

## SİYASİ SOSYOLOJİ VE SİYASİ FIRKALAR

Prof. Fındıkoğlu

### GİRİŞ

Birinci ve İkinci Dünya Harpleri arasında içtimaiyat — Siyasî sosyolojide iki safha: nazari, ameli — Ameli politika içtimaiyatının mühim meselelerinden biri olarak siyasî fırkacılık ve firkalar — Fransadaki siyasî firkaların tetkiki.

İçtimaiyatın Birinci ve İkinci Dünya Harpleri arasında ve bu harpler cereyan ederken son derece inkişaf eden bir kolu da Ziya Gökalp'in bir aralık «İlmi İçtimai Siyasî», daha sonra da «Siyasî İçtimaiyat» diye tercüme ettiği «Siyasî Sosyoloji, Politika Sosyolojisi — Sociologie politique» dir. Fakat ne yazık ki bu nazari inkişaf, cereyan etmekte olan siyasî hâdiselerin gidişine ve yürüyüşüne asla tesir etmemiş, sihri ve batıl itikatlara tapan cemiyet çevrelerinde ilimden ve hâdiselerin müsbet bilgisinden bahsedenlerin karşılaştığı anlayışsızlık havası içinde boğulup kalmıştır.

Siyasî içtimaiyatın nazari safhası, her içtimaiyat mektebinin kendi görüşü dahilinde inkişaf ederken tatbiki safhası da Avrupada ve bazı Asya memleketlerinde içtimai tabaka ve sınıfların siyasî iktidarı elde etmek gayesiyle vücuda getirdikleri siyasî firkalar vasıtasıyla muhtelif manzaralar gösterdi. Biz bu manzaralardan birini muayyen bir memlekette ele alarak takip edeceğiz: **Fransa.**

Siyasî fırkacılık bakımından İngiltere ve Amerikadan sonra üçüncü hümmalı ve hararetleli yurdun Fransa olması, dolayısıyla bizde de vakit vakit beliren kısır ve cılız fırkacılık hareketlerine modellik yapması, nihayet bugünkü İkinci Dünya Harbi vukuatı arasında gergin tabaka ve sınıf hareketlerine dayanan, bazan marazılığı kadar varan karışık ve girift bir «firkalar ihtilâtı» na sahne teşkil etmesi siyasî içtimaiyat ve firkalar itibariyle bu memleketi intihap edişimizin belli başlı âmillerinden sayılabilir.

## Birinci Kısım

## HÂKİMİYET VE HÜRRIYET MÜNASEBETİ

Toplu bir görüş — Sofizmin vaziyeti — Tabii hukuk nazariyesi — Grotius ve Rousseau — İlâhiyatçı görüşün tefsiri — Sosyolojinin mütalâası — İki nazariyenin karşılaştırılması: Rousseau ve Duguit — Fert hürriyeti — Umumi irade nazariyesi — Muhakeme ve tenkit — Hauriou'nun düşüncesi — Positivist Léon Duguit ve nazariyesi — İçtimai hizmet ve sosyal fonksiyon tefriki — Her iki nazariye karşısında içtimai mücadele ve aksiyon imkânsızlığı — Ne Rousseau, ne Duguit: Sosyolojik idealizm — Hürriyet ve hâkimiyet arasında hukukî ve siyasi bir iş görme felsefesinin kurulmasındaki sosyal zaruret — Nazari politika sosyolojisinden ameli politika sosyolojisine geçiş nümunesi: Fransız fırkacılığının tetkiki.

Felsefe tarihinin malûm bir hakikatını tekrar edelim: **Thales** ile başlayan tabiat felsefesi, sofizm ile bir dönüm noktasına girmiş oldu. Bir felsefe müverrihinin dediği gibi: «Sofistlere kadar tetkik edilen feylesofların en mühim vasfı, tabiat feylesofu, olmaktır. Onların tefekküratının başlıca mevzuu kâinat olmuştur. Marifet nazariyesinin, ruhiyatın ve ahlâkın onlarda ancak başlangıçlarını müşahede edebilmiştik. Halbuki sofizm bu vaziyeti tamamen tebdil eyledi. Sofistler artık vücut ve oluşun, âlemlerin tekevvün ve mahvının ebedî muammalarını mücerret nazariyat içinde ince ince araştırmadılar. Artık kâinatı ne umumî felsefi noktai nazardan, ne deriyaziye ve ulûmu tabiiye cihetinden bir tetkik ve taharriye tâbi tutmadılar. Onlar daha ziyade insanı, idraki ile ve tefekkürüyle, iradesi ve temayülleriyle hususî ve umumî faaliyetleriyle insanı tetkik ediyorlardı. Lisana, mantığa, marifet nazariyesine, ahlâka ait felsefelerle iştigal, hemen bütün iştigalâtın yerine geçti». Ahlâka ve hukuka ait meşguliyetlerinin başında Sofistler şu hukukî meseleyi vazetmişlerdi: — Mevcut hukukî nizam tabii mi, itibari mi?

Bu meseleye verilen cevabın ve cevapların felsefi münakaşası bizi burada alâkadar etmez. Sadece menşeiini işaret ettiğimiz bu tabii hukuk fikri, Yunandan bugüne kadar birteviye hukukî tefekkürü işgal ediyor ve hâlâ da etmektedir. Aslını ararsak görürüz ki sofistin vaktiyle sorduğu bu sual, bir taraftan siyasi iktidar sahibinin «hâkimiyet» i ile idare edilenin «hürriyet» i arasında birinin veya diğerrinin lehine bir âhenk tesis etmekte toplanır. Bu âhengi

tesis düşüncesini Ortaçağa geçince bir taraftan ilâhiyatçılar, diğer taraftan Roma hukukçuları, nihayet ahlâkçılar elinde muhtelif gayelere hizmet etti. Cicero tabii hukuk fikrini sadece bir ahlâk meselesi addetti ve içtimai müesseselerde onun izini aramağa lüzum görmedi. On yedinci asra kadar devam eden bu telâkkiden ayrı olarak ilâhiyatçılar ve hukukçular ona hukukî bir mahiyet verdiler, bazı tabii olan hakların müesseselerde, örf ve âdetlerde kanunlarda tezahür edip etmediğini aradılar: Yalnız tabiatın bize verdiği zannedilen haklarda değil, tabiatın doğrudan doğruya vermeyip te insanlık için zarurî olmasından dolayı teessüs eden münasebetlerde de «tabii hukuka uygunluk» arandı. Meselâ ferdi mülkiyetin tabii hak olduğu ileri sürüldü. Keza esirliğin de tabii olduğu düşünüldü. Hurlâsa insanlığın yükselmesi için kurulmuş bütün içtimai müesseselere bu prensip tatbik edildi. Grotius ile beraber tabii hukuk meselesi ilâhî, dinî taraflarından tamamiyle sıyrıldı ve beşerileşti. Nihayet Rousseau'da en rasyonalist ve sistemli ifadesini buldu: Ferdin hürriyeti, hür fertlerden ibaret milletin hâkimiyeti prensipleri ilân edildi.

Fakat Yunanda ortaya çıkan tabii hukuk meselesinin Grotius ve Rousseau ile aklileşmesi izaha muhtaç bir hâdisedir. Sofistler tarafından her türlü dinî ve ilâhî mülâhazalardan müstakil olarak vazeden «hukuk tabii mi, itibarî mi?» meselesi, ortaçağda ilâhiyatçıların elinde, prensipini değilse bile izah ve tefsir şeklini değiştirdi. Bir kısım ilâhiyatçılar «tabiat üstü olan ilâhî hukuk — Droit divin surnaturel» fikrine bağlandılar. Bunlara göre Tanrı yalnız siyaset kuvvetinin kendisini yaratmakla kalmadı, bu kuvveti elinde bulunduracak kimseyi veya kimseleri de tayin eyledi. Yahut siyasi kuvvetin cevheri, özü Allah'a, vakia ve hâdisesi, alacağı şekilleri beşere aittir. Tanrı siyasi kuvveti muayyen ve belli hiç bir kimseye vermedi: Bu kuvvet yığına verilmiştir.

İlâhiyatçı hukukçulardan Suarez şöyle diyor: «Siyasi kuvvet, eşyanın tabiatı icabı, bilâvasıta olarak cemaatin elindedir. Birkaç kişinin, bir prensin eline geçmesi için cemaatin rızası şarttır.» Fransız ihtilâlinde sonra Cümhuriyet rejimi ile anlaşılan Papa Onüçüncü Léon, Fransadaki kardinallere gönderdiği mektupta şu mütalâayı yürütüyordu: «Her ne kadar siyasi kudret daima Tanrının elinde bulunuyorsa da bundan, uluhiyetin, bu siyasi kuvvetin elden ele geçiş tarzlarını, alabileceği mümkün şekilleri, siyasi kuvvete sahip şahısları tayin ettiği neticesi çıkamaz. Hattâ siyasi kuvvetin muhtelif

milletlerde aldığı şekiller, bize bu şekillerin menşeinin beşerî bir se-  
ciye taşıdığını âşikâr bir surette gösteriyor.»

Bu tabiat üstü ilâhî hukuk nazriyesi yanında takdiri ilâhici bir telâkki, Allahın ne siyasî kuvvetin kendisine sahip olduğunu, ne de siyasî kuvvetin öz ve cevheri kendisinde muhafaza edip tezahürle-  
rini kullarına bıraktığını düşünmiyerek «takdiri ilâhî» nin vakıalar-  
da ve beşerî iradelerde aşılarmış bulunduğunu mülâhaza ediyor. Böyle düşünenler içinde Joseph de Maistre ve de Bonald zikredile-  
bilir. Bunlardan evvelkisine göre «takdiri ilâhî hükümetler vücuda  
getiren millî vahdetlerde ayân ve zâhirdir. Birçok iradeler ne yap-  
tıklarını bilmeden aynı gaye peşinde koşarlar, hakikatta bu iradeler  
takdiri ilâhî tarafından kullanılmaktadır. Takdiri ilâhî bilhassa, ni-  
zâmı muhafaza veya ekseriya tesis maksadiyle bizim kazara dediği-  
miz birçok şeraiti, hattâ cinnetlerimizi ve cinayetlerimizi istismar  
eden harikulâde aksiyonun içindedir.»

Hâkimiyetin bu ilâhî telâkkisi nasıl dünyevîleşti ve beşerîleşti?  
Sosyolojik bir kültür ile beslendiğimiz takdirde Grotius ve Rous-  
seau'yu bu dünyevîleşme bakımından bir mucize gibi görmekliğin-  
miz lâzımdır: Teolojik mülâhazalardan hukuk felsefesini kurtaran  
âmiller, rasyonalist feylesofların irade ve imanlarıdır. Fakt içtimâî  
hâdiseleri yakından takip eden ve onları «eşya» gibi düşünenler  
bizzat bu feylesofların değişen içtimâî realitelerin tesiri altında  
kaldıklarını gösteriyorlar. «Devletin umumî nazariyesi» ismindeki  
eserin sahibi olan Carré de Malberg pek haklı olarak diyor ki: «Hâ-  
kimiyetin beşerîleşmesi mefhumu ortaçağda, mukaddes Roma im-  
paratorluğu ile Papalığa karşı istiklâlini tesise, dahilde de derebey-  
liğe karşı yukarılığını göstermeye çalışan Fransız krallığının giriş-  
tiği mücadelenin mahsulüdür. Fransa kralları, mukaddes impartor-  
luğun bütün kralları vassal olarak kendi tabiiyetinde tutmasına ve  
üstünlüğünü bütün hıristiyan devletlerine yapmasına karşı, hiç bir  
mafevk tanımadıklarını ve Fransa kralının kendi krallığı içinde im-  
partor olduğunu daima ileri sürdüler, Papalık ile Fransa krallığı  
arasında çıkan ihtilâflardan, krallık içinde Devletin istiklâline dair  
doktrinler doğdu... Bu suretle hâkimiyet prensipi, imparator, Papa  
ve derebeyi ile mücadele etmek için krallığın imal ettiği bir pren-  
siptir...»

Fakat denebilir ki mutlakiyeti tesise yarayan bir neticeyi nasıl  
olur da tabîî hukuka müstenit hâkimiyet prensipi addedebiliriz?  
Mesele gerçekten muğlak ve girifttir: Kral, imparator, Papadan

ve derebeyinden kurtulmak için Allahın kendisine tac giydirdiğini iddia ediyor. Bu iddia, öte taraftan kralın elindeki siyasi kuvveti dünyevileştiriyor. Filhakika krallık hukukçularının hemen hepsi, ilâhiyatçı hukukçularla mücadele halinde idiler. Neticenin halktan ve milletten ziyade kralın menfaatine çıkması, nihayet bir gün «Devlet demek, ben demektir» diyen bir zihniyete meydan vermesi «Devletin teşekkülünü kabule mâni değildir: Mukaddes Roma imparatorluğu — Papalık — derebeylik gibi üçlü bir düşman karşısında mücadele eden krallık, teolojik bir delile istinad etse bile, yepyeni bir hâkimiyet şekline yok açıyordu. Neticenin kral lehine olması ehemmiyetsizdir.

Hâkimiyeti eline alan krallığı, engeller karşısında kalan millî hâkimiyet ortadan kaldırılabılır. Kral, zaten millî hâkimiyetin bilkuvve olan kudretine istinad ederek Papalığın tesirinden, imparatorun nüfuzundan ve dahili derebeyliğin müdahalesinden kurtulmuş idi. Kendi desteğini teşkil eden kudret, icabında, dünyevileşme, beşerileşme vetiresini ikmal için krala karşı gelebilir. Netekim geldi de. Demokrasi ve millî hâkimiyet prensipi, bizzat bu fikrin doğmasını hazırlayan krallıkca söndürülmüştü. Şimdi aynı prensip kendisini tahakkuk ettirmek için mücadelesine devam edecektir. Mücadelenin hazırlayıcı havası da zaten teşekkül etmek üzere idi. On sekizinci asır Fransız felsefesinin siyasi meselelere taallük eden nazariyeleri, bilhassa Rousseau, işte bu hava içinde doğmuş bir şahsiyettir: Hâkimiyet prensipi onunla beşerî aklın çevresine girdi, sonra «düşünce» den geçerek «iş» e ve aksiyona inkılâb etti.

Fransız inkılâbını, daha ziyade 1871 denberi devam eden üçüncü Fransız cümhuriyetinin siyasi mekanizmasını izah yarıyan bu başlangıç, bizi daima aynı kalan bir mesele karşısına tekrar çıkarıyor: İçtimaî zümreler, yahut onların mümessilleri, kendi «hâkimiyet — Souveraineté» lerini fertler üzerinde ne suretle icra ve tatbik ederler? Bilmukabele fertler, bu zümreler veya mümessilleri önünde «hürriyet - Liberté» lerine ne şekilde sahip olurlar?

Tarihin her zammında bu meseleye ait vakıalar görülür: Zümreler, herhangi bir şekilde hâkimdirler ve fertler bu hâkim zümrelerin kuvveti önünde hürriyet talep ederler. Şüphesiz hem o hâkimiyetin, hem bu hürriyetin icra ve talep şekilleri asgarî ve azamî hadler arasında değişir. Fakat hadlerinden ve derecelerinden sarf-nazar vakıa, tarih boyunca hep aynı kalmıştır ve kalmaktadır.

Gerek yeni içtimaiyatta, gerek içtimaiyattan önceki içtimaî bil-

gilerde (hukuk nazariyelerinde, tarih felsefelerinde...) bu vakıanın doğurduğu bir takım düşünceler görülüyor: Ferdin haklariyle, zümrenin haklarını, hürriyet ile hâkimiyeti nasıl barıştırmalı, aralarında çıkacak htilâflara nasıl bir istikamet vermelidir? Dahası var: Hâkimiyet iddia eden muhtelif siyasi zümreler arasındaki münazaları nasıl halletmeliyiz?

Vazifemiz yeni ve ilmi içtimaiyatın bu suallere verdiği cevabı tahlil etmek olduğuna göre, bu meselenin sosyolojisi ile meşgul olan Fransız içtimaiyatçısı Davy'nin usulüne uyararak, evvelâ usul meselesine işaret edelim. Şimdiye kadar bu meselenin cevabını arayan hukukçular, sosyolojiye elverişli olmıyan bir yoldan yürümüşler. Daha düşünmeğe ve vakıaları tetkike başlamadan evvel «kablî, önceden — à priori» ilarak bazı mefhumlar vazetmişlerdir: Devletin hâkimiyeti mefhumu, ferdin hürriyet ve muhtariyeti mefhumu... gibi. Bu «kablî» ler, bir takım «mutlak — absolu» lar, bedihî ve zarurî fikirlerdir: Vakıalar bunlardan birini mutlaka tasdik etmelidir. Hakikatta ise muhtelif cemiyetlerdeki «hâkimiyet» ve ferdî «hürriyet mutaları birbirine uymaz, içtimai nevilere ve tiplere göre değişir. «İzafi — relatif» olan hukukî vakıalar bu gibi «mutlak» ların kadrolarına giremezler. Bununla beraber asıl sosyolojik mahiyeti haiz olan mutalâalara girişmeden evvel sosyolojik olmıyan nazariyelerden bir kaçına işaret etmek faydalı olacaktır. Bugünkü Fransa'nın siyasi sosyolojisini, fırkalarını ele alarak müşahhas bir surette göstermekten ibaret olan maksadımıza, biri idealist ve endividüalist, diğeri realist olan iki hukuk nazariyesinin izahı ile bir başlangıç yapacağız: Bunlardan birincisine Rousseau'yu, ikincisine Duguit'yi misal alıyoruz.

Rousseau'ya göre hâkimiyet bilindiği veçhile «tabîi» bir surette mevcut değildir. Tabiatıta görülen sadece başı boş, mutlak hürriyet sahibi fertlerdir: Ne «halk — peuple» ın, ne de «hâkimiyet» in tabiatıta temellerini bulamayız. O halde tabiatıtan ayrılarak onu tesise çalışmalıyız.

Bu tesis her şeyden evvel, tabîi olarak mevcut olan ferde önceden mevcut unsurlar istinad etmelidir. O şekilde hareket etmeli ki ferdler, kendilerinde tohumu mevcut olan «hâkimiyet» i, bir araya gelerek, birleşmek suretiyle doğurmuş olsunlar. Bu suretle ortaya hem «hâkimiyet» çıkacak, hem de fertlerin hürriyet hakkı muhafaza edilecektir.

«Hâkimiyet» e meydan verecek bu ameliyeye Rousseau «içtimai mukavele — Contrat social» diyor ve şöyle tarif ediyor: «Bütün müşterek kuvvet ile şahıs ve her âzanın emvalini müdafaa ve himaye edecek bir birlik şekli bulmak. Bu şekil vasıtasıyla her fert bütün ile birleşmekle beraber yalnız kendisine itaat edecek, birlikten önce olduğu kadar hürriyetini muhafaza eyliyecektir.»

Bu suretle her fert hukukunu, cemaat lehine terk ediyor. Bu cemaat içinde fertler bir kitle teşkil edecekler ve «hâkimiyet» i doğuracaklardır. Bir taraftan hâkimiyet vücuda getirilirken diğer taraftan da hürriyet muhafaza edilmiş oluyor. Filhakika:

1 — Her fert bu harekette bulunurken diğer bir ferdin bıraktığından ne fazla, ne eksik birşey bırakmamıştır, hürriyet fedakârlığında müsavilik vardır.

2 — Hiç bir fert diğerinin aleyhine olarak bir hak muhafaza etmemektedir. Bu yüzden fazla bir hak sahibi olması muhtemel bir ferdin muhtemel tahakkümüne imkân yoktur.

3 — Kendilerini cemaate veren fertler, bir şahsa veya bir ferde haklarını ferağ etmiş değildirler. Bıraktıkları hakkın aynini kazandıkları hukukla telâfi ediyorlar.

4 — İnsanın kendisinin yaptığı bir kanuna itaatı, hürriyetini kaybetmek değil, bilâkis hürriyet ve muhtariyetini tasdik etmektir. tine itaat eylemesi demektir.

Bu suretle akdedilen mukavele ortaya «içtimai bir vücut, bir varlık» çıkarıyor: bu varlık, mukaveleyi akdedenlerden müteşekkildir. Mukavelenin tabii neticesi olarak bu içtimai varlığın kendine mahsus bir iradesi, bir benliği vardır. Rousseau bu benlik sahibi olan kütleye «halk — peuple» diyor. Halkın yüksek iradesi, hâkimiyetin kendisinden başka birşey değildir. Bu umumî, yüksek irade kendisini fertlere tahmil ve telkin etmekte, kendisi fertlerin rızalarıyla vücade geldiğinden dolayı onların hürriyetine hâlel vermemektedir.

Şüphesiz bu yüksek irade, zorlayıp tazyik eden bir seciyeye sahiptir. Hürriyete istinad eden, hürriyetten doğan bu yüksek irade, bu hâkimiyet neden tazyik edici bir seciye arz ediyor? Rousseau'ya göre her ferde, mukavele ile cemaati, halkı vücuda getiren iradeden başka hususî bir irade vardır. Bu hususî ferdi irade, «hemşeri, vatandaş - citoyen» olan ferdin cemaate iştirak iradesiyle çarpışabilir. Fertlerin haricinde bir «hâkimiyet» in, bir «Devlet» in teşekkül ettiğini, onun kendisine her türlü hemşerilik hukukunu verdi-

ğini gören fert, vatandaşlığa düşen vazifelerden çekinebilir. Bu gibi ahval ise içtimai varlığa zarar verecektir.

O halde fertlerin hürriyetine istinaden mukavele ile teşekkül eden bu «hâkimiyet», mücerret bir formül olmayıp kendisini idame ve takviye edecek her türlü cihaz ile mücehhezdir. Şuna dikkat etmeli ki ferdin, kendi iradesinin de müdahalesiyle teşekkül eden «hâkimiyet» in emirlerini dinlemediği takdirde itaata icbar edilmesi, onun hür olmağa icbar edilmesi ve bîdayetteki mukavele hürriyetine itaat eylemesi demektir.

Bu suretle «zorlayıcı» seciyeye malik olması icabeden hâkimiyet tahmil ediyor. Bu nokta âşikârdır. Fakat fert, umumî menfaatlı, aslâ tek bir şahıstan çıkmamalıdır. İşte «umumî iradenin işleminde başka birşey olmıyan hâkimiyetin ferağının kabil olamaması» prensipi böylece ortaya çıkıyor. Fakat yalnız bu prensip değil, aynı zamanda şu iki tezatlı nokta da beliriyor:

1 — Hâkimiyetin ferağı kabil olamayınca temsili sistem mümkün olamayacak, hayalperestane bir referandum «hâkimiyet» i tahakkuk ettirecektir.

2 — Hâkimiyetin ferağı kabil olamayınca hâkimiyet kuvvetinin bölünmemesi lâzımgelsecektir.

Fertler üzerine icra ettiği tazyikin meşru olması için bu «yüksek, umumî irade» nin tabiat ve rolünü iyice gözden geçirmek gerektir. Ömumî irade, ferde, «umumî menfaat» namına bir mecburiyet tahmil ediyor. Bu nokta âşikârdır fakat fert, umumî menfaate boyun eğmekten kendisini, nefsine karşı taahhüt ettiği bir mecburiyet neticesi olarak, sıyırılmaz mı? Fakat fert, bir defa «bütün» e karşı taahhüt altına girmiştir: Nefsine karşı, bütüne karşı olan bu taahhütlerden ikincisi muteber olacaktır.

Acaba «umumî irade», yani «hâkimiyet», «Devlet» için de mesele aynı mıdır? Yani bu «hükmi şahsiyet» lerin nefislerine karşı olan mecburiyetleri, bütüne karşı olan mecburiyetleri yanında bir hiçten midir? Burada Rousseau tezada düşüyor: umumî irade, kendisinin hâkimidir. Bu vaziyette umumî iradeyi elinde bulunduran «Devlet» in istibdadından kurtulmaz mı? Mamafih Rousseau, fertlere mukaveleyi tadil hakkını veriyor: hattâ bu hak bütün içtimai tarakkiplerin anahtarıdır. Böyle düşünmekle beraber Rousseau, «umumî irade» yi elinde bulunduran «hâkimiyet» veya «Devlet» in istibda-



dını düşünmeğe yanaşmıyor. Ona göre içtimai varlığın, o varlığı teşkil eden âzalara zarar vermek istemesi imkânsızdır.

Burada Rousseau'nun kendi mantığı dahilinde haklı olduğunu teslim etmek lâzımdır. Çünkü o, hâkimiyetin ferağının gayri kabil olduğunu ileri sürdü. O halde istibdadından korkulacak kimse yoktur. Fakat bu, işin faraziye tarafını teşkil eder. Realiteye baktığımız zaman, «hâkimiyet» in ferağ edildiğini, temsil olunduğunu görüyoruz. O halde fertlerin, «hâkimiyet» ve «Devlet» karşısında garantiye ihtiyaçları âşikârdır.

«Umumî irade» nin, kendisini teşkil eden hususî iradeleri ızzar etmesine imkân yoktur. Bunun böyle olması için «umumî irade» nin, «hâkimiyet» in, gerçekten bir «umumî irade» olması lâzımdır. Bu, «umumî irade» nin «herkesin iradesi» olmadığını göstermeğe yeter: çünkü fertlerin ayrı ayrı iradelerinin mecmuu mânasına olan «herkesin iradesi — La volonté de tous», «umumî irade — La volonté générale» değildir: evvelkisi, fertlerin kendi hususî menfaatlerine tatbik edilen hususî iradelerinin mecmuu iken, ikincisi fertlerin umumî menfaatine tatbik edilen hususî iradeleridir. Birbirlerine nazaran hiç bir istsina ve fark arzetmiyen fertlerin reylerinin topu birden «umumî irade» yi teşkil eder: reylerin mecmuu olmasına rağmen bu «umumî irade», reylerin sayısından ziyade «müşterek âmme menfaati» nin mahsulü olan âfâkî ve haricî bir müessesedir. Fertler bu müessese içinde, kendilerinin başkalarına tahmil ettikleri şeraite tâbî bulunmaktadırlar. «Adaletin ve menfaatin hayranlığa şayan anlaşması — Accord admirable de l'intérêt es de la justice», bu müessesenin eseridir.

Hukukta fertçiliğin mütefekkeri sayılan Rousseau bu nazariyeyle ferdin hürriyetini nez eder görünmüyor mu? «İçtimai mukavele» kitabının dördüncü kısmının ikinci faslı, bazılarına Rousseau'nun anti endividüalist olduğu hükmünü verdirmiştir. Filhakika içtimai mukavele Rousseau'ya göre, fertlerden ittifakla muvafakat ve rıza istiyor. İttifakın vücuda geldiği yerde «ekseriyet, çokluk» kaidesi cereyan edecektir. Rousseau şöyle düşünüyor: «Hemşehri bütün kanunlara, hattâ kendi re'yi hilâfında kabul edilenlere, kanunlardan birine karşı gelmeğe cesaret eden kendisini cezalandırmağa mahsus olanlara bile muvafakat edecektir. Devletin bütün uzuvlarının sabit iradesi, umumî iradedir: hür ve hemşehri olabilmeleri onun sayesinde. Halk meclisinde bir kanun mevzuubahs olduğu zaman hemşerilere sorulan şey, onların bu kanunu beğenip beğenmedikleri

olmayıp, sadece bu kanunun, evvelce kendilerinden çıkmış olan umumî iradeye uygun olup olmadığıdır. Eğer benim reyime muhalif olan rey kazanırsa bu, benim aldandığımı, umumî irade diye mülâhaza ettiğim şeyin gerçekten umumî irade olmadığını isbat eder. Benim hususî reyim umumî iradeye galebe çalsaydı, istediğim şeyden başka birşey yapmış olacaktım ve o zaman hür olmayacaktım.»

Bu mütalâalardan çıkan netice şu ki Rousseau, ferdi, ekseriyete ram etmek istemiyor. Fert yalnız «hakikat» ı takip etmelidir. Başlangıçta umumî iradenin yanılmaz olduğunu kabul etmektedir. Umumun hayrına, iyiliğine ait âfakî hakikatı bize temin eden bu umumî irade yalnız reylerin sayılması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Herşeyde daima bu umumî iradenin ferde galebe çalması'nın, her ferdin menfaatine uygun ve âdil olmasının sebebi de budur.

G. Davy, Rousseau'nun bu mülâhazalarına rağmen şöyle bir soru alin önüne geçilemeyeceğine işaret ediyor: — Umumî iradeyi, ve mevzuu olan âmme menfaatini tefrik ve temyiz için ferdin, ekseriyetten daha salâhiyettar olamayacağı şüphesiz ve kat'i midir? Böyle ise, yani daima ekseriyet salâhiyettar ise, teşebbüs hakkı, ferdin serbest tenkit hakkı ne oluyor? Hakikatta da «yanılmazlık», umumî iradeden ekseriyete geçiyor. O zaman ekseriyetin bir tehlike olması, Rousseau'nun nazariyesinin başlangıç noktasını teşkil eden «fertçilik» bakımından da düşünülmesi lâzım bir mesele mahiyetini almaktadır. Fransız inkılâbının tefekkür vidalarından en mühimlerini teşkil eden «içtimai mukavele», «umumî irade» ve bunların ihtiva eylediği «fertçilik — İndividualisme» mefhumlarının nasıl tezat arzettiğini daha ziyade muasır Fransız hukukçusu Hauriou gösteriyor. Hauriou evvelâ Rousseau'nun desteği olan **umumî iradenin** hiç bir zaman ekseriyette tecelli edemeyeceğine kanidir: Ekseriyet başka birşey, umumî irade başka birşeydir. Ekseriyet her şeyden evvel reylerin şu veya bu şekilde kahir veya nisbî ittifakıdır. Sonra Rousseau «kanun» u umumî iradenin tezahürü addederken yanılmıştır. Kanun ekseriyetin iradesini ifade eden teşriî bir iradenin mahsulüdür, yoksa umumî iradenin değil. Rousseau'yu buna sevkeden saik tasarladığı halk meclislerinin mekanizmasıdır. Doğrudan doğruya bir demokrasi hayatı teşkil eden bu halk meclislerinde umumî irade ile teşriî irade aynı şeydir. Rousseau temsili sistemi kabul etmediğine göre kendisi ile mantıkî oluyor. Fakat sonra parlamantarizmin de umumî iradenin tezahürü olduğu isbata çalışılıyor. Bu gibi isbatlar, sadece «itibarî — fictif» dir. Realite şu ki teşriî irade ile

milletin umumî iradesi aynı şey değildir. Rousseau nun düşündüğü şekilde temsilsiz demokrasi bir hakikat olsa bile oradaki umumî iradenin gerçekten umumî irade olduğu, üzerinde düşünülecek bir meseledir: bir defa bütün bir millet, bir halk reyini vermiş değildir. Ancak rey verme hakkına malik olanlar vermişlerdir. Sonra umumî irade faraziyesi, bütün reylerin istisnasız muvafakatini isterken ekseriyet kaidesi buna muhtaç değildir: O halde umumî iradeyi temsil etmek hakkını da ileri süremeyecektir.

Rousseau'nun fertçiliği böyle bir çıkmaza sapmakla beraber, başlangıçta hürriyetini istimal eden bir fertten hareket ettiği âşikârdır. Rousseau'nun hukuk felsefesi, yapılan tenkitlere rağmen, daima ferdin ferdiyetini ve hürriyetini koruduğu fikrine sadıktır. Fakat acaba böyle bir «hürriyet» den ne nisbette bahsedebiliriz? Şimdi «hâkimiyet» ve «hürriyet» meselelerini realist bir görüş ile araştıran Duguit ile karşılaşalım.

XIX uncu asırda sosyolojinin isim babası olduğu kadar ilim disiplini olarak kuruculuğunu da yapan Auguste Comte'un hukuk felsefesine ait düşüncelerini asrımızın başında yeniden ele alan Léon Duguit her şeyden evvel, şimdiye kadar yapılmış olan hukuk tariflerindeki unsurları reddediyor. Fertlerin birlikte bulunması, hürriyetin korunması... gibi kabli mefhumları kullanmağa lüzum yoktur: cemiyet haricinde fertlerin hayatı mevzu bahis olamaz. Asıl olan cemiyettir. Hukuk ve bu arada hâkimiyet cemiyetin telkin ettiği kaidelerdir, bu itibarla hukuk esasında «içtimai» «âfaki» dir. «Devlet», âfaki hukuk — L'Etat, le droit objectif» eserinde bu prensipten hareket ederek şöyle diyor: «Hukuk, cemiyet halinde yaşayan insanlara tahmil edilmiş bir davranma tarzı, bir kaide olup ona hürmet, muayyen bir an içinde bir cemiyet tarafından, müşterek menfaatin teminatı gibi mülâhaza olunmaktadır. Bu kaideye ecavüz, mütecavize karşı içtimai bir reaksiyon doğurur.» Mevzu hukuktan istifade eden ferdin «enfusi hukuk» kabul etmemek ve ferde hak tanımamak için «enfusi hukuk» ifadesi yerine Duguit «enfusi olan kanuni vaziyet — Situation légale subjectiv» tâbirini kullanmakta, ve Comte'un «ferdin vazifesi var, fakat hakkı yok» formülüne sadık kalmaktadır.

Bizi burada meşgul eden mesele hakkında Duguit şöyle düşünüyor: «Ferdin haklarından, zümrenin haklarından bahsetmek, ferdinkilerini, zümre ve cemiyetinkileriyle barıştırmak lüzumunu ileri sürmek, mevcut olmıyan şeyleri konuşmaktan farksızdır.» Ne fer-

din «enfüsi — subjectif» bir hukuk ve iradesinin muhtariyeti, ne de cemiyetin «âfakî — objectif» bir hukuku, hâkimiyet hakkı vardır: bunlardan evvelkisi hususî hukukun, ikincisi âmme hukukunun ve himlerinden ibarettir. Hukuk sosyolojisinden evvel hukukun mühim meselelerini ele almış olan klâsik ve an'anevî hukuk, gerçekten ferdin muhtariyeti ve hürriyet mefhumlarına istinad ederek bir hususî hukuk yapısı kurmuş, aynı model üzerine bir de âmme hukuku tasarlamış idi. Nasıl hususî hukukta muhtar, hür ve enfüsi haklar sahibi bir fert esas ise, âmme hukukunda da muhtar, hür ve âfakî haklar sahibi, hâkimiyet güden bir «zümre» mevcuttur. Evvelkisinde bir «fert — şahıs», ikincisinde bir «devlet — şahıs» vardır: Hususî hukukun «fert — şahsı» nın malik olduğu hürriyet ve muhtariyete mukabil «Devlet — şahıs» ın da hâkimiyeti vardır. Fakat bunların her ikisi de Duguit'ye göre metafizik mefhumlar olup içtimai realiteleri ifade etmezler. O halde bu realiteler ne arz ediyor? Fransız hukukçusuna göre realitede görülen âmme hizmetleridir. Bu hizmetlerin ve işlerin görülmesi lâzımdır. Bu maksatla icabeden otoritenin kendilerine verildiği bazı şahıslar mevcuttur. Aynı ile hususî hukuk sahasında da fertlerin içtimai fonksiyonlar başında bulunduğu görülüyor. Nasıl Devlet hâkimiyeti, görülmesi lâzım âmme hizmetleri için ise, ferdin de enfüsi olduğu vehmedilen hukuku, başında bulunduğu içtimai vazifelerden ibarettir. Devletin, sadece Devlet olarak iddia edebileceği bir «hâkimiyet» hakkı olmadığı gibi ferdin de sadece fert olarak öne koyacağı bir ferdi hürriyet hakkı yoktur. 1920 de New-York'da verdiği bir konferansta L. Duguit şöyle diyor: «Millî hâkimiyet, ferdi hürriyet, şahsî beşerin muhtariyeti... bütün bunlar tıpkı zamanında tazim ve tebcil edilen dinî naslar ve akideler gibi tazim ve takdir olunan bir takım siyasî ve içtimai naslar olup aynı şekilde bir takım havarîleri ve kurbanları da vardır. 1789 dan bugüne kadar bu gibi havarî ve kurbanlara modern cemiyetlerin hayatında çok rastlanır. Fakat gerek Amerika inkılâpçıları, gerek Fransız ihtilâlcileri, bir takım ebedî hakikatları formüllediklerine inanırken hakikatta basit vehimlerin kurbanı olmuşlardır. Dünyada herşey gibi ileri sürülen naslar da değişiyor.»

Daha Birinci Dünya Harbinden önce fikirlerini sistemli bir surette serdetmiş olan Duguit'nin anafikri şu ki hâkimiyet kudretinin, milletin delege tâyin etmesi vasıtasıyla teşekkülüne inanmak, tıpkı hâkimiyet kudretinin Allahın yer üzerinde kendisine delege ve muhahaslar ayırması ile izah etmek kadar metafizik ve mistiktir. Kı-

sası millî irade, umumî irade sözü sadece itibari - fictif bir fikirdir. Hakikatta var olan birkaç şahsın iradesidir. Nihayet âranın ittifa-kından teşekkül eden bir umumî irade olsa bile nihayetinde yine fertler yığınının iradesidir. Duguit'ye göre «birkaç nesil coşturan ve namına Fransız inkılâbı yapılan içtimai mukavele fikri hakikatta, safsatalar örgüsünden başka birşey değildir. Fert tabii olarak hürriyet hakkına malik olamaz. İnsan mahiyeti, özü itibarile içtimaidir. Eğer bir hakkı, hukuku varsa bu ancak onun fert olmasından dolayı değil, cemiyet uzvu bulunmasından ötürüdür.»

Devlete ait olan «hâkimiyet» ile ferde ait olan «hürriyet» in mü-nasebetleri etrafında Rousseau'nun telâkkisi, «umumî irade» farazi-yesiyle bizi realiteden uzak bir âleme götürüyor, bize içinde yaşadığımız mekândan ayrılıp başka bir mekâna gitmişiz hissini veriyor. Halbuki içinde bulunduğumuz içtimai hayat, böyle bir faraziyeyi bize kolayca veremiyor. Meğer ki bir nevi ideal hava içinde yaşıya-lım, etrafımıza siyasi bir idealizm, hukuki bir rasyonalizm adesesiy-le bakalım. Fakat öte taraftan bizi Rousseau'nun götürdüğü ideal mıntakadan çekip realitenin ta ortasına götüren Duguit'yi de pek çıplak buluyoruz. Hâkimiyet ile hürriyeti âhenkdar hale sokacak olan umumî irade faraziyesi yerine, hâkimiyeti âmme hizmeti, hürriyet dâvasına hakkı olmıyan ferdin vazifelerini de bir fonksiyon addeden L. Duguit, hukukî ve siyasî sahada «en iyi», «en âdil», uğuruna açtığımız savaş bayrağının dalgalanmasına engel olmuyor mu? Böyle bir pozitivizm, mücadelede bulunmak, hukukî aksiyona girişmek, «laf» ını yaptığımız hukukî mefkûrelerin «iş» ini gerçekleştirmiş görmek istiyen müşahhas insanın veya insan zümrelerinin mevcudiyetini inkâra varmıyor mu? Felsefi lisanla bizi hukukî konforizme götürmüyor mu?

Hakikatta bize lâzım olan ne Rousseau'nun realite ile teması ol-mıyan idealizmi, ne de Duguit'nin Devlette içtimai hizmeti, fertte sosyal fonksiyonu gören ve ilerisine gitmiyen realizmidir. Bizim istediğimiz, daha doğrusu içtimai realitede görülen şey, hâkimiyet ile hürriyetin karşılıklı mücadelesidir: Hâkimiyet, daha fazla hâkimi-yet olmağa çalışırken fert de hürriyetinin sınırlarını genişletmeğe gayret ediyor.

İşte siyasi firkacılığın tetkik edeceğimiz Fransa bu bakımdan, yâni hâkimiyet kuvveti ile hürriyet mefkûresinin karşılıklı çarpış-

ması cihetinden bizi son derece alâkadar edecek bir memlekettir. Asri mânada fırkacılığın Fransada çıkmağa başladığı tarih olan 1870 den başlayarak bugüne kadar Fransanın siyasi fırkalar tarihini takip edeceğiz ve göstereceğiz ki **umumi irade**, Rousseau'nun düşündüğü muhayyel mekanizma içinde olduğu gibi, öyle kolaylıkla tahakkuk edecek bir faraziye değildir. Fakat diğer taraftan bu faraziye, siyasi mücadeleleri körükleme vazifesini görüyor ve beki de parça parça tahakkuk ediyor. Keza yine göstereceğiz ki Duguit'nin âmme hizmeti dediği Devletin «hâkimiyet» i, hürriyet peşinde koşan ferdin veya fertler zümresinin tazyiki karşısında «hürriyet» i, tedrici surette kabul etmektedir. Ferdin vazifesi de sadece körükörüne bir fonksiyon rolünü ifa etmek olmayıp fırkalar, gruplar ve her çeşit siyasi teşkilâtlar vasıtasıyla «hürriyet» peşinde koştaktan ibarettir.

— Arkası var —