar<sup>1334</sup>.

Sennett'in belirttiği üzere kurumların denetimini elinde tutmayanlar açısından en büyük sorun, *toplumsal içerme* duygusu oluşturmadaki güçlüktür ve sorunun kökeni, *mesleki kimlik* meselesinde yatar<sup>1335</sup>. Diğer yandan, Becker'ın tespit ettiği üzere bugün hâlâ göçmenlerin ve farklı *etnik kimliklere* mensup olanların uymaları gereken kuralları sıklıkla Protestan Anglosakson azınlık koyar<sup>1336</sup>. Freud'un ve Durkheim'in belirttiği üzere bir kültür, belli ayrıcalıklı azınlık grupların doyumuna, daha büyük grupların baskı altına alınmasına bağlı olduğu noktanın ötesine geçmelidir. Baskı altındaki büyük grupların çalışarak var ettikleri ama zenginliklerinden pek pay alamadıkları bir kültüre karşı yoğun düşmanlık ve yıkıcılık beslemelerinden anlaşılırı yoktur. İnsanların uzak kaldıkları, onlar için yasaklanmış zevklerin, hatta daha ziyade acıların yaşandığı bir toplumun yaratılmasında hiçbir çıkarları yoktur; böyle bir

---

<sup>1334</sup> Collins, ss. 230-232; Pope, s. 57.

<sup>1335</sup> Sennett, Yeni, s. 50.

<sup>1336</sup> Becker, Hariciler, s. 38.

ilerlemeyi neden umursasınlar? Ama Durkheim, Freud gibi tüm kültürlerin zorunlu olarak söz konusu yıkıcı eşitsizlikleri içerdiğini düşünmüyor. Dolayısıyla Durkheim ile Freud'un ortaklıkları burada bitiyor. Eşitsizlik, farklı kültürel idealler yaratılmasında rol oynayarak farklı kültürel birimler arasında çatışma ve düşmanlık kaynağına dönüşmektedir.<sup>1337</sup> Çatışma ve düşmanlık iki yönlüdür: Bir yandan mülteciler ve alt sınıflar ayak bağı olarak yaftalanarak toplumda *ayrımıcılığa dayanan suçlar* katmerlenmektedir. Diğer yandan eşitsizliği pekiştiren politikalar sebebiyle devlet ve hukuk, mültecilere ve alt sınıflara adalete ulaşmanın yolu değil, buldukları yerde, aşağıda, kalmalarının sebebi olan *şiddet unsurları* olarak görünmektedir.<sup>1338</sup> Bu görünüş, pek haksız değildir. Freud'un dile getirdiği üzere uygarlığın dayattığı bastırmaya boyun eğmeyen kişiler de toplumsal konumları veya istisna yetenekleri sayesinde kendini topluma büyük bir insan, bir kahraman olarak gösteremedikleri sürece toplum karşısında suçlu konumuna düşmektedir.<sup>1339</sup> Gruen'in belirttiği üzere gerçekte toplumlarda savaşları çıkartan, diğer insanların yaşam temellerini yıkıma uğratan, doğayı ve insanı zehirleyen güçlülerdir. Buna rağmen hapisanelere atılan onlar değildir. Suç istatistiklerinin güçlülerin denetiminde olması ve yıkıcılığın bütün biçimlerinin hesaba katılmaması sebebiyle *suç istatistiklerine* geçenler, güçlülerden ziyade güçsüzlüdür.<sup>1340</sup>

Süper ego içinde bulunulan toplum yapısına, statü ve rollere göre değişkendir. Bu yüzden statü ve rollerin çeşitlenmiş olduğu karmaşık toplum yapısında ego da basit toplum yapılarına göre daha değişkendir. Kimlik, tüm statü ve rollerin gerektirdiği ego durumlarının bileşimiyle oluşur. Yani kendimizi bize dayatılan yahut seçmiş olduğumuz statü ve rollerle *kimlikleştiririz*<sup>1341</sup>. Seçebildiğimiz statü ve roller bakımından benliğimizin sınırlarını çizebilme kabiliyeti nispeten bize ait olmakla birlikte dayatılmış olanlar bakımından kim olduğumuzu belirleme hakkından yoksunuzdur. Bu yüzden istatistik biliminin genellemeleri altında ulaşılan suçluluğun alt sınıflarda yoğunlaştığına ilişkin savlar dikkatle ele alınmalıdır. Bu savlar, örneğin mülteci yahut alt sınıf azınlık statüsü dayatılan kimselere toplum gözünde potansiyel

<sup>1337</sup> Freud, ss. 187-188; Durkheim, Sens, s. 33.

<sup>1338</sup> Bkz. Akçabay, Kriz, <https://ayrintidergi.com.tr/hukuk-devletin-krizi/>, (17.06.2021); Akçabay, Çoğunluk, ss. 106, 108.

<sup>1339</sup> Freud, s. 37.

<sup>1340</sup> Gruen, ss. 18-19.

<sup>1341</sup> Şerif, s. 136.

suçlu statüsü de dayatılmasına sebep olmaktadır. Burada öncelikle Durkheim'ı bırakmak gerekir. Natüralist öncülerden Durkheim, özellikle ilk ampirik incelemelerinde suç gibi olgularla ilgili verilerini Avrupa'nın tozlu arşivlerinden bulup çıkardığı resmi istatistiklerde ararken, bunları suçun dışsal göstergesi, yani kesin ve nesnel bir analiz için sağlam veriler diye görüyordu. Oysa tüm istatistikler, teoriye bağımlıdır. Gözlenebilir ve teorik olan arasında Durkheim'ın varsaydığı türden katı dikotomi kurulamaz. Her türlü istatistik, bir kavram sisteminin ürünüdür ve sonuçları, bir dizi ölçme aracıyla ilişkilidir. Resmi istatistiklerin toplanması, ilgililer bu istatistiklere konu olan meselenin sistematik anlayışına sahip değilse imkânsızdır. Modern devlette bu anlayış, bağımsız sosyal bilimcilerin verilerin analizinde kullandıklarıyla neredeyse aynı metotlarla ileri derecede gözetim altında tutulur. Bu itibarla resmi istatistikler, toplumsal etkinliğin analitik karakteristikleri, bir yansıma, olmaktan ibaret değildir; toplandıkları yahut hesaplandıkları toplumsal evrenin içine yapıcı şekilde yeniden girerler. Yani en başından beri devlet gücünün ve toplumsal örgütlenmenin tamamlayıcısıdır. Polisin gözlemine, bilgi kaynağı kullanımına, ne kadar olayın rapor edildiği gibi değişkenlere bağımlıdır. Bu yüzden Durkheim, yöntem konusunda ne kadar titiz olursa olsun gerçekte polisin ve polisin temsil ettiği siyasal gücün kabul ettiği suç tanımını kullanmak durumunda kalmıştır.<sup>1342</sup>

Becker'a göre istatistiki bakış, ne görebileceğimizi sınırlandırır. Resmi istatistikler gerçek suçlu oranlarını değil, suç işlemiş olsa da olmasa da suçlu olarak etiketlenenlerin oranını yansıtır. Bazıları, suç işlese de genelde kendini suçlu olarak damgalanmaktan kurtarır. Bazıları, hiçbir kuralı ihlal etmediği halde haksız yere suçlu olarak damgalanır. Bazıları, ne kadar suç işlerse işlesin asla damgalanmaz. Zaman, yer, kuralın statüsü, failin kim olduğu, resmi kural uygulayıcılarının kim olduğu vs. etkenlerin tümü, failin davranışından bağımsız olarak failin suçlanıp suçlanmayacağını belirleyen değişkenlerdir. Bu yüzden *resmi dikkatleri* üzerine çeken biri için *sapkın kariyer, kader* olabilir. Örneğin, profesyonel hırsızlara nazaran amatörler çok daha sık yakalanır, tutuklanır ve suçlu olarak damgalanır. Çünkü güçlü bağlantıları olan bir hırsızın kendi ağzından dile getirdiği üzere *polisler*, suçla mücadele istatistiklerine çeki düzen vermek için gözlerine kestirdikleri amatör suçluları hapse atmak zorundadır; aksi halde serbest bıraktıkları profesyonel suçluları araya

<sup>1342</sup> Giddens, Ulus, ss. 239; Giddens, Modernliğin, ss. 43-44; Lemert, 11; Keat ve Urry, ss. 146, 147.

sıkıştırılmazlar.<sup>1343</sup> Nitekim Erikson'un bahsettiği seçim sürecinin alt sınıflar bakımından vardığı sonuç, farklı yollardan da olsa Becker ile aynıdır: Bir kişi, topluma iyi ve ahlaklı bir vatandaş olduğuna dair sayısız başka belirti vermiş olmasına rağmen birkaç yanlış davranış anı için hapse atılabilir veya hastaneye kaldırılabilir. O halde bireyin genel performansının anlatım ayrıntılarını eleyen tarama aracı, *hassas bir sosyal kontrol aracıdır*. Bu tarama, sapkın eylemin kendisiyle doğrudan ilgili olmayan failin sosyal sınıfı, adli sicili, iletmeyi başardığı pişmanlık miktarı, toplumun değişken ruh hallerinde yer alan endişeler gibi bir dizi faktörü hesaba katar. Bu nedenle topluluk, teknik olarak sapkın görünen *belirli beyaz yakalı suçları* gibi davranışları *gözden kaçırır* veya tersi olur, esasen zararsız görünen davranışlara keskin bir illegallik hali atfedilir. Örneğin, araba çalan işçi sınıfı erkek çocuklarının aynı veya daha ciddi suçları işleyen üst sınıf erkek çocuklarına göre hapse girme olasılığı, çok daha yüksektir. *Alt sınıf suçluları bir şekilde daha sapkındır*. Bu yüzden sosyolojik araştırma için *topluluk ekranı*, filtreden geçirilen gerçek davranıştan belki de daha alakalı bir konudur<sup>1344</sup>.

Erikson'ın dile getirdiği üzere sapma, belirli davranış biçimlerinin doğasında bulunan bir özellik olmayıp doğrudan veya dolaylı olarak tanık olan izleyiciler tarafından bu biçimlere bahşedilen bir özelliktir. O halde sosyolojik olarak, sapma çalışmasındaki kritik değişken, bireysel kişiden ziyade sosyal izleyicidir, çünkü belirli bir eylemin görünür bir sapma durumu haline gelip gelmeyeceğine eninde sonunda karar veren izleyicidir. Bu tanım, ihmal edilmiş bir sosyolojik konuyu, bir topluluğun, üyelerinden birinin davranışını *kontrol* etmek için harekete geçtiğinde çok karmaşık bir seçim sürecine girdiği konusunu, uygun bir odak noktasına getirme avantajına sahiptir<sup>1345</sup>. Burada sapma yerine suçu, izleyici yerine resmi makamları koyduğumuzda istatistiki sonuçlar suçun kendisini değil, suçun resmi makamlar nezdindeki anlamını ifade ederler. Bu bağlamda Durkheim'in istatistiğe olan bakışı, onun toplumsal olgu kuramıyla değil, kolektif temsil kuramıyla birlikte düşünüldüğünde daha verimlidir. Durkheim, intihar yahut suç gibi olguları dayandırdığı resmi istatistiklerin gerçekliği tam olarak ifade etmediğini, bunların polis, siyaset vb. etkenlere bağlı olan yeniden inşalar olduğunun farkındaydı. Nitekim

---

<sup>1343</sup> Becker, Hariciler, ss. 26, 194-195.

<sup>1344</sup> Erikson, s. 308.

<sup>1345</sup> Erikson, s. 308.

istatistiğe olan güveninin en ön plana çıktığı ve en çok eleştiri alan çalışması *İntihar*'dır. Fakat Durkheim, intihar olgusunu yeterince analiz edemediğinin zaten kendisi de farkındadır<sup>1346</sup>. O halde Kitsuse ve Cicourel'den hareketle Douglas'ın intihar analizi özelindeki yorumunu<sup>1347</sup> genişletirsek Durkheim, suç istatistiklerinin *nesnel biçimde suçu değil, istatistiği tutan toplumsal örgütlenmenin suç olarak anlamlandırıldığı davranışları yansıttığını öne sürer*, demek gerekir. Şu var ki Durkheim'ın bu anlamlandırma ile toplumsal dayanışma arasında ilişki kurması sorunlu kalmaya devam eder.

## B. Mülkiyet Hukuku ve Evrimi

### 1. Sosyalizm Analizi ve Bireysel Mülkiyet

**“Bireysel mülkiyet bireye tapınmanın maddi koşuludur.”<sup>1348</sup>**

Durkheim, her şey gibi bireysel mülkiyeti de toplumsal dayanışmayla ilişkilendirir. Toplumlar karmaşıklaştıkça bireyi etkileme gücü için birbirleriyle ve devletle rekabet eden çok sayıda toplumsal grup büyür. Bu durum, bireysel özgürlüğü mümkün kılan, birey kültürünün ifadesi olan ahlaki değerleri besler. Fakat birey, kültür nesnesi olmak ve gerçek özgürlüğe sahip olmak için bir tür *egemenlik uygulayabileceği fiziksel eylem alanına* ihtiyaç duyar. Bu alan, *bireysel mülkiyettir*. Bireyin kültürü doğrudan bireysel mülkiyete bağlıdır<sup>1349</sup>. Durkheim, özel mülkiyetin kalıt yoluyla edinilmesine karşı olmasına rağmen özel mülkiyeti savunur. Liberal-kapitalizm eleştirmeni Durkheim, aynı zamanda Marksist-sosyalizm eleştirmeni Durkheim'dır. Sosyalizmin sözlük anlamı baz alınırsa Durkheim başka bir tür sosyalist de değildir. Sözlük anlamında sosyalizm, üretim araçları ve dağılımında kolektif

<sup>1346</sup> Keat ve Urry, ss. 260-261.

<sup>1347</sup> Douglas, Durkheim'ın intihar oranları ve sosyal bütünleşme arasında kurduğu ters ilişkinin, *sosyal bütünleşmenin sağlandığı yerde intiharlar daha az meydana gelir*, anlamına gelmediğini, *sosyal bütünleşme sağlandığı ölçüde ölümlerin intihar olarak adlandırılması daha azdır*, anlamına geldiğini belirtir. Keat ve Urry, s. 146 (14. Dipnot); Kitsuse ve Cicourel, suç istatistiklerini toplumsal örgütlenmenin (istatistik tutan kuruluşların çalışmaları) gösterdiği şeyler olarak inceler. Beş yıl sonra, yine onlar gibi etnoistatistikçi olan Douglas, Emile Durkheim'ın intihar istatistiklerine de aynı şekilde yaklaşılmalı, onlara intihar oranlarının nesnel yahut gerçek ölçüsünü veren şeyler olmaktan ziyade açıklanması gereken sorunlar olarak bakılmalı, der. Marshall, s. 216.

<sup>1348</sup> Durkheim, Dersler, s. 207.

<sup>1349</sup> Vogt, s. 83.

mülkiyete ya da devlet mülkiyetine dayalı bir iktisadi ve siyasal sistemdir<sup>1350</sup>. Kimi benzerlikler bulunmakla birlikte Durkheim'ın sosyalizmi siyasal değil, sosyolojiktir. Tanımında merkeze mülkiyeti değil, mesleki örgütlenmeyi alır. Üretim araçlarının devlete teslimine zaten karşıdır. Kolektif mülkiyeti değil, bireysel mülkiyeti savunur. Yine de Durkheim, kendi tanımladığı sosyalizm tanımı baz alınırsa bir sosyalisttir<sup>1351</sup>. Durkheim, sosyalizm temasını insanların diğer insanların acılarına karşı hissettiği şefkat ve sempatinin *kolektif temsili* olarak algılar<sup>1352</sup>. Bu yönüyle sosyalist temalardaki yükselişin *status quo*'daki adaletsizliklerin bir sonucu olduğunun farkındadır ancak çözümün yerinde olmadığını düşünür.

Durkheim, mevcut sosyalist akımları eleştirmek için sosyalizmin tarihsel incelemesine girişir. Sosyalist düşüncenin yeni kurumlar biçiminde ortaya çıkacağı reformları önerir. Sosyalizm ideolojidir; ideolojinin kendi gibi Fransız Devriminin etkileriyle ortaya çıkmıştır. Devrim öncesi çekirdek halindeki fikirler, devrim sonrası eşitsizliğe karşı protesto ve ekonomik anarşi bilincinin karşı karşıya gelmesi sonucu çiçek açmış, toplumu ekonomik hayattan başlayarak yeniden-yapılandırma amacıyla sosyalist akımları ortaya çıkartmıştır<sup>1353</sup>. Durkheim, işbölümünün gelişimini sınıf sistemlerinin oluşumu açısından değil, daha ziyade bütünleştirici sonuçları açısından görüyordu. Sınıf çatışması, toplumun devrimci yeniden-yapılanması için bir temel değildi. Tersine, meslek gruplarının ahlaki koordinasyonundaki yetersizliklerin belirtisiydi<sup>1354</sup>. Sosyalistlerin temel hatası, anlamaya çalıştıkları ve aradıkları şeylerin karşılaştıkları değil, aradıkları ya da zaten çoktan buldukları şey(ler) olmasıdır. Sosyalist düşünce bilimsel değildir, toplumu anlamaktan ziyade toplumsal görüngüler içinde kendine delil arayan bir sistemattir<sup>1355</sup>.

Sosyalist akımlar, toplumsal ortamdan kaynaklanırlar ve kendi kaynaklandıkları toplumsal bağlamlarla ilişki içinde ele alınmalıdırlar. Analizin başlangıç noktası, sosyalizm ve komünizm arasındaki ayrımdır. Komünist öğretiler,

---

<sup>1350</sup> Marshall, s. 676.

<sup>1351</sup> Aron, s. 269.

<sup>1352</sup> Mestrovic, 21. Yüzyıl, s. 144.

<sup>1353</sup> Aron, ss. 271, 274; İdeolojinin çıkışı ve bilim olarak tanımlanışı, Tracy'nin kavramlaştırmasıyla Fransız Devrimi'nden hemen sonra olmuştur. Doğan, s. 160.

<sup>1354</sup> Giddens, Kapitalizm, s. 352.

<sup>1355</sup> Osman Özarslan, "Durkheim'in Kayıp Kıtası: *Sosyalizm Dersleri*", **Emile Durkheim'ı Yeniden Okumak**, (Ed. Ümit Tatlıcan ve Vefa Saygın Öğütle), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2018, ss. 101, 102-103.

sosyalist öğretiler gibi belirli bir tarihsel dönemin özelliği değildir. İlk çağdan beri tarihin her döneminde var olan komünist öğretiler; Platon, Thomas More ve Campanella'nın eserlerinde görüldüğü üzere daha çok kurgusal ütopya biçimini alırlar. Toplumsal eşitsizlik ve adaletsizliğe karşı protestodan doğarlar. Her insanın içinde bulunduğu koşulların herkesin koşullarına benzer olacağı bir dünya düşerler. Çoğu, çileci bir varoluş anlayışından esinlenir. Ekonomi ve siyaset alanını kesin surette birbirinden ayırırlar. Ekonomik etkinliği temel almazlar. Zenginliğin rolünü en aza indirmeye çalışırlar. Basit, sade hayata dönmek ve savurganlığa karşı yasalar isterler. Sosyalist öğretiler, Durkheim'in kelimeye yüklediği anlamda ekonomi ve siyaseti ayırmazlar, uzlaştırmaya çalışırlar. Ekonomik etkinliğin önemini vurgularlar. Toplumsal güçlüklerin çözümünü bollukta ve üretim kapasitesinin geliştirilmesinde ararlar.<sup>1356</sup> Bu ayırım, Marksist teorinin radikal teorideki ayrık yeri işaret eder. Nisbet'e göre özellikle şehirleşme olgusuna karşı başlangıçta muhafazakâr ve radikal teori aynı hoşnutsuzluğu besleyerek kırsal hayata karşı nostaljik bir perspektifte birleşirler. Oysa Marx, şehirciliğin başlangıcını gelecekteki sosyalist düzende daha da yaygınlaştırılacak bir şey olarak, kapitalizmin nimetlerinden biri diye görüyordu. Bu anlamda modern radikal düşüncenin kentsel karakteri ve köylü nüfusun 20. yüzyıldaki rolüne yönelik teorik ve taktiksel hazırlıksızlığı, büyük ölçüde Marx'tan ve kırsalcılığı çekinik özellik yapan görüşten kaynaklanmaktadır<sup>1357</sup>.

Komünizm ve sosyalizm farkında önemli bir nokta, ekonomik sınırlamanın üretime mi yoksa tüketime mi yönelik olduğudur. Komünal sistemde bireysel üretimin kolektif tüketimi söz konusuysen, sosyalist sistemde kolektif üretimin bireysel tüketimi söz konusudur<sup>1358</sup>. Komünizmin kolektif tüketim talebi atalet ve zorlamaya dayalı işbölümü demektir. Fakat sosyalist sistemin bireysel tüketime ahlaki anlamda sınır çekmemesi de sınırlanmamış tüketim demektir, anomiktir. Anomik olan bu duruma herkesi üretimde eşitlemek suretiyle ulaşılabileceği vaadi mantık dışıdır. Bu vaat, sosyalist ideolojinin toplumsal bağlamın sonucu olduğunun kanıtı olmakla kalmaz, sosyalist pratiklerin neden kolayca totaliter pratiklere kaydığını da açıklar. Bireysel özgürleşmenin yolu herkesi üretimde eşitleyip tüketimde özgürleştirmek ile açılmaz. Bu yüzden, *mülkiyet hırsızlıktır*, diyen genç Proudhon sonradan görüşlerini

<sup>1356</sup> Giddens, Kapitalizm, ss. 162-164; Aron, s. 270.

<sup>1357</sup> Nisbet, ss. 28-29.

<sup>1358</sup> Giddens, Kapitalizm, ss. 163.

değiştirmekte haklıdır. Marx ise genç Proudhon'dan esinlendiklerini ve Hegelci çizgisini bozmadı: Özel mülkiyetin kaldırılması, iktidar ilişkisini değiştirmenin ön koşulu ve insani tüm duyguların, niteliklerin özgürleşmesinin yoludur. Özel mülkiyet, nesne üzerinde *jus abutendi* (tüketme) türünden mülkiyet hakkı, tamamen ilga edilmelidir. Cemaat de başka tür tahakküme yol açacağından ilga edilen mülkiyet hakkı cemaate de açılmamalıdır. Geriye kalan *jus utendi* (kullanım) hakkı tüm bireylere ait olmalı, böylece bireysel özgürlük sağlanmalıdır.<sup>1359</sup> Durkheim, bu fikre şiddetle karşı çıkar. Mülkiyet hakkı liberal öğretinin desteklediğinden farklı ve yeni bir düzenlenişe ihtiyaç duysa da mülkiyetin nasıl paylaşılacağı, sanayi yaşamı örgütlendikten sonra olguların, deneyimin itmesiyle belirlenecektir<sup>1360</sup>.

Özellikle Marksist ideoloji, sosyalizmin özünü özel mülkiyetin reddedilmesi olarak gösterir. Oysa özel mülkiyetin reddedilmesi sosyalizmin niteliği değildir. Bireysel mülkiyet gerçekten de özel mülkiyet ise bu mülkiyet, ancak onu kendi çabasıyla kazanan kişiye ait olduğu sürece haklıdır. Mirasla elde edilen mülkiyet, kişinin kendi kazandığı mülkiyet olmadığına göre miras intikali, özel mülkiyet ilkesine artık karşıdır. Kalıtsal servet eleştirisi, *tek meşru mülkiyet özel mülkiyettir* ilkesinin mantıksal bir uygulamasıdır. Özel mülkiyeti kaldırmak eşitsizlik probleminin kökten çözümümüştü gibi görünse dahi değildir. Toplumsal düzen manevi bir düzendir, sadece ekonomik yaşamın dengesini değiştirecek maddi değişikliklerle sürdürülebilir kılınmaz. Toplumsal sorun, önce ekonomik değil, özellikle düşünce birliği, yani çatışmaları yatıştıran, bencillikleri frenleyen ve barışı koruyan ortak duygular sorunudur.<sup>1361</sup> Marx'ın sosyalizmi, zorlamaya dayalı işbölümünün yarattığı yabancılaşmayla ilgilidir ve üretimin toplumsallaşması, yani tamamen piyasanın düzenlenmesiyle aşılabilir. Oysa zorlamaya dayalı işbölümünün kaldırılmasıyla anomik işbölümü yok olmaz: Modern krizin temel nedeni, önceki toplum biçimlerinin ahlaki omurgasının yıkılmasının sonucu olan ekonomik ilişkilerin artan egemenliğidir.<sup>1362</sup>

Mülkiyet hakkının bireylerden, ailelerden, gruplardan alınarak devletin

---

<sup>1359</sup> Pierre-Joseph Proudhon, **Mülkiyet Nedir? Veya Hukukun ve Yönetimin İlkesi Üzerine Araştırmalar**, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, (Mülkiyet), ss. 46-47, 249, 270; Corcuff, ss. 38, 41-43; Kızılcelik, s. 7.

<sup>1360</sup> Durkheim, Dersler, ss. 57-58.

<sup>1361</sup> Aron, ss. 268, 270; Durkheim, Dersler, ss. 23, 25, 46.

<sup>1362</sup> Giddens, Kapitalizm, ss. 317, 352-353.

tekeline verilmesi yapay bir çözümdür. Bu yapay çözüm gerçekleştiği ölçüde ekonomik yaşamda ahlaki düzenlemeye ihtiyaç olmadığı düşüncesi, kendi kendini örgütleyip düzenli, uyumlu biçimde işleyecek yetenekte bir ekonomik yaşamı arzu eder ve varsayar. Saint-Simon'dan beri bu anarşik eğilim, sosyalist ideolojinin temel yanılıdır. Kendinde ve kendisi için değere sahip, ekonomik yaşamın üzerinde bir ahlaki otorite düşüncesi geçmişe ait bir kalıntı veya ön yargı değildir. Saint-Simon, eski askeri veya feodal güçlerin ekonomik yaşamı örgütleyip düzenleyemeyeceğini görmüştü. Fakat bunu görünce nedense serbest piyasacılar gibi ekonomik işlevlerin hiçbir güce bağımlı olmaya ihtiyaçları olmadığı varsayımında bulunmuştu. Oysa ekonomik işlevlerin hem siyasal hem ahlaki düzenlemeye ihtiyacı vardır. Düzenleme için zorunlu olan siyasal ve ahlaki otorite de devlet yahut aile değil, meslek gruplarıdır. Bu bağlamda sosyalizmin *ana konusu* sınıf mücadelesi değil, *örgütlenmedir; amacı* mülkiyet düzeninin değiştirilmesi değil, *meslek gruplarının kurulmasıdır*<sup>1363</sup>.

Kimilerine göre Durkheim, sosyalizmden kapitalizmden korktuğundan daha çok korkmuştur. Weber, Durkheim'ı da eleştirse de hem Durkheim hem Weber kendi sosyolojilerini Marx'ı çürütmek üzerine inşa etmiş, çalışmalarının bir bölümünü bu amaca adanmıştır. Marx, sosyolojinin kutsal üçlüsünün dışlanan ismidir.<sup>1364</sup> Tarih, Durkheim'ın sosyalizm hakkındaki düşüncelerinin haklılığını göstermiştir. Sosyalist teori, mülkiyetin topluma mal edilmesi (*appropriation sociale*) gerektiğini ileri sürse de topluma mal etme, refah devletinin sosyal demokrat bürokratizasyonu durumunda *soft*, totaliter komünizmlerde *hard* otoriter sonuçları olan bir devletleştirme olarak uygulandı<sup>1365</sup>. Sosyalist rejimlerde *görev* bilinciyle ideolojiye sadık kalmak, *özgürlük* bilincinden çok daha önemli görüldü. Bu yüzden yapay eşitlik düzeninin baskı ve sömürüyü sona erdirip özgürlüğü var edeceği iddiasında yanıldılar. Halklarına özgürlük bilincini veremediler, eşitliği de sağlayamadılar<sup>1366</sup>. Neticede sosyalizmin zorlamaya dayalı işbölümünün ilgası için giriştiği mücadele, anomik işbölümünü beslediği için yine zorlamaya dayalı işbölümü ile sonuçlandı.

<sup>1363</sup> Durkheim, Dersler, ss. 23-24; Durkheim, Ahlak, s. 43; Aron, ss. 273, 274

<sup>1364</sup> Ritzer, s. 7; Ralph Schroeder, **Max Weber ve Kültür Sosyolojisi**, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 220'den aktaran Kızılcıkelik, s. 10; Giddens, Kapitalizm, s. 291; Turner ve diğerleri, s. 290.

<sup>1365</sup> Corcuff, s. 41.

<sup>1366</sup> Türkbağ, s. 25.

## 2. Mülkiyet Hakkının Kökeni ve Liberalizmin Reddi

Durkheim, mülkiyet hakkıyla ilgili düşüncelerinde organik dayanışmacı toplumda, (1) bireysel mülkiyet zorunludur, (2) bireysel mülkiyetin miras yoluyla edinilmesi anormaldir, (3) bireysel mülkiyetin çalışma yoluyla edinilmesi normaldir şeklinde üç temel sav öne sürer. Bu savlar, mülkiyet hakkının tarihsel analiziyle kanıtlanır. Önce hangi toplumsal grup içinde yer alırsa alsın bireyin mülkiyetini yasal olmayan saldırılara karşı koruyan kuralın kökenine bakmak gerekir. Yani ilk soru, *başkasının mülkiyetinin uyandırdığı, yasanın da ceza yaptırımlarıyla kutsadığı saygı nereden kaynaklanıyor*, olmalıdır<sup>1367</sup>. Durkheim, Locke ve Mill'in mülkiyeti bireysel emekten ve işten türeten teorilerini reddeder. Bu teorileri kısmen mevcut hastalıklı durumdan sorumlu tutar. Kant ve Rousseau'nun mülkiyeti ilk sahiplenme hakkına bağlayan eşit derecede *a priori* teorilerine saldırmaya da devam eder<sup>1368</sup>.

Modern toplumda mülkiyet edinmenin iki temel dayanağı *kalıt* ve *sözleşme*dir. Kalıt yoluyla aktarım *taşınmaz* mülkiyetinin ruhunda, sözleşme yoluyla aktarım *taşınır* mülkiyetinin ruhunda kendisini gösterir. Taşınmaz ve taşınır mülkiyeti birbirinden farklı niteliktedir. Kökenleri tarihsel ve toplumsal evrimde ayrı aşamalara denk düşer. Taşınmaz mülkiyeti mekanik toplumların örgütlenmesine ve ortaklaşa mülkiyet anlayışına, taşınır mülkiyeti organik toplumların örgütlenmesine ve bireysel mülkiyet anlayışına dairedir. Mülkiyetin ortak ögesi, geçmiş toplumlarda gözlemlenmeyen sözleşme olamaz. Kişi gruplarıyla nesnelere arasında *sui generis* bağ kuran ilk şey, taşınmaz mülkiyettir. Taşınır mülkiyetinin ayrı bir hukuksal bütünlük olarak ortaya çıkışı, daha sonraları taşınmaz mülkiyetini *yansılayarak* olmuştur. Yani kökeninde taşınır mülkiyeti, taşınır şeylerin özel niteliklerine göre zayıflayarak ve hafifleyerek değişiklikten geçen taşınmaz mülkiyettir.<sup>1369</sup>

Mülkiyet, kökeninde bireyin hakkı değildir. Grubun birey üzerindeki mülkiyetini, yani toplum-birey ilişkisinin tek yönlülüğünü anlatır. Mekanik dayanışmanın yoğunluğu itibarıyla parçalı toplum yapısında komünizm sıklıkla gözlemlenir. Bireyselliğin yokluğu, bireysel mülkiyetin de yokluğunu sonuçlar. Bu yüzden Mill'in, her insanın kendi kişisel yetenekleri ve onları kullanarak üretebildiği

<sup>1367</sup> Durkheim, Dersler, s. 148.

<sup>1368</sup> Durkheim, Dersler, s. 149 vd.; Lukes, ss. 275, 277; Edinsel, ss. 458, 460.

<sup>1369</sup> Durkheim, Dersler, ss. 202, 203, 208.

şeyler üzerindeki hakkı, şeklindeki mülkiyet tanımı tarihsel ve sosyolojik olarak yanlıştır. Mülkiyetin hukuken korunmasının nedeni, başlangıçta çalışmanın, işin, karşılığı olması değildir. Mülkiyet hakkının meşruluğunun çalışmanın karşılığına dayandırılması, çok sonraları liberal öğretiyi kurgulayan Locke'la başlayan bir düşüncedir. Bu yeni biçimin kuruluşu da mülkiyet hukukuna ilişkin düzenlemelerden değil, daha önce incelediğimiz sözleşme hukukunun gelişiminden çıkar.<sup>1370</sup>

Mülkiyetin doğası, ona bağlı haklarla birlikte değişir. Mülkiyet hakkı genelde *jus utendi* (kullanma hakkı), *jus fruendi* (memnuniyet hakkı) ve *jus abutendi* (tüketme hakkı) olmak üzere üç hakla tanımlanır. Tüketme hakkı, nesnenin maddi ve hukuksal durumunu değiştirme hakkını içerir, kullanma hakkı ve semereler üzerinde mülkiyet sahibi olmak, içermez<sup>1371</sup>. Mülkiyetin tanımı, hakların getirdiği nesneyi *kullanma, yararlanma, devretme, satma gibi pozitif yetkilerden çıkarılamaz*. Maliki olmadığı nesnelere üzerinde meşru olarak kullanma ve yararlanma hakkına sahip olduğumuz durumlar vardır. Devretme hakkı da geçmişte olduğu kadar günümüzde de mülkiyet sahibinin keyfine bırakılmış değildir. Örneğin, yüzyıllar boyunca aile mallarının devredilmezliği geçerliydi. Günümüzde miras hukukunda saklı pay kurumuyla varlığını devam ettirir. Ergin olmayan kişinin, müflisin, borçlunun vs. devretme hakkı belirli kısıtlamalara tabidir. Daha önce mülkiyet hukukunun *negatif dayanışma* kurallarından olduğunu görmüştük. *İşbölümü*'nde öne sürülen bu tezin tamamlayıcısı *Dersler*'deki mülkiyet hakkı analizidir. Mülkiyet hakkı, izin verici içerikten çok daha büyük ölçüde *yasaklayıcı* yönüyle, sağladığı yetkilerden çok içerdiği *tekel türü* haklarla tanımlanır. Mülkiyet hakkı, belli bir öznenin belli bir nesneyi hukukun öngördüğü belirli koşullarda, toplum kişiliğini temsil eden devlet ve onun ikincil organları istisna tutulmak üzere, başka öznelerin kullanmasından yasaklama hakkını, yani o nesnenin *kamusal alandan ayrılmasını* ifade eder.<sup>1372</sup>

Kamusal alandan ayrılmış olma, bütün kutsal ve dinsel şeylerin doğasında vardır. Durkheim, Fustel de Coulanges'ın mülkiyetin kökenine ilişkin atalara tapma teorisini eleştirse de mülkiyetin temelinde din olduğu görüşünü hocasından almıştır. Başlangıçta malik-mülk arasındaki ahlaki ve hukuki bağ, grubun kutsal nesnelere belirleyen *kolektif, dini* bir bağdı. İlkel dini inançlar, mülkiyet ve *tabu* arasında

<sup>1370</sup> Durkheim, *Dersler*, s. 148 vd., 204; Durkheim, *İşbölümü*, s. 218; Durkheim, *Ceza*, s. 86.

<sup>1371</sup> Deflem, *Hukuk*, s. 71; Durkheim, *Dersler*, s. 169.

<sup>1372</sup> Durkheim, *Dersler*, ss. 172-173, 183.

kökensel bağlantı vardır. Kutsal olma niteliği *bulaşıcıdır*. Aşkınlık, kutsallığın nesnelere dünyasını istila etmemesinin güvencesidir. Kutsal ve dünyevi olanı ayıran yasaklar buradan türer. Bir nesneyi kutsallaştırmak, mülkiyet edinmenin ilk biçimidir. Mülkiyet bağı, kutsallık bağı gibi kişi ve nesne arasında bir tür manevi birlik oluşturur: Ya kişi nesneyi soylu kılar ya da nesne varsa temelindeki ayrıcalıkları sahibine aktarır. Kutsallık gibi mülkiyet de bulaşıcıdır. Bu savın kanıtı, eklentilerin ve semerelerin mülkiyetinin de esas nesnenin malikine ait olmasını ifade eden intikal hakkı kurullarıdır. Tarihsel veriler, *tabu* denilen *kutsal dokunulmaz kurumu* ile mülkiyet kavramının birbirini izlediğini kanıtlar. Bir şeyi kutsal dokunulmaz kılmak ile o şeyin *ipso facto* o kişinin mülkiyetine geçmesi eş anlamlıdır. Krallar, papazlar, yargıçlar gibi somut kişilere kutsallığını veren kutsallığın bulaşıcılığıdır. İlke olarak, kişi ya da nesne olsun kutsal bir varlığa dokunan her şey kutsal olur. Bu yüzden önce kutsal nesnelere dokunan kişiler kutsal olur. Sonra neyin mülkiyet konusu olacağı hem kutsal nesnelere hem bu kişilerin belirlemesine tabi olur. Örneğin; Tahiti’de kutsal kişiler basarak toprağı kutsal dokunulmaz kılmasınlar diye insanların sırtında taşınır. Honolulu’da kraliçe, elmas madeni bulduğunda onu kendi mülkü yapmak için kutsal dokunulmaz ilan etmişti. Muson dönemlerinde ırmak ve tarlalar, av dönemlerinde ormanlar kutsal dokunulmaz ilan edilerek korunuyordu. Sıradan insanlar gerek kutsal kişiler aracılığıyla gerek bizzat topraklarına kutsallık sağlıyorlardı.<sup>1373</sup>

Taşınmaz mülkiyetinin belirginleşmesi, tarımsal etkinlikte birlikte yerleşik hayata geçilmesiyle olmuştur. Fakat toprağın ailenin özel mülkü olması, toprağı aile ekip biçiyor diye değil, toprak dinsel ve kutsal olduğu içindir. *Sınırlar*, aile tarafından çeşitli dinsel törenlerle ve kurbanlarla kutsal kılınırdı. Sınırlara tecavüz edenler, günah işlediklerinden cezalandırılırdı. Evlerin mülkiyet konusuna dönüştürülmesi, benzer dini seremonilerle sağlanırdı. Hâlâ devam eden gelini evin eşiğinden kucakta geçirme adetinin kökeninde bu vardır. Şu var ki ilkel biçimlerinde sınır çekme seremonilerinin gücü çok yüksektir. Mülkiyet sahibinin kendisi dahi bir kere kutsayarak *tanrı sınırı* haline getirdikten sonra tarlanın biçimini değiştirme, satma, yakma vs. yetkilere sahip değildi, isteminin hiçbir önemi yoktu. Bu, iki savın kanıtıdır: (1) Mülkiyetin kökeninde pozitif yetkiler değil, *devredilmezlik* özelliği yatar. (2) Sınır çekme seremonileri

<sup>1373</sup> Durkheim, Dersler, ss. 174-181; Yüksel, Öncü, s. 91; Lukes, s. 275; Collins, ss. 213, 214; Gözaydın ve Gülsoy, s. 9.

kişilerin taşınmazlarını korumak için yarattığı çıkarıcı ve yapay yordamlar değil, özgürlüklerine ket vuran ve katlanmak zorunda oldukları sıkıcı yükümlülüklerdi. Bunlar, dünyasal çıkarları koruyamayacak kadar ilkeldirler. Yararlı olmaktan ziyade zorunlu olduğu için sürdürülüyorlardı. Bir din, esinlendirdiği inanç çok canlı olmayınca davranışlar alanına iner. Tarihin bir aşamasından sonra doğa bütünüyle dinsel nitelik almıştı. Her şey tanrılarla doluydu. Bir çiftçinin kutsal varlıkların alanına ayak basmadan tarlaya girmesi, onları sahibi oldukları yerde rahatsız etmeden çalışması, kıvılcıması mümkün değildi. Bunların iyi ya da kötü varlıklar olmasının önemi yoktu. Zorunlu ritüellerin yapılmaması, her hâlükârda kutsal alana izinsiz giriş ve kutsal varlıkların kızgınlığını üzerine çekmek demektir. Nitekim mülkiyeti sağlayan ritüellerin doğma sebebi zaten kutsallığın doğaya içkin olmasıdır.<sup>1374</sup>

Fustel de Coulanges'ın yanılışı, aileye tapınma adetini, ailenin dinini, çok dar anlamasıydı. Bu din, ölümlere tapınmadan ibaret değildir, çok daha karmaşıktır; aile yaşamında, ürün kaldırma işlerinde, tarlaların ekilmesinde vb. yer alan, orada iş gören her şeyin dinidir. Bu topluluklarda toprak nasıl kutsalsa, buğday tanesi de öyle kutsaldır<sup>1375</sup>. Doğa-doğaüstü ayrımı pozitif bilimlerin ürünü olup ilkel topluluklarda doğaüstü anlayışı yoktur<sup>1376</sup>. Bugün fiziki dediğimiz her şey aynı zamanda spiritüeldir. Doğadaki her şey içinde tanrısal parça barındırır. Kutsal olan toprağa bağlı canlı-cansız hiçbir varlık sadece nesne konumunda değildir. Hepsinde taşıdığı tanrı parçacığı ile ruh kazanarak öznelir. Öznellikleri sebebiyle her nesne, bir tanrı gibi dokunulmaz haklara sahiptir. Hasat zamanı ilk ürünlere bu yüzden kimse dokunamaz. Onlar, ürünlerin ruhuna veya tanrısına ait kurbanlardır. Ürünün geri kalan kısmı yine dinsel nitelik taşımayı sürdürür ama *aşırı kutsal* kısım, tanrıların yemeği yapıldığı için tanrıların mülkiyet hakkı korunur, ölç almaları engellenir. *Toprak mülkiyeti* ritüelleri de *ekinlerin tüketim hakkı* ritüelleriyle aynı mantıktadır. Bir noktadan sonsuz uzamda tüm evrene yayılan kutsallık, örneğin bir hayvanda yahut bir çocukta biriktirilir. Kutsal gücün biriktirildiği varlığın kanı akıtılarak kutsallık sınıra aktarılır. Böylece kutsallık, tarlanın sınırlarına itilmiş olur. Sınırın içi, insanların dünyevi yararlanmasına açılır. Aynı zamanda tarla, fiili saldırılara karşı bir tür kutsallık çemberiyle çevrilmiş olur. Tarladan veya evden yararlanma gücü, yalnızca bu zorunlu törenleri yapanların olur.

---

<sup>1374</sup> Durkheim, Dersler, ss. 182- 188.

<sup>1375</sup> Durkheim, Dersler, s. 188.

<sup>1376</sup> Gözaydın ve Gülsoy, s. 8.

Kurban verme, törenleri yapanlarla tanrılar arasında tinsel bağ kurar. Bu bağ, tarla ve tanrılar arasında önceden zaten mevcuttu. Bu yüzden toprak, kutsal bir bağ ile insanlara bağlanmış olur. İnsanların mülkiyet hakkı, *tanrılarının mülkiyet hakkının* ardıdır. Nesnelere, doğaları gereği kutsal, yani tanrılara özgülenmiş oldukları için kutsal olmayanlara özgülenebilmişlerdir<sup>1377</sup>

Durkheim, mülkiyet hakkının liberalizmin kutsadığı atomik bireyden nesnelere inen bir özellik değil, tersine nesnelere insana ulaşan bir özellik olduğunu böylece kanıtlamış olur. Diğer deyişle mülkiyet hakkının kutsallığı insana duyulan saygıdan kaynaklanmaz. Bu hem Locke'un hem Kant'ın çizgisine sosyolojik alternatif sunan açık bir karşı duruştur. Mülkiyete duyulan saygının bireysel kişilikle bağlantısı yoktur. Bu saygının kökeni bireye dışsaldır<sup>1378</sup>. Eğer mülkiyetin kutsal olduğuna inanılmasaydı, ona saygı gösterilmezdi, herhangi bir hakkın varlığından söz etmek de mümkün olmazdı. Bu tabloda tanrılarının mülkiyet hakkı, bireylerin yaşam hakkından önce gelir. Mülk sahipleri gerçekleştirdiği törenlerle tanrılarını kovamazlar sadece tarlanın sınırlarına taşıyabilirler. Böylece mülklerini korurken aslında *tanrılarının koruyucusu* olurlar. O yüzden “*Sabanı bir tanrı sınırına çarpan komşunun vay haline!*”<sup>1379</sup> Burada çift yönlü koruma ortaya çıkar. (1) Mülk sahibi, mülke tecavüz etmeye kalkın kişinin ve ailesinin dahi canını alabilir. Bu dışsal kısıtlamadır. (2) Tanrılar, diğer herkes için korkulması gereken varlıklar olarak kalmaya devam ettiklerinden, kalan herkes mülke haksız el atmamak vs. üzere içsel olarak da kısıtlanır. Burada artık kimi insanların yararına olmak üzere bir mülkiyet hukuku kurulmuştur. Fakat kökeni dinseldir. İnsana ait olan mülkiyet, birkaç dinsel tören uygulaması yoluyla insanların kullanım alanına getirilen dinsel mülkiyettir<sup>1380</sup>.

### 3. Mülkiyet Hukukunun Evrimi

Ortak tasarım toprağı neden kutsal özlerle doldurdu? Durkheim'in açıklaması henüz buna cevap vermedi. Verdiği cevap, müşterekliğin önemini vurgular ve kolektif temsiller tezine dayanır. Bu yüzden açıklaması, yine, neden belirli nesnelere daha

<sup>1377</sup> Durkheim, Dersler, ss. 189-191.

<sup>1378</sup> Turner, s. 173.

<sup>1379</sup> Durkheim, Dersler, s. 194.

<sup>1380</sup> Durkheim, Dersler, s. 194.

ziyade kutsallıkla aşılandığı hakkında az şey söyler<sup>1381</sup>. Ortak tasarımın toprağı kutsal addetmesi, dini anlamlandırmanın nedenleri ve işleviyle alakalıdır. Dinler, toplumların kendilerinin ve tarihlerinin bilincine varışlarının ilkel biçimidir. Bireyde duyulanım neyse toplumsal düzende dini anlamlandırma odur. Toplum kendisini oluşturan ortamı din yoluyla düşündüğünde gerçekliğin çarpıtılmış görüntüsüne ulaşır. Burada toplumun üstünlüğü ve dine önceliği tezi yine devreye giriyor. Tanrıların insanlar üzerindeki üstünlüğü, grubun üyeleri üzerindeki üstünlüğüdür. Dinsel simgelerde bulunan ahlaksal düşünceler, bireyin toplumla ilişkisinin ifadesidir. Nesnelere kutsal addedilmişlerdir çünkü nesnelere tıpkı bireyler gibi toplumun öz yaşamıyla bağlantılıdır. Bu öz yaşam ise kutsaldır. Nesnelere ve dolayısıyla insanların bu öz yaşam sayesinde yaşadığına inanılmaktadır<sup>1382</sup>. Din, sağlam temellendirilmiş bir yanılsamadır<sup>1383</sup>. Toplum, simgenin dışında tanrının tüm gerçekliğini içerir<sup>1384</sup>. Geçmişte de günümüzde de söylencesel kavramlar ardında saklı olan gerçeklik toplumdur. Değişen tek şey, söz konusu inancın dayanağının inananlarca ne şekilde algılandığıdır. Bu algılayış, algılayanın kendi kendini açıklayabilme kapasitesinin ne kadar geliştiğiyle alakalıdır. Geçmişte nesnelere, topluma ait oldukları için kutsal dokunulmaz kılınmış olsalar da insanlar, bunu toplumun kutsallığını bilinçlice algıladıkları için değil, *içten içe hissettikleri* için yapıyorlardı<sup>1385</sup>.

Durkheim'ın temel argümanı, zihnin temel kategorilerinin gerçekte toplumsal yaşamın kolektif temsilleri olduğudur<sup>1386</sup>. Güçlü yanı, modern topluma kabile toplumunun merceğinden bakmasıdır. Basit ve parçalı toplumlarda bağımsız gruplar ve bu gruplara mensup üyeler somut ayrıntılara odaklanma eğilimindedir. Genel nedenleri soyutlama kapasiteleri sınırlıdır. Bu yüzden tanrılar ve ruhlar genellikle belirli insanlar, hayvanlar gibi somut biçimlerde tasavvur edilir, tarih de mitolojiler biçiminde betimlenir<sup>1387</sup>. Bu, sosyal psikolojide *somatlaştırma* denen algısal biliş süreciyle alakalıdır. Tanınmayan veya düşüncede var olan bir nesnenin bazı özelliklerinin, fiziksel dünyada var olan bazı gerçeklerimize dönüştürülmesidir.<sup>1388</sup>

---

<sup>1381</sup> Horne, s. 132.

<sup>1382</sup> Durkheim, Dersler, ss. 195-196.

<sup>1383</sup> Bourdieu, Devlet, s. 29.

<sup>1384</sup> Durkheim, Ahlak, s. 67.

<sup>1385</sup> Durkheim, Dersler, s. 197.

<sup>1386</sup> Turner, s. 173.

<sup>1387</sup> Collins, ss. 188, 195.

<sup>1388</sup> Aktaş ve diğerleri, s. 65.

Basit toplumlarda hayat enerjisini verenin doğa olduğu *deneyimlerle* kavrandığından ahlaki otorite doğaya içkindir fakat otoritenin yaygınlığı onu görünmez yapar. Bu yüzden basit topluluklar dünyayı kavrarlarken *totemizm* aracılığıyla kendilerine hem doğaya içkin hem de görülemediği ama varlığı bilindiği için doğaya aşkın simgeler tasarlamışlardır. Yani *totemci düşünüş*, soyutu somutla anlatma yolunda, dolayısıyla somut düşünüşten soyut düşünüşe doğru atılmış bir adımdır<sup>1389</sup>. Bazen bir kurt bazen bir ayı bazense bir başak olan tanrılar toplumsal güçlerin *tözleştirilmiş*, somutlaştırılmış halidir. Kutsallığın toprağa içkin olduğu durumda başak tanesindeki kutsal öz, totemizmde bireye de geçer: Toplum *yalnızca bireylerde ve bireyler aracılığıyla* var olduğundan, *kurt oymağında her birey, bir kurttur*<sup>1390</sup>.

Mülkiyetin tarihte ilk kez ortaya çıktığı koşullar, onun niteliğini belirlemiştir. Toprağın çeşitli dini ritüellerle sahiplenilmesi toplumsal gruplarca yapılmış, dolayısıyla bütün toplumsal grup bu uygulamanın sonuçlarından yararlanabilmiştir. Oymaktan daha dar olan aile örgütlenmesinin kendine özgü ruhu, bu sonuçlardan beslenmiştir. Tarlayı komşulardan ayıran toprak parçasının kutsallığı, ailede bulunan herkesi başka yerlerde oluşmuş benzer gruplardan ayırmış, aile içerisindeki bireyleri her biri toprağa bağımlı olduğundan birbirine bağlamıştır. Toprağın kutsallığı *ekonomik ortaklık* sebebiyle ailedeki bireylere geçmiştir. Ailenin temelinde sanılanın aksine kan bağı değil, toprağa dayalı ekonomik bağ yatar. Bu yüzden geçmişte ekonomik ortaklıktan çıkıldığında akrabalıktan da çıkılabilmektedir. Burada sahiplik, nesnenin kişiler üzerindeki sahipliğidir. Nesne kişiye değil, kişi nesneye tabidir. Mal varlığı nesnelerdeki kutsallık sebebiyle devredilmez olduğundan zenginlik kalıtım yoluyla aktarılır. Devredilmezlik, feodal toplumlarda akraba evliliğinin yaygınlığını açıklar. Akraba evliliğinin nedeni kanı saf tutma isteği ya da geleneğin gücü vs. değil, kana kutsallığını veren nesnelere kanı saf tutma zorunluluğudur. Örneğin, Atina’da tek varis olan kız, bu yüzden evli olsa dahi boşanarak en yakın akrabasıyla evlenmek zorundadır. Aile kümesindeki bireyleri birbirine bağlayan tek şey, onları işledikleri kutsal toprağa bağlayan yasalardır<sup>1391</sup>.

Nesneler ile kişilerin karşılıklı durumlarında nasıl değişimler yaşanmıştır ki ortaklaşa mülkiyet, bireysel mülkiyete dönüşmüştür? Dönüşümün iki dayanağı vardır.

---

<sup>1389</sup> Şenel, s. 118.

<sup>1390</sup> Durkheim, Dersler, s. 196.

<sup>1391</sup> Durkheim, Dersler, ss. 197-199.

İlki, *ataerkil erki var eden koşulların aileyi demokratik türdeşlik durumundan çıkarmasıdır*. Soydaşlarıyla arasında yalnızca derece farkı olan somut iktidar, üstün ahlaki otoritenin anlaşılır olmasına katkıda bulunduğu için çıkmıştır. Koşullar gereği aileler, kendine başkan seçmek zorunda kalmıştır. Başkanın dinsel ve tinsel üstünlüğü, tüm grubun yaşamının onda emilip soğurulmasına neden olur. Bu yüzden ailenin *çekim merkezi*, topraktan çıkarak tek kişiye geçmiştir. Artık mülkiyetin sahibi, mutlak olarak bir bireydir. Çünkü nesnelere ona bağımlıdır, o nesnelere bağımlı değildir. Bu andan itibaren tek bir insan, *şeylerin üzerinde* konuma yükselmiştir. İkinci neden, *ticaret ve sanayinin ilerlemesi nedeniyle taşınır mülkiyetinin gelişmesidir*. Ekonomi tarıma dayalı olduğu ölçüde taşınır ikincil sırada, düşük önemde kalıyor ve çoğunlukla taşınmazın eklentisi durumunda bulunuyorlardı. Taşınır, taşınmazların hukukuna tabi olduklarından aile üyelerinin aile topluluğunun dışında elde ettikleri kazançlar da aile mal varlığına katılıyordu. Ticaret ve sanayinin ilerlemesiyle birlikte taşınır, toprak mülkiyetinden özgürleşerek farklı bir toplumsal rol oynamıştır. Ekonomik yaşamın özerk etkeni haline gelen taşınır mülkiyeti, taşınmaz mülkiyetinden bağımsız yeni mülkiyet merkezleri yaratmıştır. Bu merkezlerde yer alan taşınır nesnelere taşınmaz mülkiyetinin çekim alanında bulunan nesnelere gibi kendilerini üstün kılan, saldırılardan koruyan kutsallıkları yoktu. Nesnelere zilyetleri nesnelere karşı daha eşit, hatta üstün konumda bulunuyordu. Bu yüzden nesnelere, devredilmezlik kuralına takılmadan özgürce elden çıkarılabiliyordu. Taşınırın serbestçe dolaşabilmesi karşısında bunlar ele geçirenin oluyor, yani zilyedin kişiliğine bağımlı oluyorlardı<sup>1392</sup>.

Ailenin demokratik türdeşlik durumundan çıkması ve taşınır mülkiyetinin gelişimine eş zamanlı işleyen oluşum, mülkiyetin bireye geçtiği noktada yeni ve farklılaşmış *hukuksal örgütlenmelerin* ortaya çıkışıdır. Yeni durumda söz konusu olan, birey kültüne dayalı yeni hukuksal ritüellerle -modern hukukla- *kutsal özel mülkiyetin* gasp ve saldırılara karşı korunmasıdır<sup>1393</sup>. Mülkiyetin kazanılması yahut korunması için gerçekleştirilen ritüellerde Tanrılara adanan kurbanlar, günümüzde özel mülkiyet dolayısıyla devlete ödenen vergilerin ilk biçimidir. Kent toplumlarında toplumsal ve doğal süreçlerin *kişileştirilmesi*, mecburen soyut, genel, rasyonel bakış açısına ve kavramlara yol açar. İnsanın önceleri toprağı sürmek, işlemek için tanrılara ödediği

<sup>1392</sup> Durkheim, Dersler, ss. 200-202; Durkheim, Ahlak, s. 95; Edinsel, s. 459.

<sup>1393</sup> Edinsel, s. 459.

yıllık borçlar, sonraları tek tanrılı dini temsillerde papazlara ödenen ondalık vergilere dönüşür. Bu *düşsel tanrılar* yitip gittiğinde, düşlemeler dağıldığında, onların simgelediği gerçeklik ortaya çıktığında vergiler, laik erklere ödenir olmuştur. Seküler hukuk, borçların nelerden ibaret olduğunu belirleyen kutsal kitaba dönüşmüştür. Mülkiyet, toprakla ve mistik inançlarla ilişkiliyken giderek bireyselleşip sekülerleşmiş, mirastan ziyade sözleşmeye daha fazla bağımlı hale gelmiştir<sup>1394</sup>. Taşınmaz mülkiyeti eski çağlardaki dinsel ve ortaklaşa niteliğinin anıları olan birçok yasaklarla, kısıtlamalarla yüklüdür. Taşınır mülkiyeti, her zaman daha devingen, özgür, özel kişilerin gönlünce kullanımına daha tam *biçimde* açık olmuştur. Mülkiyetin ikilikleşmesi, toplumsal evrimin zorunlu koşullarından doğmuştur. Bireye beslenen saygı duygularının onun fiziksel kişiliğiyle sınırlı kalamayacağı, zorunlu ve yararlı olarak onun sayılan nesnelere de bu saygı çevrimi içine katılacağı kesindir. Yine de bu tespit, bireyin hangi koşullarda edindiği mülkiyetin meşru sayılacağı sorusuna cevap vermez. *Çalışma, mülkiyeti ancak değişim yoluyla doğurabilir. Her değişim de açık ya da örtülü bir sözleşmedir.* Sözleşme hukukunu ilerleten ve onun ruhunu belirleyen nedenler, zorunlu olarak mülkiyet edinmenin meşruluk koşullarını da belirler. Çalışma, çalışmaya dayalı olmayan sahiplenmeleri ortadan kaldırmaktadır. Mülkiyet hukuku geçirdiği evrime rağmen kökeninde var olan çalışmaya dayalı olmayan sahiplenme biçiminin ruhunu devam ettirmektedir. Ortaya çıkmakta olan ahlak bilincinin yeni gerekleriyle mülkiyet hukukunun örgütlenmesine ilişkin eski anlayış arasındaki *anlaşmazlıklar* bundan ileri gelir<sup>1395</sup>.

Durkheim, kurumların önemine işaret etmesine rağmen genel olarak kurumların, özel olarak yasal örgütlenmenin gelişimini ve ilişkilerini açıklamayı ihmal etmekle, sadece yasal normların (*régle*) gelişimiyle ilgilenmekle itham edilmiştir. Buna göre Durkheim'in düşüncesinde kurumlar, sadece normlardan oluştuğu için önemlidirler<sup>1396</sup>. Örneğin, Poggi Durkheim'in bu konudaki tek çalışmasının *Dinsel Hayat*, olduğunu söyler ama onu da tek bir ana kurumun örgütlenmesine odaklanıyor diye küçümser. Sonra küçümsemekten vazgeçer. Durkheim'in bu eserdeki analizini genelleştirerek *herhangi bir* kurumun doğuşunun ve işleyişinin bu yolla tartışılabileceğinden bahsettiğini söyler. Yani Durkheim, dini örgütlenmeyi çalışmakla

<sup>1394</sup> Collins, s. 195; Durkheim, Dersler, s. 197; Lukes, ss. 275-276.

<sup>1395</sup> Durkheim, Dersler, ss. 203, 205, 207, 209, 210.

<sup>1396</sup> Örneğin bkz. Schwartz ve Miller, s. 160; Poggi, Institutions, s. 229; Anleu, s. 18.

aslında hukuki örgütlenmeyi çalışmak için de bir yöntem sunmuştur<sup>1397</sup>. Nitekim Poggi başka bir eserinde, *Dersler*'deki mülkiyet hukuku analizinin sosyolog henüz tam anlamını keşfetmemiş olsa da *Dinsel Hayat*'ın temeli olduğunu söyler. Fakat Durkheim'in analizini, *Weber'in kapsamlı analizinden bihaber*, diyerek küçümser<sup>1398</sup>. Lukes ve Scull da Durkheim'ı Weber'le karşılaştırır. Eleştirmenlere göre Durkheim'in sözleşme ve mülkiyet hukukunun kökenini tartıştığı *ilginç* çalışmasında bunların toplumsal ilişkileri mümkün kılan sonuçlarına değil, tamamen zorunlu kuvvetlerin genetik açıklamalarına odaklanması dikkat çekicidir. Durkheim, tipik ilgisizliğini sergilemiştir. Bu *ilgisizlik*, Weber'in hukuk sistemlerinin modern kapitalizmin gelişimini kolaylaştırma veya frenleme etkisine ilişkin zengin, ayrıntılı, sistematik tartışmasıyla *keskin ve olumsuz* şekilde çelişir<sup>1399</sup>. Fakat Garland'ın belirttiği üzere Lukes ve Scull gibi eleştirmenler ve onları izleyenler, Durkheim'in sözleşme ve mülkiyet hukukunun kökenine dair karanlık ve zor yazılarını gereği gibi açıklamamışlardır. Bunun yerine *kestirmeci* şekilde *aşırı eleştirel* davranmışlardır<sup>1400</sup>.

### C. Ekonomik Örgütlenme ve Zenginliğin Dağılımı

#### 1. Miras Kurumunun Kaldırılması ve Yeniden Paylaşım

Cotterrell, Durkheim'in anladığı anlamda organik *adalet*in dört temel görünümünü özetler: Zorlamaya dayalı işbölümünü önlemek amacıyla, (1) bireylerin özgür iletişimini ve toplumsal, ekonomik ilişkilere özgür katılımlarını engelleyen keyfi ayrımcılıkları ve resmi engelleri kaldırmalıdır. (2) Karşılıklı sözleşmelerde uygun karşılıklılığı, yani adil sözleşmeyi, garanti etmelidir. (3) Genel olarak var olan keyfi ekonomik avantajları ve özel olarak miras kurumunu kaldırmalıdır. Anomiye önlemek amacıyla, (4) sosyal etkileşimi yönetmek için açık, tutarlı düzenleyici anlayışlar sağlamalıdır.<sup>1401</sup> Mülkiyet kurumu bağlamında burada bizi ilgilendiren özellikle üçüncü unsurdur. Adaletin zorlamaya dayalı işbölümüne ilişkin diğer koşullarının gerçekleşmesi üçüncü koşula bağlıdır. Anomi probleminin tedavisi de

<sup>1397</sup> Poggi, *Institutions*, s. 229.

<sup>1398</sup> Poggi, *Durkheim*, ss. 109, 112.

<sup>1399</sup> Lukes ve Scull, s. 7.

<sup>1400</sup> Garland, *Moral*, s. 117.

<sup>1401</sup> Cotterrell, *Juristic*, s. 176.

dolaylı yoldan üçüncü koşuldan etkilenir. Modern toplumların kurucu ilkesi ahlaki bireycilik, özgürlüğü ve dış koşullarda eşitliği gerektirir. Özgürlük ve dış koşullarda eşitlik durumunun gerçekleşebilmesi ise adaleti gerektirir. Ahlaki bireyciliğin ortak ideal olduğu bir toplum adaletli olmak zorundadır. Bireyci adalet ilkesi, çağdaş düzenin ortak, zorunlu ilkesi haline gelmektedir. Çağdaş toplumlar ancak adalete saygı göstererek istikrarlı olabilirler<sup>1402</sup>. Ahlaki bireycilik ve adalet ilkeleri sadece devletin uymakla yükümlü olduğu ve onu sınırlandıran ilkeler değildir. Fakat ahlaki bireycilik ve adalet ilkelerinin toplumca, gruplarca ve bireylerce paylaşılıp paylaşılmadığı, dolayısıyla sınırlama, hususu öncelikle kurumlar düzleminde bir sorundur. Çözümün ilk ayağı ancak kurumsal düzlemde ve işlevler arası düzenlemeler yapma imkanına, yetkisine ve görevine sahip devlet düzenlemesiyle başlatılabilir.

Sözleşme hukukunun gelişimine bağlı olarak mülkiyetin çalışmanın karşılığı olması gerektiğine ilişkin kural, çoktan uygar halkların ahlaki vicdanlarında (la *conscience morale*) yer etmiştir ve adalet duygularımızla (le *sentiment*) çelişmez<sup>1403</sup>. Buna rağmen uygulamaya dair sorunlar sebebiyle henüz yasal gerçekliğe dönüşmemiştir. Soru, bu kural nasıl bir yeniden düzenlemeyle gerçekliğe dönüştürülebilir, olmalıdır. Miras hukuku bağlamında adaletin sağlanması için yapılacak *birinci yeniden düzenleme*, herhangi bir geçiş dönemi beklenmeden hemen yapılabilir: Devlet, vasiyetname olmadan intikal anlamına gelen yasal mirasçılık kurumunu (*ab intestat*) kaldırmalıdır! Yasal mirasçılık kurumu, eski ortak aile mülkiyeti kurumunun kalıntısı olan, bugün varlık nedeni kalmayan çağdışı bir kurumdur. Diğer yandan, sadece yasal mirasçılık (*doğal kalıtıcılık*) değil, vasiyet yoluyla miras (*yasal kalıtıcılık*) da giderek yok olmalıdır<sup>1404</sup>. İster yasal ister vasiyet yoluyla olsun mülkiyetin mirasla aktarımı organik toplum yapısına aykırıdır. İşbölümünün organik dayanışmaya ve sosyal adalete dayandığı bir toplumda miras, artan ölçüde *haksız kazanç* olarak görülecektir<sup>1405</sup>.

Sunulan öneri, iki engele çarpar. İlk olarak, çalışırken yalnızca kendi

---

<sup>1402</sup> Aron, s. 237.

<sup>1403</sup> Durkheim, modern demokrasilerde adalet hissinin/duygusunun artması paralelinde miras kurumunun çağdaş eşitlik normlarıyla çatıştığını iddia eder. Ancak İngilizce tercüme bayat ve kullanışsızdır; Fransızcadaki *la conscience morale* (ahlaki vicdan), *men's conscience* (insanın vicdanı) olarak, *le sentiment* (his) ise *tavır* olarak çevrilmiş ve böylelikle Durkheim'in metni hem psikolojik hem seksist hale getirilmiştir. Turner, s. 164.

<sup>1404</sup> Durkheim, Dersler, ss. 257, 258.

<sup>1405</sup> Edinsel, s. 461.

mutluluğumuz için değil, aynı zamanda ve belki daha fazla çocuklarımızın mutluluğu için de çalışırız. Çalışarak elde ettiğimiz mülkiyeti çocuklarımıza aktaramayacaksa çalışmanın dayanakları hepten yitip gitmez mi? Durkheim'a göre yitmez: Çocuklarımız için çalışma düşüncesinin bizzat kendisi halihazırda mülkiyetin miras yoluyla aktarımının yarattığı dış koşullarda eşitsizlikten doğmaktadır. Şayet mülkiyet doğum yoluyla aktarılmasaydı doğuştan gelen eşitsizliklerin çocuklarımız açısından yarattığı olumsuzlukları en aza indirmek, dahası *eşitsizliklerin çocuklarımız açısından olumlu sonuçlar vermesini sağlamak* üzere çalışmamız gerektiği düşüncesi de oluşmazdı. Yine de Durkheim, yasal mirasçılığın kaldırılması gerektiğini düşünse de vasiyet yoluyla aktarımın tamamen silinip gitmeyeceğini kabul etmek durumunda kalıyor. Fakat mülkiyetin bu yolla edinilmesi hukuktan giderek silinmeli, örneğin vasiyetle ancak mal varlığının bir bölümü çocuklara aktarılabilir olmalıdır<sup>1406</sup>.

Durkheim'ın sunduğu öneri ikinci engeli doğuruyor. Bireyin ölümünden sonra vasiyet yoluyla aktarımı hukuken mümkün olmayan malvarlıkları ne olacaktır? Bunları devlete bırakmanın yaratacağı tehlikeler çok barizdir. Ayrıca bu seçenek, sebeplerini ilgili kısımda ele aldığımız üzere demokratik de değildir. Sahibinin ölümüyle ortaklaşan *mülklerin* devletçe paylaşılması, sosyalist pratiklerin yol açtığı türden yapay ve yıkıcı otoriter yahut totaliter yönetimlere yol açar. Bu yapaylık, toplumsal dinamizmi öldürmeye çalışan bir saikle uygulamada eşitlik söylemleri ardında kalıcı eşitsizlik ve sınırsızlık arzusunu gizler. Sosyalist akımlar, özel mülkiyetin ilgası üzerine kurdukları ütopyalarıyla pratikte distopik durumlara yol açmışlardır çünkü yapmaya çalıştıkları şey, Orwell'a atfen, *ilerlemeyi durdurmaktır*<sup>1407</sup>. Durkheim, sosyalist pratiklerin mülkiyetin devlete teslimi halinde kolayca totaliter yönetimlere kayabileceğini çok önceden görmüştür: *“Devlet mi? Daha şimdiden böylesine ağır ve böylesine savurgan olan devletin ellerinde böylesine sınırsız kaynakların toplanmasının olanaksızlığını kim göremez ki?”*<sup>1408</sup> Çözüm, yine mesleki örgütlenmelerdir. Bireylerin ölümüyle serbest kalan malvarlıkları belli aralıklarla bireyler arasında bölüştürülmelidir. Bölüştürme özel yaşamlara uzaklığı sebebiyle devletin işlevlerinin ve kabiliyetinin sınırlarını aşar. Mesleki örgütlerin daha dar, olguların ayrıntılarına daha yakın konumları, söz konusu bölüştürme işlevi

<sup>1406</sup> Durkheim, Dersler, ss. 258, 259.

<sup>1407</sup> Orwell, s. 177.

<sup>1408</sup> Vurgu bana ait. Dersler, s. 259.

bakımından onları *eşsiz* kılmaktadır. Mesleki örgütlenmeler, her *özel çıkar grubunu* yönetmekte uzman olmaları, *yeryüzündeki her noktaya* yayılabilme yetenekleri, *yerel ve bölgesel farklılıkları* göz önünde bulundurabilmeye elverişli oluşları nedeniyle geçmişte ekonomik yaşamda sürekliliği sağlayan aile kurumunun yerine geçmelidir. Aile yaşamı artık sürekli değildir ve aile kurumu parçalandıkça bu boşluğu başka bir ikincil örgütlenmenin doldurması *zorunludur*. Durkheim zenginliğin bölüşümünü yapacak örgütü tespit etmekle birlikte bölüşümün nasıl yapılacağı gibi uygulamaya dair sorunlar hakkında yine kesin konuşmaktan kaçınıyor. Bölüşürmenin en yüksek fiyatı verenin mal varlığını aldığı *ihale* yolları gibi yollarla yapılabileceğine dair bir öngörü mümkündür. Fakat henüz bu bölüşümü yapacak örgüt ortada bulunmadığından uygulamaya dair yapılacak öngörüler pek anlam taşımaz. Uygulamaya dair sorunlar, yapısal sorunlar gerçekten çözümlendikten sonra bilimsel kesinlikle çözümlenebilir. Çünkü uygulamaya dair sorunların neler olduğu ancak gerekli yapı kurulduktan sonra yeterli belirliliğe kavuşur.<sup>1409</sup> Dikkat edilmesi gereken, Durkheim'ın mesleki örgütlere dair bu açıklamalarının şimdiye dair hiçbir işlevi yoktur. Bu yüzden, mantıksal bir çıkarımla, miras hukuku bağlamında adaletin sağlanması açısından yasal mirasçılığın devlet tarafından ilgasından sonra yapılacak *ikinci yeniden düzenleme*, mesleki örgütlerin devlet eliyle yapılandırılmasıdır.

Tüm bu süreçlerle *eş zamanlı işleyecek üçüncü yeniden-düzenleme*, devletin mesleki örgütler yapılaşana kadar sosyal güvence gibi yeniden paylaşım hizmetlerini yerine getirmesi, yani adil sözleşme koşulları için uğraşmasıdır. Zira serbest kapitalizmin zayıf bireyler için çok yıkıcı olan sosyal ve ekonomik politikalarıyla ahlaki bireyciliği teşvik etmek, adaletin anomiyi tedavi etmekle ilişkili *dördüncü* amacını gerçekleştirmek mümkün değildir<sup>1410</sup>. Özcan'ın bahsettiği üzere modern toplumda *suçun yapısal bir sorun* olmasının nedeni budur: Kaybedenin yeniden kazanır hale geleceği zamanı bekleyecek birikimi ve imkanları olmadığına sistemin içinde kalması yönündeki zorunluluk kalkar. Bu yüzden bireye zaman kazandıracak yeniden paylaşım mekanizmalarının varlığı zorunludur. Bu mekanizmalar yoksa birey, radikal biçimde toplumun dışına itilir. Hayatta kalmayı başarırsa artık ya *suçludur* ya *hastadır* ki Goffmann'ın *inmates* tabirini hatırlarsak, bu ikisi aynı

---

<sup>1409</sup> Durkheim, Dersler, ss. 259-260.

<sup>1410</sup> Vogt, s. 83.

şeydir.<sup>1411</sup> Yeniden paylaşırma mekanizmalarının mevcut olmadığı sistem, zorlamaya dayalıdır. Durkheim'ın haklılık ve bağlayıcılık arasında kurduğu ilişkiden dolayı bu sistem meşru değildir. Karmaşık işbölümü toplumu asla kendiliğinden eşitlikçi ve adil değildir. Tersinden söylersek, karmaşık işbölümü toplumunun *eşitsiz ve birbirine bağımlı toplumsal koşullar kümesi* oluşturduğu fikrinin *nesnel* bir temeli vardır<sup>1412</sup>. Kapitalist toplum, birileri kazanırken diğerlerinin kaybettiği, çıkar farklılıklarıyla ileri derecede bölünmüş bir toplumdur. Bu sertliği giderebilmenin yolu, devletin ekonomik sıkıntı içinde olanlara yönelik yeniden paylaşırma faaliyeti olan sosyal devlet ilkesini politika benimseyerek kapitalizmi ehilleştirmesidir. Yeniden paylaşırma sadece resmi yollarla gerçekleşmez; arkadaş dayanışması, akraba yardımlaşması gibi informal yollarla da gerçekleşir ama günümüzde bunların etkisi azalmıştır<sup>1413</sup>. Tekrar artabilmesi içinse öncelikle devletin somut adalet amacıyla başarılı olması gerekir.

## 2. Kontrollü Kapitalizmin Normallığı

Durkheim'ın tabakalaşmayı karmaşık toplumun gerekli düzenleyici ilkelerinden biri olarak ve üyeler arasında karşılıklı bağımlılık yaratmaya hizmet ediyor diye gördüğü söylenmiştir<sup>1414</sup>. Bu doğru bir yorumdur. Tabakalaşma sistemi kaçınılmaz ve gereklidir fakat mevcut kapitalist tabakalaşma sistemi bozuk ve gereksizdir. Durkheim'ın serbest piyasa kapitalizminin ilkelerine dayalı bir tabakalaşmaya ve siyasi rejime dair düşünceleri muhafazakâr değil, radikaldir. Turner, bu hususta Collins'in dahi Durkheim'ın hakkını veremediğini düşünür. Turner'a göre Durkheim'ın radikal perspektifinin keşfedilmesini sağlayan Gouldner'ın yorumu bugün hala okuyucuya en doğru içgörüyü sağlar. Durkheim, Collins'in savunduğu gibi sınıfsal tabakalaşma ve çatışmanın önemini en aza indirmeye çalışmaz. Durkheim'da toplumun reformu, siyasal değişim ve iktisadi örgütlenmeye radikal yaklaşım gerektirir. Bunun birkaç farklı kanıtı vardır: (1) Kalıtsal mirasın kaldırılması fikri, (2) yeni korporatif sistem önerisi, (3) anarşist kapitalizmin radikal ahlaki eleştirisi. Turner, bu öncülleri Durkheim'ın hem radikal hem de sosyalist olduğu fikrine temel

<sup>1411</sup> Özcan, s. 121; *Inmates* için bu tezde yukarıda *Yasaların Güvenilirliği, Hukuki Ritüeller ve Aktörler* adlı, 3. bölümün III/C alt başlığına bkz. s. 278.

<sup>1412</sup> Castel, s. 258.

<sup>1413</sup> Özcan, s. 121.

<sup>1414</sup> Kimmel ve Aronson, s. 207.

yapmıştır<sup>1415</sup>. Fakat Giddens'in uyarısı da dikkate alınmalıdır. Marx'tan farklı olarak Durkheim'a göre organik dayanışma dünyası, *kapitalist değil, endüstriyel* dünyadır. Durkheim, Saint-Simon geleneğini izler. Kapitalist rekabet, endüstriyel düzenin merkezi özelliği değildir. Marx'ın çok önem verdiği özelliklerin bazıları geçici ve patolojiktir. Toplumsal değişimin sebebi kapitalizm değildir. Sebep, karmaşık işbölümünün *canlandırıcı* etkisidir. Karmaşık işbölümü bu etkiye doğayı endüstriyel amaçlı kullanım yoluyla *insan ihtiyaçlarına* göre şekillendirdiği için sahiptir.<sup>1416</sup>

Kapitalizm, sanayileşmenin başlıca araçlarından birini sağlamışsa da sanayileşmeyle/endüstrileşmeyle karıştırılmamalıdır. Sözlük anlamına göre kapitalizm, üreticilerin dolayimsız ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade satış, mübadele ve kâr amacı güden bir ücretli emek ve meta üretim sistemidir<sup>1417</sup>. Şu var ki bu tanım, yasal kısıtlamaları yahut kârın yeniden bölüşümünü olanaksız kılmaz. Durkheim'ın serbest piyasa kapitalizmini patolojik gördüğü hususunda hiçbir şüpheye mahal yoktur. Şüphesiz yaklaşılması gereken şey, Durkheimcı bir sosyolojinin kapitalizmi yapay veya patolojik görüp görmediğidir. Durkheim'da bir olgu ancak tarihteki kökensel biçimine göre tanımlanır. Kapitalizmin çıkışı *pre-modern* çağa dayanır. Yani tam da Durkheim'ın ahlaki bireyciliğiyle aynı zamanda görünür olmuştur. Aynı zamanda kapitalizm kökensel biçiminde *dinsel ve siyasal denetimle* kısıtlıdır. Dolayısıyla bu, kapitalizmin *sosyolojik* tanımında, *serbest*, diye bir sözcük olamayacağını gösterir. Üçüncü bir husus, kapitalizmin tarihsel, coğrafi ve kültürel yaygınlığıdır. Bugün Marx'ın ya da Weber'in dahi kapitalizmi nasıl tanımladığının pek bir önemi kalmamıştır. Karmaşık endüstri toplumlarında kapitalizm hem geneldir hem de *çeşitlenme* kriterini karşılama eğilimindedir<sup>1418</sup>. Bu yüzden Durkheimcı bir tanımlamaya gidilirse tıpkı sosyalizm gibi kapitalizm de organik dayanışmacı toplumun üretim biçimi olarak yeniden düzenlemeyle *normalleştirilebilir*. Durkheim, organik dayanışmacı toplumun zorunlu olarak kapitalist olduğunu iddia etmez hatta *arzulamaz* fakat kapitalizmin *kontrollü* biçimlerinin organik dayanışmacı endüstriyel toplumun doğasına aykırı olduğunu düşündüğünü kesin olarak söyleyemeyiz. Bu sava kapitalizmin orijinal biçiminin serbest piyasa kapitalizmi olduğu düşüncesiyle karşı

<sup>1415</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Turner, ss. 159-165, 176, 177.

<sup>1416</sup> Giddens, Modernliğin, s. 18.

<sup>1417</sup> Marshall, s. 382.

<sup>1418</sup> Kapitalizm hakkında bkz. Marshall, s. 382.

çıkılmak mümkün değildir. Efsanede serbest olan piyasa kapitalizminin gerçekte daima kontrollü olduğunu dile getiren, Durkheim’la hiç alakası olmasa da onun sözleşmesel düzene dair savlarını birebir doğrulayan sonraki çalışmalar da mevcuttur:

*Serbest piyasa diye bir şey yoktur. Her piyasanın seçme özgürlüğünü kısıtlayan bazı kuralları ve sınırları vardır. Bir piyasa, ancak sadece altında yatan göremediğimiz sınırlamaları koşulsuz kabul ettiğimiz için serbest görünür. Bir piyasanın ne kadar ‘serbest’ olduğunun tanımı yapılamaz. Bu, ancak siyasi bir tanım olur... Nesnel olarak tanımlanmış bir ‘serbest piyasa’ gerçeğinin var olduğu efsanesinin aşılması kapitalizmi anlamaya giden yolda atılması gereken ilk adımdır.<sup>1419</sup>*

Durkheim’ın derdinin ekonomik işbölümünün kapitalist biçimlerinden ziyade *ahlakın kapitalistleşmesiyle* olduğunu tespit etmek bizce daha doğrudur. Unutulmamalı ki dönemin düşünürlerinin ve sosyologlarının tamamı kapitalist toplumun işleyiş mekanizmasına, yol açtığı problemlere ve problemlerin çözüm yollarına odaklanmışlardır. Ancak her birinin toplumsal gerçekliği okuyuşu ve çözüm olarak ürettikleri tasarımlar, birbirinden farklıdır. Örneğin, Marx’ın sosyoloji tarihinin anti-kapitalisti diye etiketlenmesi haksız değildir<sup>1420</sup>. Fakat Durkheim’a da ahlakçı veya sadece sosyolog etiketinin yapıştırılmasının bir sebebi vardır. Onun kapitalizm eleştirisinin en radikalleştiği nokta ahlak ve adalet alanına ilişkindir. Bu problemi de işbölümünü kapitalizmden tamamen arındırarak değil, ılımlaştırarak çözmeye çalışır. Mauss’un aktarımına göre Durkheim, Jaures’e ve sosyalizme karşı yakınlık beslemişse de siyasi disiplini olan bir partiyi kabul etme fikrine her zaman direnmişti ve bir sosyalist değildi<sup>1421</sup>. Durkheim’ın hem kapitalizmin hastalıklarının eleştirisi hem de bunların çaresi olarak önerdiği üniter mesleki örgütlenme fikri, lonca sosyalistlerine ve özellikle R. H Tawney’in savlarına benzetilmiştir. Buna göre iki ismin kapitalizm ve sosyalizm görüşleri arasındaki paralellik, onların *hastalık-sağlık* imgelemelerine ve ekonomi tarihi anlayışlarına kadar uzanır. Benzetmelerin gözden kaçırdığı temel husus, Durkheim’ın *işverenlere karşı tutumudur*<sup>1422</sup>. Durkheim, kapitalist ücret sistemini sürdürmeye, lonca sosyalizminin ilkelerine aykırı olarak işverenlerin sanayi şirketlerinde konumlarını korumalarına ve temsil edilmelerine izin veren bir çerçeve çizmişti. Durkheim’ın programının bütünü, proleter yeniden yapılanma programından

<sup>1419</sup> Ha-Joon Chang, **Kapitalizm Hakkında Size Söylenmeyen 23 Şey**, 4. Baskı, çev. Belgin Tupal, Say Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 21-22.

<sup>1420</sup> Bkz. Kızılcılık, ss. 11-13, 19.

<sup>1421</sup> Özarlan, ss. 109-110.

<sup>1422</sup> Lukes, s. 268.

çok *dayanışma programı*dır. Tüm üretim ve dağıtım sisteminin kapsamlı yeniden örgütlenmesine girişmeyi amaçlamaz. Toplumun işlevsel örgütlenmesini güçlendirerek sosyal ve ekonomik ahlakın restorasyonunu sağlamayı amaçlar. Durkheim'ın genel programı, sendikalizmin ve lonca sosyalizminin en az tehlikeli ve devrimci evreleriyle ilginç bir *kapitalist flörttür*<sup>1423</sup>.

Durkheim, tıpkı Marx'ın bireyselliği kapitalist yabancılaşmadan kurtarmak saikinin altındaki etik-politik dürtüye benzer bir dürtüye sahiptir<sup>1424</sup>. Daha çok sosyalist toplum anlayışına yakın görünür. Fakat bu sosyalist toplum yapısının *kardeşlik* duygusunun, yani *insan sevgisi* duygusunun, yoğunlaşması ve yayılması ölçüsünde ancak gelecekte toplumsal evrimin *kendi doğasından* çıkacağını, bu evrimin nihai noktasının da komünizm olmadığını düşünür. Tersine, bireysel mülkiyet modern toplumun zorunlu ögesi olduğuna göre değişim, bireysel mülkiyetin paylaşım koşullarının *adalet* ve *yardımseverlik* ilkeleri altında daha eşitlikçi yöne doğru gelişmesi üzeredir. Marx'tan farklı olarak Durkheim'da kalıtsal mülkiyetin ilgası dahi *devrim niteliğinde ele alınmaz*<sup>1425</sup>. Daha ziyade bir *ideal* olarak ilerlenmesi gereken yöndür. Zaman içinde kendiliğinden ve mesleki örgütlerin kurulup gelişmiş olmasını ön-sorun olarak ele alan bir *niyet* belirtimidir. Bu Durkheim'ı Marx'tan ayıran en önemli noktadır ve bizi, çözümün diğer ayağına getirir.

### 3. Modern Adalete Karşı Merhamet Savunusu

Durkheim, organik tabakalaşma modelini liyakate (*social merit*) dayandırdığı için literatürde sosyoloğun kalıtsal servete muhalefedinin özünde meritokratik sistem savunusu olduğu söylenmiştir. İlk bakışta Durkheim, fırsatlar eşitse ve daha fazla servete sahip olanlar bu servetleri hak etmişse eşitsizliğin toplum için kabul edilebilir hatta etkili olduğunu öne sürer görünür. Görünüş yanıltıcıdır. Durkheim, zenginlik mirasa dayalı olduğu sürece fırsat eşitliğinin sağlanamayacağını ısrarla savunmuştur. Bireyci ahlak ve adalet kavramlarına daha iyi uyan bir sistem kurmak için sözleşme hukukunu düzenleyecek yeni mevzuata ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür. Bunlarla da

<sup>1423</sup> Harry E. Barnes, "Durkheim's Contribution to the Reconstruction of Political Theory", **Political Science Quarterly**, Cilt: 35, Sayı: 2, 1920, (Political), s. 251.

<sup>1424</sup> Marx'taki bireyselci çizgi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Corcuff, s. 22 vd.

<sup>1425</sup> Özarlan, s. 104.

yetinmemiştir. Daha da ileri giderek, toplumun benimsemesi gereken ortak idealin ve toplumsal evrimin yönünün *kardeşlik* ve *yardımseverlik* duygusuna dayalı bir toplumsal sisteme doğru *meritokrasinin ötesine geçmek* olduğunu öne sürmüştür<sup>1426</sup>. Eşitlik ve hak dağıtımında dürüstlük ve adalet ilkelerine göre düzenlenmiş bir toplum, henüz adaletli bir toplum değildir. Adaletli olabilmek için bir adım ileriye giderek *merhamet* ilkesini topluma yerleştirmek gerekir<sup>1427</sup>.

İnsana özgü ahlaki ödevlerin adalet ödevleri ve yardımseverlik ödevleri olarak ikiye ayrılması gibi Aristo'dan bu yana adalet düşüncesi de dağıtıcı ve denkleştirici (cezalandırıcı) adalet olarak ikilikleşiyor. Dağıtıcı adalet, toplumca yasaların, işlevlerin, sanların üyeler arasında dağıtılışı ve paylaşırılışıyla ilgilidir. Denkleştirici adalet, mübadeleleri yöneten veya yönetmesi gereken adalettir. Her zaman verdiğimiz haklı karşılığını almamızı ifade eder. Durkheim, bu ikisinin aynı kaynaktan geldiğini savunuyor. İkisinin de kaynağında *insan sevgisi* vardır. Bu yüzden birbirlerini koşullar ve gerektirirler<sup>1428</sup>. Marx'ın ünlü sloganında dile getirildiği üzere *herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre!*<sup>1429</sup> Fakat liberal teori kadar Marksist teori de bu adalet düşüncesinin gerçekleşebileceği koşullarda yanılmıştır. Lukes'a göre Durkheim'in sosyalizme olan ilgisi en çok mesleki örgütlere ve meslek etiğine biçtiği rolde kendini gösterir. Sosyolog, gelecekte mesleki örgütlerin ulusal düzeyde planlı ve örgütlü bir sosyalist ekonominin işleyişinde merkezi rol oynayacağına inanmıştı. Ayrıca mesleki ortamların gelişimi bireyi ailevi, dini ve siyasal kısıtlamalardan da kurtaracaktı. Bu anlamda tıpkı Marx gibi Durkheim da pratikte ekonomik anomiyi ortadan kaldırarak bireyi özgürleştirmenin peşindedir. Fakat *İşbölümü* ve *İntihar'da* teorik olarak tanımladığı anomi sorununa meslek ahlakına ilişkin derslerinde pratik çözümler sunarken, bu pratik çözümlerinin *Sosyalizm Dersleri*'nde ele aldığı salt materyalist bakış açısının ötesine geçen çözümler olmasına özellikle dikkat etmiştir<sup>1430</sup>. Rasyonel düzenlemelerle

---

<sup>1426</sup> Vogt, ss. 84-85; Nalbandian, s. 352.

<sup>1427</sup> Edinsel, s. 461.

<sup>1428</sup> Durkheim, Dersler, ss. 260-261.

<sup>1429</sup> *Gotha Programının Eleştirisi*'nde geçen ünlü slogandır. bkz. Brian Baggins (Ed.), "Karl Marx 1875: Critique of the Gotha Programme", **Marx Engels Selected Works**, 1999, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/gotha/index.htm>, (28.06.2021); Bazılarınca bu slogan, toplumsal güçlerin birey üzerinde zorlamaya dayalı tahakkümle kurduğu bir eşitliğin savunusu olarak algılanmışsa da tersine, bireysel yeteneklerin özgürce gelişimi sınırlanmadan, bireysel yeti ve arzuların ortaklaşa bir çerçevede gelişmesi gerektiği düşüncesinin manifestosudur. Corcuff, ss. 26-27.

<sup>1430</sup> Lukes, ss. 265-266.

gerçekleştirilebilir olan adalet, insanların *yüzeydeki* ilişkilerinde *güveni* teşvik etmek üzere *pratik* meselesi olarak *günlük* sosyal ilişkilerde ve işlemlerde aranmalıdır. Fakat bu adalet, insanlar için *daha büyük bir bütünün parçası olma*, uyumlu, birleşik, entegre bir toplum olma duygusu yaratamaz. Bu, sadece *irrasyonel inanç ve duygu* ortaklığıyla gerçekleştirilebilir. Bu ortaklığı mümkün olan *tek ortak ideal* olarak *adalet*, yani ahlaki bireycilik, farklılıkları tanır ve destekler. Ahlaki tek düzeliği dayatmaz. Toplumsal etkileşimlerin önündeki engelleri kaldırır. Tüm bireyleri toplumdaki rollerini oynamaya aktif olarak motive eder. Sosyal bölünmeler arasındaki iletişimi teşvik eder. İnsani değerlere güven ve statü kazandırır. Üyelerinin her birinin tam üyelik statüsünü sadece kağıt üzerinde değil, derinde ve yüzeyde gerçekten onaylar. Her bireye *mensubiyet* kazandırır. Her türlü dışlamaya karşı çıkar. Bu ortak ideal, organik dayanışmanın bağlı olduğu gerçek ekonomik ve toplumsal karşılıklı bağımlılık ağlarında ve siyasal toplumda *etkin* şekilde rolünü oynamadan, kendisine zarar veren her türlü politika ve eylem gerek sivillerce gerek görevlilerce tavizsiz biçimde kınanmadan toplum bir arada kalmaz.<sup>1431</sup>

Proudhon, Tracy'ye karşı çıkararak doğanın dışımızdaki *ürünleri* ile insanın *yeti ve yeteneklerini*, yani edinilmiş ve doğuştan mülkiyeti ayırmak gerektiğini söylerken haklıdır. Doğuştan gelen mülklerden yana avantajlı durumdakiler, edinilen mülkleri ele geçirmek yönünden en şanslı olanlardır. Hukuk aracılığıyla sürekli *yeniden ve yeniden* kurulan denge de bu eşitsizliğin doğurduğu düşmanlığı sürekli düzeltmek için, yani adalet içindir<sup>1432</sup>. Fakat Durkheim'a göre adalet ödevleri, tek başına bu adalet düşüncesini gerçekleştirmez. Çünkü *insan sevgisi açısından bakıldığında hak edilen eşitsizlikler dahi haklı görülmez*. Örneğin, birinin şu zengin kişinin çocuğu diye daha iyi konumlara gelmesi adaletsiz ise birinin babası daha zeki diye doktor olurken diğerinin inşaat işçisi olması daha mı adaletlidir? İşte yardımseverliğin alanı burada başlar: *Yardımseverlik*, en sonuncu eşitsizlikçi anlayışları bile aşmayı; miras yoluyla aktarılan son şeyi, *zihinsel değer aktarımını silmeyi, kültürel ve bilişsel mirası özel bir hak veya edilmiş değer olarak görmemeyi başaran insan sevgisi duygusudur*. Bu, *adaletin doruk noktasıdır*.<sup>1433</sup> Durkheim'ın düşünceleri arasındaki sürekliliğin asli unsuru, sağduyulu şekilde bireysel açıdan düşündüğümüz zihin, duygular, bağlılık gibi

<sup>1431</sup> Cotterrell, Juristic, ss. 176-177; Rawls, s. 299.

<sup>1432</sup> Proudhon, Mülkiyet, ss. 65, 66.

<sup>1433</sup> Durkheim, Dersler, s. 262.

şeylerin müşterek ve toplumsal olduğudur. Ona göre ahlaki ilkelere duygusal bağlılığın kökeni merhamette, merhametin kökeni de toplumsal yaşamın kutsal/müşterek niteliğinde bulunur. Durkheim, Schopenhauer'ın merhametin ahlaki eylemin kökeni olduğu fikrine dönen adalet savunusunda bu ahlaki soruna hazır bir toplumsal ya da siyasal çözüm göremez. Fakat bir kişinin değerini toplumsal arka planına göre yargılama eğiliminin üstesinden sadece hayırseverlik ve insani duygudaşlığa dayanan özel bir bilinç türünün gelebileceğine inanıyordu<sup>1434</sup>.

Tek başına hukuk ile sağlanan adalet, adaletin yalnızca yüzeysel adaletle ilişkin ödevlerini yerine getirebilir. Adaletin yardımseverliğe ilişkin ödevlerinin gelişimi ancak geniş bir ortak inançlar sistemine işaret etmek üzere ahlaki bireyciliğin temelindeki sevgi ve merhamet duygularının gelişmesi ölçüsünde mümkündür. Eğer meritokratik sistemle sınırlı kalarak liyakati, sıkı çalışmayı ve bunların değerini çok katı şekilde hesaplayıp ödüllendirirsek, bazı bireylerin modern duyarlılıklarının normalde kaldırabileceğinden fazla acı çekmeye bırakılacağı ortadadır. İyi bir yaşam standardını elde etmek için çok az şey yapanların, tüketmeleri gerekene eşdeğer toplumsal değer üretmeyenlerin dahi onuruna şefkat ve saygı duymak, onlar için aslında makul asgari bir değer istediğimiz anlamına gelir<sup>1435</sup>. Uygarlaşmak, yardımseverlik ödevlerini var eden ve onu içselleştirmemizi sağlayan nitelikteki insan sevgisi duygusunun zihinlerde yer etmesiyle mümkündür. Uygar toplum, nesnelere içinde verili olarak bulunan fiziksel eşitsizliğin yerine insan sevgisi duygusundan kaynaklanan ahlaki eşitliği koymayı başaran toplumdur<sup>1436</sup>. Durkheim'a göre bu toplumun mümkün olup olmadığı hakkında endişelenmeye gerek yoktur. Toplumsal evrimin doğası, söz konusu toplumu mümkün kılacak duyguları *kendiliğinden* daha tam hale doğru geliştirecektir. *Ahlaki farklılaşma*, gün geçtikçe insan sevgisi duygusu üzerinde daha tam uzlaşmayla sonuçlanacak, bu çerçevede olgunlaşan ahlaki bireycilik ve adalet ise eşitliği ve özgürlüğü sağlayacaktır. Durkheim kendi zamanında insan sevgisi duygusunun gerçek bir uygarlaşmayı ifade edecek yoğunluk düzeyine ancak seçkin vicdanlarda ulaştığını, ortalama vicdanlarda ise mantık gereği varması gereken aşamaya elvermeyecek ölçüde zayıf kaldığını söyler:

*Daha henüz insanın bütün benzerlerini, akılları, zekâları, ahlaki değerleri ne*

---

<sup>1434</sup> Turner, ss. 164-165, 174.

<sup>1435</sup> Vogt, s. 85.

<sup>1436</sup> Durkheim, Dersler, s. 262.

*olursa olsun, kardeşleri gibi sevdiği bir çağda değiliz. Daha henüz yeteneğe - önemi azalma yolunda olmakla birlikte- daha yetenekliyi özendirmek, daha az yetenekliyi sınırlandırmak üzere geçici bir fiyat koymaya zorunluluk kalmayacak ölçüde, insanın bencilliğinden arındığı bir zamanda değiliz. İşte bugün tam bir eşitlikçiliği olanaksız kılan şey, budur.*<sup>1437</sup>

Durkheim'a göre tam kendiliğindenlik durumu hiçbir yerde ve zamanda tam olarak gerçekleşmiş bir olgu değildir. Bu, olması gerekenle olanın aynı şey olduğunu iddia etmek olurdu. Bahsi geçen sevgi ve merhamet duygularının toplumun çoğunluğu tarafından benimsendiği bir geleceği *hayal etmek* yeterlidir. Doğuştan zenginlik, yetenek ve kültürel sermaye farkları dış koşullarda eşitlik önünde büyük bir engeldir. Fakat gelecekte insan sevgisi gittikçe daha güçlü ve eşitlikçi olacaktır. Buna bağlı olarak adalet gerçekte giderek daha fazla orantılılık ilkesine dayanacaktır. Bu, zenginlik farklarının işbölümü üzerinde yarattığı eşitsizliği hafifletecektir. Hafifleme, toplumun çoğunluğu için dış koşullarda eşitliğin sağlandığını söyleyebilmek için yeterli olacaktır. Durkheim'a göre gelecekte toplum, çok elverişsiz koşullarda bulunanları değişik yollarla destekleyecek, elverişsiz durumdan çıkmalarına yardım edecek ve eşitsizliği elden geldiğince azaltmaya çalışacaktır<sup>1438</sup>.

#### **4. Depolitikleşme Sonrası Örgütlenmiş Merhametin Anlamı**

Durkheim'a göre yardımseverlik, karşılıklı koşullandığı ahlaksal durumların belirtisidir. Bireyleri gerçekten ahlaksal amaçları araştırmaya eğilime yöneltir. Bununla birlikte bireyin tek başına toplumsal ortamı değiştirmeye gücünün olmadığı bir gerçektir. Bu yüzden *etkili tek ilaç*, toplumsal olarak *örgütlenmiş yardımseverlikte* bulunur<sup>1439</sup>. Fakat Bauman'ın dile getirdiği üzere bugün artık o *ilaç*, Ulusal Etik Hizmeti reçetelerinde bulunmuyor. Yalnızca serbest piyasada birbirlerine blöf yapan, kendi ürünlerini yücelten, birbirleriyle ölümüne mücadele eden ilaç şirketleri arasındaki acımasız reklam savaşının ortasında insanın bahisteki parasını uzman vaatlerinden ve/veya popülerlik ölçümlerinden zaferle çıkacak olan bir etik kalıba yatırmasının sorumluluğu olarak bulunuyor<sup>1440</sup>. Durkheim bir iyimser olarak geleceği farklı okusa da Sennett'in terimleriyle sürekli acı verici gerçeklikler karşısında

<sup>1437</sup> Durkheim, Dersler, s. 262.

<sup>1438</sup> Durkheim, İşbölümü, ss. 431, 432; Durkheim, Dersler, s. 253.

<sup>1439</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 86, 88-89.

<sup>1440</sup> Bauman, Parçalanmış, ss. 14-15.

insanlık, *merhamet yorgunluğuna* düşmüş ve *sempatisi* yitmiştir<sup>1441</sup>. Kötü baskının sorumlusu olsa bile *olana* alternatif bir olması *gereken* de düşünülemezdir. Çünkü *etik usanmışlık*, genel ve umutsuz bir körlük hali demektir<sup>1442</sup>. Aslında bu, Durkheim'in terimleriyle düpedüz anominin incelenerek süreklileşmesi demektir.

Durkheim'in dile getirdiği üzere topluma hangi gözle bakarsak toplum da bize o biçimde görünür<sup>1443</sup>. 1980'lerin liberal karşı-devriminin bizlere söylediğine göre piyasa ve özel mülkiyet hem kolektif refaha izin veren hem de bireyselliği teşvik edebilen tek çerçevedir<sup>1444</sup>. Durkheim, kapitalizmi paramparça edecek bir devrim öngörmeyecek kadar akli başındaydı. Fakat yeni toplumsal hareketlerin eski çerçeveleri yerinden oynatacağını söyleyecek kadar sağduyulu bir duygusaldı. Şu var ki çerçevelerin bireysel özgürlüğü giderek daha fazla sıkıştırmak üzere şirketler ve devletler tarafından daraltıldığı bir geleceği öngörecektir kadar cesur ve donuk değildi<sup>1445</sup>. Bugün *homoduplex* doğamızın bir yanına nüfuz ederek kim olduğumuzu belirleyen ahlak değil, moda kurallarıdır. Postmodern dönemde tüketim kültürünün vardığı nokta, modayı etkinliğinin zirvesine taşımıştır. Moda, eskiden yeniliği temsil ediyordu; günümüzde kurallarına uygunluğun pozitif yaptırımı olarak yaşam üsluplarıyla toplumda statü elde etmenin aracıdır<sup>1446</sup>. Simmel'in işaret ettiği üzere metropol kültüründe insanlar arası temasın kısalığı ve seyrekliğinin bir sonucu, bireyi görüntüsüyle *hemen sadede gelme*, yoğun ve çarpıcı biçimde *karakteristik izlenim yaratma* telaşına sürüklenmesidir<sup>1447</sup>. Günümüzde moda, böylesi bir bireysel girişimin temel aracıdır. Evet, geleneksel toplumda insanın yüzü yoktu ve modernizm ona personalar kazandırdı. Fakat Durkheim'in mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya evrim tezini ters yüz eder biçimde kapitalist sistemin ve modern devletin içinde hem kitleleştirilen hem de kendini daha çok etnik aidiyetler üstünden tanımlayan muazzam büyüklükteki bu *cemaatler topluluğunda*<sup>1448</sup> personalarımız, nesneleşti ve küresel köyün sanal reyonlarında birer maske olarak satışa sunuldu.

---

<sup>1441</sup> Richard Sennett, **Saygı: Eşit Olmayan Bir Dünyada**, çev. Ümmühan Bardak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, (Saygı), s. 151.

<sup>1442</sup> Bauman, *Parçalanmış*, s. 45.

<sup>1443</sup> Durkheim, *Ahlak*, s. 102.

<sup>1444</sup> Corcuff, s. 42.

<sup>1445</sup> Kimmel ve Aronson, s. 19; Lemert, ss. 10, 11, 18, 21.

<sup>1446</sup> Özcan, s. 80.

<sup>1447</sup> Simmel, s. 327.

<sup>1448</sup> Topuzkanamış s. 211 (239. dipnot).

Modernite koşullarında insanın etiyle kemiğiyle iç içe girerek bütünleşen kimliklerimiz, neoliberal küreselleşmeyle birlikte özneliğini kaybetme eğilimine girdi. Bugün gerçekten de “birlikte egoizmin Majestelerinin birliğini ezdiği<sup>1449</sup>” bir yerde duruyoruz. Ancak bu, toplumun kendine yeni Majesteler yaratmadığı anlamına gelmiyor. Bauman’ın dile getirdiği üzere *seçim ıstırapı*, Hannah Arendt’in deyimiyle *olanakların tiranlığı*, nihai olarak doğruluğu asla ispatlanamayan bir seçimin bıraktığı acı tat gibi büyük ölçüde tarih oldu<sup>1450</sup>. Durkheim’in bahsettiği *her gün aynı rutini yineleyen memurlar* hâlâ alay konusu oluyorlar ama onların yaptıkları, hâlâ hepimizin toplumsal yaşamının küçük bir yansımasından ibaret<sup>1451</sup>.

Durkheim, her yoksulluğu özel olarak iyileştirmeye çalışan *bireysel yardımseverliği*, doktorun bir hastanın semptomlarına bakmasına fakat içerideki *derin* belirtilere ulaşmaya çalışmamasına benzetiyor. Yine de daha iyisini yapamadığı zaman doktorun belirtilerle, toplumun bireysel yardım severlikle yetinmek zorunda olduğunda ısrar ediyor. Bireysel yardımseverliğin cesaretini kırmamak gerekir!<sup>1452</sup>. Durkheim’daki sorun, sınıflar arası uzlaşma ortamının mücadeleyi ılımlı kılacağı ve bunun hem bireyin özerkliği hem toplum hem de yardımseverlik lehine sonuç vereceği düşüncesindedir. Uzlaşma ortamı mücadeleyi ılımlı kılmamış, bizzat mücadeleyi yok etmiş ve birey kişiliğinin emilmesine yol açmıştır. Postmodern dönem, olumsuz bir biçimde konformizme geri dönüş dönemidir. Otoritelerin geliyor demeden ve olmayan yerlerden geldiği, göz açıp kapayıncaya kadar ortadan kaybolmak için ortaya çıktığı postmodernitede olayların ardıllanması olarak yaşadığımız hayat, sonuçlar hakkındaki endişeden bağımsız bir hayattır<sup>1453</sup>. Bu yüzden diğer tüm yönlerden acı vericiliğine rağmen birey ve küresel iktidarlar arası sessiz bir anlaşmayla sürdürülür. Durkheim’in etkileşimci takipçisi Goffman, bireylerin iktidar ilişkilerinin üretildiği ve yeniden üretildiği alanlar olarak etkileşim ritüellerine katılmaya devam etmesini insanların bireysel çıkarlarından vazgeçmediği şeklinde okur; bireylerle uzlaşmaz olmaktan çok uzak modern ve sonrası toplumun bireylerin kapsamlı itaatlerini nasıl sağladığını belgeler<sup>1454</sup>. Bourdieu’nun da işaret ettiği üzere sınıf ilişkilerinin

<sup>1449</sup> “Birlikte egoizmin Majestelerinin birliğini ezer.” Stirner’a aittir. Bkz. Corcuff, s. 28.

<sup>1450</sup> Bauman, *Parçalanmış*, ss. 12-14.

<sup>1451</sup> Durkheim, *Ahlak*, s. 134.

<sup>1452</sup> Durkheim, *Ahlak*, s. 89.

<sup>1453</sup> Bauman, *Parçalanmış*, ss. 15, 44.

<sup>1454</sup> Pope, s. 56; Collins, s. 228.

görmezden gelinemeyecek sembolik bir boyutu vardır. Durkheim'ın *mantıksal konformizm* dediği şey -yani yapısal algı kategorilerinin düzenlenmesi suretiyle toplumsal kontrol- düzen ve tahakküm mekanizmalarının merkezinde durur. Bu yapılara uygun biçimde yapılanmış zihinlerin tamamına kendini nesnel zorunluluğun bütün veçheleriyle dayatarak tabi olanların, tabi olmakla içinde buldukları *üretilmiş tabi olma konumunu yeniden ürettikleri* bir dünyaya yol açar<sup>1455</sup>.

Durkheim, takipçilerinin açıklıkla ele aldığı ve bugün içinde yaşadığımız gerçekliği bir *olasılık* olarak görmüştür. Sosyoloğun belirttiği üzere insan doğasının kullanımımıza verdiği silah, *iki yanı keskin bıçak* gibidir; her şey, onu nasıl kullandığımıza bağlıdır. İnsandaki toplumsallaşma kapasitesinin kaynağı olan iki eğilim, *alışkanlık* edinip bunlara *bağlı kalma (gelenekselcilik)* eğilimi ile *telkinlere açık olma* eğilimi doğru saiklerle kullanılmazsa tam tersine bireyi özerkleştireceği yerde düzensizliğe ve tutarsızlığa alıştırebilir. Yanlış telkinlerin altında birey, köleleştirilerek tüm girişimciliği elinden alınabilir<sup>1456</sup>. Durkheim'a göre tanrısal bir varlık, insanın gerçekleştirmek için çaba gösterdiği bir idealdir ve birey, artık yeryüzüne inmiş olsalar da Tanrılara itaat ettiği sürece kendini onlarla bir sanır<sup>1457</sup>. Bu, Fromm'un deyimleriyle itaatkarlığın kişiyi taptığı gücün bir parçası haline getirmesi demektir<sup>1458</sup>. Durkheim, Tarde'nin *taklit*<sup>1459</sup> teriminin dikey etkileşimler açısından sahip olduğu avantaja hem sahiptir hem de buna çok daha fazlasını katmayı başarır. Yine de bugünkü gerçekler, insanların sırf bireysel çıkarları için otoriteye itaat etmeyeceklerini öne süren ve failin kendi dünyasıyla bağlantılı spontane bilgi üretimini yapısal bağlamına oturtturarak sorgulamayı yeterince başaramayan Durkheim'ın gözden kaçırdığı gerçeklerdir<sup>1460</sup>.

Durkheim'dan bugüne sermaye-emek arası kavganın şiddeti giderek azalmıştır. Genel olarak bunun sebebi, işçilerin haklarına kavuşmasıyla ortaya çıkan

---

<sup>1455</sup> Bourdieu, Ayrım, ss. 681-682; Bourdieu, Devlet, ss. 176-177; Güney Çeğin ve Berkay Çetin, "Takdim: Araştırmasından 50 yıl, Kitabından 35 yıl sonra Ayrım", **Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi**, Pierre Bourdieu, çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkkurt, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 18.

<sup>1456</sup> Durkheim, Ahlak, s. 147.

<sup>1457</sup> Durkheim, Ahlak, ss. 72, 106-108; Kösemihal, s. 133.

<sup>1458</sup> Fromm, s. 13.

<sup>1459</sup> Tarde'nin etkilenimin genellikle üst tabakadan alt tabakaya doğru hareket ettiği, böylece gerek ekonomik gerekse hukuki, dini vs. her türden fikrin toplumun geneline çok sayıda sözel destekçi toplayan elit gruplar yoluyla yayıldığı tezini hatırlamak gerekir. Coser, s. 148.

<sup>1460</sup> Bkz. Durkheim, Ahlak, s. 89; Emrah Göker, "Durkheim'm Sol Eli: Pierre Bourdieu'nun Muhalefeti", **Praksis**, Sayı: 3, 2001, ss. 230-231.

depolitikleşme olarak belirlenir. Eleştirmenlere göre Durkheim'dan hareket edersek depolitikleşme, patolojik işbölümünün giderek organik işbölümüne dönüşmesiyle gelişen toplumsal dayanışmaya işarettir. Çünkü sosyoloğun idealize edilmiş işbölümü kavramının doğal sonucu, çatışmaya dayalı bütün ilişkilerin analiz kapsamından çıkarılması ve çelişkilerin temeldeki bir *birlikte* özümsemesidir<sup>1461</sup>. Bu özümseme, depolitikleşmenin aynı zamanda *çeşitliliklerin* temeldeki bir birlik tarafından söğurulması anlamına geldiğini yadsır. Durkheim, çatışmayı sosyolojik bakışın merkezi odağının ötesine yerleştirerek hukuk sosyolojisi, kriminoloji ve sapkınlık çalışmaları için merkezi olan sorgulamaların çoğuna kapılarını kapatmış olur<sup>1462</sup>.

Eleştiriler doğru kabul edilirse *status quo yanlısı* Durkheim'ın tablosunda depolitikleşme, *şiddetten arınma* olarak okunur. Örneğin, Durkheim siyasi birer eylem olan süresiz açlık grevleri ile ölüm oruçlarını *intihar* sayıyordu. Eğer grevler siyasal amacına ulaşmış ve sonlandırılmışsa bunları *intihar girişimi* sınıfına sokuyordu. *Bireyi ölüme götüren*, dediği toplumsal ve siyasal akımların her birinin kendine itaat ettiğini sanırken toplumsal güçlerin oynacağı olduğunu düşünüyordu<sup>1463</sup>. Kimilerine göre Comte yandaşı olan Durkheim için işçi-işveren çatışması, hiç de tamamen farklı toplumsal ya da ekonomik bir rejime geçişin habercisi değil, çağdaş toplumun düzeltilmesi gereken *örgütsüzlüğünün* ya da *kısmi bir anominin* kanıtıdır. Durkheim, şiddetin olumlu sonuçlar vereceğine inanmaz ve işçi-işveren çatışmasını günümüz toplumunun temel ögesi hatta tarihsel gelişmenin gücü olarak düşünmeyi kabul etmez<sup>1464</sup>. Oysa Durkheim'ın sınıf çatışması gibi anormal bulduğu durumlar tersten okunarak, anomi hali, çıkarıcı ve kontrolcü toplumsal güçlere karşı mücadele eden insan öznesinin giderek artan özerkliğinin ifadesidir, denebilir. Şu durumda sınıf çatışmasının varlığı, toplumsal ortamın giderek örgütlendiğine ve işçi sınıfının dayanışma sağladığına işarettir<sup>1465</sup>. Bu tür durumlar sırf toplumsal çatışma ortamının şiddetli oluşu sebebiyle toplumsal dayanışma ve düzen aleyhine koşullar yaratıyor diye görülemez. Durkheim, yeni bir toplumsal düzen potansiyelinin bireysel haklar ve özgürlükler için ayaklanmaların ve bu yöndeki taleplerin etkisiyle oluştuğunu görmüştür ama tersi olarak, bu potansiyeli mümkün kılanın çatışma olduğunu

<sup>1461</sup> Swingewood, s. 146.

<sup>1462</sup> Jones, s. 57; Lukes ve Scull, s. 8.

<sup>1463</sup> Durkheim, *İntihar*, s. 5; Aron, ss. 238, 244.

<sup>1464</sup> Aron, s. 269.

<sup>1465</sup> Swingewood, s. 147.

söylemek yerine dayanağı muğlak bir evrime olan inançla çatışmaları, akışkan ilişkilerin kendiliğinden kurallaşma sürecinde geçici bir sonuç olarak hafife almıştır<sup>1466</sup>. Bu hafife alma, tüm sosyal bilimlere sıçrar. Cemal'e göre sosyal bilimler kadar sınıf belirlenimli hiçbir düşünce alanı yoktur. Ne Comte ne Durkheim devrimden yana değillerdi, verili toplumsal koşullarda sosyalizmi düşünülebilir ve olabilir görmüyorlardı. Bugün dünyada konusu sosyalizm olan tek bir fakülte veya kürsü yok. Böyle bir ortamda, sosyalist üretim ilişkilerinin tasarlanamayacağını kabul etmekten kolay bir şey yok. Sınıfsız bir toplumun mümkün olup olmadığı bir yana, sadece bu tahayyül üzerine düşünmek bile kimi yerleşik düşünce alışkanlıklarını sorgulamak açısından verimli fırsatlar yaratır<sup>1467</sup>. Edinsel'e göre Durkheim sosyolojisinin muhafazakarlığa dönük yüzü bugün daha açıktır. Kapitalizm, değişik ülkelere üstyapısı olarak taşıdığı Cumhuriyet ile Durkheim'in toplumsal bunalımın nedeni değil, türevi olarak gördüğü sınıf çatışmalarını ortadan kaldıramamıştır; Durkheim'in toplumsal düzen ve bütünleşme için şart gördüğü eşitlik ve adalet sorunlarını ya da anomi, bencillik ve bireycilik arasındaki ilişkileri kalıcı ve sağlıklı biçimde çözememiştir. Hepsinden öte, cumhuriyetçi kapitalizmlerin yayılmacı bir yurtseverlik yerine barışçı yurtseverliği geliştirmek üzere emekçi sınıfların çıkarlarını koruyan kendi içsel adaletli gelişmelerine odaklandıkları hemen hemen hiç görülmemiştir. Bir sosyolog olmaktan başka arzusu olmayan Durkheim'in idealleri ve çağrıları bu yönüyle gerçekleşmemiştir.<sup>1468</sup>

Böylece yine elimizde kalan, naif bir *umuttan* fazlası olmuyor. Durkheim'in başlıca hatası, ahlak veya dayanışma biçimleri ile hukuk türleri arasındaki benzerliği abartarak kendi patolojik bulunduğu haller dışında yasanın ahlakı, ahlakın da morfolojik gerçekleri izlemesi gerektiğinde ısrar etmesidir. Böyle yapmakla morfolojiden ahlaka, ahlaktan yasaya uzanan nedensel zincirde kayma, boşluk, sızıntı veya direnç için çok az yer bırakır. Sosyolog, modern toplumun kurucu unsuru bireye saygı olduğu için *insan kardeşliği* duygularının artmaya devam edeceğini, böylece meritokrasinin katı taleplerinin giderek yumuşayacağını, yerini insancıl bir topluma bırakacağını öne sürmüş ya da en azından *ummuştur*<sup>1469</sup>. Durkheim'in yetenek eşitsizliklerinde saygı ve

---

<sup>1466</sup> Slattey, s. 36; Callinicos, s. 227.

<sup>1467</sup> Cemal, s. 1.

<sup>1468</sup> Edinsel, s. 468.

<sup>1469</sup> Vogt, ss. 85, 86.

merhamet çözümü, karmaşık toplumsal ilişkiler ağında her şeyin eşitlenip düzeleceğini ve her insanın katkı yapacağı özel bir şeyi olduğunu, böylece bağımlılığın karşılıklı bağımlılığa dönüşeceğini iddia etmiştir<sup>1470</sup>. Durkheim'in kapitalist toplumun mevcut durumuna ve modern projenin mevcut pratiklerine dair kötümser ve eleştirel tavrı, modernleşmenin kendisine ve modernitenin geleceğine dair düşüncelerinde neredeyse hiç mevcut değildir. Onun gelecek hakkında karamsar veya kötümser bir tavır içinde olduğunu dile getiren yorumlar hatalıdır<sup>1471</sup>. Durkheim, geleceğe dair düşüncelerinde cesaretlendirici olmak isterken naifliğe düşmüş bir iyimserdir.

İyimserlik, genel evrimciliğin sonucudur. Durkheim'in dallı budaklı ağaçları, modernizmin tek çizgisinden ayrı bir yere korsa da neticede mekanik bir idealden organik bir ideale ilerleyen bu dallar ve budaklar, toplumsal değişimin geriye dönük, yıkıcı veya kültürel gecikmeyle karışık olabileceğini, esasında toplumsal gelişmeden değil, aynı anda bazıları dalgalanan, bazıları eğilen, bazıları ilerleyen, bazıları dönen toplumsal gelişmelerden söz edilebileceğini açıklamak için yetersiz görülmüştür. Söz konusu yetersizlik, Durkheim'in hukuk ve ahlak arasındaki çeşitli ilişkileri ifade etmesinin yolunu da kapatmıştır. Onun toplum ve hukuk tipleri bugün klişeleşme sınırındadır<sup>1472</sup>. Elias, araştırmacının araştırmasının parçası olduğunu söylerken haklıdır<sup>1473</sup>. Durkheim'in Yahudi kodlarıyla şekillenen ilk benliğinin yahut tarihsel ve toplumsal bağlamının izleri ve ikilemleri, sosyal bilimlerde kültürleri değil, *doğayı* arayan ideolojiden arınmamış, sağduyuya dayalı teorisinin analitik boyutları ile etik-politik boyutları arasındaki eklem yerleri olarak *apriori* kavrayışlarında görünür durumdadır<sup>1474</sup>. Özellikle ceza konusunda eleştiriler daha da barizleşir: Cezaya yaklaşırken operasyonel bir kaygıyla hareket eden Durkheim, kendi felsefi kabullerini bilimsel bir dayanakla sunabilmenin peşindedir. Yani ahlakçı Durkheim, bir ceza teorisi bile sunmaz. Onunki olsa olsa felsefi spekülasyonlarına ampirik destek bulma çabasının eseridir.<sup>1475</sup> Eleştirmenler, bu iddiayı hukuk konusunda da ileri sürmekten geri kalmaz. Buna göre kendiyile çelişmemek uğruna kullandığı tüm diyalektik becerisine rağmen Durkheim'in hukuk ve kolektif ahlak arasında normal şartlarda

---

<sup>1470</sup> Sennett, Saygı, s. 131.

<sup>1471</sup> Bkz. Kızılcelik, ss. 15, 22, 26.

<sup>1472</sup> Lukes ve Scull, s. 8; Nisbet, s. 85; Cevizci, s. 1530; T. A. Jones, s. 1014; Vogt, s. 87.

<sup>1473</sup> Topuzkanamış, Disiplin, s. 187.

<sup>1474</sup> Aron, s. 278; Coser, ss. 150-156; Freyer, s. 271; Lemert, s. 79; Duverger, ss. 65, 69; Corcuff, s. 16.

<sup>1475</sup> Garland, Critique, s. 57; Agtaş, ss. 120-121.

çatışma bulunmadığına ilişkin tüm argüman dizileri yalnızca *yaygaraya ve a priori* temele dayanır. Hakikat ve bilginin tarafsız şekilde araştırılmasına tutkulu şekilde kendini adanmış Durkheim, aynı zamanda yakınlarını gittikleri yoldaki hatalarından dolayı azarlayıp ahlaki birlik ve toplumsal adalete hep birlikte hizmet etmeleri için uyaran Eski Ahit peygamberlerine benzer. Kolektif ahlak ve hukuk arasında ilişki kurduğu her durumda Durkheim'in tavrı aynıdır. Karakteristik olarak Durkheimci tarzda söz konusu sorunun ta kendisine yalvarır. Sonra hemen bu ahlakçı manevradan dikkatleri başka yöne çekmeye çalışarak, değişen toplumsal dayanışma biçimlerinin hukuk sistemine yansıdığı savıyla ampirik bir analize doğrudan geçer. Hukuk üzerine hiçbir çalışması bu temel gidişatta herhangi bir değişiklik getirmez.<sup>1476</sup>

Kimilerine göre bunun sebebi Durkheim'in her şeyden önce bir felsefeci olmasıdır: Filozof Durkheim, sosyolog olmak istemiştir.<sup>1477</sup> Aslında bu, acımasızca tersinden kurulmuş bir önermedir. Sosyolog Durkheim, felsefeci, ahlakçı, eleştirmen ve diğer şeyler olmak istemiştir. Onun ampirik sosyolojinin teorisine ve metodolojisine yaptığı katkılar muhtemelen başka hiçbir insanla eşit değildir<sup>1478</sup>. Acımasız ve kestirmeci eleştirmenler, Durkheim'in hukuk sosyolojisine katkılarının kalıcı değerinin kolayca abartıldığını düşünürler. Buna göre Durkheim'in hukuk sosyolojisine mirası, bugün bütün olarak geçerliliğini yitirmiştir. Çünkü bu miras, artık ikna ediciliği bulunmayan teorik bir kalıptan çıkarılan belirli içgörülerden ve önerisel hipotezlerden meydana gelmektedir<sup>1479</sup>. Fakat Mestrovic'in başarıyla tespit ettiği üzere bugün çoğu Durkheimci araştırmacının tipik özelliği olan yaklaşım, genellikle Durkheim'i *aptal gibi göstermeye çalışmakla* sona erer<sup>1480</sup>. Durkheim'in hukuk sosyolojisine getirilen bu acımasız eleştiriler de bu aptal gibi göstermeye çalışmak şeklindeki genel tutumun hukuk sosyolojisi alanındaki yansımasıdır. Klasik sosyologlar içerisinde en bilimseli, en özgün ve sıra dışı fikirlere sahip olanı, en bilgisi, en eleştireli gibi sıfatlandırmaları hak etmiş Durkheim'in merkez gelenek kabul edilen sosyolojisi, günümüzden bakınca basit ve açık görünür. Oysa *açıklık* aldatıcı olabilir çünkü Durkheimci sosyolojiye temel teşkil eden sorunların açıkça ucu bucağı olmadığı gibi *basit* görünüş de yanıltıcıdır. Durkheim'in sosyolojisi, takipçileri

<sup>1476</sup> Lukes ve Scull, s. 6; Coser, s. 144.

<sup>1477</sup> Kızılcılık, s. 226.

<sup>1478</sup> Bellah, Introduction, s. x.

<sup>1479</sup> Lukes ve Scull, s. 26; O'Malley, s. 158.

<sup>1480</sup> Mestrovic, Reviews, s. 313.

ve eleştirilenlerinden gelen çelişkili ve çoğu kez yanıltıcı yorumlarla kuşatılmıştır. Aslında çalışmaları, modern dünyanın karmaşasını kavramak için hâlâ zengin ve zorlu bir kaynaktır. Onun yazılarının etkisi, onun katkıları olmaksızın sosyolojiyi anlamının mümkün olmadığı derecesinde pek derindir. Durkheim'ın hukuk sosyolojisine getirilen eleştiriler, yukarıdaki örneklerdeki gibi sosyolojisine getirilen eleştirilere dayandığı ölçüde, Durkheim'ın hukuk sosyolojisi de övgülerden faydalanır.<sup>1481</sup>

## 5. Sosyal Devletin Güncel Olanakları

Durkheim'ın organik toplumunda mesleki örgütler her şeyin çözümü gibi sunulsa da mesleki örgütlerin henüz ortada olmadığı gerçeğe döndüğümüzde devlete çok fazla iş düşüyor. Sosyoloğun işlevsel demokratik devletin pratikte olumlu sonuçlar vermesinin zor olduğu söylenmiştir. Poggi'ye göre bunun bir sebebi, toplumsal taleplerin çok fazla çeşitli, yoğun, çelişik ve acil olmasıdır. Devletin kendini bu taleplere açması, oluşturduğu politikanın bütüncül, rasyonel ya da adaletli olmasını neredeyse imkânsız kılar. İmkansız başarıma girişimi, özellikle kaynak yönetimi açısından problemlidir, kasanın iflası nevinden bir çıkmaza ilerler. Diğer problem, devlet temsilcilerinin belirli çıkar kesimleriyle fazla samimi ittifaklar kurması, kendi özerkliğini güvenceye almak için bu samimiyeti manipüle etmesi şeklindeki yüksek olasılıklı ihtimaldir<sup>1482</sup>. Bununla birlikte gerek *refah devletin*in gerek *teknokratik devletin* bugün *çırılçıplak* olduğu düşünüldüğünde, Durkheimcı sosyal devlet teorisi bizce hala verimli bir çerçevedir. Durkheim'ın sosyal devletinden farklı olan refah devleti Tocqueville'den Marx'a kadar devlet düzenlemesine karşı olan herkesin kullandığı kavramdır. Durkheimcı bir model izleyen Castel'e göre refah devleti, sosyal devletin amaçlarını açıklamakta yetersizdir. Tarihteki örneklerinde iyilikseverliği hatırlatan hiçbir şey yoktur<sup>1483</sup>. Teknokratik devlet ise İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ekonomik iktidarın küresel hegemonyasını ardında gizlemiştir. Depolitikleşmeden sorumlu tutulan elitist zihniyetin ürünüdür ve Poggi'nin de kabul ettiği üzere bugün elbisesi paramparçadır<sup>1484</sup>. Durkheim'ın modeli ise depolitikleşmeyi iktidarı tek

<sup>1481</sup> Bkz. Turner, ss. 147, 148; Deflem, Hukuk, s. 72; Collins, ss. 187, 191; Barnes, Political, s. 236.

<sup>1482</sup> Poggi, Devlet, s. 255.

<sup>1483</sup> Castel, ss. 250, 257-262.

<sup>1484</sup> Poggi, Devlet, ss. 255-257.

olarak devlete bırakmanın sonucu sayan verimli bir modeldir. İktidar, mesleki örgütler ve devlet arasında paylaştırılmadığı, *tekel olduğu için yurttaşlar pasifleşir*. Üstelik, Durkheim'in modeli toplum sorununu *dışlama-içerme değil, kitlesel bir toplumsal mensubiyet kaybı* üzerinden okumak gibi çok önemli başka bir avantaja daha sahiptir. Castel'e göre bu avantajlarıyla Durkheim'in konumu, günümüzün neoliberal sınıfsal sistemini ve buna karşılık bireyin özerkliği ve güvencesi adına sosyal devletin gereklerini okuyabilme açısından en uygun noktada durmaktadır<sup>1485</sup>.

Durkheim'in düşlediği ulusal-sosyal demokratik devletin ortak çıkarları ve ortaklaşa yaşama biçimlerini muhafaza eden öğelerinin sermayenin özel çıkarlarına kurban edilmesine karşın Bourdieu, enternasyonalist bir tavır izler. Bu yıkımlardan sorumlu pazar güçlerinin sendikalar, toplumsal hareketler, aileler vb. toplumsal ortaklıklara demokratik olarak hesap verebilecek bir Avrupa refah devleti tarafından kısıtlanarak dengelenmesi gerektiğini dile getirir. Çünkü Bankacıların Avrupası'na ancak Avrupa düzleminde direnilebilir<sup>1486</sup>. Bu doğrudur ancak meşruluk problemlerini sadece bu öneri çözmez. Geçmişin bir kalıntısına dönüşme eğilimi gösteren yasama meclisleri, sadece ulusal değil, bölgesel, ulusötesi vs. fark etmeksizin her türlü "kontROLSÜZ lobcilik<sup>1487</sup>" faaliyetiyle esasen "hapsedilemeyecek kadar büyük (*Too big to fail*)<sup>1488</sup>" şirketlerin güdümündedir. Bir Avrupa refah devleti söz konusu olduğunda bu sistemin aynı işlemeye devam etmeyeceğine dair bir kanıt olmadığı gibi tersi yönden, *bölgesel bir zorba yaratmayacağımızın da garantisi yoktur*. Diğer yandan, ahlaki bir fikir birliğini sürdürmek, yalnızca rasyonel ikna meselesi değil, aynı zamanda toplumsal ahlaki kanaatlerin ürünüdür. Kültürel otorite meselesi, güvenilmez olan siyasi otoritenin peşini bırakmaz. Tam da bu yüzden Durkheim'in siyasal sosyolojisi kimilerine göre zayıfsa da teorik stratejisi, kurumsal düzen ve bireysel davranış karşısında soyut değer sisteminin bağlayıcı kapasitesini *varsayan* Habermas, Bellah gibi işlevselci-formalistlerin sivil din nosyonları tarafından desteklenen değer bütünleştirici perspektiften de çok daha verimlidir. Durkheim'da sosyal devletin

---

<sup>1485</sup> Castel, ss. 257, 358; Corcuff, ss. 53-54.

<sup>1486</sup> Göker, s. 236.

<sup>1487</sup> Tamanaha, Law, s. 196.

<sup>1488</sup> Başarısız olmak için çok büyük kabul edilen şirketlerin başarısız olması karşısında ABD yönetiminin 2008 ekonomik krizinin sorumlusu olan şirket temsilcilerini yargılamadaki isteksizliğinin nedenlerine işaret eden bu argüman, açıkça ekonomiye olan tek yönlü bağımlılığın kanıtıdır. Bkz. Cotterrell, Juristic, s. 210; Wikipedia- The Free Encyclopedia, "Too big to fail" [https://en.wikipedia.org/wiki/Too\\_big\\_to\\_fail](https://en.wikipedia.org/wiki/Too_big_to_fail), (14.06.2022).

meşruluğunun çeşitlenmiş toplumsal bağılıklarla ilişkisi ve soyut değer sisteminin geçerliliği varsayılmaz, açıklanır ve ölçülür<sup>1489</sup>.

Durkheim'a göre sınıf mücadeleleri normal bir durumun belirtisi değildi ama bu mücadeleler, rahatsızlığın kendisi de değildi<sup>1490</sup>. Bunlar, yoksulluk olarak beliren, sonra da türlü türlü biçimlere bürünen toplumsal hastalıklara verilen kolektif tepkilerdi, kamunun kızgınlığıydı. Anormal toplumsal durumun *yenilenmesi* yönünde hem suçlu hem idealist girişimlerdi. Bu yüzden aynı zamanda toplumsal hastalıkları aşmak için gerekli toplumsal yeniden-inşa sürecinin yaklaştığına işaret eden bir fitili ateşliyorlardı. Ama sorun, sınıf mücadelesi değil, örgütlenme sorunuydu, hala da öyledir. Durkheim'ın belirttiği üzere bir toplumda yoksulluğun niteliği, ekonomik yaşama ve içindeki koşullara, yani ekonomik yaşamın toplumsal örgütlenmesine bağlıdır<sup>1491</sup>. Kapitalizm, bireysel potansiyellerin gerilemesi pahasına kolektif araçların büyümesini sağlayan fantastik bir düzenektir ve *birakınız geçsinler* anlayışının halefleri, herkesin geçmesine izin vermemeye pratikte özellikle dikkat ederler<sup>1492</sup>. Gerçekte kapitalist sistemde zenginlik farklarının nedeni, birilerinin diğerlerinden daha yetenekli, iyi eğitilmiş ya da girişimci olması değildir. Bu husus özellikle karşılaştırmalı incelemelerde açığa çıkar. Örneğin, zengin ülkelerdeki insanların fakir ülkelerdeki insanlara göre daha girişimci olduğu için daha zengin oldukları söylenir fakat bu, yalandır. Gelişmekte olan ülkelerde aylak aylak dolaşan her bir insana karşılık fakir olan ülkelerde ayakkabı boyacılığı yapan iki üç çocuk ve seyyar satıcılık yapan dört beş insan vardır. Ülkelerin fakir olmasının sebebi girişimcilik ruhundaki eksiklik değil, tam da Durkheim'ın öngördüğü üzere bir örgütlenme/organizasyon eksikliğidir. Özellikle içinde yaşadığımız son yüzyılda girişimcilik kolektif bir faaliyete dönüşmüştür. Mevcut küresel şirketlerin neoliberal politikaları karşısında birçok ülkenin fakir kalmasının, gelişmemesinin esas nedeni, üretim teknolojilerinin, özellikle modern şirketler gibi gelişmiş toplumsal kurumlarının yokluğudur. Neoliberal politikalar da böyle kalmaya devam etmesi üzere şekillenir<sup>1493</sup>.

Küreselleşme çağında adaletin karmaşık işbölümü için işlevsel gereklilik

<sup>1489</sup> Müller, ss. 146-148; Cotterrell, Juristic, s. 144.

<sup>1490</sup> Bkz. Collins, s. 202; Giddens, Kapitalizm, s. 162.

<sup>1491</sup> Durkheim, Ahlak, s. 88.

<sup>1492</sup> Corcuff, s. 26; Pierre Bourdieu, "A Reasoned Utopia and Economic Fatalism", **New Left Review**, Sayı: 227, 1998, s. 127'den aktaran Göker, s. 235.

<sup>1493</sup> Chang, s. 203 vd.

olduğu savının sonuçları, bir yandan yaşam mücadelesinin işbölümü dışında sonuçlanabileceği toplumsal çözümlerinden olan *göç* olgusuyla, diğer yandan *mensubiyet yitimi* olgusuyla temel ve pek derindir. Kapitalizmin neoliberal dalgasıyla gelen *örgütsüzleştirme (désaffiliation)* bugün bireyin özerkliği için neden ekonominin sosyal devletle sınırlandırılması gerektiğini daha iyi anlamamızı sağladı<sup>1494</sup>. Örgütsüzleştirme sürecinin liberal demokrasilerde bıraktığı olumsuz derin izler; mesleki yapıdaki değişimler, işsizler arasındaki bölünmelerin artması, tam istihdamın kalkması, şirketler halindeki sermaye ile sendikalar halindeki emeğin örgütlü etkileşiminin dağılması gibi sonuçlarıyla olmuştur. Örgütsüzleştirme, ulusal düzeyde ekonomik örgütlenmelerin hedeflerini gerçekleştirememeleri, siyasal gücün ve zenginliğin paylaşımına dair çatışmaların denge durumuna getirilememesi, sınıfsal sapma gibi problemlerle birleşerek liberal demokrasilere karşı sinizmi hayli yükseltmiş ve bu demokrasileri çökme noktasına getirmiştir<sup>1495</sup>. Sosyal demokrasilerin sosyal liberalizme dönüştüğü günümüzde sosyal sorun, *değersizleştirme* sorunudur. İster sanayi sonrası diyelim ister postmodern ne ad verirsek verelim, *fazlalıkların*, toplumsal mensubiyetlerini kaybeden ve entegre olamayan *prekarya*'nın, sorunudur. Fakat yetki sahipleri ve güvence altında olanlar Olimpos Dağı'nın tepesinde değiller. Entegrasyon sürecini tamamlayanlar da korunmasızlar da aynı bütünün parçalarıdır ama bu *bütünün birliği*, sorunludur. Ekonomik verimliliğin ve sosyal becerilerin yeniden tanımlanmasının bedeli, nüfusun yerine göre değişen oranlarda yüzde onunun, otuzunun ya da daha fazlasının oyun dışı bırakılmasını gerektirecekse demokratik toplum, buna daha ne kadar süre müsaade edecektir?<sup>1496</sup>. Nitekim toplumsal sorun hiçbir zaman insanların demokrasiye sıkıca sarılmaması değildir. Sorun, insanların neoliberal ambalaja sarılmış demokrasinin kendilerine adandığını düşünmemesi, siyasal da dahil her tür seçimlerin Coco-cola ile Pepsi arasındaki seçime indirgenmesidir. Eğer liberalizm sadece kazananlara faydası olan bir şey olarak görünüyorsa liberaller, taahhütlerini yeniden düşünmelidir<sup>1497</sup>.

Neticede Castel'in deyimiyle *farklılıkların içindeki birlik*<sup>1498</sup> nosyonundan *kolektiften vazgeçmemek* gerekiyor. Burada Marx'ı da konuya geri dahil etmek

<sup>1494</sup> Durkheim, İşbölümü, s. 332; Castel, s. 257 (26. dipnot); Rawls, ss. 295-296; Corcuff, s. 53.

<sup>1495</sup> Marshall, s. 564.

<sup>1496</sup> Castel, ss. 28-29, 364 vd.; Corcuff, s. 50.

<sup>1497</sup> J. W. Müller, ss. 77-78.

<sup>1498</sup> Castel, s. 258.

gerekiyor. Her ne kadar hep birbirlerinin karşısına koyulmuşlarsa da Marx'ın *özgürlük* tanımı ve Durkheim'in *özerk özdenetim* kavramları birbirine yakındır. İkisi de faydacı-rasyonel aklın eleştirisini keyfiliği ve özgürlüğü birbirinden ayırarak sunar. Nasıl ki Durkheim için toplumu tanımlayan normları kabul eden bir birey onları bilinçli olarak reddeden daha az özgür değilse, Marx için de bilimsel etkinliği tanımlayan normları kabul eden bir bilim adamı onları bilinçli olarak reddeden birinden daha az özgür değildir. Bunun enfes anlamı şudur: Bir bilimsel topluluğun üyesi olarak her birey, bireysel kapasitesini artırmasını ve yaratıcı biçimde kullanmasını sağlayan kolektif bir girişim içinde yer alabilir. Ahlaki zorunlulukları bu şekilde kabul etmek, yabancı bir kısıtlayıcıyı değil, rasyonel olanı kabul etmektir.<sup>1499</sup> Bu daha sonra Bourdieu'nun açılımlarını geliştirdiği bir fikirdir. Bilimin ve hukukun kendisinin tahakküm aracına dönüştüğü noktada yine de en çok sorumluluk, bilim adamlarının ve hukukçuların da içerisinde bulunduğu *kültürel üreticilere* düşüyor. Akıl (*reason*), tarihsel bir üründür. Bu yüzden evrensel yapılarını bilinçte ve dilde sınırlama eğiliminde olan aşkın yanılsamaya karşı *rasyonel düşüncenin olanağının toplumsal koşullarını* garanti altına almak için tarihsel çabalarla durmadan yeniden üretilmelidir. Evrenselin savunması, evrenselin savunucularının savunmasını gerektirir. Hukukçular, ressamlar, fizikçiler...uzmanlığı fark etmeksizin tüm aydınlar, kendilerini bir *bütün* olarak savunarak evrenseli savunduklarından, bunu vicdan azabı veya ahlaki tereddüt olmadan yapabilirler<sup>1500</sup>. Ama tam da bu yüzden Marx'ın aksine örtüyü örtmek ve "*Ölümler dirilir mi?*" diye sormak gerekiyor. Bauman'ın dile getirdiği üzere bugün belki insanlar topluluk içinde olduğunu biliyor, birlikte seyahat ettiğimiz kocaman uçağın pilot kabininde kimin oturduğu ya da birinin oturup oturmadığı hakkında ise ancak tahminleri var. Şu var ki insanlar ne kontrol kulelerine ne de otomatik pilotlara *güvenmiyorlar*. Durkheim'in *güven* meselesi dediği yasaya saygı, o gün olduğu gibi bugün de *yasa yapıcılara güven* probleminin bir türevidir. Fakat bugün insanların esas hakkında hiçbir fikre sahip olmadıkları şey, güven meselesi dediğimiz bu sorunları çözmek, içinde hapsoldüğümüz uçağın rotasını etkilemek, değiştirmek veya düzeltmek için *tek başına veya grup halinde* neler yapabilecekleridir<sup>1501</sup>.

Bauman'ın kabulüyle hepimiz aynı uçakta sonsuza kadar hapis kaldığımızıza

<sup>1499</sup> Giddens, Kapitalizm, ss. 349-350.

<sup>1500</sup> Bourdieu, Corporatism, s. 103; Göker, s. 233.

<sup>1501</sup> Bkz. Bauman, Parçalanmış, s. 43; Bauman, Kuşatılmış, ss. 76-78; Durkheim, Dersler, s. 133.

göre bu, Castel'in haksız olmadığını, Durkheim'in *sosyolojik toplum* anlayışının bir totoloji olmadığını gösteriyor. Durkheim'in *sui generis* toplum anlayışı, bir yanılığ değildir. İnsan kendini her zaman kolektiflere dahil bir varlık olarak bulur ve global süreçler, bireysel inisiyatiflere üstün gelir<sup>1502</sup>. Tam da bu yüzden Corcuff'un belirttiği üzere postmodern kültürün narsistik aşırılıkları karşısında her bireyin nasıl başkaları ile ilişkilerinden kurulu olduğunu, dünyada yönünü belirlemek için kolektif olarak imal edilmiş pusulalara onlara karşı durduğunda bile neler borçlu olduğunu, kurumlardan aldığı ve özgürlük marjlarını destekleyen güvenceleri hatırlatmalı ki bireyselliğimizin kolektif malzemeleri daha çok sahiplenilebilsin.<sup>1503</sup> Bu hem bireyi dört bir yandan çeken *birden fazla* kolektivitinin<sup>1504</sup> varlığını kutsamanın hem de birey için ahlaki sorumluluktan vazgeçmeden hayatı yaşanabilir kılmamanın tek yoludur. Çünkü modernitenin sosyoloğu Durkheim'in üzerine basa basa söylediği ve postmodernitenin sosyoloğu Bauman'a kadar geçerliliğini koruduğu üzere toplumsal hayatın *müphemliği* karşısında bireyin yalnızlığı hafifletilmediğinde *yaşamak* azap verici ve düş kırıcı oluyor.<sup>1505</sup> Durkheim'in din olgusunu didik didik ederken aradığı ve Durkheim'dan iki asır sonra bugün bizim birleştirici inanç ve kural bilinci olarak hukukta hala bulduğumuz belki de bulmak istediğimiz için arayarak sosyolojinin sınırlarından çıkıp bulmayı *umduğumuz* hukuk, bazı ince ruhluların sahip olduğu veya sahip olduğunu sandığı değil, insanlığın büyük bölümünün *varoluşa tahammül* etmesini sağlamış olan *hukuk fikri* oldu ve daha da olacak ve utanmadan söylenebilir ki daha da *olması gerekir*.<sup>1506</sup>

---

<sup>1502</sup> Castel, s. 257.

<sup>1503</sup> Corcuff, s. 62.

<sup>1504</sup> Castel, s. 258.

<sup>1505</sup> Bauman, *Parçalanmış*, s. 12; Durkheim, *Ahlak*, s. 47.

<sup>1506</sup> Bkz. Bourdieu, *Devlet*, s. 21; Berkkurt, s. 167.

## SONUÇ

### **Durkheim'ı Değerlendirmek:**

Bu teze Durkheim'ın tüm eserlerinin aynı anda ve birlikte değerlendirilmesi gerektiği, bu gerekliliğin hep ihmal edildiği düşüncesiyle başlamıştık. Literatürde Durkheim'ın düşüncelerinin eser bazında incelenmesi yaygın. Buna bir de Parsons'ın kendi teorisinin temellerini sarsmamak adına sürdürdüğü iddialar eklendiğinde Durkheim'ın zengin fikirleri hep göz ardı ediliyor. Sosyoloğun eserleri birlikte değerlendirildiğinde yapboz gibi birbirini tamamlıyor. Durkheim; ilk yazdığı eserlerinde hep parantezler açarak, geçici istisnalaştırmalar yaparak, sosyolojik genellemelerinin karmaşık gerçekliğin sadece bir parçasını şematik biçimde açıkladığını söyleyerek ilerliyor. Okuyucuya sürekli Durkheim sosyolojisinin mikro etkileşimleri, sosyo-psişik unsurları, anlam ve manayı da yönetime dahil edeceğinin sinyalini veriyor. Okuyucu, Durkheim'ın ve onun amacını tamamlayan takipçilerinin çalışmalarını *tarihsel bakış açısını kaybetmeden üst üste bindirip okuduğu zaman*, Durkheim sosyolojisinin gerçek değerini anlıyor.

### **Durkheim'ı Değerlendirenleri Değerlendirmek:**

Durkheim'ın hukuk üzerine düşünceleri, Durkheim'ın kendi eserleri okunmadan anlaşılabilir. Durkheim sosyolojisi, kendisi başlı başına işlevselci, yapısalci, etkileşimci, çatışmacı ya da bunların farklı kombinasyonlarında yaklaşımlarla ve geleneklerle dallanıp budaklanmış bir alan. Bu, aslında çok hoş bir sonuç. Durkheim sosyolojisinin gelişimi, Durkheim'ın ağaca benzeyen toplumsal evrim modelini hatırlatıyor. Eleştirmenler, Durkheim'a evrim modeli tek çizgili olmasa da tek çizgili bir modelin kimi varsayımlarını içeriyor, tek çizgili bir model gibi mutlakçılık yapıyor, çeşitliliği teorisinin temelinde oturtsa da bu çeşitliliği mümkün kılmıyor diye kızmışlardı. Oysa bugün Durkheim sosyolojisinin kendi içinde barındırdığı farklılık ve çeşitlilik, tek bir kökten çıkan düşüncelerin ve duyguların ne derece farklılaşıp çeşitlenebileceğinin yine de dinamik bütün bir ortam oluşturabileceklerinin kanıtıdır. Durkheim'ın mirasçılarının her birinin

uzmanlıklarının da farklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu sebeple mirasçılarının hiçbiri tek başına Durkheim'ı anlamak için yeterli değildir. Durkheim'a bakmadan mirasçılarının kendi teorilerini doğru analiz etmek de mümkün değildir. Geçmiş ve gelecek arasındaki bu bağ, her türlü çift yönlüdür.

### **Postmodern Ahlakilik ve Hukuk-S. G. Mestrovic, A. Schopenhauer:**

Mestrovic, postmodernizmin Durkheimcı eleştirisini sunarken ve Durkheim'ın ahlak teorisini postmoderniteye uygularken, bugün hukuk teorisinin referans verebileceği ahlaki zemini kurar. Fakat Kant ve Schopenhauer arasında uzlaşma alanı bulmak mümkün olmadığı için Durkheim'ın Schopenhauer'ın yanında durduğunu söylemek problemlidir. Durkheim'ın Kant'ın yanında durduğunu söylemekten belki daha az tehlikeli ve daha ufuk açıcı olsa da Schopenhauer ile Durkheim arasında ancak benzerlik kurulabilir, tıpkı Kant ile kurulabildiği gibi. Schopenhauer'ın merhametin öğretilmezliği düşüncesi, Durkheim'ın merhametin gelişebileceği ortamın hukuk aracılığıyla inşa edilebileceği düşüncesine terstir. Mestrovic bunu kabul eder. Yine de diğer birçoğunun yaptığını yapar: Yorumcular ve takipçiler, Durkheim'ı yeni bir şeyin başlangıcı saymak yerine illa ki geçmiş bir düşünceyle ilişkilendirme uğraşısında oldukları için Durkheim'ın hukuk sosyolojisinin hakkını veremezler. Kuşkusuz Durkheim yalıtılmış bir gerçeklikte yaşamıyordu, bir tarihin ürünüydü ve belirli düşüncelerden esinlenmişti. Fakat esinlenmek ve devam ettirmek aynı eylemler değildirler. Durkheim'ın esinlendiği isimleri burada birkaç sayfa boyunca sayabiliriz ama Durkheim hiçbirinin tarafını tutmaz. Onun kendi tarafı vardır. Nitekim Mestrovic ahlak sosyoloğudur, hukuk yeterince ilgisi dahilinde değildir. Bu yüzden Durkheim'ın vizyonunda hukukun temel rolünü geri planda bırakır.

### **Siyasal Örgütlenme ve Hukuk-H.P. Müller, I. Kant:**

Müller, Durkheim'ın siyaset sosyolojisi için büyük katkılar sunmuştur. Müller, Durkheim'ın Kant'ın önermelerini sosyolojikleştirdiğini düşünür. Bu düşünce tehlikelidir. Durkheim'ın mevcut modern hukuk düzeni tasarımını ve onun ardıklarını desteklemediğini görmeyi zorlaştırır. Bugün Durkheim'ın doğa, görev, kural, düzen

gibi kavramlarının Kant'tan farkını ortaya koymak, benzerliğini ortaya koymaktan daha önemlidir. Bununla birlikte Müller, Durkheim'ın Kant'tan neyi alıp neyi almadığını çok iyi açıklar. Yorumu, Durkheim'ın demokratik siyasal toplum tahayyülüyle Habermas ve Bellah gibi isimlerin tahayyülü arasındaki farkı başarılı biçimde ortaya koyar. Habermas gibi isimler, siyasal hukuk düzeninin biçimsel meşruluğunu yeterli görürler, Kant'ın soyut geçerlilik varsayımlarını devam ettirirler. Müller'in Habermas'a karşı çıkışı, Mestrovic'in postmodernlere karşı çıkışına benzer. Mestrovic'in ahlakı, Müller'in siyasal toplumunu tamamlar. Müller'in siyasi örgütlenme için uyguladığı ritüeller ve semboller tezini hukuki örgütlenmeye uygulamak meşruluk problemlerini gerçek sorunlarla ilişkilendirmeye kapı aralayacaktır.

### **İnsan Hakları ve Ulus Ötesi Hukuk- R. Cotterrell:**

Cotterrell, hukuk alanında Müller'le ilgili arzuladığımız şeyi, Rawls, Tamanaha vs. çok çeşitli isimlerden de beslenerek büyük oranda yapmıştır. Cotterrell, Durkheim'ın hukuk sosyolojisini günümüze taşıyarak Durkheim'ı neredeyse Durkheim'ın kendi kadar açıklar. Bu yüzden Durkheim'da hukuk nedir, bize anlatmış görünür. Yine de okuyucu, Cotterrell'in yorumunu okurken insan hakları, ulusötesi hukuk ve cemaat ağırları söylemlerinde bazen belirsizce bazen açıkça gezen küresel ekonomik çıkarları meşrulaştırma alt metnini sezer. Durkheim'ın radikal tarafı, Cotterrell'in insan hakları savunusu içinde erir. Cotterrell, Durkheim'ın ahlaki bireyciliğiyle mevcut insan hakları sistemini bağdaştırmaya çalışırken, ahlaki bireyciliğin soyut liberal insan haklarından farklı olarak dışa doğru yayılmayı değil, içsel özerkliği amaçladığını söylese de görmezden gelir. Ahlaki bireyciliğin uygun bir ideal olduğu devletler ve toplumlar, ahlaki bireycilik özleminin değerini anlamamış en güçlü devletler ve toplumlarla genel itibariyle aynıdır. Şu durumda Cotterrell'in yaptığı, ahlaki bireycilik özleminin değerini yüzyıllardır anlamamış en güçlü devletlere, ahlaki bireycilik ideali adına ulusötesi sahada yayılım hakkı vermektir. Eğer en güçlü devletlerin müdahale hakkı terörizm gibi olgular söz konusu olduğunda doğuyorsa o halde bir tahakküm sistemini gizlemeye devam etmek için terörizm gibi olguları beslemek yeterlidir (!). İnsan haklarının asgari koşulları da güçlü devletlerce

ve toplumlarca kendi topluluk üyeleri ve hala öteki olan toplumların üyeleri için her zaman farklı uygulanır.

**Radikal Felsefe ve Genel Sosyoloji- P. Corcuff, P. J. Proudhon, K. Marx, A. Giddens, R. Collins, B. S. Turner:**

Corcuff, Cotterrell'in tam tersini fazlasıyla yapar. Durkheim'in kendine özgü sosyolojisini radikal bir felsefe projesi için bozar. Okuyucu Cotterrell'i okurken Durkheim'in sosyolojisini görür, Corcuff'u okurken göremez. Yine de Durkheim ve Proudhon arasındaki benzerliklere dikkat çekmesi ve Durkheim'in ekonomik liberalizm eleştirisini ön plana çıkarması önemlidir. Zira Durkheim'in hukuk sosyolojisi hala geçmiş hatalı geleneklerin etkisi altındadır; önerdiği hukuk düzeni modelinin uzlaşmacı olduğu ön plana çıkarılırken ne kadar uzlaşmaz olduğu hala göz ardı edilmektedir. Bununla birlikte Corcuff'un Durkheim'i Proudhon'a yaklaştırırken Marx'ın düşüncelerinden uzaklaştırması yerinde değildir. Marx ve Durkheim'in düşünceleri arasındaki benzerlikleri görmek isteyen, daha tarafsız bir isim olarak Giddens'a dönmelidir. Giddens ve Turner'ın genel sosyoloji kitapları kaynakçadaki diğer genel sosyoloji kitaplarından açık ara daha özgün ve açıklayıcı fikirler içerir. Fakat okuyucu, Durkheimci bir sosyolojide demokratik hukuk düzeni nedir, ona dair genel bir fikir edinmekten ötesine geçmek istiyorsa genel eserlerle yetinemez. Nitekim Giddens, Durkheim'in semboller teorisini ve etkileşimci yönünü yeterince ön plana çıkarmaz, Durkheim'i daha ziyade işlevselci yönüyle ele alır. Turner'ın da Durkheim'i muhafazakar çizgiden kurtarmaya çalışırken radikal çizgiye ve sosyalizme hapseden bir yorumlama tarzı vardır. Turner'ın yükselttiği çitayı dengelemenin ve Giddens'ın bıraktığı eksiklikleri tamamlamanın yolu Collins'ten geçer. Collins'in çatışmacı ve etkileşimci perspektifleri Durkheim'in merkezinde yer aldığı bir teoride birleştirmekle Durkheim sosyolojisine yaptığı katkıları tez boyunca anlattık. Collins, Durkheim'in en saygıdeğer takipçilerindendir hatta belki de en saygıdeğeridir. Bununla birlikte o da işlevselciliğe karşı çok küçümseyicidir. Bu da Giddens'tan vazgeçemeyeceğimizi hatırlatır.

## Hukuk Sosyolojisini Eleştirmek- S. Lukes ve A. Scull, Garland, Aron:

Giddens, Turner ve Collins'in birlikte okunmasının gerekliliği, sadece birbirlerinin eksikliklerini doldurdıkları için değildir. Aynı zamanda hepsinin söylediği ortak bir şey olduğu içindir. Mestrovic'i ve Corcuff'u ya da Lemert gibi kimi alanımız dışı yorumcuları da buraya dahil etmek gerekir. Tüm bu isimler artık kısaca *Parsons etkisi* diyeceğim sürecin Durkheim'in siyaset sosyolojisi üzerindeki göz ardı edilemez olumsuz etkisi konusunda hem fikir. Siyaset sosyolojisinden yayılan bu etki tüm Durkheim sosyolojisini kuşatmıştır fakat hastalığın iyileşmesi, hukuk sosyolojisinde siyaset felsefesinden bile geç olmuştur. Ahlak sosyolojisi, sosyal psikoloji, bilgi sosyolojisi gibi alanlar kendini daha çabuk kurtarıırken siyaset sosyolojisi de temel sorunlu olan alan olarak ilgi görmüş ve pek çok yeni yoruma konu olmuştur. Hukuk sosyolojisi ise siyaset sosyolojisinin bile çoktan arındığı geçmiş yorumlarla kalakalmıştır. Lukes ve Scull ya da bu isimlere dayanarak kitap hazırlayan hukuk sosyolojisi alanından gelen Durkheim eleştirmenlerinin temel savı, Durkheim'in siyaset sosyolojisi zayıf olduğu için hukuk, suç ve ceza teorisinin de zayıf ve artık geçersiz olduğudur. Durkheim'in hukuk sosyolojisinin güncel imkanları, çoğu kere siyaset felsefesinin ve sosyolojisinin uğradığı haksızlıkların tozunda dumanında boğulmuştur. Bugün Lukes ve Scull gibi isimlerin Durkheim eleştirileri literatürde hala önemli çünkü yerlerini yenileri yeterince doldurmuyor. Oysa bu eleştirilerin revize edilmesi gerekiyor. Nitekim örneğin, Garland hem bu eksikliğe dikkat çekmiş hem de üretken bir isim olarak eksikliği bir nebze doldurmak için çalışmıştır. Fakat Garland'ın alanı ceza sosyolojisidir ve Durkheim'in hukuk sosyolojisindeki ihtiyacı karşılayamaz.

*Durkheim ve geleneği*, ifadesinin neye işaret ettiği belli değildir. Sadece Durkheim ve gelenekleri de yoktur; aynı zamanda Durkheim ve Durkheim'a atfedilen gelenekler vardır. Bugün kimse Weber'in sosyalist olduğunu ya da Marx'ın liberal olduğunu iddia etmiyor. Fakat Durkheim, sosyologlara ve düşünörlere yapıştırılan etiketlerin neredeyse tamamına aynı anda layık görülüyor. Durkheim, buna kendi de sebep oluyor çünkü yeni bir bilim dalı, yeni bir düşünme tarzı kuruyor. Yeni olan ve tanımlanamayan her şey gibi sosyoloğun yarattıkları da bilinen, bu yüzden de reddetmesi ya da kabullenmesi kolay görölen birtakım fikirlere, ideolojilere,

yöntemlere indirgeniyor. Bu durum, Durkheim'ın kendi çağında yanlış yorumlanmasını ve bu yanlış yoruma göre eleştirilmesini anlaşılır kılıyor olabilir ama günümüzde Durkheim'ı yanlış yorumlama geleneklerinin devam ettirilmesini anlaşılır kılmıyor. Bu bakımdan Durkheim sosyolojisi için Aron gibi Durkheim'a haksızlık yaptığını itiraf ederek haksızlık yapmaya devam eden taraflı eleştirmenler, haksızlık yaptığını gizleyerek ya da fark etmeyerek Durkheim'a ait olmayan düşünceleri Durkheim'ın diye sunanlardan belki de daha iyi dostlardır.

### **Bauman, Goffman, Bourdieu, Castel'e Dönerek, Parsons'la Karşılaştırarak:**

Durkheim'ın özellikle hukuk sosyolojisini değerlendirmek, tez boyunca şahit olduğumuz kendine has birtakım zorluklar içeriyor. Okuduğumuz yorumcu veya eleştirmen, bizim için önemli ve saygıdeğer bir bilimsel otorite olsa dahi bilimsel yorumların mutlak nesnel bilgiler olmadıklarını akılda tutmak gerekiyor. Her durumda var olan bu genel gereklilik, Durkheim ve özellikle onun hukuk kavrayışı söz konusu olduğunda daha da mecburi oluyor. Örneğin, Bauman gerek benim için gerek sosyal bilimler için çok saygıdeğer bir isim. Hukuk sosyolojisinin dışından gelen bu ismin Durkheim yorumlarının hukuk sosyolojisine katkıları, çoğu hukuk sosyoloğundan kat be kat fazladır. Fakat yorumları takip edildiğinde sonuçlar, Durkheim'ı kendi çağına hapseder ve günümüze ulaşmasına pek izin vermez. Bu gibi durumlarda örneğin Bourdieu, Castel gibi toplum nosyonuna daha çok güvenen isimlere ya da Durkheim'ın etkileşimci yönünün hakkını veren Goffmann gibi isimlere dönmek gerekir. Nitekim tez boyunca bunu yapmaya, çok yönlü bakmaya çalıştık. Eksik kaldığımız pek çok hususun içinde en önemlisi, bakmayı reddettiğimiz yerdedir. Parsons ve geleneğini birçok şeyden sorumlu tuttuk fakat bu geleneğin hukuk sosyolojisini yeterince açıklamadık. Daha ziyade yakın dönem yorumcuların reddetme sebeplerine dayandık. Büyük anlatıları parçalayarak toplum nosyonunun öldüğünü ilan eden Lyotard'ın dahi Marx ve Weber'le birlikte Durkheim'ı değil, Parsons'ı reddetmesi önemlidir. Eğer Durkheim'ın hukuk sosyolojisinin Parsons'ın hukuk sosyolojisinden ne şekilde farklılaştığına ve farklılaşmadığına dair postmodern durumun gözünden karşılaştırmalı bir çalışma yapılırsa bu, Durkheim'ın hukuk sosyolojisinin güncel

durumda değerini koruyup korumadığını, revize edilmiş bir versiyonun imkanlarının sınırlarını açığa çıkaracaktır.

### **Ahlaki Müphemlikte Hukukun Saygısı neye, hukuka saygı niye?**

Durkheim, müphemlik mevzusunu aşamaz. Ahlaki biçimleri bir kenara bırakalım, Durkheim'in somut dediğı biçimler dahi ortak niteliğini yitirme eğiliminde. Günümüzde konsensüsle evrensel kabul edilebilir ve toplumsal güven yüklü addedilen para dahi sanal para birimlerinin ortaya çıkışıyla müphemleşme eğilimine girdi. Ayrıca Durkheim, öznel ve bireysel olan seçimin yaratıcı gücünü ve siyasal iktidarın kolayca otoriterleşebilen ve totaliterleşebilen eğilimlerini hep vurgulamış ama bu konuların gerektirdiğı önemin hakkını veren bir bilim ortaya koymayı başaramamıştır. Durkheim, mental baskının da şiddet olduğunu hep söylemiştir. Fakat tahakkümün bireylerin şiddet olarak algılayamayacakları bir biçimde süreklileşebileceğini kabul etmemiştir. Durkheim, doğallık dediğı niteliğin de bir dizi varsayıma ve kaçınılmaz olarak taraflı ölçüme göre belirlenen öznel ve değişken bir norm olduğunu görememiştir. Durkheim bahsedilen yönlerden bakışlarını kaçırmıyordu, ufku o kadardı, 19. yüzyılda yaşıyordu. O halde Durkheim'ı elbet kendi çağında bırakmak ve *kendimizi* norm alarak yola devam etmek gerekir (!). Fakat Durkheim bu konuların hakkını veremezken postmodernitenin yazarları da tanımlama ve yasamanın hakkını Durkheim kadar veremezler. 19. yüzyılda Spencer'ı çok rahatsız eden devlet olgusu postmodernitenin yorumcularını deneyimlerine dayanarak hala çok rahatsız eder. Belki günümüzde toplum nosyonuna gerçeklik kazandıran deneyimler yitip gitti fakat geçmişin deneyimlerinden edinilmiş önyargılar, geleceğe dair yaratıcı çabamızı baltalamak zorunda değil.

Toplum sadece bir nosyon değil, aynı zamanda bir gerçekliktir, insan birlikteliğidir. Bu birlikteliğin sorunlu olup olmadığı bir yana bırakılırsa, ağlardan da kurulmuş olsa böyledir, ülkelerin çevresine cetvellerle sınırlar çizilmiş olsa da böyledir. Postmodern dönemde büyük anlatıların parçalanması gerçekte sadece toplum ve devlet nosyonuna dayanan anlatıların yıkılmasıyla, yani bireye güvence sağlayan temel mekanizmaların da beraberinde yıkılmasıyla sonuçlanmıştır. Özgür ve yalnız birey anlatısı ise sapasağlam ayaktadır, geçmişin düşünce kalıplarını yüzyıllardır evire

çevire devam ettirmektedir. Bu yüzden postmodern söylem Durkheim'in öncüllerine karşı çıkarken, Durkheimci bir geleneğin de postmodern söyleme karşı çıkma hakkı vardır. Zira aşkınlık teleolojisi bir bulut gibi yuvarlak masanın üzerine çöker.

### **Sanayi ve Ticaret Yaşamında Ahlaka ve Hukuka Yer Vardır:**

Durkheim'in devleti *Leviathan*'a benzemez. Devlet, otoritesini kökeninde kendinden almaz, daima referansı akışkan, karmaşık, yaygın ve bu yüzden de duyularca yakalanamayan toplumun ruhsal otoritesindedir. Hobbes'un zararlı biçimde varsaydığı devlet ve birey arasındaki kesintiye yok eden de bu referanstır. Durkheim'in teorisi en çok toplumsal olgulara ilişkin yöntemi birey-toplum arasındaki geçişkenliğe izin vermiyor diye eleştirilmiştir. Çalışmada gördüğümüz üzere eleştiriler, Durkheim'in bireyi toplumun pasif alıcısı olan bir *yaratık* olarak kodladığına kadar varır. İşin ilginç tarafı eleştirmenler, bireyden topluma giden kanalların kapalı olduğu eleştirisinde bulunurken, Durkheim'in ekonomik yaşam ve günlük yaşam arasında kesinti olmadığı şeklindeki temel önermesine dayanan serbest piyasa eleştirisine muhafazakâr bir söylem diyerek kulak kapatırlar. Eğer birey toplumun *yaratıcısıysa*, bu ben merkezinden yayılan aşkınlığın da Durkheim'in teorisinden kat be kat muhafazakâr bir dalgayla bireyin tüm yaşamına yayılması gerekir. Bireyin yazdığı ve aktörlüğünü yapmayı seçtiği hikayeler, bireyin varoluşsal anlamda ahlaksal bir varlık olduğu önermesinden temel düzeyde etkilenir. Varoluş ise donuk ve katı bir şey olmadığından, bireyin kendi dışında sorumlu bulması mümkün olmayan seçimlerine dayanan hikayelerde elde ettiği deneyimlerden her bireyi eşsiz kılacak biçimde geri etkilenir. Ekonomide duygulara yer olmadığı iddiası, bu yüzden gerçek değildir. Günlük deneyimler, ekonomik alanı tüm irrasyonelliğiyle ve duygusallığıyla kuşatır. Bu yüzden diğer tüm yaşam alanları gibi ekonomik yaşamın da *kontrol* edilmeye ihtiyacı vardır. Kendisi de aynı anda diğer yaşam alanlarını kontrol ettiği için neticede bu, tepeden inme bir buyurganlık değil, karşılıklı sınırlama ve denetimdir. *Düzenleme* gerçekten de her yerde yeterli bir kavram değildir. Gibbs bu konuda Durkheim'i eleştirmekte haklıdır. Zira mevcut ekonomik yaşam düzensiz değil, kontrolsüzdür.

## **Sözleşmesel Düzenin Büyülü Özgürlüğünü Kendimize Açıklamak:**

Düzenin dinselden sözleşmesele, yaptırımların bastırıcıdan onarıcıya dönen tipi kaynakta değişiklik yapmaz; hukuk düzeni her yerde ve zamanda sadece bireyden değil, aynı zamanda topluluktan kaynaklanır. Bir diktatörün güdümündeki hukuk dahi diktatörle *işbirliği* yapanların varlığını gerektirir. Bireylerin işbirliği yaptıklarını ayırt edebilmeleri içinse *mistik devletler* kadar *özgür irade* mitinden de aynı anda kurtulmak gerekir. Özgür irade miti gerçeğe aykırı ve zararlı bir mittir. Bireyin kendisini kuşatan toplumsal bağları görmesine engel olur. Bu bağları göremeyen bireyin bu bağların meşru, haklı, adil, rasyonel, kendi çıkarına veya herhangi bir şey olup olmadığını tartması mümkün değildir. Daha doğru ifade etmek gerekirse özgür irade miti devam ettiği sürece bireyin bu seçiminin modern sonrası düşüncenin ahlakiliğinin tek anlamı olarak sunduğu yazarlık ve aktörlük özgürlüğü olması mümkün değildir. Sözleşmesel düzende toplumsal bağlar bireyi daha karmaşık, daha çözülmez, daha perdelenmiş biçimde bağlar. Bireyin bu bağları ayırt edebilmesi, seçebilmesi, istemediklerinden kurtulmak için eyleme geçebilmesi için önce iradesinin mutlak şekilde özgür olduğu, kendisini çevreleyen toplumsal kurumların tek amacının da kendisinin bu mutlak olarak özgür iradesine hizmet etmek olduğu yanılığısından kurtulması gerekiyor.

## **Doğal Hukuk Doğal Olduğu Kadar Sağlıklı da Olmak Zorundadır:**

Durkheim, mevcut liberal insan hakları sistemini gece bekçisi devlet tasarımı beslediği için bozuk bulur. Gece bekçisi devlet tasarımı, doğal haklar mitinden beslenen, gerçeklerle uyuşmayan, zararlı bir tasarımdır. Ekonomik hegemonya üzerine kurulu bir işbirliği düzeni patolojiktir; birey özgürlüğünü de eşitliğini de sağlayamaz. Bu hegemonyayı meşrulaştıran doğal hukuk anlayışları da savunulamaz. Ahlakı ve hakları yalıtılmış insan doğasına bağlayan doğal hukuk yaklaşımları bilimsel olmadıklarından akla hizmet etmezler, modern toplumsal düzenin meşruluğunu da toplumsal bütünleşmeyi de sağlayamazlar. Sağladıkları, *laissez-faire* ekonomisini ve bu ekonominin siyasal dayanağı olarak gece bekçisi devleti ya da prosedüral hukuk devletini meşrulaştırmaktır. Oysa meşru hukuk düzenininin *grundnormu* mülkiyet değil, sevgi ve sempatidir. Şu var ki eğer Durkheim'ın bilimsel yöntemi doğruysa doğal

hukukun da normal ve işlevsel bir olgu olması gerekir. 2500 yıllık tarihi olan doğal hukuk geneldir ve bu genellik dış bir görünümünden ibaret değildir. Doğal hukuk bir inanç meselesidir ve toplum tipinin değişmesiyle dahi kaybolmamıştır. Tıpkı mesleki loncaların devrim öncesi yozlaşması gibi doğal hukuk pratikleri de Devrim sonrası yozlaşmıştır. Durkheim'ın deneyimlediği doğal hukuk, yozlaşmış doğal hukuk pratikleridir. Durkheim doğal hukukun kendi dönemindeki bozuk versiyonunu deneyimlemiş ve onun toplumsala dair düşünceden süpürülmesi gereken geçmişten gelen bir yıkıntı olduğu kanaatine varmıştır. Durkheim'ın doğal hukuk hakkındaki düşüncelerinin konumu, kendi verdiği bir örnekteki o varsayımsal Romalı bilim adamının konumuna benzer. Romalı bilim adamı mesleki örgütlerin Roma'yla birlikte yerle bir olduğunu görünce nasıl ki bunların varlık amacı kalmadığını düşünürdüyse, Durkheim da doğal hukuk için aynı şeyi yapmıştır fakat Durkheim da o Romalı gibi yanılmıştır. Bununla birlikte doğal hukuk, sosyalizm gibi gerçekte hiç deneyimlenmemiş bir mitem ibaret kalmak istemiyorsa ortaya çıktığı, varlık sebebinin doğduğunu düşündüğü anları tekrar gözden geçirmelidir. Varlık sebebi kalmadığında da meşruluk sorununa çözüm bulmaya çalışmadan ortadan kaybolmalıdır. Aksi halde Durkheim haklıdır.

### **Douglas'ı Hukuk Sosyolojisi Alanına Taşıyarak Ahlaki Gösterge Fikrini ve Yasal Değişim Tezini Yeniden Anlamak:**

Lukes ve Scull gibi isimlerin bugün hala literatürde önemli yer tutmasının tek sebebi, literatürün yaratıcı ve genişleyici dinamikliğindeki düşüklük değil. Bu eleştiriler içerdikleri tüm kestirmeci bilgilere rağmen önemlerini koruyorlar çünkü aynı zamanda görüş birliğiyle doğru kabul edilen bir eleştiri de barındırıyorlar: Durkheim sosyolojisinde ahlakın nesnel göstergesi olarak hukuk tasarımının sınırlayıcı çıkmazları. Durkheim'ın büyük gücü; herkesin bencil zevklerden ve kurnaz kararlardan dizilmiş vahşetlerin, kötü baskının, etik usanmışlıkların sorumlusu olarak gördüğü ama içinden de çıkamadığı hukuktan kafeslere, *ama*, getirmeden ses yükseltebilmesinde yatar. Fakat bu kesinliğin bir bedeli vardır. Kesinlik, aynı zamanda onun hukuka bakışının en tehlikeli sularda gezen yanıdır. Durkheim'ın hukuk sosyolojisine yöneltilen eleştiriler dönüp dolaşıp aynı noktaya gelir. Sosyolog, endüstri

toplumlarında hukuka bu kadar çok boyutlu işlevler biçmişken nasıl olur da hukuku, toplumsal dayanışma ve ahlaki ortamı ölçmekte kesin ve nesnel gösterge sayar?

Acımasız olan eleştirmenler, sanki Durkheim'ın bilimsel doğruya ulaşmaktansa kendi teorisini haklı çıkarmakta daha büyük bir çıkarı varmış ve sosyolog da seçimini bu çıkara göre yapmış gibi tahayyül ederek yazarlar. En basit versiyonunda Durkheim, geçmişin geleneksel ahlakının yitirilişinden o kadar muzdariptir ki nostaljisini bilimine taşır, *toplum her şeyin üzerindedir*, der. Sonra bu kutsal ruha bir *Mesih* olarak devleti ve *kutsal kitap* olarak hukuku atar. Eğer bireyler uslu birer *yaratık* olup peygamberlerini takip ederlerse peygamberler, denizleri ikiye bölüp onları *özgür* ve *adil* bir *geleceğe* taşıyabilirler(!). Daha hakkaniyetli olan eleştirmenler ve yorumcular, Durkheim'ı doğrudan hedef göstermekten kaçınırlar. Daha ziyade betimleyici bir tavırla sosyoloğun tarihsel ve kültürel arka planına, nereden baktığına göre değişen düşüncelerine vurgu yaparlar. Buna göre sosyolog, bir dolandırıcı değildi. Bilimsellik söylemleri altında paternalist bir yapıyı geri kurmaya çalışmıyordu; Durkheim, sadece *bilim* kurmaya çalışıyordu. Bu yüzden hukuku ahlakın göstergesi olarak alması normaldi. Sosyolojinin yürümeden önce doğa bilimlerini *taklit* ederek emeklemeye, bunun içinse tarihsel, toplumsal ve ahlaki durumu geniş süreçlerle ölçmeye ihtiyacı vardı. O dönemde sadece hukuk ve istatistik bu amaca hizmet edebiliyordu.

Durkheim çalışmada ortaya koyduğumuz üzere hukuka çok boyutlu bakıyordu. Hukuk, yerine göre düzen oluyor yerine göre adalet olup düzene karşı çıkıyor. Bazen aydınlık düşüncenin kaynağı olarak toplumdan bağımsız bir fikir oluyor bazen toplumun en tutkulu tepkilerinin sembolik temsiline dönüşüyor... Şu var ki hukuku istatistikle birlikte toplumsal ahlakın nesnel göstergesi sayan boyut, diğer tüm boyutlarla çelişiyor. Burada yollar, ikiye ayrılıyor. Belki Durkheim'ın hukuk hakkındaki diğer önermelerini sürdürülebilir kılmak için en temel önermesine veda edip kolektif temsillerin *yakalanamaz anlamlarıyla* yoluna devam ettiğini kabul etmek gerekiyor. Belki de Durkheim'ın teorisini böyle, olduğu gibi *çelişik* haliyle, kabul etmek gerekiyor. Fakat bunu yapınca Durkheim, tıpkı modernizm gibi *iki yüzlü* oluyor. Alternatif bir seçenek, *şeylik* ve *şeysellik* arasındaki farktan çıkıyor ama hep gözden kaçıyor: Durkheim, *yasa metinleri, kolektif hassasiyetlerin nesnel göstergesidir dememişti. Yasa metinleri, nesnel göstergeymişçesine kullanılabilir*, demişti.

Durkheim, bilim geliştigi ölçüde farklı göstergelerden yararlanılabileceğini, yasa metinlerini *kof birer kılıf* olmaktan kurtaran hukuki aktörlerin payını *sosyal psikoloji*'yle ilişki kurarak açıklayabileceğimizi söylemişti. Kurduğu bilimsel önermelerin ileride alışı olmasını beklediğini hatta *arzuladığını* çünkü bunun, gerçekliği açıklamaya bir adımcık daha yaklaştığımız anlamına geldiğini *Yöntem*'de bizzat savunmuştu. Durkheim, *elinden geldiğince kesin* bir bilim yapmaya çalışıyordu. Mutlak ve nihai doğruları açığa çıkarmaya çalışmıyordu. Bulunduğu noktada sosyoloji de dahil sosyal bilimlerin toplumsal gerçekliği kavramaktan *çok uzak* olduğunun da bilincindeydi. Gerçekliğin *tam olarak yakalanamaz* olduğunu zaten bas bas dile getiriyordu.

Durkheim'ın ahlakın göstergesi olarak hukuk fikrinin sadece kolektif hassasiyetlerin göstergesi olarak hukuk demek olmadığını tespit etmek gerekir. Modern ve sonrası toplumlarda ahlakın göstergesi olduğu hukuk, *ahlaki ve bilinçli insan etkileşimleri düzenidir*. Bu, çevrimine kolektif hassasiyetleri de alır. Hukukun yapım sürecine karışan ideolojilerden ve çıkarlardan kurulmuş ilişkileri de alır. Hukuki aktörün zihninin karanlıklarını da aydınlıklarını da alır. Kültürel yaşamın kimi yaygın karanlıkları, hukuki aktörün zihninde dolanır. Bu yaşam yine aynı kültürün aydınlıklarıyla resmi yaşamlarda törpülenir. Neticede hukuki aktör, yasalarını veya kararlarını bireysel çıkarlarına göre verdiğinde dahi kararı, *anlam* ve *algı* dünyasının etkilendiği yaşama düzenini kırılmış bir görüntüyle yansıtır. Karanlıkları mı aydınlıkları mı grileri mi yoksa gökkuşaklarını mı yansıtacağı, hukuki aktörün bireysel seçimidir. Bu seçim de onu toplumun yaratıcı gücünün bir parçası yapar. Ama yarattığı hukuk, tıpkı sosyoloji gibi yuvarlak masada üstünlük iddiasında bulunamaz. Toplumsal süreçleri çok hızlı bir şekilde etkileyip değiştirebilen hukuk, diğer hak sahiplerinin de aynı şeyi yapabildiğini görmezden gelemez.

Durkheim'ın önermelerini güncel bir zamansal bakış açısıyla ve gösterge olarak hukuk fikrinin yeni *anlamıyla* yeniden yorumlamak gerekir: (1) *Herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda* bir toplulukta mekanik dayanışma arttığı ölçüde dine, geleneklere, siyasal erke, ulusal kültüre, cinsel ilişkilere vs. toplumsal benzerliğe dair duygulara aykırılıkların *yasa koyucular tarafından suç olarak anlamlandırılması* ve ihlallerin daha ağır yaptırımlarla karşılanması daha çok gerçekleşir. (2) *Herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda* bir toplulukta organik dayanışma ilerlediği ölçüde

bireyin kişiliğini ve mülkünü koruyan duygulara aykırılıkların *yasa koyucular tarafından* suç olarak *anlamlandırılması* ve ihlallerin daha ağır yaptırımlarla karşılanması daha çok gerçekleşir. Yasal değişim tezi bu şekilde anlaşıldığı zaman geçerlidir. Resmi istatistiklere ve yargı kararlarına da aynı gözle bakılmalıdır. Bunlar, herhangi bir yer ve zamanda onları ortaya çıkartan toplumsal örgütlenmenin, örneğin polisin veya mahkemenin *anlamlandırdıklarını* gösteren *şeyselliklerdir*.

### **Liberal Çerçevenin Olumsal Mutlaklaşma Pratikleri:**

Madem ki artık *olumsallığın* geçerli olduğu bir dünyada yaşıyoruz o halde Durkheim'ın siyasi mutlaklaşmayı olumsal nedenlere bağlayan teorisinin değeri de belki bugün daha önce olmadığı kadar fazladır. Nitekim Durkheim'ın hukuk ve ceza teorisi mekanik dayanışma koşullarında siyasal iktidar faktöründen etkilenmeyecek şekilde tasarlandığı için eleştirilmiştir ama bu tasarım, hala adalet sisteminin, *Vermeyince Mabud neylesin Mahmut* anlayışına veya *Büyük balık küçük balığı yer* anlayışına dayandığı, daha da içinden çıkılmaz olanı, bu anlayışların hepsinin iç içe girdiği koşullarda bir ölçüde olgulara dayanır.

İnsanların deneyimledikleri öznel gerçeklere vurgu yaparak insan haklarının papağanlık yapan metinlere dönüşebileceğini söyleyen Durkheim'dı. Sınırlanmayan her gücün hukuki evren dahil toplumsal yaşamın geri kalanını araçsallaştırmak eğiliminde olacağını söyleyen Durkheim'dı. Bu sınırsızlaşma eğilimindeki gücün sağdan mı yoksa soldan mı geldiğinin, evrenseli mi yoksa yereli mi savunduğunun, çıkarları mı aidiyetleri mi kutsadığının bir önemi olmadığını söyleyen Durkheim'dı. Bireyi sadece dışına veya sadece içine dönmeye çağıran her sesin ölüme götüren bir kara *büyü* olduğunu söyleyen Durkheim'dı. Kağıt üzerinde ne yazarsa yazsın ne serbest kapitalizmin ne sosyalist akımların ne nostaljik yönetimlerin sonunun özgürlüğe, eşitliğe ya da adalete çıkmayacağını söyleyen Durkheim'dı. Bugün mevcut demokrasi pratiklerinin gerçekte şiddet düzenleri olduğunu kavramamıza imkan sunan hala Durkheim'ın demokrasi anlayışıdır. Sosyoloğun demokrasi tanımının siyasal olmadığına dikkat edilmelidir. Hukuken demokratik olan bir yönetim mutlaklaşma yönünde bir eğilim izliyor olabilir. Biçimsel açıdan demokrasinin varlığını devam ettiriyor olması sonucu değiştirmez. Bu yüzden Durkheim'ın yorumu biçimsel

demokrasiye sadık pek çok liberal yorumcunun sahip olmadığı avantaja sahiptir: Demokrasinin araçlarını kullanarak sınırsızlaşma eğilimini ve şiddet düzenini sürdürülebilir kılan iktidara *tiranlaşıyorsun*, demokratik ya da meşru değilsin, diyebilmek.

### **Miras Alınan Zenginlik ve Adaletsiz Çalışma Düzeni Hala Toplumsal Kutuplaşmanın Temel Sebebidir:**

Keyfi ekonomik avantajlar olarak mirasçılık kurumu, bazı bireylere yetenek ve liyakatinden başka bir kaynaktan ek güç sağladığı için diğer bireyler açısından sosyal ve ekonomik ilişkilere özgürce katılımı engelleyen keyfi ayrımcılıklar haline bürünür. Aynı yönde, adaletli sözleşmeler de değişilen mal ve hizmetlere değer biçilmesi süresince ek bir kaynaktan güç elde etmiyor olmayı gerektirdiğinden, bir tarafın kefesine konulan miras edinilen servet, sözleşmenin koşullarını adaletsiz kılar. Sözleşmeye gösterilen sözlü rıza, sözleşmeyi haklı kılmaz. Rıza üzerindeki maddi ve manevi zorlama işbölümünün kendiliğinden olmadığına, yani yapay bir zorlama ile sürdürüldüğüne işarettir. Bu halde söz konusu zordan kaçınmak veya o zorlamayı yok etmek imkânı bulunduğu anda toplumsal düzenden sapmamak için neden bulmak zordur. Sanayi ve ticaret alanındaki anomi, ekonomik hayatı belirsizleştirmekte ve vahşileştirmekte, ekonomik ilişkilerin öngörülemezliği, değişim nesnelere toplumsal değerlerinin eşitsizliğine sebep olmakta ve bu eşitsizlik ise alt sınıflar aleyhine işleyerek zora dayalı işbölümüne yol açmaktadır. Ekonomik ahlakın yokluğu hukuk alanına da yansımakta ve var olan yasaların haksız sözleşmeleri sonuçlamasına sebep olmakta, böyle haksız sözleşmeler üzerine kurulan düzen ise gayrimeşrularak alt sınıflar bakımından uyulması değil sapılması gereken bir şiddet düzenine dönüşmektedir.

### **Miras Alınan Mülk Fazla Olduğunda Bireye Hukuk Karşısında Haksız Üstünlük Sağlıyor:**

Sosyoloğun genellemesi her bireyin kamu görüşünün oluşumundaki, toplumsal etkileşim süreçlerini yönlendirmedeki ve böylece toplumsal ortamdaki değişimlerin

itiş gücündeki payının yeteneği ve liyakatıyla eşit olması gerektiği varsayımına dayanıyor. Kalıtsal servetle birlikte gelen para gücü gibi maddi güçler bireyin buradaki payını haksız olarak arttırarak onun tercihlerini sosyolojik süreçlerde göz ardı edilemeyecek birer psikolojik etkene çevirir. Böylece kalıtsal servete sahip olanların maddi gücü haksız olarak toplum ve bireyler üzerindeki manevi güçlerini de arttırır. Bu manevi etki, kendini medya, eğitim, moda gibi birçok ayrı kanaldan göstermekle birlikte, aynı zamanda hukuk aracılığıyla gösterir.

**Durkheimci Hukuk Düzeni Popülist Değildir. Popülistler, Toplumsal İhtiyaçları Düşünen, Birey Kişiliğine Saygı Duyan İyi Niyetli Görevliler Değildir:**

Durkheim'ın hukukun meşrulaştırıcı temeli olarak ahlak fikri, kimi kez yanlış yorumlanarak popülizm savunusu olarak görülmüşse de demokrasi açıklamalarından, özellikle de siyasal temsil yetkisi ile ilgili açıklamalarından anlaşılacağı üzere sosyolog, *yasal popülizmden yana değildir*. Fakat günümüzde Türkiye' de dahil pek çok ülkenin popülist siyaset biçimine sahip olduğu tespiti kolaylıkla yapılırken, popülizmin ne olduğu ile ilgili büyük bir karmaşa vardır ve eğer, bu karmaşa giderilmezse, popülizm savunusu ile Durkheimcı bir demokrasi modeli hatalı olarak bir araya konulabilir. Sıradan insan, belli ki çok uzun süredir kendisinden sadece evet cevabı beklenen bir yaratık (!). Bir yurttaş olarak fikir üretip demokrasiye katılmak bir yana, kitleleşmiş durumda ve parti programını savunmak için bile olsa hayır diyemez halde. Fakat bu *sıradan insanın değil*, yıllardır izlenen *popülist siyasetin suçu*. Her zaman cevabın evet olduğu sorular soran popülist liderin arada bir cevabı hayır olan sorular sormakla denediği şeyin amacı, halkın yine de evet diyerek gösterdiği itaatkarlığından ve muhalefet için en ufak bir istek olmayışından üzüntü değil, mutluluk duyduğunu gösteren bıyık altındaki gülümsemesinde saklıdır.

Yasaya saygı yükümlülüğünün her durumda somut yasaya saygı yükümlülüğü olmadığını hatırlamak önemlidir. *Somut yasa, saygı gösterilmesi gereken şey değil*, saygı gösterilmesi gereken *soyut kural duygusu* altında ve *bilimsel bir akılla* düşünülüp tartışılıp, *rıza gösterilmesi veya gösterilmemesi gereken şeydir*. Bireyin bu süreçleri deneyimlemesi, iktidarların demokrasinin sağlıklı biçimlerini izlemesine bağlıdır. Bu yüzden bireyin bu süreçleri izlemesine imkan verme idealine zıt amaçlar güden bir

hukuk düzeni, saygı gösterilmesi değil, *acil şekilde konunun üzerine eğilerek ama fazla aceleci hareket etmeden* yerine yenisi konması gereken bir düzendir. Durkheim, parlamenter kurumlara karşı değildi. Bu kurumların yerel yönetsel birimlere göre yapılan tek dereceli bir seçimle kurulmasına karşıydı. Bunu da akılda tutmak önemlidir. Durkheim'ın anlaşılmaz ve derin olduğu gibi fazla duygusal ve hırslı da olabilen yazıları, *Dersler*'in çok geç tarihlerde basılması ve Parsons etkisiyle birleşince bazen düzeni yeniden düzenlemek gerektiği kesin olsa da Durkheim'ın nasıl bir düzen arzuladığı, konunun üzerine düşülmezse pek anlaşılmıyor. Neticede liberal denen Durkheim'a bir anda faşist deniyor. Bu çelişkili etiketlerin aynı kişilerce yapıştırılması dahi kafa karışıklığını ortaya koyuyor. Durkheim aynı anda hem faşist bir sosyalizm hem de işverenlerin çıkarlarını koruyan bir kapitalizm isteyemez. Yazarların bir karar vermesi gerekiyor. Bu kararın da Durkheim'ın hiçbirini istemediği yönünde olması gerekiyor.

### ***Dersler*'in ışığında Durkheim'ın Hukuk Sosyolojisine Kuş Bakışı Bakarken İtaatsizliğin Ahlakiliğine Rastlamak:**

*Dersler*, Durkheim'ın düşünce dünyasında erken dönem-geç dönem ayrımı yapılamayacağını, sadece gelişmeden söz edilebileceğini kanıtlar. *Dersler*, *İşbölümü*'yle ve *Ahlak Eğitimi*'yle birlikte değerlendirildiği sürece Durkheim, hukuk sosyolojisine temel ve güncel katkılar sunar. Sözleşme hukuku, mülkiyet hukuku, anayasa hukuku, idare hukuku, uluslararası hukuk gibi pek çok alana değinen *Dersler*, çok boyutlu hukuk kavrayışı sunar. Yasal normların geniş süreçli evrimine odaklanan *İşbölümü*'nde eksik kalan siyasi iktidar, siyasi ve hukuki örgütlenme, resmi aktörlerin rolleri, devlet aygıtı, sınıfsal tabakalaşma gibi daha pek çok faktörü konuya dahil eder. Patolojik işbölümü biçimleriyle hukukun meşruluğu sorunu arasında bağlantı kurar. Özgürlük, eşitlik, kardeşlik, adalet, sözleşme özgürlüğü, bireysel haklar, sosyal haklar, siyasi katılım, siyasi temsil, ortak ideal gibi kavramların sosyolojik ve tarihsel bir analiziyle birlikte mevcut düzene açık bir karşı duruş sergiler. Yasaya saygıyı, *güven* problemi olarak tanımlar ve koşullarını genel yasal değişim teorisine uygun olarak, semboller ve ritüeller tezinden hareketle açıklar. Böylece *İşbölümü* de *merhamet* savunusunun en önemli eserlerinden biri haline gelir. Fakat bu savunu, adaleti sadece

niyetlerde ve duygularda aramaz. Soyut adalet düşüncesi, üflediğimizde dağılacak hafif bir sis perdesi gibi boşlukta salınır. Adalet için *toplumsal eylem* gerekir. Somut adalet, hukuk aracılığıyla gerçekleştirilmesi gereken bir dizi somut değişikliği içerir. Sosyoloğun tüm eserleri bir araya geldiği zaman oluşan fikir, *hukuk düzeninin bozuk olduğu yerde yoksulların, toplumsal mensubiyetlerini yitirenlerin, mülksüzlerin, deli diye damgalananların ya da genel olarak emirleri vermeyenlerin itaatsizliğini, haksız bir düzene itaatsizlik olarak sosyolojik düzlemde yenileyici işlevleriyle açıklar.*

### **Mesleki Örgütler Ütopyasında Devlet Tahakkümüne Eleştiriyi Görmek:**

Durkheim'ın evreninde şayet siyasal örgütlenme devlet ve birey kitlesinin doğrudan doğruya, aralarına hiçbir aracı girmeksizin ilişki kuracakları biçimde tasarlanmışsa bu, *zorunlu* olarak demokrasinin sağlıklı biçiminden sapılması sonucunu doğurur. Devlet, bireylerin özel yaşamına uzak olduğundan bu özel yaşamı düzenlemeye kalktığında *komşuluğu sıkır* ve etkinliği şiddet içerikli olur. Buna karşılık, devlet ve halk arasındaki ilişki doğrudan olduğunda halk da devleti kendine bağımlı kılar çünkü sayısal çokluk nedeniyle devleti dilediği gibi değiştirir. Bu ise karanlık bilinçaltının aydınlık bilinç alanını ele geçirmesi demek olmakla kurumsal ortamı irrasyonelleştirir ve birey özgürlükleri aleyhine sonuç verir. Demokrasinin çoğunluğun tahakkümüne dönüşmesi de devletin en büyük zorbaya ve hırsıza dönüşmesi de devletin aksine bireylere yakınlığıyla onların özel hayatlarını düzenleme kabiliyetine sahip olan ve bu kabiliyet sayesinde hem bireylerin sözcüsü hem de sınırlayıcısı olan ikincil kümelerin siyasal yapılanışta bir özne olarak yer almamasının sonucudur.

Durkheim, demokrasi açısından en sakıncalı durumu *seçmenin yetersizliği* olarak tanımlar. Yasal popülizm haklılığının kanıtıdır. Eğer siyasal meclisin adalete yönelik bir amacı varsa o da bu dünyada adaleti gerçekleştirmek olduğuna göre bu adaletin gerçekten de dünyada gerçekleştirilebileceğine inanan bir gruba fikrini sormak yeğdir. Çünkü, ancak onlar toplumun fikrini bilimsellikle yeniden üretebilirler. Bu anlamda adalet politikalarıyla ilgili, örneğin müteahhit bir siyasal temsilciye başvurmak yerine hukuk mesleğinin çıkarlarını gözetecek sağduyuya sahip siyasal temsilciye başvurmak gerekir. Aynı yönde, inşaat sektörünün çıkarlarını rasyonellikle

gözetebilecek kişi de bir avukat değildir. Bu sebeple, siyasal meclisi yerel yönetsel birimlere göre kurup sonra bu temsilcilerin haklarında bilgi ve deneyim sahibi olmadıkları pek çok konu için uzman kurullar oluşturmalarını beklemek yerine, örgütlenmeyi doğrudan mesleki uzmanlıklar üzerinden kurmak gerekir.

İkinci olarak, siyasal sistemde mesleki kurulların devlet ve birey arasında yer alan üçüncü bir özne olarak varlığı, sadece bireylerin tüm ülkeyi ilgilendiren konular hakkında karar verecek yeterliliğe sahip olmamasından değil, bu yeterliliğe sahip olabilselerdi dahi kararlarını bireysel çıkarlarını koruyacak yönde verecek olmalarından kaynaklanır. Mevcut siyasal sistemde toplumun çıkarının bireyin çıkarına olmadığı durumda bireyi toplumun çıkarına olan tercihi yapmaya zorlayacak hiçbir sebep yoktur. Durkheim'in düzeni gerçek olsaydı ne olurdu? Bu sorunun cevabı verilemez. Vermeye çalışmak, bu konuyla ilişkisiz sonsuz sayıda bir sürü başka koşul hakkında müneccimlik yapmak olurdu. "Durkheim'in hayal ettiği modeli kim uygulayacak?" ile başlayan soruların "Bu sistem hayata geçirildiği gün hava kaç derece olacak?"a kadar yolu vardır. Esasında bu, Durkheim'in dediği yere geri dönmemize sebep olur. Hukuk krizi, demokrasi problemi, özgürlük sorunu ya da eşitsizlik sorunu, neyi konu ediniyorsak edinelim bunlar düşünsel sorunlar değildir. Bu yüzden adalet arıyorsak belki de Durkheim'in tasarımı veya bir başkası, önemli olan tasarıma değil, *uygulamaya* odaklanmaktır.

Her ne kadar Durkheim'dan yana süreç, avukatlık gibi mesleklere ilişkin mesleki örgütlenme modellerinin ve etik kod denetiminin sanayi-ticaret ortamına da yayılımı suretiyle değil, sanayi ve ticaret ortamına ilişkin örgütsüzleşme modellerinin ve çıkarıcılığın yargı gibi alanlara yayılımı suretiyle ilerlese de bugün hala sistemi işler halde tutan, hukukun varlığına, en azından işe yaradığına olan *ortak inançtır*. Durkheim'in mesleki örgütler hayali ütöpik görünse de fikirleri ilham verici ve zihin açııcıdır. Mesleki örgütlere ilişkin tarihsel *önyarguları ifşa* eder. Bize, bugün sınırlanmamış ekonomi miti toplumu hiç olmadığı kadar gerçeklerle uyuşurken sahip olmanın zor olduğu bir bakış açısı katar. Mesleki örgütlerin ne anormal ne işlevsiz ne de geleneksel bir şiddet düzeniyle bağlantılı olmadığını ortaya koyar. Durkheim burada mesleki örgütlerce bireyin davranışının düzenlenmesini kısıtlama olarak değil, bireyin kendi *düalist doğasını gerçekleştirmesine hizmet* etmek olarak görür. Burada merkez, toplum değildir, *bireydir*. Ama tıpkı bireyin iç yaşamı gibi dış dünya da

düalisttir. Toplumun bireye hizmet etmesi gerektiği gerçeği, bireyin de topluma hizmet etmesi gerektiğinin ifadesidir. Burada perspektif tersine döner ama gerçek tek ve duygu doludur: Acılar ancak insanın yalnız bir varlık olduğu yanılması bozduğumuzda diner.

### **Cemaat Bağlarını Değil, Çevre Kültünü Geliştirmek Gerekir:**

Yalnızlığı gidermenin cemaatleşmek demek olmadığına dikkat edilmelidir. İlk olarak, Durkheim'ın yurttaşlık ahlakı *milli din* gibi bir olguyu içermez. Yurttaşlık ahlakının evrensel olması gerekmesinin anlamı, aynı zamanda bilimsel de olması gerektiğidir. Genel toplumun dayanışma bağlarını dinsel bağlar üzerinden kurgulamak tamamen sorunludur. Bu, Durkheim için demokrasinin en temel koşullarından birinin, hükümetin dini işlevlerden tamamen el ayak çekmesi, dinin özerk bir kurum olması gerekliliğinin ihlalidir. İkinci olarak, naif bir çerçeveden çıkmak istersek Cotterrell'in içerimlerini geliştirmek gerektiğini söylediği *community* kavramının topluluk değil, cemaat olarak çevrileceğine dikkat edilmelidir. Cemaat ağları, Durkheim'ın bireyi bağlamak değil, özgürleştirmek istediği şeydir. Cemaat ağlarının yayılımını arzulamak, karmaşık işbölümü toplumunda mekanik dayanışmayı arzulamaktır, hastalıktır. Bu yüzden belki de geçmişi yeni bir biçim altında yeniden kurmaya çalışmak yerine toplumun ihtiyaçlarına, duygularına ve örgütlenmesine doğrudan bağlı olan merkez kültür, *birey kültüründen çevre kültürüne dönüştüğünü* kabul etmek gerekir. Bu kabul, kutsallığın ve sempatinin kapsamına canlı-cansız bütün evreni aldığından insan, bir taş olarak görülse dahi sempatisini geri kazanır. Taş toprak da insanın bencilliğine karşı saygı görmeye değer olduğunu *hissettirmelidir*. Zira ekolojik hayatta kalma meselesi, mantıki bir istek olmaktan çok daha önce ahlaki bir istektir; çünkü endüstrileşme en başından beri ahlaki bir sorundur. Nitekim bilim adamları çevresel yıkımın boyutlarını, bunun acil üzerine eğilmesi gereken bir mesele olduğunu yıllardır *açıklıyorlar*; bununla da yetinmiyor bazen ekranların karşısına geçip otoritelere seslerini duyurmak için *ağlıyorlar*. Bir arpa boyu yol kat edilmemiştir çünkü Durkheim'ın dile getirdiği üzere sorun hem *ahlak* hem *örgütlenme* hem de *denge* sorunudur.

Ekonominin kıyıcılığı, devletin kıyıcılığı ve cemaatlerin kıyıcılığı birbirinden

ayrıdır. Bunların birbirini dengelemesi, birbirini yok etmesi demek değildir. Ekonominin kısıcılığı ne sadece cemaatlerle ne sadece devletle dengelenemez. Bilakis, cemaatlerin ve devletin kısıcılığının da birbirini dengelemesi ve aynı anda ekonomiyle bir denge savaşımında bulunması gerekir. Cemaatlerin kısıcılığını hafifletmesi gereken devletin kısıcılığını hafifleten cemaatlerin kısıcılığıdır. Görüldüğü üzere bu, çözülemez bir çapraşıklık, tüm tarafların her an *etkin* varlığını ve her an *tefekürle* yeniden tartımını gerektiren *oynak* bir dengedir. Bu dengenin ancak *organik* bir sistemde gerçekleştiğine şüphe yoktur ama *kendiler*, bu *ideal* sistemin ilkelerine *derinden* inandığı, varlığını *yararlı* bulduğu sürece çapraşık, çözülemez, oynak ağırları kutsallaştıran *koruyucu kuşağın varlığında*, Lyotard'ın saçma bulduğu bireysel atomlardan kurulu bir kitle tahayyülüne geçilmesine sebep olacak veya yıkımlardan *canlı* çıkan tek değer olduğu iddia edilen adalete aykırılık içerecek hiçbir *yapay* unsur yoktur.

### **Durkheim'in Hukuk Sosyolojisini Geçmişte Kökleri Olan Yeni Bir Şeyin Başlangıcı Sayarak Uğurlamak Adildir:**

Durkheimci sosyolojinin ahlak bazlı yapısı, hukuka biçtiği hizmet rolüyle uzaktan bakıldığında Weber ve Marx'ın hukuka dair anladıkları kimi şeyleri kavrayamaz görünür. Fakat toplumsal ilerlemede mekanik dayanışmacı toplum geride bırakıldıktan sonra hukuk ve ahlaki yaşamın ilişkisinde birtakım değişimler yaşanır. Geçmişten beri hukuka şekil veren ahlaki yaşam, bundan böyle özerkliğini kazanmış hukuk tarafından *eş zamanlı olarak* şekillendirilir. Hukuk, bundan böyle sadece ahlaki yaşamın bir temsili değil, aynı zamanda bu yaşamın deli doluluğunu düzenlemek, dengelemek ve onarmak üzere işlev gören *düşüncenin* temel *aracıdır*. Fakat bu sonuca ancak mercekle daraltıldığında ulaşılır. Geniş anlamda hukuk, *kökensel* olarak ne düşünceye yöneliktir ne de araçsal bir mekanizmadır. Bu noktada Durkheim sosyolojisinde hukuk konusu ile ceza konusunu birbirinden ayırıştırmak gerekir. Durkheim'in geniş anlamda hukukun kökenine dair fikirleri, ceza teorisiyle ilişkilidir ve bu teorinin kimi eksikliklerinden ve çelişkilerinden etkilenir. Sosyoloğun hukukun kökenine ve cezaya dair fikirlerinin bilimsel kanıtları zayıftır ve cezanın evrimini de doğru okuyamaz. Cezai normların evrimini izleyen teorisini araçsal bakış ile yeterince

tamamlamaz. Buna rağmen hukukun kökenine ve cezaya dair bu fikirler, Batı'nın *içerisinden çıkan* Durkheim sosyolojisinin başarısızlığını değil, ancak eksikliklerini ve Batı düşüncesinde olmayı sunma başarısını gösterir.

Durkheim'in modern ceza teorisinin kalbinde duran *ahlaki bireycilik*, onarıcı hukuk düzenine ilişkin görüşleri yasal değişim teorisiyle birbirine bağlar. Ahlaki bireycilik, modern ahlaki vicdanın sahip olması gereken değer sistemidir ve hukuk duygusunun özünü teşkil eder. Bu duygunun açılımları, adalet ve hukuk düzeni ilişkisini konu alır, hukukun meşruluğu sorununu konuya dahil eder. Çalışma boyunca incelediğimiz ve yukarıda bu incelemelerden hareketle kimi sonuçlara vardığımız bu açılımlar, A. Smith, Bentham, Comte, Freud, Hegel, Hobbes, Kant, Locke, Marx, Mill, Montesquieu, Proudhon, Rousseau, Saint-Simon, Spencer, Schopenhauer, Weber, Wundt gibi, çalışma boyunca andığımız tüm isimlerle Durkheim'in görüşleri arasındaki açık ve zımnî çatışmalara dikkat çekmekle kalmaz, aynı zamanda kimileriyle belirli noktalardan kurulabilen güçlü benzerliklere rağmen bu benzeşimin birbirine indirgenebilir yahut varis-mirasçı ilişkisi sayılabilir düzeyde olmadığına dikkat çekerek Durkheim'in hukuk sosyolojisini yeni bir şeyin başlangıç noktası sayar.

Durkheim'in sosyolojisi, hukukun *bireylerin istenci dışında işleyen bir yapı* olmakla demirden örülmüş bir kafes, *toplumsal gücün bireysel çıkarlar adına kullanılabilirdiği sembolik bir evren* olmakla sahte bir temsil olduğu argümanlarını karşılayarak Weber ve Marx'a yetişir. Fakat bununla kalmaz; ahlaki düzen olarak hukuk kavrayışı, diğer iki ismin kapsam dışı bıraktığı hukukun *ahbaplık, dostluk* boyutunu konuya dahil ederek, *bilimsel* olduğu kabul edilen hukuk aracılığıyla düzenlenen endüstri ve sonrasının çıkar ağlarına dayalı toplumsal ortamında ve bu ortamın nüfuz ettiği bireysel zihinlerde eksik olanın ne olduğu sorusunu cevaplar. Bu cevap; onun ilerleme, endüstrileşme, demokratikleşme, bireyselleşme gibi olgulara bakışının iyimserliği altında demir kafesi *yaşam dolu koruyucu bir kuşağa*, ben kültü etrafında ve paranın büyüünde iş gören sihirbazların sahte temsillerini *paylaşımıcılıkla dolu gerçek duygusal etkileşimlere* çevirir. Durkheim'in kendine özgü *yapıcı eleştirileri*, yıkıcı eleştirilerin bakışındaki çaresizliğin ölüme benzer mutsuzluğunun karşısına, *bakış açımızı değiştirmemiz gerektiği* iddiasıyla çıkar: Toplum ve birey sorununa yol açan eksikliklerin gerilime girdiği *doyum*, her şeye rağmen yaşamın devam ettiğini hissettiğimiz birlikteliklerin gerçekleştiği *gündelik ve resmi*

deneyimlerin umut veren anlarında bulunabilir.

Durkheim sosyolojisi, içinden çıkılmaz görünen kimi hukuk mitlerinin içinden çıkar: Fransız Devrimi'nin *liberté* ilkesinin *laissez-faire*, *laissez-passer* mantığıyla araçsallaştığı için *fraternité* ilkesini de beraberinde sömüren, böylece *yüzeyde* ve *görünürde* İnsan Haklarına dair olup biten tüm olumlu gelişmelere rağmen *derinde* ve *gerçekte* hala devrim öncesinin *Qu'ils mangent de la brioche* eşitsizliğini sürdürdüğü için *égalité* ilkesine dayanmaktan da çok uzak olan, hayali gerçekliğine bir *alternatif* sunar. Bu alternatif, *nostaljik bir tahayyül değildir*; ölenin öldüğünü kabul eder. Yine de ölen geçmişin bilimsel bir cenaze törenini hak ettiğini düşünür. Düşüncesini üzerine basa basa söyler. Hatta *Dinsel Hayat*'ta cenaze törenini bizzat kendi düzenleyerek diğer katılımcıları çağırır. Bu törende geçmiş hukuk gömer ve üzerine attığı toprakları sulamayı ihmal etmese de ölümlerden medet ummayı keser, mezarın da yatıra çevrilmesine izin vermez. Yine de dünya, bir mezarlık değildir ve hukuk da bir mezarlığın ruh emici gardiyanı değildir. Durkheim'ın sosyolojisinde *hukuk duygusu*, ahlaki vicdanın gelişmiş formudur ve bu vicdan, *toplumsalın yıkıntılarına rağmen var olan bir yaşamdan değil, yaşamı mümkün kılan bir toplumsaldan* beslenir. Nitekim, geçmişin ölümünü kabullenmekte bu yüzden zarar ziyan yoktur. Çünkü ondan geriye kalanlar, zaten ona ait değildir. Alguları kaplayan dinsel örtü mezara örtülünce sınırsızlığı açığa çıkan ruhsal yaşam, sadece mezarlıklarda değil, toplumsal yaşamın her yerinde ve her ayrıntısında biçimsizce dolaşır. Hukuka geçmişten miras kalan, varisi gibi bastırmak, bu ruhsal yaşamla gerilime girerek onu şiddetle sınırlamak değil, onun gelişmesine en uygun işaretleri bırakarak, rotaları çizerek, sonu uçurum olan yollara girilmesini engelleyen aşılmaz duvarlar örerek hizmet etmektir. Bu hizmet, hukuki düzenleme ve eylemin, *hukuk duygusu* ve *hukuk fikri* altında kardeşlik, özgürlük ve eşitlik *idealine* doğru *adaletli* olmak amacıyla yapılmasını zorunlu kılar.

## KAYNAKÇA

### BASILI KAYNAKLAR

Adler, Freda, Gerhard O. W. Mueller ve William S. Laufer. **Criminology**, 6. Baskı, McGraw-Hill, New York, 2007.

Agtaş, Özkan. **Ceza ve Adalet**, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

Akbaş, Kasım. “Hukuk Sosyolojisinin Düşünsel Gelişimi ve Çağdaş Perspektifleri”, **Hukuk Sosyolojisi**, 6. Baskı, Ed. Mehmet Yüksel, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2016, ss. 170-202.

Akçabay, F. Ceren. “Çoğunluk vs. Azınlık: Demokratik Hukuk Devletinin Gerçekleşme Koşulu Olarak Sivil İtaatsizlik”, **Anayasa Hukuku Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 6, 2014, ss. 105-132.

Aktaş, Sururi. “Cezalandırmanın Amacı Üzerine”, **EÜHFD**, Cilt: 13, Sayı: 1–2, 2009, ss. 1-25.

Aktaş, Vezir, Fatmagül Cirhinlioğlu ve Bengi Öner Özkan. “Türk Örneğinde Avukat Olan ile Olmayanların Adalet ve Türkiye’deki Hukuk Sistemine İlişkin Sosyal Temsilleri”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 2, 2004, ss. 61-80.

Alpert, Harry. **Emile Durkheim and His Sociology**, Russell & Russell, USA, 1961.

Althusser, Louis. **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, 4. Baskı, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Anders, Günther. **İnsanın Eskimişliği**, çev. Herdem Belen, Hüseyin Ertürk, İthaki Yayınları, İstanbul, 2018.

Anleu, Sharyn L. Roach. **Law and Social Change**, Sage Pub., London, 2000.

Arendt, Hannah. "Diktatör Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", **Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik**, 2. Baskı, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 176-188.

Aron, Raymond. **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, 8. Baskı, çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010.

Asch, Solomon E. "Opinions and Social Pressure", **Scientific American**, Cilt: 193, Sayı: 5, 1955, ss. 31-35.

Austin, John. **Lectures on Jurisprudence: or the Philosophy of Positive Law**, 13. Baskı, Ed. Robert Campbell, John Murray, London, 1920.

Aygen, Anıl. "Kendi Korkularından Kaçanlar: Thomas Hobbes, John Locke", **Kırıkkale Hukuk Mecmuası**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2021, ss. 293-309.

Bahar, Halil İbrahim. **Sosyoloji**, 3. Baskı, Uşak Yayınları, Ankara, 2009.

Barmaki, Reza. "Emile Durkheim's Concepts of Justice and Freedom", **International Journal of Criminology and Sociological Theory**, Cilt: 7, Sayı: 2, 2014, ss. 69-79.

Barnes, Harry E. "Durkheim's Division of Labour in Society", **Man**, Cilt: 1, Sayı: 2, 1966, ss. 158-175.

Barnes, Harry E. "Durkheim's Contribution to the Reconstruction of Political Theory", **Political Science Quarterly**, Cilt: 35, Sayı: 2, 1920, ss. 236-254.

Bauman, Zygmunt. "Durkheim's society revisited", **The Cambridge Companion to Durkheim**, Ed. Jeffrey C. Alexander ve Philip Smith, Cambridge University Press,

Cambridge, 2005, ss. 360-382.

Bauman, Zygmunt. **Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?**, 3. Baskı, çev. Hakan Keser, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

Bauman, Zygmunt. **Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı**, 2. Baskı, çev. Nurdan Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Bauman, Zygmunt. **Kimlik**, çev. Mesut Hazır, Heretik Yayınları, Ankara, 2017.

Bauman, Zygmunt. **Kuşatılmış Toplum**, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Bauman, Zygmunt. **Modernlik ve Müphemlik**, 3. Baskı, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

Bauman, Zygmunt. **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri**, 3. Baskı, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Bauman, Zygmunt. **Retrotopya**, 2. Baskı, çev. Ali Karatay, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Baxi, Upendra. "Comment-Durkheim and Legal Evolution: Some Problems of Disproof", **Law and Society Review**, Cilt: 8, Sayı: 4, 1974, ss. 645-652.

Becker, Howard S. **Hariciler (Outsiders)**, 2. Baskı, çev. Şerife Geniş ve Levent Ünsaldı, Heretik Yayınları, Ankara, 2015.

Bellah, Robert N. "Civil Religion in America", **Daedalus**, Cilt: 96, Sayı: 1, 1967, ss. 1-21.

Bellah, Robert N. "Introduction", **Emile Durkheim: On Morality and Society**, Ed.

Robert N. Bellah, The University of Chicago Press, USA, 1973, ss. ix-iv.

Berberoglu, Berch. **An Introduction to Classical and Contemporary Social Theory: a Critical Perspective**, 3. Baskı, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2005.

Berkkurt, A. Günce. “Pragmatizm Eleştirisinden Liberalizmin Kuşatmasına Durkheim Sosyolojisi”, **Sosyoloji Dergisi**, Dizi: 3, Sayı: 21, 2010, ss. 159-178.

Bert, Jean-François. “Felsefeci Olarak Öğretmek, Sosyolog Olarak Düşünmek: Satır Aralarında Hobbes”, **Hobbes Üzerine**, Emile Durkheim, çev. Melike Odabaş, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2012, ss. 7-24.

Bilgin, Nuri (Ed.). **Sosyal Psikolojiye Giriş**, 3. Baskı, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2000.

Bourdieu, Pierre. “The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World”, **Telos**, Güz 21, Sayı: 81, 1989, ss. 99-110.

Bourdieu, Pierre. **Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi**, çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkkurt, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2015.

Bourdieu, Pierre. **Devlet Üzerine**, çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Boym, Svetlana. **Nostaljinin Geleceği**, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

Callinicos, Alex. **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, 6. Baskı, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Cassirer, Ernst. **The Philosophy of the Enlightenment**, çev. Fritz C. A. Koelln ve James P. Pettegrove, Princeton University Press, USA, 1951.

Castel, Robert. **Ücretli Çalışmanın Tarihçesi: Sosyal Sorunun Dönüşümleri**, 2. Baskı, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

Cebeci, Kemal. “Küreselleşme Bağlamında Ulus-devlet Egemenlik Gücünün Dönüşümü”, **Sayıstay Dergisi**, Sayı: 71, 2008, ss. 23-39.

Cemal, Mustafa. **Eşitlikçi Toplumlar**, Belge Yayınları, İstanbul, 1996.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, 6. Baskı, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Chang, Ha-Joon. **Kapitalizm Hakkında Size Söylenmeyen 23 Şey**, 4. Baskı, çev. Belgin Tupal, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Clarke, Michael. “Durkheim’s Sociology of Law”, **British Journal of Law and Society**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1976, ss. 246-255.

Clastres, Pierre. **Devlete Karşı Toplum**, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.

Clifford-Vaughan, Michalina ve Margaret Scotford-Norton. “Legal Norms and Social Order: Petrazycki, Pareto, Durkheim” **The British Journal of Sociology**, Cilt: 18, 1967, ss. 269–369.

Collins, Randall. **Sosyolojide Dört Ana Gelenek**, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Corcuff, Philippe. **Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2009.

Coser, Lewis A. **Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler**, çev. Himmet Hülür, Serhat Toker ve İbrahim Mazman, De

Ki Basım Yayım, Ankara, 2015.

Cotterrell, Roger B. M. "Durkheim on Legal Development and Social Solidarity", **British Journal of Law and Society**, Cilt: 4, Sayı: 2, 1977, ss. 241-252.

Cotterrell, Roger. "Law and Sociology: Notes on the Constitution and Confrontations of Disciplines", **Journal of Law and Society**, Cilt: 13, Sayı: 1, 1986, ss. 9-34.

Cotterrell, Roger. "Review: The Durkheimian Tradition in the Sociology of Law", **Law and Society Review**, Cilt: 25, Sayı: 4, 1991, ss. 923-946.

Cotterrell, Roger. **Law, Culture and Society: Legal Ideas in the Mirror of Social Theory**, Ashgate, Hampshire, 2006.

Cotterrell, Roger. **Sociological Jurisprudence: Juristic Thought and Social Inquiry**, Routledge, New York & Oxon, 2018.

Çeğin, Güney ve Berkay Çetin. "Takdim: Araştırmasından 50 yıl, Kitabından 35 yıl sonra Ayrım", **Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi**, Pierre Bourdieu, çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkkurt, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2015, ss. 9-21.

Çelebi, Nilgün. "Sosyolojiden Psikiyatriye", **Kriz Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, 1994, ss. 188-192.

Çetin, Ensar. **Gündelik Hayata Sosyolojik Bakmak**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2017.

Deflem, Mathieu. **Hukuk Sosyolojisi**, çev. Yücel Karadaş ve Devrim Özkan, Adres Yayınları, Ankara, 2019.

Deflem, Mathieu. **Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition**, Cambridge University Press, New York, 2008.

Doğan, Zelal Pelin. “Louis Althusser’de Emek G¼c¼n¼n Yeniden Üretilmesi ve Hukuk İdeoloji İlişkisi”, **Pasajlar**, Sayı: 1, 2019, ss. 153-181.

Durkheim, Emile. “1789 Prensipleri ve Sosyoloji”, **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 39-48.

Durkheim, Emile. “19. Yüzyılda Fransa’da Sosyoloji”, **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 7-27.

Durkheim, Emile. “Bireycilik ve Entelektüeller”, **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 49-63.

Durkheim, Emile. “Ceza Evriminin İki Kanunu”, çev. Burak Polat, **Küresel Bakış**, Yıl: 8, Sayı: 24, 2018, ss. 85-109.

Durkheim, Emile. “Ceza Evriminin İki Kanunu”, çev. Hamide Topçuoğlu, **Ankara Hukuk Fak¼ltesi 40. Yıl Armağanı**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fak¼ltesi Yayınları, Ankara, 1966, ss. 117-148.

Durkheim, Emile. “Crime et santé social”, **Revue Philosophique de la France et de l’Étranger**, Ocak- Haziran, Cilt: 39, 1895, ss. 518-523.

Durkheim, Emile. “Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri”, **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 199-237.

Durkheim, Emile. “İnsan Doğasının D¼alizmi ve İnsan Doğasının Toplumsal Koşulları”, **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 161-176.

Durkheim, Emile. “Lycéens de Sens Konuşması”, **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 29-37.

Durkheim, Emile. “Totemik İlke ya da *Mana* Kavramının Kökeni”, **Ahlak ve Toplum**, 2. Baskı, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 177-198.

Durkheim, Emile. **Ahlak Eğitimi**, çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2016.

Durkheim, Emile. **Ensest Yasağı ve Kökenleri**, çev. Zeynep Bengü, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Durkheim, Emile. **Hobbes Üzerine**, çev. Melike Odabaş, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2012.

Durkheim, Emile. **İntihar**, çev. Zühre İlkgelen, Pozitif Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Durkheim, Emile. **Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology**, University of Michigan Press, USA, 1965.

Durkheim, Emile. **Pragmacılık ve Toplumbilim**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2016.

Durkheim, Emile. **Sosyoloji Dersleri**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, 2. Baskı, İzmir, 2019.

Durkheim, Emile. **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, çev. Enver Aytekin, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2018.

Durkheim, Emile. **Toplumsal İbölümü**, 3. Baskı, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İzmir, 2018.

Duverger, Maurice. **Siyaset Sosyolojisi**, 2. Baskı, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul, 1982.

Edinsel, Kerim. **Sosyolojik Düşünme ve Çözümleme**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014.

Ehrlich, Eugen. **Fundamental Principles of the Sociology of Law**, çev. Walter L. Moll, Routledge, New York, 2017.

Eisner, Manuel. "Modernization, Self-Control and Lethal Violence: The Long-Term Dynamics of European Homicide Rates in Theoretical Perspective", **British Journal of Criminology**, Cilt: 41, 2001, ss. 618-638.

Elias, Norbert. **Uygarlık Süreci**, Cilt: 1, 2. Baskı, çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Elias, Norbert. **Uygarlık Süreci**, Cilt: 2, 2. Baskı, Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Ergur, Ali. "Kültürün Önemi", **Kültür Sosyolojisi**, 2. Baskı, Ed. Ali Ergur ve Emre Gökcalp, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2012, ss. 2-23.

Erikson, Kai. "Notes on the Sociology of Deviance", **Social Problems**, Cilt: 9, Sayı: 4, 1962, ss. 307-314.

Esenbel, Selçuk. "Türk ve Japon modernleşmesi: 'Uygarlık süreci' kavramı açısından bir mukayese", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 84, 2000, ss. 18-36.

Foucault, Michel. **Cinselliğin Tarihi**, 2. Baskı, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.

Foucault, Michel. **Hapishanenin Doğuşu**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.

Foucault, Michel. **İktidarın Gözü**, 3. Baskı, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Freud, Sigmund. **Uygarlık, Din ve Toplum**, 4. Baskı, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2006.

Freyer, Hans. **Sosyoloji Kuramları Tarihi**, 3. Baskı, çev. Tahir Çağatay, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015.

Fromm, Erich. **İtaatsizlik Üzerine**, çev. Ayşe Sayın, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2001.

Garland, David. "Durkheim's Theory of Punishment: A Critique", **The Power to Punish: Contemporary Penalty and Social Analysis**, Ed. David Garland ve Peter Young, Heinemann, Londra, 1983, ss. 37-61.

Garland, David. "Emile Durkheim: Law in a Moral Domain by Roger Cotterrell", **Durkheimian Studies**, Cilt: 6, 2000, ss. 117-122.

Garland, David. "Frameworks of Inquiry in the Sociology of Punishment", **The British Journal of Sociology**, Cilt: 41, Sayı: 1, 1990, ss. 1-15.

Garland, David. "Penalty and Penal State", **Criminology**, Cilt: 51, Sayı: 3, 2013, ss. 475-517.

Garland, David. "Sociological Perspectives on Punishment", **Crime and Justice: A Review of Research**, Cilt: 14, 1991, ss. 115-166.

Gibbs, Jack P. "Hukuk Tanımları ve Ampirik Sorular", çev. Mehmet Tefik Özcan, **İÜHFİM**, Cilt: 53, Sayı: 1-4, 1990, ss. 301-315.

Gibbs, Jack P. **Control: Sociology's Central Notion**, University of Illinois Press,

USA, 1989.

Giddens, Anthony. **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori: Marx, Durkheim ve Max Weber'in Çalışmalarının Bir Analizi**, 2. Baskı, çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Giddens, Anthony. **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

Giddens, Anthony. **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, 3. Baskı, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

Giddens, Anthony. **Sosyoloji**, Ed. Cemal Güzel, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2012.

Giddens, Anthony. **Ulus Devlet ve Şiddet**, çev. Cumhuriyet Atay, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2008.

Goffmann, Erving. **Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates**, Anchor Books, New York, 1961.

Göker, Emrah. "Durkheim'in Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", **Praksis**, Sayı: 3, 2001, ss. 228-251.

Gözaydın, İştah ve Nazlı Ökten Gülsoy. "Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları", **Sosyoloji Dergisi**, Dizi: 3, Sayı: 21, 2010, ss. 1-15.

Gruen, Arno. **Normalliğin Deliliği: Hastalık Olarak Gerçekçilik: İnsandaki Yıkıcılık Üzerine Bir Kuram**, 7. Baskı, çev. İlknur İgan, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2010.

Gurr, Ted Robert. "Historical Trends in Violent Crime: A Critical Review of the Evidence", **Crime and Justice**, Sayı: 3, 1981, ss. 295-350.

Güneş, Fatime. “Klasik Sosyolojide Temel Yaklaşımlar– II: Emile Durkheim”, **Klasik Sosyoloji Tarihi**, Ed. Serap Suğur, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011, ss. 88-111.

Habermas, Jürgen. “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, çev. Güleğül Naliş, **Postmodernizm**, 2. Baskı, Der. Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 31-44.

Habermas, Jürgen. **İletişimsel Eylem Kuramı; Cilt II: İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine**, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

Haferkamp, Hans. “Normların Oluşumu ve Gelişimi”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Kitap: 2, Ed. Hayrettin Ökçesiz, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 130-141.

Harari, Yuval Noah. **Hayvanlardan Tanrılara Sapiens**, 47. Baskı, çev. Ertuğrul Genç, Kolektif Kitap, İstanbul, 2018.

Horne, Christine. “Explaining The Emergence of Norms”, **Theories of Social Order**, Ed. Michael Hechter ve Christine Horne, Stanford University Press, USA, 2003, ss. 129-139.

Hunt, Alan. “Review: Emile Durkheim: Law in a Moral Domain by Roger Cotterrell”, **Sociology**, Cilt: 36, Sayı: 2, 2002, ss. 455-457.

Hunt, Alan. **The Sociological Movement in Law**, Macmillan, London, 1978.

Işıқтаç, Yasemin. “Hukukun Çok Boyutlu Tanımı ve Yarattığı İmkanlar”, **Pasajlar**, Sayı: 1, 2019, ss. 15-21.

Jensen, Gary F. "Functional Research on Deviance: A Critical Analysis and Guide for the Future", **Deviant Behavior**, Cilt: 9, Sayı: 1, 1988, ss. 1-17.

Jones, Robert Alun. **Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works**, Sage Pub., USA, 1986.

Jones, T. Anthony. “Durkheim, Deviance and Development: Opportunities Lost and Regained”, **Social Forces**, Cilt: 59, Sayı: 4, 1981, ss. 1009-1024.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. **Yeni İnsan ve İnsanlar**, 10. Baskı, Evrim Yayınevi, İstanbul, 2004.

Kahn, Paul. “Review: Leçons de Sociologie (Physique des Moeurs et du Droit) by Emile Durkheim, Huseyin Nail Kubali and Georges Davy”, **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Cilt: 14, 1953, ss. 179-182.

Karstedt, Susanne. “Explorations into the Sociology of Criminal Justice and Punishment: Leaving the Modernist Project Behind”, **History of the Human Sciences**, Cilt: 20, Sayı: 2, 2007, ss. 51-70.

Keat, Russel ve John Urry. **Bilim Olarak Sosyal Teori**, 2. Baskı, çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Kesici, Ahmet. “Durkheim’in Görüşleri Doğrultusunda Küreselleşme Olgusu ve Eğitimin Küresel İşlevi”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 22, Sayı: 2, 2018, ss. 977-988.

Kılıç, Muharrem. “Bilgi-İktidar İlişkisi Bağlamında Yasa Düşüncesi: İktidarın Yasal(1)aşması”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Kitap: 26, Ed. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur ve Saim Üye, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 239-255.

Kılıçbay, Mehmet Ali. “Economica’nın Dublörü Ethica”, **Doğu Batı**, Sayı: 4, 1998, ss. 93-95.

Kızılc¸elik, Sezgin. **Sosyoloji Tarihi 4: Hegel, Proudhon, Marx, Durkheim, Weber ve Veblen'in Sosyal Teorileri**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2017.

Kızmaz, Zahir. "Modernleşme ve Suç: Kuramsal Açıdan Bir Bakış", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 23, Sayı: 1, 2013, ss. 229-240.

Kimmel, Michael ve Amy Aronson. **Sociology Now: Census Update**, Pearson, USA, 2012.

King, Martin Luther. "Birmingham Cezaevi'nden Mektup", **Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik**, 2. Baskı, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 189-208.

Kösemihal, Nurettin Şazi. **Durkheim Sosyolojisi**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1971.

Kubalı, Hüseyin Nail. "İlk Basımın Önsözü", **Sosyoloji Dersleri**, Emile Durkheim, 2. Baskı, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İzmir, 2019, ss. 9-12.

Kundera, Milan. **The Book of Laughter and Forgetting**, çev. Aaron Asher, Harper Collins Publishers, USA, 1996.

Lemert, Charles. **Durkheim'in Hayaletleri: Kültürel Mantık ve Sosyal Şeyler**, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Levy-Bruhl, Henri. **Hukuk Sosyolojisi**, çev. Hüsnu Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Lukes, Steven ve Andrew Scull (Ed.). **Durkheim and the Law**, Martin Robertson, Oxford, 1983.

Lukes, Steven. **Emile Durkheim: His Life and Work, A Historical and Critical**

**Study**, Harper & Row Publishers, New York, 1972.

Lyotard, Jean-François. **Postmodern Durum**, çev. İsmet Birkan, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2013.

Maine, Henry Sumner. **Ancient Law**, Beacon Press, USA, 1963.

Malinowski, Bronislaw. **Büyü, Bilim ve Din**, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1990.

Malinowski, Bronislaw. **Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek**, çev. Şemsa Yeğın, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016.

Marshall, Gordon. **Sosyoloji Sözlüğü**, 2. Baskı, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2005.

Merton, Robert K. “Durkheim’s Division of Labor in Society”, **American Journal of Sociology**, Cilt: 40, Sayı: 3, 1934, ss. 319-328.

Mestrovic, Stjepan G. “Reviews: Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works by Robert Alun Jones; Durkheim and Modern Sociology by Steven Fenton, Robert Rainer and Ian Hamnett”, **Sociological Analysis**, Cilt: 49, Sayı: 3, 1988, ss. 312-314.

Mestrovic, Stjepan G. **21. Yüzyılda Durkheim: Durkheim Sosyolojisinin Modernite ve Postmoderniteye Uygulanması**, çev. Sinem Güldal ve Sinan Güldal, Matbu Kitap, İstanbul, 2015.

Milgram, Stanley. **Obedience to Authority: An Experimental View**, Tavistock Publications, London, 1974.

Mutluer, Ferhan. “Sapma Kuramlarına Bir Bakış”, **Selçuk Üniversitesi Edebiyat**

**Fakültesi Dergisi**, Sayı: 12, 1998, ss. 217-229.

Müller, Hans-Peter. “Social Structure and Civil Religion: Legitimation Crisis in a Late Durkheimian Perspective”, **Durkheimian Sociology: Cultural Studies**, Ed. Jeffrey C. Alexander, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, ss. 129-158.

Müller, Jan- Werner. **Popülizm Nedir?**, 2. Baskı, çev. Onur Yıldız, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Nalbandian, Elise. “Introductory Concepts on Sociological Jurisprudence: Jhering, Durkheim, Ehrlich”, **Mizan Law Review**, Cilt: 4, Sayı: 26, 2010, ss. 348-354.

Nisbet, Robert A. **The Sociological Tradition**, Routledge, New York, 2017.

O'Malley, Pat. “Lukes and Scull (eds), Durkheim and the Law”, **Law in Context: Socio-Legal Journal**, Cilt: 3, 1985, ss. 158-160.

Orwell, George. **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, 19. Baskı, çev. Nuran Akgören, Can Yayınları, İstanbul, 2008.

Öğütle, Vefa Saygın. “*Anomie* Nasıl Amerikanlaştırıldı?”, **Emile Durkheim’i Yeniden Okumak**, Ed. Ümit Tatlıcan ve Vefa Saygın Öğütle, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2018, ss. 225-255.

Öncü, Ayşe. “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”, **Toplum ve Bilim**, Sayı. 84, 2000, ss. 8-17.

Özarlan, Osman. “Durkheim’in Kayıp Kıtası: *Sosyalizm Dersleri*”, **Emile Durkheim’i Yeniden Okumak**, Ed. Ümit Tatlıcan ve Vefa Saygın Öğütle, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2018, ss. 97-112.

Özcan, Mehmet Tefik. **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, 5. Baskı, On İki Levha Yayınları,

İstanbul, 2015.

Özyurt, Cevat. “Durkheim Sosyolojisinde Ahlaki Kontrol Sorunu”, **Değerler Eğitimi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 13, 2007, ss. 95-121.

Parsons, Talcott. “The Life and Work of Emile Durkheim”, **Sociology and Philosophy**, Emile Durkheim, çev. D. F. Pocock, The Free Press, New York, 1974, ss. xliii-lxx.

Parsons, Talcott. **Essays in Sociological Theory**, Gözden Geçirilmiş Baskı, The Free Press, New York, 1954.

Parsons, Talcott. **The Structure of Social Action**, 4. Baskı, The Free Press, New York, 1966.

Poggi, Gianfranco. “The Place of Religion in Durkheim’s Theory of Institutions”, **European Journal of Sociology**, Cilt: 12, Sayı: 2, 1971, ss. 229-260.

Poggi, Gianfranco. **Devlet- Doğası, Gelişimi, Geleceği**, 2. Baskı, çev. Aysun Babacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

Poggi, Gianfranco. **Durkheim**, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Pope, Whitney. “Emile Durkheim”, **Key Sociological Thinkers**, Ed. Rob Stones, Macmillan, London, 1998, ss. 46-58.

Proudhon, Pierre-Joseph. **İktisadi Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi**, çev. Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2012.

Proudhon, Pierre-Joseph. **Mülkiyet Nedir? Veya Hukukun ve Yönetimin İlkesi Üzerine Araştırmalar**, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.

Proudhon, Pierre-Joseph. **Sanatın Prensibi**, 2. Baskı, çev. Senem Örnek, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018.

Rawls, Anne. “Conflict as a Foundation for Consensus: Contradictions of Industrial Capitalism in Book III of Durkheim’s Division of Labor”, **Critical Sociology**, Cilt: 29, Sayı: 3, 2003, ss. 295–335.

Richter, Melvin. “Durkheim’s Politics and Political Theory”, **Essays on Sociology and Philosophy**, Ed. Kurt H. Wolff, Harper Torchbooks, New York, 1964, ss. 170-210.

Ritzer, George ve Jeffrey Stepnisky. **Sociological Theory**, 10. Baskı, Sage Pub., Los Angeles, 2018.

Ritzer, George. **Klasik Sosyoloji Kuramları**, 6. Baskı, çev. Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2011.

Rose, Gillian. **Hegel Contra Sociology**, The Athlone Press, London, 1995.

Rosenberg, Bernard ve Lewis A. Coser (Ed.). **Sociological Theory: A Book of Readings**, 5. Baskı, Macmillan, USA, 1982.

Sağlık, Coşkun. “Emile Durkheim’in Metodolojisi ve Sosyolojisi”, **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 2, 2019, ss. 449-480.

Schwartz, Richard D. “Legal Evolution and the Durkheim Hypothesis: A Reply to Professor Baxi”, **Law & Society Review**, Cilt: 8, Sayı: 4, 1974, ss. 653-668.

Schwartz, Richard D. ve James Miller. “Legal Evolution and Societal Complexity”, **American Journal of Sociology**, Cilt: 70, Sayı: 2, 1964, ss. 159-169.

Scott, John. **Social Theory: Central Issues in Sociology**, Sage Pub., London, 2006.

Sennett, Richard. **Saygı: Eşit Olmayan Bir Dünyada**, çev. Ümmühan Bardak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Sennett, Richard. **Yeni Kapitalizmin Kültürü**, 2. Baskı, çev. Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Sheff, Leon Shaskolsky. "From Restitutive Law to Repressive Law: Durkheim's The Division of Labor in Society Re-visited", **European Journal of Sociology**, Cilt: 16, Sayı: 1, 1975, ss. 16-45.

Shelley, Louise. I. **Crime and Modernization: The Impact of Industrialization and Urbanization on Crime**, Southern Illinois University Press, USA, 1981.

Simmel, Georg. "Metropol ve Zihinsel Hayat", **Bireysellik ve Kültür**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 317-329.

Sirianni, Carmen J. "Justice and the division of labour: a reconsideration of Durkheim's Division of Labour in Society", **The Sociological Review**, Cilt: 32, Sayı: 3, 1984, ss. 449-470.

Sirkeci, İbrahim. "Göç Meselesi", **Pasajlar**, Sayı: 5, 2020, ss. 11-34.

Slattery, Martin. **Sosyolojide Temel Fikirler**, 8. Baskı, Ed. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz, çev. Özlem Balkız, Gülhan Demiriz, Hacer Harlak, Cevdet Özdemir, Şebnem Özkan ve Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Spitzer, Steven. "Punishment and Social Organization: A Study of Durkheim's Theory of Penal Evolution", **Law and Society Review**, Cilt: 9, Sayı: 4, 1975, ss. 613-638.

Swingewood, Alan. **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınhay, Bilim

ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Şenel, Alaeddin. **İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi**, A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.

Şerif, Muzaffer. **Sosyal Kuralların Psikolojisi**, çev. İsmail Sandıkçioğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.

Tamanaha, Brian Z. “Law and Society”, **A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory**, 2. Baskı, Ed. Dennis Patterson, Blackwell Pub., UK, 2010, ss. 368-380.

Tamanaha, Brian Z. **Law as a Means to an End: Threat to the Rule of Law**, Cambridge University Press, New York, 2006.

Tarhan, Elif. “Hukuk ve Vicdan”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Kitap: 26, Ed. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur ve Saim Üye, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 405-413.

The Harvard Law Review Association. “Anthropology of Law: A Comparative Theory by Leonard Pospisil, New York: Harper& Row, 1971”, **Harvard Law Review**, Cilt: 85, Sayı: 1, 1971, ss. 363-368.

Thoreau, Henry David. “Devlete Karşı Sivil İtaatsizlik Görevi Üzerine”, **Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik**, 2. Baskı, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 29-53.

Tilly, Charles. **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Tiryakian, Edward A. “Durkheim’s Two Laws of Penal Evolution”, **Journal for the**

**Scientific Study of Religion**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1964, ss. 261-266.

Tiryakian, Edward A. “Emile Durkheim”, **A History of Sociological Analysis**, Ed. Tom. B. Bottomore ve Robert Nisbet, Basic Books, New York, 1978, ss. 187-236.

Tolan, Barlas. **Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma**, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1980.

Topuzkanamış, Engin. “Hukuk, Ahlak ve Meslek Etiği Üstüne”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Kitap: 27, Ed. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, E. İrem Akı ve Nadire Özdemir, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 342-350.

Topuzkanamış, Engin. **Hukuk ve Disiplin: Modern Toplumda Hukuka Uymanın Dayanakları**, 12 Levha Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Treviño, A. Javier. **The Sociology of Law: Classical and Contemporary Perspectives**, Routledge, New York, 2017.

Tucker, Kenneth H. Jr. **Anthony Giddens and Modern Social Theory**, Sage Pub., London, 1998.

Turner, Bryan S. **Klasik Sosyoloji**, çev. İdil Çetin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Turner, Jonathan H. Leonard Beeghley ve Charles H. Powers. **The Emergence of Sociological Theory**, 7. Baskı, Sage Pub., Los Angeles, 2012.

Türkbağ, Ahmet Ulvi. “Doğal Hukuk, Aynı Nakarat...(!)?”, **Pasajlar**, Sayı: 1, 2019, ss. 23-36.

Türkmen, Metin. “Ceza Sosyolojisi Açısından Türkiye’de Ceza Adalet Politikaları ve Denetimli Serbestlik”, **Mediterranean Journal of Humanities**, Cilt: VIII, Sayı: 1, 2018, ss. 379-397.

Türkmen, Metin. “Cezaya Alternatif Bakışlar ve Yeni Disiplin Olarak Ceza Sosyolojisinin İmkânlılığı”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 52, 2017, ss. 703-720.

Ünal, Ahmet Zeki. “Klasik Fransız Sosyoloji Geleneğinde Toplumsal Düzenin Yeniden İnşası Sorunu ve ‘İkame Din’”, **KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 18, Sayı: 30, 2016, ss. 28-34.

Üzülmez, İlhan. “Ceza Sorumluluğunun Esası ve Cezalandırmanın Amacına Dair Düşünce Hareketleri”, **AÜEHFD**, Cilt: 5, Sayı: 1-4, 2001, ss. 259-294.

Vine, Margaret Wilson. **An Introduction to Sociological Theory**, Longman Green, New York, 1959.

Vogt, W. Paul. “Durkheim’s Sociology of Law: Morality and the Cult of the Individual”, **Emile Durkheim: Sociologist and Moralist**, Ed. Stephen Turner, Taylor & Francis, 1993, ProQuest Ebook Central Versiyonu, 2005, ss. 69-92.

Voltaire. **Candide ya da İyimserlik Üzerine**, çev. Server Tanilli, Adam Yayınları, İstanbul, 2000.

Wallace, Ruth A. ve Alison Wolf. **Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin İyileştirilmesi**, 6. Baskı, çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015.

Wallwork, Ernest. **Durkheim: Morality and Milieu**. Harvard University Press, USA, 1972.

Waters, Malcolm. **Modern Sosyoloji Kuramları**, Ed. Zafer Cirhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2008.

Weber, Max. **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, 2. Baskı, çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.

Young, Oran R. **Compliance and Public Authority- A Theory with International Applications**, The John Hopkins University Press, USA, 1979.

Yörükan, Ayda. **Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri**, Der. Turhan Yörükan, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.

Yumul, Aras. “Bitmemiş bir proje olarak beden”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 84, 2000, ss. 37-50.

Yüksel, Mehmet. “Hukuk Sosyolojisinde Öncü Çalışmalar ve Klasik Sosyolojik Yaklaşımlar”, **Hukuk Sosyolojisi**, 6. Baskı, Ed. Mehmet Yüksel, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2016, ss. 74-103.

Yüksel, Mehmet. “Hukukun Toplumsal İşlevleri”, **Hukuk Sosyolojisi**, 6. Baskı, Ed. Mehmet Yüksel, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2016, ss. 30-53.

Yüksel, Mehmet. “Toplum, Sosyoloji ve Hukuk”, **Hukuk Sosyolojisi**, 6. Baskı, Ed. Mehmet Yüksel, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2016, ss. 2-29.

Yüksel, Mehmet. **Hukuk Sosyolojisi Yazıları**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011.

Yükselbaba, Ülker. “Emile Durkheim’a göre Toplum, Düzen ve Hukuk: Hukukun ve Cezanın Evrimi”, **İÜHFİM**, Cilt: LXXV, Sayı: 1, 2017, ss. 191-226.

Ziegert, Klaus A. “Introduction to the Transaction Editions”, **Fundamental Principles of the Sociology of Law**, Eugen Ehrlich, çev. Walter L. Moll, Routledge, New York, 2017, ss. lxi-l.

## ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Akçabay, F. Ceren. “Hukuk Devletinın Krizi”, **Ayrıntı Dergi**, 15.11.2018, <https://ayrintidergi.com.tr/hukuk-devletin-in-krizi/>, (17.06.2021).

Akdemir, Özer. “Prof. Dr. Doğanay Tolunay: ‘Cumhurbaşkanı kararı ormanları işgal edenlere ceza değil ödül veriyor’”, **Evrensel**, 06.01.2022, <https://www.evrensel.net/haber/452048/prof-dr-doganay-tolunay-cumhurbaskani-karari-ormanlari-iskal-edenlere-ceza-degil-odul-veriyor>, (14.06.2022).

Anayasa Mahkemesi. **Kadri Enis Berberoğlu (3)**, B. No: 2020/32949, 21.01.2021, <https://kararlarbilgibankasi.anayasa.gov.tr/BB/2020/32949>, (14.06.2022).

Anayasa Mahkemesi. **Kadri Enis Berberoğlu**, B. No: 2017/27793, 18.07.2018, <https://kararlarbilgibankasi.anayasa.gov.tr/BB/2017/27793>, (14.06.2022).

Baggins, Brian (Ed.). “Karl Marx 1875: Critique of the Gotha Programme”, **Marx Engels Selected Works**, 1999, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/gotha/index.htm>, (28.06.2021).

Başcan, Gökay. “Orman talanını yargıya taşıdılar”, **Birgün**, 10.03.2022, <https://www.birgun.net/haber/orman-talanini-yargiya-tasidilar-336973>, (14.06.2022).

BBC News. “Erdoğan: AKM'yi yıktık, çatlayın, patlayın”, **BBC News- Türkçe**, 31.03.2018, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-43605409>, (14.06.2022).

BBC News. “Erdoğan: 'Türkiye'de yaşayamam' diyenlerin biletini alıp, göndermek lazım”, **BBC News- Türkçe**, 31.03.2018, <https://www.bbc.com/turkce/43606619>, (14.06.2022).

Bursalı, Can. “Siyasihaber, Sendika.org, Mehmet Altan ve Şahin Alpay... Enis Berberoğlu AYM'nin uygulanmayan ilk kararı değil”, **Independent Türkçe**,

15.10.2020, <https://www.indytrk.com/node/258371/haber/siyasihaber-sendikaorg-mehmet-altan-ve-%C5%9Fahin-alpay-enis-berbero%C4%9Flu-aymnnin>,(14.06.2022).

CNN Türk. “Başbakan: ‘O kadın, kız mıdır kadın mıdır?’”, **CNN Türk**, 04.06.2011, <https://www.cnnturk.com/arsiv/2011/yazarlar/06/04/basbakan.o.kadin.kiz.midir.kadin.midir/618955.0/index.html>, (14.06.2022).

Cumhuriyet. “İşte AKP döneminde satılanların listesi”, **Cumhuriyet**, 17.09.2018, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/iste-akp-doneminde-satilanlarin-listesi-1084925>, (14.06.2022).

Cumhuriyet. “Savcılık, Enis Berberoğlu hakkında mütalaasını verdi”, **Cumhuriyet**, 08.02.2021, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/savcilik-enis-berberoglu-hakkinda-mutalaasini-verdi-1812144>, (14.06.2022).

Demir, Oğuz. “AK Parti'nin cumhurbaşkanı adayı Recep Tayyip Erdoğan”, **Hürriyet**, 01.07.2014, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/ak-partinin-cumhurbaskani-adayi-recep-tayyip-erdogan-26719347>, (14.06.2022).

Euronews. “Türkiye'de son beş yılda 18 milyon metrekare toprak yabancılara satıldı”, **Euronews**, 23.07.2020, <https://tr.euronews.com/2020/07/23/turkiye-de-son-bes-yilda-18-milyon-metrekare-toprak-yabancilara-satildi>, (14.06.2022).

Görgülü, Eray. “Bir yılda 530 hektar alan orman vasfı dışına çıkartıldı”, **T24**, 07.01.2022, <https://t24.com.tr/haber/bir-yilda-530-hektar-alan-orman-vasfi-disina-cikartildi,1006453>, (14.06.2022).

Gözler, Kemal. “İstanbul 14. Ağır Ceza Mahkemesi Anayasa Mahkemesine Karşı”, **Anayasa Gen Tr**, 15.10.2020, <https://www.anayasa.gen.tr/berberoglu-2.htm>, (14.06.2022).

Haber Sol. “Erdoğan onbinleri ‘birkaç çapulcu’ ilan etti, 'diktatörlük kanımda yok' dedi”, **Haber Sol**, 02.06.2013, <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-onbinleri-birkac-capulcu-ilan-etti-diktatorluk-kanimda-yok-dedi-haberi-739>, (14.06.2022).

Işık, Ferah. “Denizli'de hakimden manifesto gibi beraat kararı”, **Hürriyet**, 12.03.2014, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/denizlide-hakimden-manifesto-gibi-beraat-karari-25993323>, (14.06.2022).

İhlas Haber Ajansı. “Cumhurbaşkanı Erdoğan: ‘Çapulcuya çapulcu demeye devam edeceğiz’”, **Haberler. Com**, 04.06.2022, <https://www.haberler.com/politika/cumhurbaskani-erdogan-milletimiz-gezicileri-nasil-14992788-haberi/>, (14.06.2022).

Krastev, Ivan. “The populist Moment”, **Eurozine**, 18.09.2007, <https://www.eurozine.com/the-populist-moment/>, (28.10.2021).

Küçük, Mustafa. “Başbakan: Yüzde 50’yi evinde zor tutuyorum”, **Hürriyet**, 04.06.2013, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-yuzde-50-yi-evinde-zor-tutuyorum-23429709>, (14.06.2022).

Mete, Servet Seyfettin. “İlahiyat profesörü mimarlık dekanı oldu”, **Oda TV**, 05.03.2021, <https://www.odatv4.com/makale/ilahiyat-profesoru-mimarlik-dekani-oldu--05032103-203164>, (14.06.2022).

Millî Gazete. “CİMER duyurdu! İşte AK Parti döneminde satılan kurum ve fabrikalar”, **Millî Gazete**, 29.11.2021, <https://www.milligazete.com.tr/haber/8729008/cimer-duyurdu-iste-ak-parti-doneminde-satilan-kurum-ve-fabrikalar>, (14.06.2022).

Oda Tv. “Kanal İstanbul'dan Katar çıktı”, **Oda TV**, 14.12.2019, <https://www.odatv4.com/siyaset/kanal-istanbuldan-katar-cikti-14121916-174458>, (14.06.2022).

Öz, Mert. “4 yıllık süreçte 24 ayrı hakim tarafından yargıldım”, **Sözcü**, 18.02.2021, <https://www.sozcu.com.tr/2021/gundem/4-yillik-surecte-24-ayri-hakim-tarafindan-yargilandim-6266129/>, (14.06.2022).

Özbilek, Miray. “334 bin hektarlık talan: Ormanları bir ihanet şirketi yönetiyor”, **Cumhuriyet**, 02.04.2021, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/orman-yasasi-akp-doneminde-40a-yakin-degisiklige-ugradi-1825056>, (14.06.2022).

Sözcü. “Cumhuriyet yaptı, AKP sattı: İşte sıralı tam liste...”, **Sözcü**, 29.10.2022, <https://www.sozcu.com.tr/2022/genel/cumhuriyet-yapti-akp-satti-iste-sirali-tam-liste-7448320/>, (01.11.2022).

Sözcü. “Erdoğan 17 özelleştirme kararına daha imza attı: Kamu malları haraç mezat”, **Sözcü**, 21.07.2022, <https://www.sozcu.com.tr/2022/ekonomi/erdogan-17-ozellestirme-kararina-daha-imza-atti-kamu-mallari-harac-mezat-7261112/>, (01.11.2022).

Şen, Erşan. “Anayasa Mahkemesi'nin Yeni Enis Berberoğlu (3) Kararı”, **Hukuki Haber**, 08.02.2021, <https://www.hukukihaber.net/anayasa-mahkemesinin-yeni-enis-berberoglu-3-karari-makale,8695.html>, (14.06.2022).

Türkiye Tabipler Birliği Merkez Konseyi. “Göstericilerin Sağlık Durumları”, **Türkiye Tabipler Birliği**, 15.07.2013, <https://web.archive.org/web/20130806164558/http://www.ttb.org.tr/index.php/Haberler/veriler-3842.html>, (14.06.2022).