

## UZVİYETÇİ BİR CEMİYET VE SİYASET TELÂKKİSİ

Doçent Dr. Hüseyin Nail Kubalı

### I.

1940 Fransasının beklenilmeyen bir şekilde çöküşü bu ikinci dünya harbi faciası içinde muhakkak ki en fazla hayret uyandıran vâkıalardan birisi olmuştur. Bu vâkıa, hürriyet ve istiklâline bağlı her millet için, milli şuurun pek ziyade uyanık bulunduğu bu harp yıllarında olduğu kadar gelecek zamanlarda da çok düşündürücü mahiyetini hiç şüphesiz muhafaza edecektir. Bazı kıymet ve şeniyet hükümlerimizi sarsan bu hazin Fransız macerasının sebep ve neticelerini objektif, bitaraf bir zihniyetle kavramak ihtiyacının sevkiyle milletlerin tarihini yoklamamağa ve bilhassa Fransız tarihi içinde 1870 Fransasını düşünmemeğe imkân yoktur.

Böyle zarurî bir tedai ile 1870 Fransız hezimetini düşünürken o hezimetin siyasî ve içtimaî menşe ve akıbetleri üstüne eğilen Fransız mütefekkirleri arasında uzviyetçi (organiciste) filozof ve sosyolog Alfred Espinas dikkatimizi kuvvetle çekmektedir. İşte burada bu Fransız mütefekkirinin memleketinin yine Alman silâhları önünde uğradığı bozgunluk karşısında onu kurtarmak için yaptığı fikrî cehdi kabil olduğu kadar hukukî çehresi altında göstermeğe çalışacağız. Bu suretle günün bahsî kıymetini yeniden kazanmış olan bir meseleyi kurcalamış ve dolayısıyla memleketimizde Ziya Gökalp gibi büyük bir mütefekkir tarafından temsil edilmiş bulunan ve, tabir caizse, vatandaşlık hakkını kazanmış olan Durkheim sosyolojisini hazırlayan sosyologlardan birisinin cemiyet ve siyasete ait ana fikirlerini izah etmiş olacağız.

### II.

Fransa, XIX. uncu asrın sonlarında 1870 hezimetini hazırlayan ve bu hezimetten ve ikinci Empire'in düşmesinden sonra artan

derin bir ahlâkî, içtimâî ve siyasî sıhhsizliğin ıstırabını çekiyordu. Aşırı bir ferdiyetçiliğin eseri olan ve mağlûbiyetin ye'siyle fazlalaşan bir iman ve vazife buhranı, hattâ yaşama isteği buhranı başgöstermiş, intiharlar münhanisi yükselmeğe başlamıştı. Fransız cemiyeti hasta idi ve hastalık, XIX. uncu asrın başında, teokrat, sosyalist ve pozitivist'lerin 1789 İnkılâbından dğduğunu iddia ettikleri hastalığın aynıydı. O halde Büyük İnkılâbı mütaakıp ortaya çıkan mesele tekrar bahis mevzuu idi. Yani içtimâî hastalıkların en korkuncu olan bu ruhî ve ahlâkî marazı tedavi etmek, cemiyeti manen ve maddeten yeniden kurmak, teşkilâtlandırmak lâzımdı.

Büyük içtimâî buhranlar nasıl büyük aksiyon adamlarını yaratırlarsa büyük fikir adamlarını da öyle yaratırlar. Espinas'ın uzviyetçi sosyolojisi de bu büyük içtimâî buhranın mahsulüdür. Filhakika Espinas, «Hayvan Cemiyetleri» adlı ana eserinin menşeyini anlatırken «ben bu kitabı yazmayı 1870 Harbinden sonra tasarladım. Fransa ne olacak? Onun istikbalini keşfetmek mümkün müdür ve umumiyetle milletlerin istikbalini keşfe acaba imkân var mıdır?» diyordu.

Espinas da Comte gibi, gayet haklı olarak, her aksiyonun ileriye görmeği icabettirdiği ve ileriye görmenin ise ancak ilimle mümkün olacağı kanaatinde idi. O da, XIX. uncu asrın başında, 1789 İnkılâbını uğursuzlukla itham eden teokrat'lar, onun sakat ve noksan bir inkılâp olduğunu iddia eden pozitivistler gibi, cemiyetlerin yürüyüş ve tekâmülünde ileriye sezebilmek için cemiyetlerin de kanunlara tâbi olduğunun gösterilmesi ve bilinmesi lüzumuna kani idi. Fakat, Espinas'a göre, cemiyetlerin teşekkül ve tekâmülünün muayyen kanunlara tâbi olduğunu kabul etmek ancak onların da tabiatın diğer varlıklarından farksız olduklarını ve bilhassa tamamen canlı varlıklara benzediklerini kabul eylemekle mümkündü. Bu benzetiş, kendinden evvelki sosyologların yaptığı gibi, sadece bir mümasaleti (amalogie) değil, tam mânasiyle bir ayniyeti (identité), mahiyet birliğini ifade etmektedir. O halde, Espinas'ın bu iddiasına nazaran, sosyoloji biyolojinin devamından ibarettir, hattâ genişletilmiş, büyütülmüş bir biyolojiden başka bir şey değildir. Ancak böyle bir mebdeden hareket edildiği takdirde ki cemiyet, birtakım mücerret münasebetler sisteminden çıkacak ve sosyoloji cemiyetin ıslahına ve ilerlemesine yarayacak esasları hazırlayan bir ilim haline gelebilecektir.

## III.

Espinas'a nazaran, hayvan ve insan cemiyetleri aynı cins cemiyetin iki nev'ini teşkil eden ve bu itibarla aynı *uzvî tekâmül* kanununa tâbi olan cemiyetlerdir. Aralarında yalnız derece farkı vardır. Her *uzvî ferdiyet* *uzvî unsurların* sentezinden meydana gelen bir cemiyet olduğu gibi her cemiyet de bir *uzvî ferdiyettir*. Her ikisi de tabii ayrı fakat *complexité* (mudiliyet) bakımından farklı bir *uzviyet*, her ikisi de *uzvî toplanma ve merkezileşme* (concentration) nispetinde münkeş f ve aynı nispette şe'ni olan ferdi veya maşerî bir şuura sahip birer ferdiyettir. Hulâsa: *uzvî ferdiyetten* hareket etmek ve hayvan cemiyetlerinden geçerek insan cemiyetlerine kadar yükselmek suretiyle gördüğümüz cemiyetlerin hepsi *uzvî yardımlaşma* (comcours organique) ya yani birbirinden az çok müstakil faaliyetler arasındaki hizmet karşılığına tâbi varlıklardır. Her biri biyolojik tekâmülün bir merhalesidir.

Fakat, sosyoloji ile asıl biyolojinin sınırını çizmek için cemiyetlerin tetkikine nereden başlamak lâzımgeldiğini bilmek icabeder. Diğer bir ifade ile, *her uzvî yardımlaşmanın* bulunduğu yerde cemiyet vâkiasının mevcut olup olamayacağı, hakikî mânada cemiyet vâkiasını müşahede için hayvan cemiyetleri merdiveninin en alt basamaklarına kadar inilip inilmeyeceği sualine cevap vermek lâzımdır. Espinas bu suale tereddüdetmeden «evet» diyor. O takdirde hayvan cemiyetleri insan cemiyetlerini tetkik eden sosyolojinin mevzuuna dahildir. Acaba daha ileriye gitmek mümkün ve lâzım mıdır? *Uzvî unsurların* bir ferdiyet vücuda getirmek üzere toplanmaları hâdisesini de sosyolojinin mevzuuna sokmak mümkün ve lâzım mıdır? Espinas buna da «evet» diyor. Çünkü, onca sosyoloji, *uzvî birliğin* ve belki de ruhî birliğin en aşağı derecesinde bulunan hücrelerin birleşmesinden vücuda gelen toplulukların tetkikiyle işe başlamalıdır.

Görülüyor ki sosyoloji ile biyolojinin hudutlarını çizmeğe imkân yoktur; zira sosyoloji biyolojik tekâmülün aşağı bölgelerinde biyoloji ile karışmakta, daha doğrusu biyolojinin sahasına tecavüz etmektedir.

Espinas, 1894'te pratik hayat ile ilmin münasebetine mütaallik mutlak determinist görüşünü bırakmağa mecbur olduğu gibi, sosyoloji ile biyolojinin münasebeti hakkındaki bu telâkkisini de 1901'de değiştirmeye mecbur olmuş ve o tarihten itibaren, Blastodème adını verdiği hücre topluluklarıyla asıl hayvan ve insan cemiyetle-

rini aynı kategoriye sokmamağa başlamıştır. Münhasıran uzvi olan topluluklar artık sosyolojinin dışındadır. Espinas bu hususta evvelce yanılmış olduğunu açıkça itiraf ederek hüceyreler topluluğunun sadece bir *grupman* olduğunu, «cemiyet» in ise *grupmanların grupmanı*, mürekkeplerin mürekkebi olduğunu ve binaenaleyh sosyolojinin tetkik sahasının bu ikinci derecedeki topluluklardan başlayacağını söylemektedir. Şu halde sosyolojinin mevzuuna giren toplulukların birinci vasfı muzaaf bir terkip mahsulü olmalarıdır. İkinci vasfı ise, bir hüceyreler topluluğunda veya Blastodème'de hüceyreleri birleştiren bağın, madde veya fonksiyon vasıtasıyla, daima biyolojik yani *fiziko-şimik* olmasına mukabil, asıl cemiyetleri vücuda getiren Blastodème'ler arasında *psikolojik* olmasıdır. Bu iki vasfı birleştirerek diyebiliriz ki, hakikî mânada cemiyetler, canlı ferdiyetleri veya Blastodème'leri birleştiren sadece muzaaf bir terkip değil, terkibine giren ferdiyetlerin maddî ayrılıklarına rağmen psikolojik bağlarla, yani karşılıklı tasavvurlarla birleşmiş buldukları grupmanlardır.

\*\*

Espinas gerek basit ve gerek mürekkep grupmanlarda görülen *uzvi yardımlaşmanın* şekil ve mahiyetini esas tutarak cemiyetleri üç tipe ayırmaktadır: 1. Blastodème veya tagaddi cemiyetleri, 2. Tenasül cemiyetleri veya aile, 3. Münasebet cemiyetleri veya kavim (*peuplade*).

Birinci tip cemiyetler, gayrimüstakil unsurlar olan hüceyrelere vücuda getirdiği grupmanlardır ki onlarda *uzvi yardımlaşma* daimî ve zarurî olup beslenme fonksiyonuna dayanır. Mürekkep ferdiyetleri teşkil eden bu cemiyetlerde içtimâî bağ münhasıran uzvi olduğu için bunlar, hayvan cemiyetlerinin en aşağı basamağındadırlar. Fakat, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Espinas bu nevi grupmanlarda cemiyet karakterini görmekten bilâhare feragat etmiştir.

İkinci tip cemiyetler ise, birincilerin aksine olarak, müstakil unsurlardan teşekkül eder. Bunlarda tenasül fonksiyonuna dayanan *uzvi yardımlaşma* muvakkattir. Fazla olarak başlıca üç karakterleri daha vardır: a) Bu cemiyetler aynı zamanda uzvi ve ruhidirler. Zira ayrı iki cinsten şahısların birleşmesi her birinin diğerini tanımasını ve seçmesini tazammun eder. b) Bu cemiyetler vilâdî ve zarurî değil intihabîdirler. Çünkü karşılıklı bir seçmeden doğmaktadırlar. c) Az veya çok uzun ve gayrimuayyen bir zaman devam ederler.

Espinas bu ikinci tip cemiyetleri tekâmül derecelerine göre üçe

ayırmaktadır: a) Aynı iki cinsten hayvanın teşkil ettiği fizyolojik, muvakkat birlik (*société conjugale*) — ki biz buna karı-koca cemiyeti diyebileceğiz —. b) Ananın yavrularıyla teşkil ettiği cemiyet — ki buna da ana ailesi diyebiliriz —. c) Ananın ve babanın çocuklarıyla bir arada teşkil ettikleri cemiyettir ki hakikî aile, ev cemiyeti (*société domestique*) budur.

Birinci şekille başlayan aile cemiyeti tekâmülünü üçüncü şekli alarak tamamlar. Çünkü çocukları yetiştirme işi sebebiyle fonksiyonların farklılaşması ve *hüküm ve idaresi altına alma* (*domination*) ve *hüküm ve idaresi altına girme* (*subordination*) sevki tabiiileriyle nizamlanması, uzviden ruhiye doğru yükselme ve bu yükselme ile beraber olarak tek şuur halinde tekâsüf ancak üçüncü şekildeki aile cemiyetinde son tekâmül merhalesine ulaşır. Böylece, hakikî mânada aile veya ev cemiyeti, kendisini vücuda getiren uzvî *yardımlaşma* ve bakasını temin eden ruhi bağ sebebiyle uzviyet âlemiyle içtimai âlem arasında bir köprü vazifesini görmektedir. Tenasüli cephesiyle biyolojik, müessesevi cephesiyle sosyaldır.

Lâkin Durkheim'e nazaran bir içtimai müessese olan ev cemiyeti, bilhassa tekâmülünün başlangıcında tenasül fonksiyonu ile bir algı ve münasebet arz etmez. En iptidai aile olan *Klan* her şeyden evvel dinî ve iktisadî bir teşekküldür. Kan bağılılığı, biyolojik bir unsur olarak, aile hak ve vecibelerinden istifade için istenilen bir şart değildir. Aile kelimesi hayvan ve insan cemiyetlerine göre ayrı mânaları ifade eder. Zira hayvanlarda aile sevki tabiisi, belki aile hissi varsa da *aile* denilen ev müessesesi yoktur. Diğer cihetten, ailenin psikolojik hâdiselerin cereyan ettiği bir mahal olmak itibariyle içtimai âlemi alâkalandırdığını söylemek de mutlak surette doğru değildir. Çünkü aile muhitinde vukua gelen psikolojik hâdiselerin hepsi cemiyeti aynı nispette alâkadâr etmez. Nitekim beslenme hâdisesinin içtimai cephesi bizi yemek fiili değil, şu veya bu şekilde yemektir. Aynı suretle tenasül hâdisesinin içtimai cephesi cinsî mukarenet değil kadın ve erkeğin bir arada yaşama (*cohabitation*) mükellefiyetidir.

Üçüncü tip cemiyetlere yani münasebet cemiyeti olan kavim (*peuplade*) e gelince; Malûmdur ki bir canlının uzvî tekâmülü, muhite olan intibak ihtiyacının sevkiyle, aynı zamanda bir fonksiyon artışıyla müterafaktır. Hayvan cemiyetlerinin ilk iki tipinde tek gaye olan yaşamayı temin için beslenme ve tenasül muayyen organlara bağlı kâfi birer fonksiyon iken, üçüncü tip hayvan cemiyetlerinde

yaşamak gayesinden başka cemiyetin hayatını tadil, islah ve müdafaa gibi daha karışık gayeler meydana çıktığı cihetle bu gayeleri temin üzere ifası icabeden fonksiyonlar muayyen organlara bağlı kalmıyan ve fakat umumî ve içtimai münasebetler şeklini alan faaliyetler halinde görünmeğe başlar. Bu cemiyetlerde fertler, aynı zamanda fizyolojik ve psikolojik bir karakter arzeden içtimai menfaat etrafında toplanmışlardır. *Uzvi yardımlaşma* tamamen şura istihale etmiş, diğer cemiyetlerde uzviden ruhiye doğru görülen tekâmül son merhalesine varmıştır. Diğer cihetten, ailede fertleri birleştiren *sempati* hissi burada daha ziyade kuvvetlenmiş ve fertler bu hisle kuvvetlenen *domination* ve *subordination* şevki tabiiileriyle birbirlerine daha fazla bağlanmışlardır. Cemiyet şuurunu etrafında toplanan içtimai menfaat fonksiyonunun ifasını temin eden faaliyetler, beslenme ve tenasül cemiyetlerinde olduğu gibi, muayyen organlara bağlı kalmıyarak umumî ve daima değişebilen içtimai münasebetler şeklinde görüldüğü içindir ki bu cemiyetlere münasebet cemiyeti (*société de relations*) ismi verilmektedir.

Bu cemiyetlerde içtimai menfaat fonksiyonu etrafında tekâsüf eden cemiyet şuurunun, Durkheim'in bilâhare kullanacağı tabirle, maşerî şuurun (*conscience collective*) kaynağı, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, *sempatidir*. Aileyi vücuda getiren fertleri de birbirine bağlayan *sempati* ise de bu his, ailede yalnız bir tekâmül vasfı olduğu halde, münasebet cemiyetlerinde bir mevcudiyet şartıdır. Zira ferdi şuuruları, uzvi ve fizyolojik ayrılıklara rağmen, maşerî şuurun terkibine sokan *sempatidir*. Ailede kardeşlerin ve münasebet cemiyetlerinde doğrudan doğruya fertlerin yekdiğerine benzemesinden doğan *sempati*, hayvan ve insan cemiyetlerinde müşterek bir içtimai bağlılık âmili olduğuna göre münhasıran *zihni* (*intellectuel*) bir mahiyet arzetmez. Esasen Espinas'ın kanaatince münhasıran *zihni* olan bir tasavvur yoktur. Tamamen *zihni* sandığımız tasavvurlar *teesürî* (*affective*) tasavvurlarla beraberdirler. Hislerimizle fikirlerimiz, zekâmızla temayüllerimiz birbirine bağlıdır. Fertleri birbirine bağlayan aynı zamanda kafa ve kalbdır.

#### IV.

Hayvan ve insan topluluklarına şamil olmak üzere esaslı karakterlerini kısaca anlattığımız muhtelif cemiyet tiplerinden beşeriyet camiasına kadar yükselmek şartıyla derece derece tekâmül şekilleri gösteren bütün cemiyetler, Espinasın işaret ettiğimiz kanaatine na-

zaran, canlı birer varlıktırlar. Yalnız hakiki birer canlı varlık olan maddî taazzuvarlarla içtimai taazzuvarlar ve bilhassa bunların en mükemmeli olan insan cemiyetleri arasındaki fark şudur ki birincilerden bunlara geçilince uzvî yardımlaşma tesanüde, uzvî birlik şuura, devam ve istimrar an'aneyeye, hareketlerdeki spontanelik fikir ibdalarına, fonksiyonların hususiyeti iş bölümüne, unsurların koordination'u sempatiye, birbirine tâbiliği hürmet ve fedakârlığa, hâdiselerin muayyeniyeti karar ve tercihlere istihale etmekte ve böylece, hissedilmez bir surette, dışarıdan içeriye, uzviden ruhiye, hareketlerden şuura geçilmektedir. Kısa bir ifade ile denebilir ki *cemiyet canlı bir şuur veya bir fikirler taazzuvudur.*



İşte bu canlı varlıklardan birisi ve en tam ve mütekâmil olanı *millet*'tir. Espinas millet için «o bir ferttir ve Hayvan Cemiyetleri isimli kitabım milletin ferdiyetini ispat için yazılmıştır» diyor. Millet bu varlığı ve ferdiyeti bittabi kollektif bir varlık ve ferdiyettir. Canlı varlık her şeyden evvel bir *şuur* olduğuna göre maşerî bir varlık olan millete de varlığını kazandıran *maşerî şuur*dur.

Espinas milleti ferdî şuurların dışında ve üstünde bir maşerî şuurun mevcudiyetiyle vasıflandırmak suretiyle muakkıbi olduğu Spencer'i geride bırakmakta ve Durkheim mektebinin tam mânâsiyle bir mübeşşiri görünmektedir.

Şuur menşei itibariyle daima uzvî bir *toplanma* ve merkezileşme (concentration) nin neticesi olmasına binaen herhangi bir grupman bu toplanma ve merkezileşmeyi gerçekleştirdiği nispet ve derecede kuvvetli bir maşerî şuura maliktir. Fakat bu *toplanma ve merkezileşme* ile birlikte olarak şuurlu bir içtimai ferdiyetin teşekkülü için her cemiyet tipinde olduğu gibi, münasebet cemiyetlerinin en mükemmeli olan millet camiasında da onu teşkil eden hakiki fertlere ait şuurların birbirine girmesi ve kaynaşması lâzımdır. Çok dikkate şayandır ki Espinas, burada Durkheim'in daha sonra daha ziyade bir vuzuhla yapacağı bir tefriki yaparak ferdî tasavvurlarla maşerî tasavvurlar (représentation individuelle, rep. collective) arasındaki farkı belirtmekte, millî şuurda ferdî tasavvurların, şuurların sentezini bulmaktadır.

Bu sentezin tahakkuku için ferdî şuurlar arasında vukuu şart olan karşılıklı nüfuzu veya kaynaşmayı (interpénétration) temin

eden, Espinas'ın kanaatine göre, *tefekürün dış âleme çevrilen cephesidir*. İç ve dış âleme ait tasavvurların bir terkibinden başka bir şey olmıyan tefekkür, iki cepheli bir şuur hâdisesi olarak fizik muhit içinde akan bir şuur seyyalesidir. İç âlemi aksettiren cepheyle fertleri birbirinden ayırdığı halde dış âlemi aksettiren cepheyle fertleri yekdiğerine bağlar. Espinas Alman sosyologu Schœufle gibi tefekkürü, *içtimai hüceyreler arası bir cevher telâkki etmekte* ve bu sebeplerdir ki cemiyetle hakikî taazzuvar arasında bir fark görmemektedir. Aynı zamanda nakledici ve nakledilen bir şuur hareketi olarak dış cephesiyle fertleri birbirine bağlayan tefekkür, objektif mahiyetine binaen tamamen cemiyetin mahsulüdür. Denebilir ki, millî camianın terkibine dahil fertlerin şuuru, bizzat millet maşerî şuurunun bir şeklinden ibarettir. Bir millet fertlerinde düşünen ve duyan o milletin yaşayan nesilleri kadar ölmüş nesilleridir de. İçimizde yükselen ve kendi sesimiz sandığımız ses hakikatte babalarımızın ve dedelerimizin sesidir ki uzayıp giden sada akisleri gibi asırlardan asırlara ve fertlerden fertlere geçerek içimizde duyulur. Hulâsa fert «ben» derken hakikatte nasıl «biz» i, milleti ifade ediyorsa, milletin «biz» demesi de hakikatte ferdin «ben» diye ifade eylediğinden başka bir şey değildir.

Millî camianın bu şuuru, bu maşerî şuur acaba nerede, hangi organda toplanır? Espinas bu suale uzviyetçi bir izaha müracaat ederek cevap vermektedir. Ona göre fertte düşünen yalnız dimağ değil bütün vücuttur. Gerçi her merkezleşmiş taazzuvda muayyen bir kısım, tabir caizse, diğer kısımlar nam ve hesabına düşünmekle tavzif edilmişse de, tasavvur fonksiyonunun muayyen bir organa havale edilmiş olması, başka fonksiyonların galip bulunduğu diğer vücut kısımlarında tasavvur yokluğunu tazammun etmez.

Cemiyet için de vaziyet aynıdır. Bir millette maşerî şuurun toplanma noktaları olan *nâzım merkezlerin* (centres régulateurs) mevcudiyetine rağmen bir milleti teşkil eden fertler de maşerî şuurun birer küçük mihrakı olmak mahiyetini muhafaza ederler.

Milletin kendisine mahsus şuura malik, hakikî, canlı bir varlık oluşu onda, fertler tarafından kurulmuş, gayesi ve fonksiyonları muayyen hukukî mânada bir cemiyet (association) mahiyeti görmeğe kat'iyen mânidir. Çünkü hukukî mânada bir cemiyet, onu teşkil eden âzanın ancak muayyen faaliyetlerini alâkadar ettiği halde, millet kendisini terkibeyliyen fertlerin tenasüle ve beslenmeye varıncıya kadar bütün hayatî faaliyetlerini içine alır. Bu vâkıanın doğruluğu-



nu gösteren bir sebep de millet denilen cemiyet şeklinin, geniş mânadaki cemiyet organizmasının *tekâmül vetiresinin* bütün merhalelerini yekdiğerini takibeden bir tedhülle yani ferdin aile ile, ailenin klanla veya kabîle ile, klan veya kabîlenin site ile, sitenin de bizatihi milletle tedahülü suretiyle kavramakta bulunmasıdır. Milleti vücuda getiren bu tarihi tekâmülün her tedahül merhalesinde, bir evvelki cemiyet şeklinin kendisinden hacim itibariyle daha büyük bir cemiyetin terkiğine girdiği zaman tanınmıyacak derecede büyük değişikliklere uğraması milletin, çok kompleks, çok çeşitli gaye ve faaliyetleri kavrayan bir uzviyet olduğunu inkâra bir sebep teşkil edemez.

Millette bir (association) mahiyeti görmek diğer bir bakımdan da mümkün değildir. Başka bir ifade ile, J. J. Rousseau'nun sandığı gibi, milletin *mukavelevî bir teşekkül* mahiyeti taşıdığını yani birtakım sarîh veya zımnî iradelerin, birtakım vâzih fikirlerin mahsulü olduğunu iddia etmek de yanlıştır. Zira Espinas'e nazaran *sosyal bünye kısmen şuurla mücehhez, kısmen de gayrişuura ve organik ilcalara tâbidir.*

Filhakika, hukukçuların hukukî tasarruflarda *saiik* adını verdikleri unsur, yani izhar edilmesi lâzımgelen *iradeye* hareket ve istikamet veren *fikir*, Espinas'in kanaatine, sosyolojik mânadaki teşekküllerin ve bu meyanda bir milletin taazzuvunda doğrudan doğruya, bizatihi hareket ettirici bir kuvvet değildir. Zira fikir, evvelce işaret ettiğimiz gibi, tasavvurların bir terkibi, bir tâlil mahsulü olmak itibariyle yalnız bir *iç ve zihnî determinizme değil*, aynı zamanda bir *dış ve kozmik determinizme tâbidir*. Eğer bu ikinci nevi determinizm kabul edilmezse *fikir* ile *fikrin mevzuu* arasındaki bağılılığı tesis ve izah kabil olmaz. Ferdi veya cemiyeti çeviren ve ferdi veya maşerî şuura tasavvurlar, fikirler halinde in'ikâs eden *muhit şartları*, fert veya cemiyet üzerinde yaptıkları kuvvetli tesirlerle onları o muhit üzerinde müessir olmak iradesiyle harekete teşvik ederler. Meselâ Devlet teşkilâtında görülen şu veya bu mühim, esaslı bir bozukluk Devleti, ana yasasının şu veya bu şekilde ıslahına sevkeder. Hâsılı iradeye hareket ve istikamet veren bizzat fikir değil, zihne fikir halinde in'ikâs eden dış âlemdir. O halde fikir bizzat değil, bilvasıta hareket ettiricidir ve fikrin tekâmül vetiresi kozmik tekâmül vetiresinin bir anıdır. Binaensleyh cemiyetlerin ve bunların en hakikîsi olan milletin mânevî hareket kabiliyetini bir *ilk illet* mahiyetinde görmemek lâzımdır.

Diğer cihetten, Espinas, fikir gibi, *iradenin* de milletin teşekkü-

lünde esas olamayacağı kanaatindedir. Ona göre *irade* denilen şey, tefekkürün fiil ve harekete (action) temavül eden bütün tahavvüllerini ihtiva eyliyen hususi karakterde birtakım psişik hâdiseler grupundan ibarettir. Bu psişik hâdiseler grubu içinde vâzih fikirler bulunduğu gibi müphem fikirler de yani bazı istekler, bazı meyelânlar ve sevki tabii ilcaları da vardır. Bu hâdiselerin karanlık cephesi onlarda, bir bütün olarak, *irade* ismi altında toplanan birtakım metafizik hakikatler mahiyeti görmek neticesini doğurmuştur.

Anlaşıyor ki cemiyetleri ve bilhassa bunların en tabiisi olan milleti birtakım mücerret fikir ve iradeler sayesinde meydana gelen ve yaşayan bir müessese telâkki etmek mümkün değildir. Filhalka etnografi ve tarih tetkikleri bize aile, klan, kabîle gibi muhtelif cemiyet tiplerinde, o cemiyetleri teşkil eden ve yekdiğerine etnik bağlarla bağlı olan fertlerin mensup buldukları cemiyetten çıkıp başka bir cemiyete girmek hususunda hiçbir fikir ve iradeye malik olmadıkları gibi yabancı bir cemiyete mensup bir ferdi de kendi camiaları içine almak fikir ve iradesinden tamamen mahrum bulduklarını gösteriyor. İptirai cemiyetlerde görülen bu hal mütekâmil cemiyetlerde, zamanımızdaki milletlerde de mevcuttur diyebiliriz. Muhaceretle, serbest iltihak suretiyle teşekkül eden bilhassa Birleşik Amerika milletinin bu iddiayı tekzibedeceği düşünülebilirse de Espinas, Birleşik Amerika camiasının ilk çekirdeğini vücuda getiren fertlerin, daha evvel, aynı etnik gruba mensup bulunmuş olduklarının gözden kaçırılmaması lâzımgeldiğini söylüyor. Espinas'ın biyolojik mebdelere dayanan bu telâkkisi *ırkçılık* nazariyesini bizzarur tazammun eder. Fakat Espinas, C. de Gobineau ve emsalinin anladığı mânada ve bugün Almanyada müdafaa edilen tarzda ırkçı değildir. Espinas'ın ırkçılığı, milleti vücuda getiren tabii âmiller arasında ırka da mâkul bir yer vermekten ibarettir.

Bu fikirlerden Espinas'ın Rousreau'nun *ıçtimai mukavele nazariyesini* reddetmek istediğini de anlıyoruz. Zira bizzat kendisinin de söylediği gibi, Rousseau, Descartes'in fert ruhu hakkında yaptığı cemiyet ruhu hakkında yapmış yani ondaki *gayriiradi unsur ve âmilleri* atarak cemiyeti dayandığı topraktan ve kökten mahrum eylemiştir. Millet için bu toprak ve kök, Espinas'a göre, *biyolojidir*, fakat milleti izah için biyolojiden hareket etmek zaruri ise de kâfi değildir. Millet canlı bir uzviyettir, lâkin ayrı mahiyette bir uzviyettir. Zira onda ruhi unsurlar, uzvi unsurlara galip ve hâkimdir.

Espinas, Rousseau'nun idealist ve volontarist telâkkisini reddetmekle beraber, millet denilen uzviyette psişğin uzviye hâkim olduğunu kabul eylemekle kaba bir materyalizme düşmekten kurtulmakta ve bilâkis Fransız klâsik milliyet doktrinine yani Renan ve Feustel de Coulanges'ın doktrinine sadık kalmaktadır. Yalnız şu farkla ki, Espinas'ın kanaatine göre, milleti tarif ederken, Renan'ın yaptığı gibi «millet bir ruhtur, bir sprituel prensiptir» demekle iktifa eylemek, millet hakkında noksan bir fikir vermek, onu kökten mahrum etmektir. Bu ruhun nasıl teşekkül ve inkişaf eylediğini göstermek, diğer bir ifade ile onu, fonksiyonların farklılaşmasına sahne olan ve şuurların sentezinde âmil bildiğimiz toplanma ve merkezleşmenin izahını mümkün kılan bir vücuda kapamak gerektir. Espinas'ın kanaatine, klâsik milliyet nazariyecilerinin hatası aşırı bir idealizme kapılarak bu biyolojik hakikati görememek olmuştur. Espinas tarihî bir teşekkül olan milletin her şeyden evvel spiritüalite'sini kabul etmekle beraber organik esasları da göz önünde tutmak suretiyle hem bu hatadan kurtulmuş, hem de millet denilen camianın tabii bir realite olduğunu bize anlatmış bulunuyor.

Durkheim mektebi de milletin münhasıran idealist bir esasla izah edilebileceğine kani değildir. O da milletin teşekkülünde maddî âmilleri göz önünde tutmakta ise de biyolojizme kadar inmemekte, sadece müşahede ile gerçekliği anlaşılan cemiyet vâkiasının nev'iliğine dayanan mâkul bir realizme taraftar bulunmaktadır. Şahsen benimsediğimiz böyle bir telâkkiye nazaran, her cemiyet şekli hakkında olduğu gibi millet hakkında da, cemiyetlerin dahili ve tamamen mihanikî determinizminden müstakil olarak, ırk, toprak, din, lisan vesaire gibi objektif âmilleri de göz önünde tutmak idealizm ile realizm arasında bir sentez yapmak lâzımdır. Filhakkı G. Davy'nin de söylediği gibi «millî sentezin yüksek birliği hem maşerî tasavvurların, hem de maddî şartların mahsulüdür. Fert, tamamen ruhtan ibaret olmadı gibi millet de tamamen fikirden ibaret değildir».



Espinas'ın milletin mahiyeti hakkındaki izahları aynı zamanda Devletin de izahıdır. Çünkü Espinas için cemiyet, millet, Devlet, bunların hepsi maşerî şura sahip biyolojik ve tarihî tek realitenin üç ayrı görünüşünden başka bir şey değildir. Devlet, kendisinden ayır-dilmesi mümkün olmayan içtimai bütünün yani milletin bir tecel-lisi telâkki edilmedikçe objektif bir gerçeklik haline gelemez. O hal-

de millet nasıl bir association, yani sun'î bir topluluk değilse Devlet de değildir. Bundan dolaydır ki diğer içtimai münasebetlerden siyasi olanları ayırarak Devleti mücerret bir tarzda yalnız bunların tanzimiyle vazifelendirmek, bizzat milletin kendisi olan Devleti, milletin bir organı saymak yanlıştır.

Millette Devlet arasında mutlak bir ayniyet gören bu telâkki, millette Devletin sadece objektif bir unsuru mahiyetini bulmakla iktifa etmiyerek onda Devlet tarafınudan temsil edilen hâkimiyet hakkına malik bir şahsiyet gören klâsik Fransız doktrininin bir tekrarına benzemekte ise de Espinas, menşeyini Rousseau'dan alan bu klâsik Fransız doktrininden sebep ve netice bakımlarından ayrılmaktadır.

Espinas Devlet vasıtasıyla hukukî varlığını bulan millî hâkimiyeti inkâr etmiyor. Çünkü millî hâkimiyet milletin bir realite oluşunun zarurî neticesidir. Fakat, Espinas'a göre, millî hâkimiyet, mücerret mahiyette ve sadece ferdi iradelerin yarattığı bir şey değildir. Bir teşbihle denebilir ki, hâkimiyet vücudu sulayan ve besleyen kan gibi bir şey, bir hayatî zarurettir. Maşerî şuurun bir tezahürü olmak itibariyle hâkimiyet spiritüel bir mahiyet arz etmekte ise de, şuur aslen uzvî hayatın mütekâmil bir şeklinden ibaret olduğuna göre, hâkimiyet de asıl ve menşe bakımından organikdir. Bu çifte karakter, hâkimiyetin ferdi iradelerin mahsulü olmayıp kendiliğinden teessüs ve inkişaf eyliyen bir sosyal vâkıa olduğunu açıkça gösterir.

Rousseau'dan hâkimiyetin menşeyini izah bakımından bu suretle ayrılan Espinas hâkimiyetin istimal tarzını izah bakımından da ayrılmaktadır:

Malûm olduğu üzere Rousseau, hâkimiyetin istimali hususunda ne temsil esasını, ne de kuvvetler ayrılığını kabul eder. Bu, *umumî iradenin* bölünmez ve terk ve ferağ edilmez olması hakkındaki nazariyesinin neticesidir. İlk bakışta zannedilir ki Espinas da, maşerî şuur ferdi şuurların bir sentezi olmasına, hâkimiyet de maşerî şuurun bir tezahüründen ibaret bulunmasına binaen, Rousseau gibi, hâkimiyetin bölünmezliği ve devir ve ferağ edilemezliği neticesine varacaktır. Fakat Espinas bir uzviyetçi olduğu cihetle, organik prensiplerden hareket ederek bu neticeye varamazdı. Gerçi o da, «hâkimiyetin millete aidiyetini ve hiçbir organa tamamen terkedilemeyeceğini» söylemekte ise de, fonksiyonlara göre zarurî bir hususileşme neticesi olarak, hâkimiyetin, Devlet içinde ne kadar kuvvet ve iktidar merkezleri varsa o kadar parçalara ayrılabilceğini ka-

bul etmektedir. Zira, her organik tekâmül daima artan bir farklılaşmayı ve binnetice iş bölümünü tazammun eder ve bu farklılaşma fonksiyonlar arasında bir subordination'u icabettirir. Millet veya Devlet de bir organik teşekkül olduğuna göre bu farklılaşma ve subordination hâdiselerinin neticesi olarak hâkimiyet, fonksiyonlara göre bir bölünmeye ve subordination'a ister istemez uyacaktır. Rousseau bu biyolojik kanunu sezmediği içindir ki doğrudan doğruya hükümet şeklini müdafaa eylemiştir.

\*\*

Espinas hâkimiyetin kullanışını, organik esaslara uygun olarak, farklılaşan kuvvetler arasında bölmekle beraber, bu farklılaşmayı aynı zamanda bir subordination'la birlikte gördüğüne ve her subordination muhakkak surette bir merkezileşme ve hiyerarşileşmeyi icabettireceğine göre müdafaa eylediği siyasi doktrinin, Comte'ta olduğu gibi, ehramî, otoriter ve hattâ diktatoryal bir Devlet rejiminin tasvibini hedef gütmesi icabeder. Fakat bilâkis, Espinas tamamen liberal bir Devlet rejiminin ve siyasetin hararetli müdafiidir. Zira liberal hukuk ve siyaset, organik prensiplerin aynı derecede icabettirdiği bir doktrindir. Filhakika Espinas'a göre, farklılaşma ve subordination'dan başka, bilhassa her mütekâmil uzviyetin, tâbi bulunduğu iki mühim organik esas daha vardır ki bunlardan birisi, uzviyetin terkibine giren her unsurdaki spontanelik, diğeri ise, uzviyetteki merkezileşme ile vücuda gelen kuvvetin uzviyetin terkibine dahil unsurlardan aldığı kuvvetlerle mütenasip oluşudur.

Liberal bir hukuk ve siyaset doktrininin biyolojik kanunlarla izah edilebilmesi için bu son iki organik esasın insan cemiyetlerinde ve bunların en mütekâmili olan millet veya Devlet denilen cemiyet şekillerinde de aynen cari olduğunu ispat etmek lâzımdır.

Espinas böyle bir ispatın imkânını kabul etmekle beraber, müdafaa ettiği liberal hukuk ve siyaset doktrininin tatbiki için bu ispatın daha evvel yapılmış olmasında bir zaruret bulunduğuna kani değildir. Çünkü ilmin nazarî icaplarıyla hukuk ve siyasetin pratik icapları arasında her zaman ahenk ve intibak yoktur, olmasına da imkân yoktur.

Bu telâkki, evvelce işaret ettiğimiz gibi, Espinas'ta siyasi kanaatleri dolayısıyla beliren ve daha 1882'de kendisini göstermeye başlayan bir fikri istihalenin neticesidir. O tarihlerden itibaren Espinas

cemiyet hayatının sosyolojik muayyeniyetçilikle izah edilemeyeceğini sezmeğe başlamış, diğer bir ifade ile, ilimle geniş mânada san'at veya teknik arasındaki farkı anlamıştır. Bir yerde şöyle söylüyor: «İçtimaî realitelerin doğuşunda ve tekâmülünde maşerî ideallerin bir hissesi vardır. İlim şuurun ve hayatın ancak yarısıdır, diğer yarısı içtimaî muhit tarafından tanzim ve idare olunan temayüller arasındaki ahenktar ihtilâflara terk olunmuştur. Yarın ne olacaktır? İşte cevabımız: biz ne istersek o olacaktır. Bana bütün ilmi veriniz, eğer bende ilme tekabül eden ve benim haberim olmadan hazırlanmış bir kuvvet ve heyecan yoksa ilim küçük parmağımı kılımdatmak için dahi bana yardım etmeyecektir» diyor ve hemen ilâve ederek: «Bunlar entellektüalizmimize hoş gelmiyen fikirlerdir. Ben de bu fikirlere uzun zamanlar sonra ve zorla vâsıl oldum, fakat hâdiselerin verdiği dersleri kabul etmek gerektir; siyaset prensiplerinin doğrudan doğruya ilimden çıkarılabileceğini düşünmüştüm. Artık böyle düşünmüyorum» demekte tereddüd etmiyerek bir ilim adamına yakışan tevazula yanıldığını itiraftan çekinmiyor.

Fakat bununla Espinas'ın hukuk ve siyaset sahasında bir sübjektivizme ve apriorizme dönmüş olduğunu sanmak yanlış olur. Böyle bir zan onun bütün ilmi cehdini, memleketini kurtarmak gayesiyle cemiyet ilmini biyolojiye istinad ettirmek hususundaki gayretini anlamamaktır. Onun sonradan kabule mecbur olduğu hakikat, causaliste olan ilimle finaliste olan geniş mânadaki san'at arasında bir tefrikin yapılması zaruretidir. Hiç şüphesiz ilim, bize muhite intıbak şartlarını öğretmekle yaşamak için muhtaç olduğumuz rehberliği yapacak vaziyettedir. Şüphesiz «en büyük mürşit ilimdir». Fakat itiraf etmek lâzımdır ki ilim bu rehberliği, mürşitliği mütemadiyen faal ve dinamik olan hayat karşısında her zaman yapmamaktadır. O halde ilmin mürşitliğinden, rehberliğinden mahrum kaldığımız zaman hayat ve hareketten feragat mümkün olamayacağına göre, hayat için iyi, doğru ve güzel sandığımız bazı prensipleri ilmi oldukları tahakkuk eylemiş bulunmasa dahi kendimiz için hayat ve hareket kaideleri olarak kabul etmek mecburiyetindeyiz. Espinas'ın de gayet haklı olarak söylediği gibi, beşeriyet, ilimle hayat arasındaki her intıbaksızlık devrinde bazı tahminlere dayanarak âdeta karanlıkta el yordamıyla yürür gibi hareket etmiş, filen muvaffak olan veya muvaffak olmuş gibi görünen vasıta ve çareleri birer *kaide* haline sokmuştur. Bu devirler *tâlîli metodun ve kabli fikirlerin* revaç bulunduğu devirlerdir. Bu devirlerde ilim kıya-

fetini değiştirmiş bir san'attan ve san'at ise vaktinden evvel doğmuş bir ilimden başka bir şey değildir. Bu itibarla her birinin hududu ve sahası birbirine karışmıştır.

Espinas'ın gayesi henüz bu devrede bulunan mânevî ve siyâsî ilimleri, içinde buldukları *ihtilâtlı* vaziyetten kurtarmak, birtakım mücerret fikirlere, nazarî, metafizik prensiplere, birtakım his ve telâkkilere dayanan bir hukuk ve siyaset yerine vâkıaları ilmi metodlarla müşahede ve ilmi esaslarla izah eden bir hukuk ve siyaset ikame etmektir. Bu itibarla Espinas «hukuk ve siyaset prensiplerinin doğrudan doğruya ilimden çıkarılamıyacağını» söylemekle sadece bu sahada mutlak bir ilmi determinizmin mümkün olamayacağını anlatmak istemiştir. Binaenaleyh Espinas'ın hukuk ve siyaset doktrininin dayandığı prensipler ilimden tamamen müstakil, kabli, metafizik birer doğma değil, realitenin ilmi vasıtalarla tahkiki kabül ve lâzım ifadesi mahiyetinde birer fikir, realitenin muvakkat bir izah şekli, diğer bir ifade ile birer *ilmi faraziye* (hypothèse) dir.

İşte Espinas'ın organik esaslardan çıkardığı *liberal* hukuk ve siyaset doktrini ancak bir *hipotezdir*; farklılaşma ve subordination gibi diğer organik esaslardan istihraç olunması lâzım gelen *otoriter* fikir de bir *hipotezdir*.

Yekdiğerine zıt iki grup organik kanunların biyolojik sahadaki tabii ahenk ve imtizacının birer hipotez olarak her cemiyet şekline ve bilhassa millet veya Devlet denilen «siyasî cemiyet şekline nakil ve tatbiki hukuk ve siyaset sahasında liberal ve otoriter iki zıt doktrinin yine birer hipotez olarak kabul ve telifi zaruretini doğurmuş ve diğer taraftan hâkimiyetin mesnedi olan mâşerî şuurun ferdi şuurların bir sentezinden ibaret olması bu zarureti teyid etmiş, ve Espinas böylece mâkul ve mutedil bir liberal siyaset doktrininin müdafaası neticesine varmıştır.

«İçtimaî organizm doktrini» adını verdiği bu doktrin ile Espinas, *temsil sistemine* dayanan bir *millî hâkimiyet* prensibini kabul etmek ve fert hürriyetine her türlü metafizikten uzak *tabii*, *hakiki* ve *nisbi* bir kıymet vermektedir. Bu suretle metafizik mahiyette mutlak haklarla mücehhez fertlerden müteşekkil ve hiçbir farklılaşmaya, hiçbir spontane ve organik subordination'a sahne olmıyan şekilsiz (amorfe) bir siyasî cemiyet tasavvur eden Rousseau'ya karşı kat'i bir vaziyet alarak, kanaatine göre idealizm ile realizmi mâkul bir nispette telif eylemiş oluyor.

## V.

Biyoloji siyasi cemiyetin bünyesini ve faaliyet tarzını acaba ne nispette izah edebilir? Ve bilhassa Espinas'ın en esaslı hatları üzerinde durmak ve başlıca hukukî karakterlerini mümkün olduğu kadar göstermek suretiyle izahına çalıştığımız sosyolojisi ve siyasi doktrini organik hayatın mutalarına acaba bir hipotez olarak dahi hakikaten uygun mudur?

Malûm olduğu üzere biyolojinin en esaslı kanunlarından birisi iş bölümü yani fonksiyon ayrılığı ve bunun neticesi olarak mutlak surette hususileşmiş organların teşekkülüdür. Bu kanun, uzviyetin tekâmülü ile artan bir nispette kendisini gösterir.

Fonksiyonların ayrılması hâdisesi, bir cihetten organları teşkil eden unsurların ferdiyetlerini mütemediyen kaybetmelerini, diğer cihetten ise organların bir daha değişmemek üzere farklılaşmasını ve bu farklılaşma ile beraber aralarındaki müsavatsızlığın artmasını ve nâzım organa ait rolün gittikçe kuvvetli, hâkim bir mahiyet kazanmasını intaceder.

Bu biyolojik kanun, içtimai ve siyasi hayata tatbik edildiği takdirde bir taraftan ferdi hürriyet ve müsavatsızlığın ortadan kalkmasını, diğer taraftan ise nâzım ve otoriter bir organın teşekkülünü kabul etmek lâzımgelcek, diğer bir ifade ile, içtimai fonksiyonlardaki ayrılma ve farklılaşma devam ve bekasını *veraset* vasıtasıyla tahakkuk ettirerek cemiyetin *kast rejimine* ve bir *aristokrasinin* inhisarına doğru sürüklenmesi icabedecektir.

Halbuki organik hayat ile içtimai hayatın tekâmül vetireleri birbirine tamamen zıt bir seyir takibetmektedir. İptidai cemiyetlerde, uzviyetteki hüceyre gibi, cemiyet içinde erimiş olan *ferdiyetin* cemiyetler tekâmül eyledikçe *hukukî şahsiyetini* biraz daha fazla kazandığını biliyoruz. Bu itibarla hiçbir hataya düşmeden denebilir ki, insan şahsına verilen kıymetin derecesi medeniyetlerin tekâmül ölçüsüdür.

Hayvan cemiyetlerinde *fizyolojik* farklılaşma, *anatomik* farklılaşmaya müncer olduğu halde, insan cemiyetlerinde iş bölümü ile teşekkül eden grupmanlar yekdiğerine kapalı olmadıkları için fert aynı zamanda muhtelif grupmanlara mensup olabilmekte veya birinden çıkıp diğerine girebilmekte ve bu suretle iş bölümü ferdi, cemiyetin umumî tazyikından kurtararak bilâkis bir *khürriyet ve müsavatsızlık* âmili olmaktadır.



Zamanımızda bilhassa fazla inkişaf eden *mesleki grupmanların* ferdi az çok kat'i bir şekilde muayyen içtimai kadrolar içine almakta bulunması inkâr edilemeyecek bir vâkıa ise de bu grupmanların sebep olduğu az çok bariz fiili *farklılaşma hukuki farklılaşmaya* sebep olamamaktadır. Fakat itiraf etmek lâzımdır ki fiili müsavatsızlıkların hukuki müsavat ile telâfisi tamamen mümkün ve tatminkâr değildir. İnsanlık için ideal olan hayat ile hukuk arasındaki mesafenin her gün biraz daha azaldığını görmektir. Fakat bu ideali ütopiye çevirmemek için hayat ile hukuk arasındaki mesafenin hiçbir zaman kapanmayacağını kabul etmek zaruretindeyiz. İdeal ile realite arasındaki bu mesafe insanlık için aynı zamanda ıstırap, heyecan ve hamle kaynağı olarak daima açık kalacaktır.

Biyolojinin diğer bir kanunu da *hayat için rekabet* ve onun neticesi olan *ıstıfadır*. Spencer de müfrit ferdiyetçiliğin, diğer bazı tekâmülcülerde güzideler sınıfının, bazılarında ise ırkçılık nazariyesinin müdafaasına yarayan bu biyolojik kanun da insan cemiyetlerine aynen tatbik edilemez. Çünkü Bouglé'nin tâbiriyle «insanlar bir hayvan gibi yaşamak için değil insanlığa yakışan bir tarzda yaşamak için mücadele etmektedirler». İdeal kaynağı olan cemiyet, hayat mücadelesinin gaye ve neticelerini çok değiştirmektedir.

Hulâsa ettiğimiz bu itirazlar vârit olmamakla beraber, insan cemiyetleri tabiat kanunlarının tamamen dışındadır denemez. Fakat cemiyetleri idare eden yalnız tabiat kanunları değildir. Sosyal hâdiselerin izahında münhasıran biyolojinin mutalarına bağlı kalınarak beşerî, spirituel âmiller ihmal edilirse mütekâmil siyasi cemiyetlerin bünyesi, demokratik müesseselerin inkişafı bir muamma mahiyetini alır.

Mahaza biyolojik sosyoloji hakkında yaptığımız bu tenkitler, Espinas'ın siyasi doktrini hakkında vârit değildir. Çünkü bu mütefekkirin müdafaa ettiği *liberal doktrin*, biyolajiye bağlı kalmak gayretiyle bilhassa ilk zamanlarda ileri sürdüğü izah şekilleri ne olursa olsun, sadece bir *hipotez* olarak dahi biyolojik kanunlarla tezat halindedir.

Filhakika Espinas'ın biyolojizmi, ferdi her hangi bir içtimai organ içine kapıyacak kadar ileri gitmiyor. fertlere mutlak mahiyette, metafizik bir şahsiyet tanımamakla iktifa ediyor. Diğer taraftan milleti, organik bir bütün, bir şuurular birliği halinde görüyor. Fertler aslen ve doğrudan doğruya bu organik bütüne bağlıdırlar. Milletten

diğer bir ifadesi olan Devlet içinde fonksiyonların zaruri bir delegasyonu neticesi olarak görünen farklılaşma, ancak hâkimiyetin istimali bakımındandır. Hâkimiyet aslen bütân millete ait olup, tesisinde milleti vücuda getiren her ferdin müsavi rolü vardır.

Şu halde görülüyor ki milletten gayri her türlü tâli taazzufları ret ve inkâr eden, ferdi hak ve hürriyetlere yer veren, hâkimiyetin münhasıran millete aidiyetini müdafaa eden bu doktrin biyolojik esasların icaplarına aykırıdır. Aykırı olmadığını bir an için kabul etsek dahi Espinas'ın biyolojizmi asıl millet realitesini ispata yaradığı nispet ve derecede bir kıymet ifade edebilir.

Espinas hayat mücadelesi ve istifa kanunları bakımından da biyolojinin gösterdiği yoldan ayrılmaktadır. Zira Spencer'i tenkidederken o da Caro ile aynı fikirde olarak, maddiyata daha fazla yer verir görünen modern cemiyetlerde bile şefkat ve merhamet hissinin istifa kanununun aksî istikametinde tesir icra ettiğini söylemektedir. Esasen bu kanaat cemiyetin ruhi mesnedi hakkındaki telâkkisinin zaruri bir neticesidir. Çünkü biliyoruz ki Espinas'a göre cemiyetlerin birliğini yapan kuvvet, menşei organik olmakla beraber cemiyetlerin tekâmülü ile hodkâmlığın diğerkâmlığa istihalesi şeklinde inkişaf eyliyen sempati hissidir.

Fakat Spinas'ın bizce, bilhassa bizi alâkadar eden bakımdan tenkide değen ciheti, *milleti* yegâne sosyolojik realite olarak kabul etmesidir. Hiç şüphe yok ki millet denilen cemiyet şekli, son asırlarda, en canlı, en hakiki ve tabii bir cemiyet şekli karakterini almıştır. Böyle olmakla beraber unutmamak lâzımdır ki hayvan cemiyetlerinden iptidaî insan cemiyetlerine ve bunlardan millet tipindeki siyasî cemiyet şekline kadar arada millet kadar tabii ve hakiki olan cemiyet tipleri mevcuttur ve bunların millet tipi ile hiçbir alâkası yoktur. Diğer cihetten her millî camia içinde öyle birtakım *tâli grupmanlar* vardır ki bunları «derin biyolojik köklerden mahrum oldukları» bahanesiyle sosyolojinin dışına atmak ve siyasî cemiyetin teşekkülünde ve hâkimiyetin istimalinde hiç nazara almamak bir hata olur.

Espinas'ta gördüğümüz bu hatalar onun biraz da bilerek ve isteyerek işlediği hatalardır. Çünkü yegâne gayesi ilme finalist bir rol vermek, ilmi yüksek millî menfaatlerin gayesine hizmet ettirmektir. Hezimete uğrıyan Fransız milletine lâzım olan millî hamleyi yaratacak millî şuuru kazandırmak, Cermen realitesi karşısında bir Fransız realitesinin mevcudiyetini ilimle ispat eylemek lâzımdı. Espinas'ın

milletten gayri cemiyet şekillerine yer vermemesi bu milliyetçi opozitizminin neticesidir.

Aynı gaye ile, yani aynı realiteyi *Devlete* kazandırmak, hâkimiyeti fiilen ve hukukan daha sağlam temeller üzerine oturtmak maksadıyla, Espinas Devletle millet arasında bir ayniyet tesis etmiş, *onda maşerî şuurun bir tecellisini görmüştür*. Fakat milletin ve dolayısıyla Devletin varlığını ve birliğini yapan yalnız his ve şuur birliği, diğer tâbirle, *mihaniki tesanüt* değildir. *Organik tesanüt* de gitikçe artan bir yer kazanmaktadır. *Maşerî şuur* bu iki nevi tesanüdü'nün bir sentezi olduğu takdirde millet ve Devlet maşerî şuurun bir tecellisidir denebilir. Bununla beraber, Durkheim'in vâkııalarla *hukuk sistemleri* arasındaki ayrılığı tebarüz ettiren haklı bir fikrine göre, milletle Devlet arasında her zaman bir *ayniyet* mevcut olamaz. Zira Devlet, Duguit'nin söylediği gibi, fiilen siyasi cemiyeti vücuda getiren birçok grupmanlar arasından bir grupmandan, *hükümet edenlerden* mürekkep bir topluluktan başka bir şey değildir. Devlet, şüphesiz siyasi cemiyetin bu muhtelif organları arasında en imtiyazlısıdır. Vücuttaki sinir sistemi gibi diğer bütün siyasi cemiyet organlarının faaliyet ve münasebetlerini tanzim eden odur. Fakat bu mânadaki Devlet cemiyette yaygın olan maşerî şuurun tamamen makarri değildir. Onu her zaman tamamen temsil etmez. Cemiyet namına düşünen ve karar veren bir organ olmasına rağmen bazı hal-lerde maşerî şuura aykırı düşünmesi ve karar vermesi pek mümkündür.

Mahaza, bildiğimiz gibi, Espinas siyasi doktrininin kat'iliğini iddia etmemekte, onu sadece bir hipotez olarak kabul etmektedir. Nitekim «siyasi doktrinler kendilerine inanıldığı takdirde doğrudur ve verimli olmaları için onlara inanmak kâfidir. O halde buna inanmağa çalışalım. Çünkü diğerleri kendilerine artık inanmadığımız için bizi kurtarmaktan âcizdirler» demekle yukarıda kaydettiğimiz oportünizmi gizlememektedir. Zaten böyle millî bir oportünizm ile biyolojiden hareket eden Espinas, yine aynı oportünizm ile tenasül cemiyetlerinden millete yükseldikçe biyolojiden mütemadiyen fedakârlık yaparak ruhi unsuru uzvi unsura, tekniği ilme, tatbikatı nazariyata gitikçe daha ziyade üstün tutmuş ve böylelikle, sosyolojisine ve siyasetine esas tuttuğu biyoloji sadece bir mevzua (postulat) mahiyetini almıştır.

İzahlarımızı hulâsa etmek üzere diyebiliriz ki, Espinas, Fransa-da, tradisyonalist, sosyalist ve pozitivist mekteplerle, İngilterede

ütillitarist mekteple ve Almanyada tarihi mekteple başlayan bir tefekkür sistemine mensuptur. Çünkü o da XIX. uncu asırda XVIII. inci asrın kabli rasyonalizmine ve mutlak sübjektivizmine karşı gördüğümüz reaksiyonun mümessillerinden biridir. Espinas'ı bir bakımdan zamanımızın Duguit ve Jéze gibi realist hukuk mütefekkirleri arasına sokmak da hatalı olmaz. Zira o da cemiyet vâkiasının gayriiradiliğini, ferdi ve maşerî hak veya salâhiyetlerin birer içtimaî realite olduğunu ispata çalışmıştır. Fakat Espinas de birçok mütefekkirlerin maruz kaldığı fikrî istihaleden kendisini kurtaramamıştır. O da müspet felsefenin yapıcısı olduğu halde hayatının sonlarında bir beşeriyet dini kurmaya kalkışan Auguste Comte gibi, hukuk sahasında her türlü sübjektif esasları inkâr etmesine rağmen nihayet *adalet hissinin* yardımına lüzum gören Duguit gibi, objektif mebdelerden hareket etmişken sonunda dinî bir sübjektivizme vâsil olan Hauriou gibi objektiften sübjektife, realizmden idealizme doğru yürüyen bir fikir inkişafının seyrini takibetmiştir.

Tefekkür âleminde, ekseriya ictinabı kabil olmıyan bir akıbet olarak görünen bu istihale, yeni bir metafiziğe müncer olmamak şartıyla, kanaatimizce, güzel ve hayırlı bir istihaledir. Zira hayat, fert için de, cemiyet için de ne münhasıran madde ve ne münhasıran ruhtur. Doğru ve iyi, aynı derecede reel olan bu iki hayat unsuru, bu iki *istikrar* ve *hamle* âmili arasında muvazene tesis etmektir. Beşeriyetin fikir tarihi bu muvazenenin mütemadiyen aranışı tarihidir. Bizim de samimî, sarsılmaz bir kanaatle bağlı bulunduğumuz tefekkür sistemi, bu hakikate göz yumıyan yani ilmî, rasyonel bir realizm ile idealizmin telifini istihdaf eyliyen sistemdir.

Doçent Dr. Hüseyin Nail Kubalı

#### BİBLİYOGRAFYA

- A. ESPINAS: *Les sociétés animales*. (Nouvelle edition. Paris. Alcan 1935).  
*Les origines de la technologie*, (Paris. Alcan, 1897). *La philosophie sociale du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution française*, (Paris. Alcan, 1898).  
*Le système de J. J. Rousseau*, (Rev. philos., 1882, Tome II.) *Etre ou ne pas être*, (Rev. philo., 1901, Tome II.)
- CELESTIN BOUGLÉ: *Le pocé de la sociologie biologique*, (Rev. philo., 1901).
- GEORGES DAVY: *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*. (Paris. Alcan, 1931).
- DANIEL ESSERTIER: *La sociologie*, (collection: Philosophes et savants français du XX<sup>e</sup> siècle. Paris. Alcan, 1930).
- EMIL DURKHEIM: *La sociologie* (Sciences françaises. Paris. Larousse, 1915).
- DR. HÜSEYİN NAIL: *L'idée de l'Etat chez les précurseurs de l'Ecole sociologique française* (Paris. Domat-Montchrestien, 1936. p. 274).