

HÜRRİYET PROBLEMİ (*)

Tabii hürriyet ve kukuk telâkkisinin Rousseau ile
aldığı yeni istikamet

Doçent Dr. Yavuz Abadan

C — Mukavele nazariyesine, tam rasyonel hüviyetini veren Rousseun ve Kant'dır. Bu iki mütefekkirle birlikte mukavele, şe'nî bir hâdise, ampirik bir mevzu olmaktan çıkıyor. Akli bir zaruret, nazari bir fiksiyon haline geçiyor. Bu telâkkiye göre insanlar arasında herhangi müayyen bir zaman ve mekânda gerçekten aktedilmiş bir mukaveleden bahsetmeğe lüzum ve imkân yoktur. Ancak mukaveleye uygun bir vaziyetin ihdası yani adeta mukavele aktedilmiş gibi bir halin teessüs ve hâkimiyeti, aklın emri icabıdır.

Bu vaziyette mukavele, — ampirik ve tarihi temellerinden tecrit edildiği cihetle — cemiyet ve hukukun menşe ve zuhûruna ait jenetik bir izah metodu karakterini kaybediyor. O, artık insanın mahiyet ve tabiatine uygun cemiyet ve hukuku gösteren akli bir düstur; meşru ve haklı bir devletin teşekkül ve faaliyeti için nâzım bir prensip değerini kazanıyor. Mukavele telâkkisindeki bu değişiklik, fikri alâkanın merkezi sıkletini içtimai bağlılığın sebebinden ayırarak gayesine intikal ettiriyor. Bundan sonra tabii hukuk, özlediği içtimai ve siyasi hayat tarzını tayin hususunda, mazide örnekler arayıp tarihin mutalarına körü körüne bağlanmaktan tamamen kurtulacak; yarının ideal nizamını gerçekleştirme, ferdi hürriyet şekillerine ait hukuki teminatı yenileme imkânlarını arayıp bulmada — nihayet aklın icaplarıyla muayyen — geniş bir serbestiye kavuşacaktır.

Mukavele düşüncesinin Rousseau ile aldığı bu istikamet, tabii hukuk için hakiki bir dönüm noktasıdır. Filhakika, artık tabii hukuk, ne İtalyan Vico'nun yaptığı gibi sert ve kudrete dayanan siyasetle ahlâki hayatın münasebetini araştırmakta, ne de Hollandalı Grotuis, Alman Pufendorf ve emsalinde rastlandığı üzere, cemiyetin menşe ve sureti zuhûrunu izaha çalışmaktadır. Rousseau'nun davası, bilgi nazariyesini alâkadar eden bir problemin aydınlatılmasından ziyade, ameli — siyasi bir maksadın istihsaline taallük ediyor.

(*) Geçen nüshadan mabad ve son.

Ona göre halli icap eden mes'ele, bütün kudretile azasının şahıs ve mallarını koruyacak öyle bir cemiyet şekli düşünmek ve tahakkuk ettirmektir ki, onun içinde fertler «bir bütün halinde birleşsin ve toplansınlar; fakat herkes yalnız kendi dileğine ittiba etsin ve yine eskisi gibi hür kalsın». «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse point qu'à lui — même et reste aussi libre qu'auparavant»; (Contrat social I. 6). Rousseau'nun kitabına cihanı sarsan bir tabii hukuk kitabı mukaddesi kıymetini izafe eden ve onun düşüncesini 1789 inkilâbının ideolojisi mevkiine çıkararak en belli başlı sebep, bence mes'elenin bu şekilde vâzedilmesi ve buna uygun bir cevabın aranmasıdır.

Rousseau meşhur eserinde şu esastan hareket ediyor: «Esasında hür olarak doğan insan, her yerde zincirler altındadır». İctimai bağlılığın, fertlerin hürriyetleri için ağır ve sıkıcı tahditleri davet eylediğini tesbit eden bu haşin ifadeye, tarihî bir hakikatin sert ve amansız kat'iyeti sinmiş gibidir. Bu başlangıç ve uslûbunun tahkiye tarzı, ilk bakışta insanda Rousseau'nun, cemiyetin menşei ve tekâmülüne ait tarihî realitelerden bahsedeceği kanaatini uyandırmaya çok müsaittir. Fakat o, maksadını müdekkik bir gözden asla kaçmayacak bir surette hemen açığa vurmakta gecikmiyor: «Bu değişikliğin (insanları hürken esarete ilka eden halihazır vaziyetin), nasıl vukua geldiğini tayin edemediği cihetle ancak bu halin ne suretle meşru ve haklı gösterilebileceği» mes'elesini halle muktedir olduğu kanaatindedir. (30).

Görülüyor ki, Rousseau, mukavele ile ictimai bağlılığın, mevcudiyetini değil belki de sadece meşruiyetini izah ve tesis davasındadır. Bu meşruiyeti tesis için ise; herhangi bir yerde herhangi bir zaman içerisinde cemiyet ve hukuku yaratan bir akdin hakikaten yapıp yapılmadığını tesbite ve hattâ araştırmağa lüzum yoktur. Halen mevcudiyeti hiç şüphe götürmeyen ictimai bağlılığı, aklen bir mukavelenin neticesi imiş gibi farz ve kabul etmek kâfidir.

Mes'elenin bu şekilde vaz'ı ve metnin sarahati, Rousseau'nun mukaveleyi — kendisinden evvelkiler hilâfına — bir fiksiyon ola-

(30) «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas n'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question» Contrat social I - 1.

rak telâkki ettiğine şüphe bırakmasa gerektir. Çünkü o, içtimai bağılılığı tesis eden «değişiklik nasıl oldu? onu bilmiyorum» diyor. Eğer mukavelenin hakikaten yapılmış olduğuna kanı olsaydı, bu hâdiseyi mezkûr değişikliğin sebebi olarak zikretmesinden daha tabîi hattâ zarurî ne olabilirdi?

Bu vaziyet karşısında Richard Honig'in Rousseau mukavele telâkkisinin mahiyeti hakkındaki tereddüdüne akıl erdirmek güçleşiyor. Honig, hukuk felsefesi eserinde, Rousseau'nun mukavele hakkındaki telâkkisi «eserlerinin tefsirine taallûk eden münakaşalı bir mes'ele» olduğunu, mamafih, fertlerin «mutlak irade birliğine dayanan bir içtimai hayatın hiç bir zaman bulunmadığı Rousseau'nun gözünden kaçmaması» gerektiğinden onun «mukaveleyi, bir fiksiyon olarak telâkki etmiş olduğu kabul edilebileceğini» (S. 94) söyledikten sonra, «yalnız Rousseau'nun içtimai mukavele fikrini yaymak için ilk yazısında kullandığı anlatış tarzı, onun içtimai mukaveleyi tarihî bir şe'niyet olarak gördüğünü kabul etmeğe müsaittir» (S. 95) diyor.

Bir az önce tahlil ettiğimiz Contrat social mukaddimesine, — sırf ifade şekline istinaden — tamamen ters bir mana verdikten sonra değerli profesörün, mukavele telâkkisinin mahiyeti hakkında Rousseau'nun eserlerinde «açık ve iltibasa mahal vermeyen istinat noktaları bulamamaktan» (S. 94) şikâyeti tabiidir. Yalnız Honig'in; bu hususta bizzat işhat ettiği Stammler ile Haymann'ı, — hakikatte aksi kanaati temsil ve müdafaa etmelerine rağmen (31) — kendisile hemfikir saymasının ve Rousseau'nun Contrat social'inden gayri eserini nazarı itibare almamasının sebebi izahsız kalıyor. Filhalka Rousseau'nun diğer eserlerinde, onun tetkik ve izah metodu olarak tarihçiliği kat'iyetle reddettiğini gösteren açık ifade ve misaller mevcuttur (32). Bunlar, Contrat social başlangıcına ait bir az

(31) Gerek Stammler gerek Haymann mevzuu bahs eserlerinde ayrı istikametlerden yürüdükleri halde, neticede yani Rousseau mukavele telâkkisinin fiktif mahiyetinde birleşiyorlar. Die Theorie des Anarchismus, s. 14 ve J. J. Rousseaus Sozialphilosophie, S. 57 ve sonrası.

(32) Rousseau'nun her türlü historizmi reddettiğine ve binaenaleyh içtimai meseleleri de bu zaviyeden tetkik etmesi mevzuu bahs olamayacağına dair en sarih ifadeyi, «Discour sur l'inégalité parmi les hommes» unda buluyoruz: «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels.» (T. IV, S. 131). G. Yellinek. S. 212 ile mukayese.

önceki tefsir tarzımızın isabetine ve Rousseau'nun mukaveleyi bir fiksiyon olarak kabul etmekte bulunduğuna asla şüphe bırakmayan açık ve iltibassız istinat noktalarıdır.

Rousseau mukavele telâkkisinin fiktif mahiyeti üzerindeki bu ısrar, sebepsiz değildir; bilâkis, sistemi aydınlatma bakımından zaruridir. Yukarıda işaret edildiği veçhile, Rousseau'nun aradığı, fertleri tamamen hür bırakan bir cemiyet şeklidir. Bu şeklin bulunmasındaki güçlük, cemiyet ve devlet kayıtları içerisinde mutlak hürriyet mefhumunun arzettiği tenakuzdan doğuyor. Bu tenakuzu kaldırmak, fertlerin esas haklariyle içtimaî hayatın objektif zaruretlerini telif edecek ideal bir iştirak ve temas noktası bulmak lâzımdır. İşte Rousseau'nun, «Contral social» i, bu tenakuzu bertaraf etmek üzere ortaya atılmış bir tasavvur; hukukî cebirle ferdî hürriyeti birleştiren bir idedir.

Hukuk ve devletin temeli sayılan bir mukavelenin ise, devlet teşekkül ettikten sonra muayyen ve müsbet bir hukukî sisteme göre âkidlerin açıkça izhar ettikleri iradelerile aktolunan mukavelelerle bir tutulamıyacağı meydandadır. Eğer Contrat social bu türlü anlaşmalar kategorisine girseydi, kendinden önce teşekkül etmiş bir devlet ve hukuka umumî bağlılığın sebebi olamazdı. Şu halde Contral social'in, müsbet hukuk sistemlerine göre aktedilmiş diğer mukavelelerden farklı, nev'i şahsına munhasız (sui generis) bir mahiyet taşıması lâzımdır.

Rousseau, bu lüzumu takdir ederek, mukavele mefhumunu, o vakte kadar taşıdığı bütün ampirik ve müşahhas unsurlardan temizlemiş, onu «amelî aklın bir nevi mevzuası» haline koymuştur. Bu suretle hakikî mukavelelerin vücut bulması için zarurî olan âkidlerin filen muvafakat ve rızası, içtimaî mukavelede ehemmiyet ve kıymetini kaybediyor. İçtimaî mukavele, ferdî ihtiyarın tevkinde bir zarurete istinat etmesi sebeble, filen irade izharına ihtiyaç arzetmeksizin doğrudan doğruya insan varlığında mündemiç esas kandan doğar. Del Vecchio'nun muvaffakiyetli ifadesile «Ampirik irade ve şuura değil, transandantal irade ve şuura» (33) dayanır. Şu

(33) Bu hususta Rousseau siyasetinin ana fikirlerine dair S 11 e bakılsın.

halde muhtevası, a priori ve mutlak meriyeti haiz bir şekilde tayin olunabilir (34).

Demek ki, Rousseau'nun her türlü tecrübi ve filiden ayıklanmış mukavele esası, aklî bir nâzım prensip mahiyeti taşıyor. O sanki, aklın, insanın asli mahiyetine uygun olarak kabul ettiği umumî meriyeti haiz bir devlet esas teşkilâtının nümunesidir ve bu itibarla da mevcut içtimaî ve siyasi teşkilâtın takdirine ait kriteri ihtiva eder. Bu bakımdan, mukaveledeki maksimler, müsbet hukuk kaidelerinin değerini tayin hususunda ölçü vazifesini görürler.

d — Rousseau contrat social'inin bu karakteridir ki, onun muhtelif eserlerinde temsil ve müdafaa ettiği zahiren birbirine zıd görünen kanaatlerini de bir sistem vahdeti içerisinde mütalea imkânını veriyor. Onu eserlerinden parça parça iktibaslar yapmak suretile her türlü ferdi hürriyeti, âmme iradesine feda etmiş bir istipdat taraftarı veya tamamen aksine otoriteye tahammül etmeyen liberalizm ve hattâ anarşizmin müdafii yahut ta ferdi mülkiyet düşmanı sayanlar bu gün de eksik değildirlere. Bu tek taraflı görüşlerin sakatlığını anlamak için, esas davası içinde yetiştiği içtimaî şartları, hayatının muhtelif safhalarını ve eserleri arasındaki münasebeti toplu bir şekilde gözönünde bulundurmak lâzımdır. Ancak böyle bir tetkik neticesinde onun ferdi hürriyet ile cemiyet otoritesi arasındaki tezadı kaldırma cehdindeki samimiyet ve hassasiyeti gösterilmiş eserlerinin cihanşümül tesirindeki sır meydana çıkarılmış olur.

İlk eserlerinde Rousseau, insanda yaşayan ve asla sönmeyen iptidaî ve insiyakî ihtirasların, içtimaî hayatın bütün zincirlerinden kurtularak mutlak bir hürriyet içinde yüzme ve yaşama iştiağının sözcüsüdür. Her iki «Discours» unda (35) kütleyi sefalet içinde sürdüren medeniyete, uyuşturucu lüksün çocuğu olan sanata gayzını haykırmakta, insanları çürüten, soysuzlaştıran ve bu itibarla her türlü kötülüğün, günahkârlığın, sefaletin men'şei olan kültürü ve cemiyet hayatını tel'in eylemektedir. Bu devirde onun bütün

(34) Netekim meşhur Rousseau müdekkiki Jansen, contrat social tabirinin «onun için tamamen yeni bir muhteva taşıyan bir kap olduğunu» söylerken hem mukavele telâkkisinin aldığı bu yeni istikamete, hem de muhtevanın mezkûr apriorik tayini imkânına işaret etmiş oluyor. (Prusya yullığı s. 429).

(35) Birinci eser, «Discours sur les sciences et les arts» ikincisi ise «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes» adını taşımaktadır.

varlığına her mahlûku, doğuştan hür ve tabiatan serazad ve müsavi tutan «ius naturale» ye âşık sert bir stoacı ruhu hâkimdir. Lüksün, hem onu kullanan zengini, hem de arzulayan fakiri ifsat ettiğini» (Polonya kralına cevabında) söylerken, adeta synik bir hayat telâkkisinin müdafiiidir.

Sahteliğe, alâyişe, kudret ve servete karşı Rousseau'nun bu düşmanlığı, medeniyet ve kâltürün gittikçe çoğalttığına kani bulunduğu müsavatsızlıkla mücadele arzusundan doğuyor. O, bir avuç insan bolluk içerisinde boğulur ve bunalırken ekseriyeti kahirenin en mübrem ihtiyaçlarını tatminden mahrum kalmasını tabii kanuna karşı güneş kadar açık bir haksızlık sayıyor. Bütün bu gayrı tabiiîlikler, oluş halindeki cemiyetin tazyığı, muhitin haksızlıklardan örülmüş hakikati, zamanın mağrurane bir nefsi iğfalden ibaret terbiyesinin kötü tesirleri (Emile'nin bu türlü tesirlerden azade bir terbiye tarzını müdafaa için yazılmış bir tez romanı olduğu hatırlansın), hulâsa modern medeniyetin aşağı ve aldatıcı yeknesaklığı ve bütün bunlara karşı duyduğu nefret, onun içli bir hayatıyetle bağlı bulunduğu eski tabiat aşkını büsbütün körüklüyor; onda daha sade, daha riyasız bir hayat iştiyakını tutuşturuyor. İşte Rousseau'ya ikinci «Discours» unda «tabii hali»; hakiki saadetin yegâne kâfili addettiren düşünce ve sebepler.

Görülüyor ki, Rousseau'nun, kendi şahsiyetinin iştiyak ve temayüllerinden örülmüş ideali daha doğrusu, küçük borjuva endüvidülizminin inkilâpçı ve şairane ütopyesi, her türlü haset, istirkap, tahakküm sebep ve unsurlarından sıyrılmış bir hayata, yalnız kendileri için çalışıp yaşayan basit ve mütevazı insanların gönül birliğine taallük ediyor. Böyle bir hayat ve birliği tahakkuk ettirmek için Rousseau'ya göre, kültür ve medeniyetçe körletilmesi, zabt ve teshiri imkânsız tabii kudret ve dilekleri uyanık tutmak, uyuşmuş olanları uyandırmak — bir tek kelime ile — tabii halin ölçüsüz saadetini idrak etmek üzere «tabiate dönmek» gerektir.

Bu «tabiate dönme» arzusunun, ne pek çoklarının kabul etmek istedikleri gibi «vahşet haline avdet» ve «bağısız iptidai hayata iştiyak» ve ne de H. Roland — Holst'un tasviri veçhile «kendini ana tabiatan ayıran içtimaî muhit perdesini yırtarak yüzünü toprağa yapıştırmak, vücudu üzerinde suların çağladığını, rüzgârların estiğini duyarak tabiatın bir parçası haline inkilâp eylemek dileği» (36) ile alâkası olmasa gerektir. Herhalde Rousseau, tabiatın bizi,

(36) J. J. Rousseau, s. 164 - 165.

«ne dışına çıkmaya, ne de daha derinliğine nüfuza kudret duymayacak bir tarzda sım sıkı sardığından, habersiz ve ikazsız devri daiminin seyrine katarak yorulup kolları arasına düşünceye kadar kendile beraber sürüklediğinden» (37) hiç te gafil değildi.

Rousseau'nun tabii halden, vahşet haline kastetmediği ise kendi ifadesinin sarahatile sabittir. O, tabii halin methini yaptığı eserde böyle bir vaziyetin halde ve belki mazide asla mevcut olmadığını, ihtimalki ileride de vücut bulamayacağını; bununla beraber zamanımız hakkında isabetli bir hükme varmak için bunu kabul zarureti olduğunu (38) söylemek suretile bu hususta tereddüde mahal bırakmıyor. Onun için tabii hal bir tasavvur, bir fiksiyon'dur ki, mevcut vaziyetin haksızlıklarını izale ve tamir için bir kriter hizmetini görür.

Ancak vaziyeti bu şekilde mütalea edince, Rousseau'nun Contrat social'inde — yukarıda zikri geçen gençlik eserlerinin muhtevassile tezat ve tenakuza düşmekten korkmaksızın — beraber yaşamamanın ve medeni cemiyetin insana temin ettiği menfaatlerden bahseyliyebilmesinin sır ve hikmeti anlaşılır. Filhakika Rousseau, içtimaî mukavele ile müesses vaziyette insanın hali tabiiide mazhar olduğu bir çok menfaatlerden feragat etmekle beraber, daha büyük diğer menfaatler kazandığını, istidat ve kabiliyetlerini son derece inkişaf ettirme, fikirlerini genişletme imkânına kavuştuğunu söyler ve ilâve eder: «Eğer yeni içtimaî vaziyetin suiistimalleri, insanı çok kere içinden sıyrılıp çıktığı tabii haldeki mevkiinden daha aşağı düşürmeseydi, onun kendisini ahmak, borne bir hayvandan zeki bir mahlûk; bir insan haline çıkarana o mes'ut anı, daima takdis etmesi icap ederdi».

Görülüyor ki, Rousseau, tabiat ve tabii hal mefhumlarını vahşet veya iptidai hal manalarında kullanmıyor. Ona göre tabiat, medeniyetin sahte ve bozucu tesirleri altında, insanın sadelik, safiyet ve azadelikten kaybettiği kıymetlerin heyeti mecmuasını anlatır. Fransız hükümet merkezinin fazla incelmış kültürü, aslen Cenevre hemşerisi olan Rousseau'nun ruhunda bir aksülâmel yaratmış; Cenevre hayatının temadi eden hatıra ve tesirleri, onun saf

(37) Bu ifadeyi Goethe'nin «Tabiat» adlı bir parçasından mealen naklediyoruz «Die Nature». Fragment von Goethe (1780).

(38) İkinci Discours'da tabii hal hakkında şu hükme rastgeliyoruz: «Un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent (T. IV, S. 125).

ve öz tabiat sevgisini taze tutmakla kalmamış, müsavi hemşerilerden mürekkep küçük site devleti idealini ateşlemiştir. Contrat social'inde aşağı yukarı Cenevre halkının ideal esas teşkilât tasavvurunu çiziyor (39).

Bu tasavvur içerisinde ancak, mekân itibarile mahdut bir demokrasi, müsavi, hür yurttaşların içten samimi arzularına saf ve sade duygularına dayanan bir birlik yer alabilir. Bu sebeple Rousseau, köy evlerinin harabeleri üzerinde yükselen muazzam binaları ve tabiatın güzelliklerini bozan sarayları ile büyük şehirlerin teşekkülünü (40) tabiatın insana en mükemmel ihsanı olan ve yalnız dar sahalı bir demokraside kabili tahakkuk bulunan hürriyeti tahrip edici bir inkişaf saymaktadır. O, bu inkişafı önlemek, hürriyeti bir çığ sür'at ile büyüyen medeni inkişafın tahribatından kurtarmak için «tabiate dönmeyi» istiyor; Demek ki, onun tabiat tasavvuru, mücerret hürriyet mefhumunun pathos'u ile dolu ve meşbudur. Bu tasavvurda her türlü harici tazyikın neticesi olan içtimaî bağılığa her çeşit keyfi konvansiyon şekline yer yoktur.

Şu halde «tabiate dönme» hakikî ve filî manasile herhangi bir halden diğer bir hale geçişi, ampirik bir sıçrayışı ifade etmekten uzaktır. O nazari bir imkânı, nihayet insanın kendi mahiyetine ait değişmez ve ebedî kanunu yeniden bulabilmesi için kendi varlığını tafahhusa dönmesinden ibaret fikrî bir faaliyet safhasını anlatır. Rousseau, rasyonalizmin umumî metodüğünü, ahlâkî ve hukukî problemler sahasına tatbik eden tabiî hukuk mektebi ananesine sadık kalarak, — bazı tekzipkâr tezahürlere rağmen — insan şuurunun derinliğinde yaşayan mezkûr kanuna yeniden mer'iyet kazandırma davasını güdüyor. Maksat, insanın hareketlerini kendi varlığının ezeli fitrî kanunlarıyla ahenktar bir hale koymak, mevcut hayat şartlarıyla ideal tasavvurlar — daha umumî bir tabirle — olanla olması lâzım gelen arasındaki ayrılığı, ortadan kaldırmağa çalışmaktır.

Bütün bu düşüncelerin siyasi sahadaki hedefi, içtimaî haksızlıkları izale için devrin mutlakiyetçi — feodal devletini yıkmak, «tabii

(39) Rousseau, devleti hükmi şahıs olarak, «un corps moral et collectif» şeklinde tavsif ettiği gibi bir yerde sarahaten site ile beraber zikrediyor: «L'état ou la cité n'est qu'une personne morale» (Contr. soc. II, chap. 4). Bu sarahat onun ideal devlet hududunun darlığını nihayet şehir ile mukayyet olduğunu gösteriyor.

(40) Bu hususta contrat social'in şu ihtarı dikkate lâyıktır: «Souvenez vous que les murs des villes, ne se forment que du débris des maisons des champs» (chap. 13).

insan haklarını» teminat altına almak, müsavi hemşeri ve yurttaşlardan mürekkep halk ekseriyetinin siyasî hayat ve faaliyetlere alâka ve iştirakini mümkün kılmaktır. Rousseau'nun bütün eserlerine hüküm olan ateşli hava ve inkilâpçı ruh, bu maksat iştirakinden kaynak almaktadır.

Aynı maksatları güden ikinci Discours ile Contrat social arasındaki yegâne fark, bu eserlerin her ikisinde «tabii» mefhumuna atfedilen mana hususiyet ve ihtilâfından doğuyor. Esasen 16 - 18 inci asırların bütün siyasî spekülasyonları, «tabii» nin çifte manası üzerine kurulmuş bulunuyor. Devrin tabii hukukçuları bu mefhumu, bir taraftan ilk zamanlarda mevcut görünen yahut varlığı kabul olunan bir hali ifade etmek üzere «aslı» tabiri yerine diğer yandan ise her zaman için cari ve muteber kaide ve kanunu gösteren örnek ve ideal manasında kullanıyorlar (41). Rousseau, mevzubahis iki eserinde, tabii mefhumunun bu iki esas manasını yekdiğerile karşılaştırmış oluyor.

İkinci «Discours» da efsanevi bir hürriyet ve müsavat aslı (tabii) halinin hikâyesi, Rousseau'nun elinde bu prensiplerin mutlak meriyetini iddia vasıtasıdır. O, insanın tabii hürriyetile borjuva cemiyeti içindeki köleliği arasındaki tezadı göstererek; zamanının sosyal sefalet ve ahlâki tereddisini canlandırarak mevcut rejimdeki siyasî ve iktisadî müsavatsızlıkların insan tabiatının değil, bilâkis keyfi, haksız bir dalâlet ve hatanın mahsulü ve neticesi olduklarını isbat etmek istiyor. Bu muhakeme ve tasavvur tarzından çıkarılacak son netice ancak şu olabilir: Hür bir mahlûk olan insanın, ancak, kendi tabiatının asıl lübbünü teşkil eden ve fiilerine ahlâki vasıf veren, iyi ve kötünün lâyuhtî hâkimi vicdanının» (42) kategorik emrine uyması halindedir ki, mevzubahis kötülükler, ortadan kalkar ve insanların hayatında tabii hal saadeti hüküm sürmeğe başlar. Dikkat edilecek olursa, cemiyet bütünündeki müsavatsızlığın izalesi imkânını ferdi iradenin hâkimiyetine irca eden bu

(41) Tabii hukuk mefhumunun tahavvülât ve mütefrri manaları için, Yavuz Abadan, Grotius ve tabii hukuk s. 18 ve sonrasına bakılabilir.

(42) İnsan tabiatı hakkındaki Rousseau telâkkisininin ahlâki karakteri şu cümlelerde en canlı ve heyecanlı ifadesini buluyor: «Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et c el este voix, guide assur e d'un être ignorant et born e, mais intelligent et libre. juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable   Dieu! c'est toi qui fais l'excellance de sa nature et la moralit e de ses actions» (Emile, Profession de foi de vicaire de savoyard T. III, S. 342).

analitik izah metodu, esasında mevcut içtimai vaziyeti tenkit ve nefyeden bir temayül taşıyor ve tabii hukuk ile müsbet hukuk arasındaki ihtilâf ve nizamı açıkça belirtiyor.

Bu yıkıcı hamleyi yapıcı bir eserin takip etmesi, mevcudun haksızlığı isbat edildikten sonra, bir ideal adalet ve hakkaniyet örneğinin gösetilmesi lâzım gelirdi. Contrat social, işte bu örneği ifade ve temsil ediyor. Rousseau'nun bu eseri; «Discours» undaki izahatın zübdesini, bir teşhis formülü halinde ifade ile başlıyor: «İnsanlar hür doğar, fakat her tarafta zincirler altındadır». Yani insanın kendi şahsiyetine tasarruf hakkı, daha kısacası hürriyet, mutlak, değişmez ve ferağ edilemez bir haktır. Bu tabii hakkın bu mana ve şümül ile mevcudiyeti kabul edilmekle aynı zamanda mezkûr hürriyeti tahdit eden ve fertleri tahakküm altında bulandıran siyasi müesseselerin haksızlığı da istihraç edilmiş oluyor.

Bu mebdai hareket, yeni eserin istilzam ettiği konstrüktif ve sentetik inşa ve izah işi için, en müsait bir zemin teşkil ediyor. Contrat social, yukarıda işaret edildiği veçhile teşhisini koyduğu derdin sebepleri ve sureti zuhûrile uğraşmadan tedavisi çaresini arıyor. Rousseau'nun bu eserile yaratmağa ve göstermeğe çalıştığı ideal içtimai nizamın tesbiti keyfiyeti; adeta bir riyazî mes'elenin halli ile müşabehet arz ediyor. Rousseau felsefesinin hallini talep ettiği problemi, vaz tarzına nazaran şu suretle ifade mümkündür; İnsanların sun'î surette birleşmiş olmalarına rağmen, tabii nizamın esas kanunlarında kökleşmiş bir cemiyet şekli bulmak, fertlere aslen teveccüh eden haklara hiç dokunulmayacak bir tarzda devleti kurmak lâzımdır. Daha başka ve kısa bir ifade ile, doğrudan doğruya insan tabiatında mündemiç bulunmaları hasebile cemiyet ve devletten daha eski olan hürriyet ve müsavat hakları, içtimai müessese halinde siyasi teminat ve müeyyede kavuşmalıdırlar.

Bu telâkkiye göre tabii halde fertlerin hareket ve fiilleri arasında alâka ve bağısızlıkta tecelli eden ve bu itibarla tamamen menfi bir kıymet taşıyan hürriyetin, cemiyet halinde müsbet bir kıymet kazanarak insanlar arasındaki münasebetlerin en yüksek prensibi telâkki edilmesi lâzımdır. Böylece içtimai bağlılıkla mutlak hürriyet arasında bir barışma imkânı yaratılmış daha doğrusu bu iki zıd mefhumdan bir sentez vücade getirilmiş olur.

Rousseau, bu sentezi yaratmak için evvelce Locke tarafından da müdafaa ve yukarıda temas edilen esastan hareket ediyor: Hürriyet (gerek ferdi gerek milli manasile) ferağ edilemez. «Hürriyetten vaz-

geçme, insanlık vasfından vazgeçme demektir, bu ise insan tabiatına aykırıdır» (43). Siyasî ve içtimai esaret, akla sığmaz ve insanlık hakla- rı ile telif kabul etmez. Hiç bir ferdin asli hakları, kısmen olsun, nezzo- lunmaz. Şu halde cemiyet veya devlet denen bir âmme hükmi şahsının teşkili için fertlerin kendiliklerinden aralarında anlaşmaları, haklarını tekrar geri almak üzere âmmeye devretmeleri icap eder. Cemiyet ve cemiyet nizamı demek olan hukuk, ne bir tabiat vergisi, ne bir kud- ret eseri olamaz. Cemiyet ve hukuku tesis eden şeyin muhakkak bir anlaşma, mukaveleye dayanan bir birleşme olması zaruridir.

Siyasî nizamın istinat ettiği müsavi hürriyet esasının mahfuz kalması için cemiyet lehine haklar devrinin toptan ve herkes tarafın- dan aynı tarzda vuku bulması lâzımdır. Yalnız unutmamalıdır ki, mev- zubahis ferağ ve devir tamamen fikrî bir ameliyedir. Sembolik bir tezahürdür. Fertler arasında kendi rızalarile gerek şahıslarının gerek mallarının âmme tarafından himayesi karşılığı hareket serbestile- rinden aynı miktarda fedakârlığı istilzam eyliyen anlaşma tasavvu- rundan ibarettir. Bu tasavvur ise bütünün kudretini temsil eden hükmi şahsiyeti yaratır, bütün kudret ve iradeleri volonté générale'e tâbi kılar, daha doğrusu hepsini âmme iradesi içerisinde toplar. Amme iradesile birlikte içtimai kudreti taşıyan ve Rousseau'nun souverain diye vasıflandırdığı hükmi ve kollektif şahsiyet vücut bulmuştur. Gerek âmme iradesinin gerek onu temsil eden hükmi şahsiyetin tees- süs ve teşekkülünde bütün yurttaşların iştirak hissesi aynıdır. İşte bu tamamen ideolojik ve idealist düşünce şekilleri ile Rousseau, devrin feodal mutlakıyetçi rejimine en amansız darbeyi hazırlıyor. Çünkü bu fikirlerin mücerret hukukî ifadesi, o devir için inkilâpçı bir dava olan kayıtsız ve şartsız millet hâkimiyeti dileğinde toplanır.

Herhangi bir kimsenin mukaveleye iştirakle âmme iradesine itti- bai, herkesin içtimai varlığa aynı suretle tâbi olmasını şart kıldığın- dan hakikatte her şahsın hürriyeti baki ve mahfuz kalıyor demektir. Çünkü mezkûr ittiba ile yurttaşlar, ancak kanunlara riayet mükelle- fiyetini yükleniyorlar. Kanunlar ise, istisnasız âmme iradesine iştirak eden yurttaş iradelerinin tesbit ve tahririnden ibarettirler (44). Yurt-

(43) «Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs... Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme» (Contr. soc. T. 4).

(44) Rousseau, bu vaziyeti en veciz ve sarih bir şekilde ifade ediyor: «Elles (les lois) ne sont que des registres de nos volontés» (Cont. soc. II. 6). Bu prensip Hukuku Beşer beyanamesine şu şekilde giriyor: «La loi est l'expression de la volonté générale» (F. Fleiner S. 6 ile muka-

taş sıfatile izhar ettiği iradeye, teba olarak kendiliğinden tebaiyet eden bir kimsenin ise doğrudan doğruya kendince tayin olunan düsturlara tevfikı hareket ettiğine ve binaenaleyh hür kaldığına asla şüphe edilmemek icap eder.

Yalnız burada hürriyeti, başı boş veya içtimai otoriteye aykırı hareket imkânı manasına almamalıdır. Herhangi bir kimsenin zaman zaman hissen veya şahsen içtimai menfaat ve dileklerle ihtilâf ve münazaa haline düşmesi, ona yurttaş sıfatile iştirak ettiği âmme iradesie mugayir bir hareket hakkını bahşetmez. İçtimai mukavele, devlet birliğinden sıyrılmayı değil, ancak diğer şahıslara bağlılıktan — daha başka bir ifade ile — başkalarının tahakkümünden kurtulmayı temin eder. İnsana, akla ve hakkaniyete mutabık her şeyi yapabilme hürriyetini bahşeder. Hakiki manasile hürriyet te, işte bundan ibarettir.

Devlet birliğinde hâkimiyet, kendi hükmü altında bulunanlara istinat eder. Hâkimiyet ile tabiiyet arasındaki bu sıkı bağlilik ve hattâ ayniyet, içtimai otorite ile yurttaş hürriyeti arasında da aynı neviden bir münasebeti icap ettirir. Şu halde devlette hâkimiyet fiili, adeta bu hâkimiyete tâbi olanların hürriyetlerinin üniversal bir şekle girmiş ifade ve tezahürü mahiyetini taşımalıdır. Böyle olunca da hâkimiyeti istimalen âmme iradesinin tesbit ettiği kanunlara herkesin kendiliğinden tâbi olması ve riayet eylemesi tabii bir zarurettir. Bu sebeple kanunlar halinde tezahür eden âmme iradesine tâbi olan her yurttaş, harici bir cebre inkıyat etmiş değil, bilâkis hakiki manasile hürriyetini idrak eylemiş olur.

Bunlar, devlet içerisinde hürriyetin nasıl mahfuz kaldığını ve hürriyetlere taalûku itibarile kanunî tahditlerin neden caiz ve meşru telâkki edildiğini aydınlatan mülâhazalardır. Cemiyeti teşkil eden âmme iradesinde, fertlerinki de mündemiç bulunduğundan bu şekilde teessüs eden devlet içerisinde herkes yine yalnız kendi dileğine uyduğu, kendi kendine tâbi kaldığı cihetle hürriyet te mahfuz kalıyor. Bu hürriyetin şumulünü tayin hususunda son merci âmme iradesidir. Amme iradesi, kanunî tahditler vazettiği nisbette bu tayini sarîh bir şekilde yapmıştır. Bu kanunî tahditlerin âmme menfaatine mugayir olabileceğini düşünmek hâkimiyetin sahibi olan milletin kendi zararına kararlar verebileceğini kabul etmek olur ki,

yese). Millî iradeye Rousseau'nun «souverain» vasfını verdiğini düşünürsek, «âmme iradesinin ifadesi olan kanuna itaatın, insanın kendi kendine itaati demek olacağına dair sarahatı da «Emile» de buluruz: «Chaque homme, obéissant au souverain, n'obéit qu'à lui-même».

bu da muhal bir şeydir. Millet, kendi aleyhine hareket etmez ve millî irade şaşmaz. Bu sebeplerle sarîh kanunî tahditlerin tarhından sonra, fertlere kalan hürriyetlerin şümulü de yine âmme iradesinin takdirine açıktır. Bu takdir salâhiyetinin herhangi bir esas kanunla nez'i veya tahdidi ise caiz olmamak lâzımgelir.

Buraya kadar olan izahat, Rousseau'yu, «millî hâkimiyet doğmasına her türlü ferdi hürriyeti feda» ve «devlet iradesinin kadiri kül olduğunu müdafaa» eden bir nazariyeci saymak isteyenlerin haklı olduklarını kabule elverişli görünüyor. Zahiren makul görülebilecek olan böyle bir neticeye varmaktan çekinmek gerektir. Çünkü Rousseau, kendi sisteminde hürriyete, hattâ kanuna riayet mükellefiyetine takaddüm eden (45) mutlak ve zarurî bir prensip kıymetini vermek suretile vâzii kanunun keyfi hareket ve istibdadına kapıyı kapamıştır.

Filhakika Contrat social'e göre,devletin devlet vasfını muhafaza ve rolünü ifa edebilmesi, ancak bütün yurttaşların aynı tarzda hür tanınmalarile mümkündür. Yalnız bir ferdin bile hâkimiyette hisse ve iştirakinin tanınmaması, içtimâî mukavelenin ihlâli manasını taşır. Bu takdirde devlet otoritesi meşruiyetini kaybeder ve Rousseau'nun sarîh şekilde ifade ettiği gibi (46), içtimâî birliğin teşekkülü için fertlerin ferâğ ettikleri kabul olunan tabîî haklar avdet ederler. Yani feragat hükümsüz bir hale gelince, cemiyet bağılılığı ve içtimâî nizam haklı olmaktan çıkarlar.

Bilhassa bu netice, bize Rousseau nazariyesinin bütün ruh ve esasını aydınlatır görünüyor: İçtimâî mukavele, her ferde devlet içinde mutlak hür olarak tanınma imkânını bahşeden bir formüldür. Şu halde devlet, ne kadar çok mukavele idesine yaklaşırsa, onun esas teşkilâtı o nisbette fertler hürriyetinin objektif teminatını taşır. Devlet bu ideden uzaklaşır uzaklaşmaz, — başka bir ifade ile — kendini teşkil eden yurttaşların müsavi hürriyetlerinin tecellisi halinden çıkar çıkmaz, devlet olmaktan da çıkar. Artık itaat bağlarından sıyrılmış olan fertler, tabîî hürriyetlerini bütün genişliğile tekrar elde ederler. Demek ki, Rousseau sistemi içerisinde yurttaş hürriyeti, devlet otoritesince ihsan olunmuş tesadüfî ve geri alınabilir bir hak değildir; bilâkis Del Vecchio'nun ifadesile «biz-

(45) «L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté» (Contr. soc. I. 8).

(46) «Chacun rentre alors dans ses premiers droits, et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionelle pour laquelle il y renonça» (Contr. Soc. I. 6).

zat otoritenin temeli ve kuvvei muharrikesidir.» (47). Herkes için müsavi hürriyet hakkı, bütün kanunların hattâ meşru ve kanunî bir devlet mevcudiyetinin mukaddem zimnî şartıdır.

Böylece devletin mevcudiyet ve tesiri, ferdi hakları tanımına ve tahakkuk ettirmesine bağlanmış ve mezkûr hakların bertaraf edilmesi imkânsız bir hale konmuş oluyor. Çünkü yurttaş hakları, devlet tarafından tanınmadıkları anda, tabii haklar kisvesine bürünerek yıkıcı, dinamik, manevî bir kudret haline inilâp ediyorlar ve onları tanımak istemeyen rejimi, temellerinden sarsmaya başlıyorlar.

Contrat social'de müdafaa edilen kanaatlerin tefsirlerinde vâsıl olduğumuz bu son merhale, Rousseau'nun bütün düşüncelerine hâkim yüksek ideal kudretini, hürriyetin insan tabiatile çözülmaz bağlılığına dair sarsılmaz kanaatini bir kere daha gösterdiği gibi eserlerinin, fikirlerinin alemnümul ve bu güne kadar temadi eden tesirini de izah eder. Rousseau, devrinin efkârı umumuiyesini, ferağ edilmez, fitri insan hakları ve yekdiğerinden her hususta farksız müsavi yurttaşların aralarında anlaşarak devlet teşkil etmeleri, ilâh. nev'inden düşüncelerle teshir ederken, o zamanın müsbet hukukunda yerleşmiş ve XIV Louis tarafından «L'état c'est moi» formülile ifade edilmiş mutlakıyetçi bir «dogma» ya karşı, tabii hukuk nazariyesinin, — milli hükümiyet ve millet menfaatlerini gözetmiyen bir hükümet aleyhinde — halkın mukavemet ve ihtilâl hakkı davalarını ortaya atıyordu. Vaktile diğer tabii hukukçular, ezcümle Grotius, Althusius tarafından daha ziyade felsefi bir şekilde izah ve temas edilen bu esaslar, Rousseau'nun eserleri sayesinde 1789 ihtilâlini ateşliyecek bir kudret ve cazibe kazandılar. Bu noktada Rousseau nazariyesinin diğer mühim bir hususiyeti daha tezahür ediyor: Sanki onun ilk karşılaşanlar için safdilâne, hattâ hayalperest bir çeşni taşıyan fikirlerinde, kütleleri amelî ve filî neticeler istihsaline sürükleyen bir tılsım saklıdır.

Şunu da unutmamak lâzım gelir ki, Rousseau'nun arzuladığı devlet şekli yahut hürriyet ve otorite ahengi, sırf keyfî bir abstraksiyon'da değildir. Onun ilham kaynağı 1707 mücadelesine babası İsaac'ın da karıştığı Cenevrenin siyasi hayatı ve 1754 ziyaretinde bi toplantısına şahit olduğu «Conseil général des citoyens et bourgeois» (Hemşeriler meclisi) dir. Adeta ideali olan devleti teşahhus ettiren bu toplantının tevlit ettiği derin intibam tesirile Rousseau küçük

(47) Rousseau siyasetinin ana hatlarına dair. S. 15.

burjuva ve köylülerden mürekkep on bin, yirmi bin kişilik küçük demokrasilerin, kayıtsız, şartsız ve vasıtasız millet hâkimiyetini tahakkuk ettireceğine kanidir. Halkın devlet idaresine iştiraki daha 1688 de kanunlaşmış olan İngiltere misaline ve tarihî metodunun icabı bu misale bağlanan Montesquëu'nun «kuvvetleri tefrik» nazariyesine muhalif olarak, hakimiyetin münhasıran millete ait olduğunu (48), temsil ve tecezzi kabul etmiyeceğini müdafaa eylemesi bu tesir altındadır.

Rousseau'nun sisteminde büyük ehemmiyetine bir az önce işaret ettiğimiz hürriyet prensipini de, bu izahatın serptiği ışık altında bir kere daha manalandırmak faydasız değildir. O, hakikî hürriyeti devlet dışında değil, ancak devlet birliği içerisinde görüyor. Hakikî hürriyet, bağısızlık, keyfî iradeye dayanan hudutsuz bir serbesti manasına gelemmez. Bu hürriyet, her şeyden önce yurttaşların siyasi hayat ve faaliyetlere müsavi surette iştirak edebilmeleri imkânında, sonra da herkesin, âmme iradesinin ifadesi olan kanunlara kendiliklerinden itaat eylemelerine karşılık onların bahsettikleri haklardan aynı tarzda istifade eyleyip aynı himayeye mazhar olabilmelerine inhisar eder. Demek oluyor ki, hakikî hürriyet, ancak mukavele ile yaratılmış kanunların cari olduğu, bütün yurttaşların kanunlar nazarında müsavi hak ve salâhiyetlere malik buldukları, kanun dışında hiç bir kudretin hükmünü geçirmeğe, istipdat yapmağa imkân bulamadığı bir yerde gerçekleşebilir.

Bu cephesile Rousseau'nun siyaseti, liberal olmaktan ziyade demokrat bir manzara arz ediyor. O, fertler için hudutsuz hürriyetten ziyade yurttaşlar için müsavi hürriyetin müdafii vaziyetinde görünüyor. Emek mahsulü olan ferdî mülkiyeti, hürriyet ve müsavatın temeli olarak kabul ediyor. Hattâ bizatihi istihsalin, gerek şahsı, gerek milleti hür kılacak bir vasıta olduğuna kanidir. Fakat ferdî mülkiyeti, ancak şahsın eşyaya tasarrufu bakımından mütaalea ve tecviz ediyor. Modern ve yüksek kapitalizmin ferdî mülkiyeti, sermaye kılığına sokarak diğer şahısların hürriyetlerine de tasarruf vasıtası haline getirmesini caiz görmek hatırından geçmemiştir. Yalnız halk kütlesinin herhangi bir şekilde istismarına mahal vermemek üzere müsavatın ihlâline mâni olacak tedbirleri alma husu-

(48) Milli hâkimiyet prensipinin Hukuku Beşer beyannamesindeki ifadesi de, fikrin tamamen Rousseau'dan alındığını gösteren kıskanç ve inhisarcı bir tona maliktir: «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation».

sunda devleti salâhiyettar hattâ vazifedar addetmesi Rousseau'yu, Devlet sosyalistlerine yaklaştıran bir esastır.

Rousseau, Yukarıki izahatla ana hatlarını tebarüz ettirmeğe çalıştığımız nazariyesinde, kendine göre mes'ut bir devlet hayatının, siyasî faaliyetler sahasında fert ile cemiyet arasında ahenkli bir iş birliğinin ideal bir plânını çizmek istemiştir. Bu plânı tahakkuk ettirmenin şahsî hürriyet ve şereflerinin kıymeti kadar milli menfaatlerin ehemmiyetini kavramış yurttaşlara teveccüh edeceğini müdriktir. Ona göre, demokratik devlette en yüksek ideal, çocukları yurttaşlık hak ve mükellefiyetlerini hakkile idrak edecek bir surette yetiştirmeye taallük etmelidir. Mükemmel bir yurttaş, kendi hak ve hürriyetlerine ne kadar hassasiyetle bağlı ise, o kadar kuvvetle kendini içtimai ve siyasî bütünün bir cüzü sayan ve icabında bütün için benliğini fedaya hazır olan kimsedir, Millet mukadderatında vazife ve mes'uliyet sahibi olanların asla gözden ırak bulundurmamaları icap eden hakikat şudur: «Hürriyetsiz vatan, faziletsiz hürriyet, yurttaşsız fazilet olamaz. Yurttaş yetiştirir ve yükseltirseniz her şeyi temin etmiş olursunuz. Bu yetiştirme ve yükseltme ise bir günün işi değildir.» (49).

Bütün dünyadaki modern âmme ve esas teşkilât hukuku tekâmülüne tesiri ve bu günkü türk rejiminin siyasî ve hukukî prensiplerile alâkası bakımından iki katlı dikkate şayan olan Rousseau'nun nazariyesine yüksek ehemmiyetle mütenasip geniş bir yer ayırdıktan sonra, bu nazariyenin tatbikat sahasındaki tecelliyatına bir iki satırla işaret etmek isteriz.

e — Contrat social 1762 de neşrolunmuştu. Tabii hukuk felsefesinin doktriner esaslarını ihtiva eden bu eserin intişarından dört sene sonra, Amerikan Hukuk beyannamesi (Virjina Bill of Rights 12 haziran 1776), mezkûr esaslara, müsbet hukuk prensipleri kıymetini bahşediyor. Bu meyanda Amerikan Hukuk beyannamesi (V. B.) bütün tabii hukuk felsefesile beraber Rousseau nazariyesinin de esas dileğini teşkil eden ferdin şahsî hürriyetlerini garanti eyleyen bir hükümle başlıyor. Hayat hakkı ve en geniş manasile hürriyet, mutlak mebdei harekettir (Sektion 1). Bu hükmün umumî karakteri, ve ifadesi, beyannamenin Virjinyalılarına mutlak ve hudutsuz bir hürriyet hakkı bahşettiğini kabule müsait görünüyorsa da daha sonra, «hiç kimsenin hürriyetinin kanunî kaide veya hâkim kararı

(49) Yavuz Abadan, Milliyetçilik ve Halkçılık, S. 13 ve C. H. P. konferanslar serisi, kitap 9, S. 14 e bakılabilir.

olmaksızın gasbedilemeyeceği» (Sektion 8), zikredilmek suretile hakikatte hürriyet hakkının kanunî çerçeve ile mahdud bulunduğu tesrih ediliyor. Bundan sonra V. B. de şahsî hürriyetin korunmasını temin edecek müteferrik müesseseler yer alıyor: Cezayı mucip fiil ile ceza arasında nisbeti âdilenin muhafazası (Section 9), keyfi hapis ve tevkiflerin önlenmesi (Section 10) maznuna müdafaa hakkının tanınması, cezai kararların 12 kişilik jüri heyetinin ittifakile verilmesi. ilâh.. bu meyandadır (50).

Lafayette'in teklifile milli meclis tarafından kabul ve ilân olunan Fransız Hukuku Beşer beyannamesi (Déclaration des droits des citoyens et des hammes. 26 ağustos 1789), modelinden farklı olarak Virjinyanın hürriyet, mülkiyet ve şahsî emniyet haklarına bir de mukavemet ve ihtilâl hakkını ilâve ediyor. Devlet içinde ve icabında devlete karşı hürriyeti temine matuf bu insan haklarını, her ferdin devlet hayat ve faaliyetinde yer almasını âmir yurttaşlık hakkına bağlıyor. Bu suretle insan ve yurttaş hakları arasında daha çok ikinciler lehine ağır basan bir müvazene tesis etmiş oluyor.

Mahallî ve tarihi şartlardan mülhem olan hususiyetlerine rağmen ruh ve manaca aynı olan bu iki beyanname, takip ettikleri pratik tandanslar itibarile, Rousseau nazariyesile tamamen birleşiyorlar: Bu müşterek temayül, müsavi hak sahibi fertlerden mürekkep demokratik bir içtimai birlik kurmaktır. Bu birlik içerisinde hâkimiyet tamamen halka ait ve bütün uzuvlar, hâkimiyetin hakiki sahibi olan millete karşı mes'ul olacak, diğer yandan fertlerin muayyen istikametlerde sınırlanmış hürriyet saha ve hakları kâfi teminata kavuşacaktır.

Mezkûr hakların teessüsüne, hudut ve şümullerinin tayinine müessir olan sebepleri, devrin müstebit rejim ve hükûmetleri tarafından yapılan tazyikte ve bu tazyiki silkip atmak için sarfolunan cehtlerin tarihi inkişafında aramalıdır. Humboldt'un dediği gibi ekseriya «Hürriyete iştihak, onun eksikliği duygusundan doğar». XVII ci asırda dinî hürriyetsizliğin acı ıztıraplarına güç katlanmış olan insanlık, XVIII. ci asırda muhtelif istikametlerde artan tazyik karşısında sabır ve tahammülünün son haddine dayanmış devlete karşı daha geniş ölçüde hürriyet dileğine bütün varlığı ve hassasiyetiyle bağlanmıştır.

(50) Amerikan Hukuk beyannamesindeki esasların menşe ve tekâmülü ve «Magna Charta» ile alâka ve münasebeti için, G. A. Salander'in «İnsan halkalarının oluş seyri» eserine bakılabilir. Bilhassa S. 65 ve sonrası.

Bu dileklerin taallük ettikleri hürriyet ve hakların kıymet ve maları hakkında muhtelif milletlerin tasavvurları birbirinden çok farklı olduğu gibi, bunların tahakkukuna sarfedilen cehtlerle istihsal olunan neticeler her tarafta aynı değildir. Fakat bu esasların, devlet ile insan ve yurttaşın münasebetini tayin bakımından pratik ehemmiyetleri, hiç bir zaman değişmemiş, daimî ve aktüel kalmıştır. Fransız inkilâbı verimlerinin eskilik ve değersizliğini iddia edenlerin hayli arttığı bu günlerde de, kanunen müemmen bir şahsî masuniyet sahasını çok veya lüzumsuz göreceklelerin — eğer varsa — mevcudiyeti, insanlık idrakinin elîm sukutundan başka bir şey ifade ve ispat etmez. Evvelce olduğu gibi bugün de, kendini hak ve adalet icaplarıyla mukayyet sayan bir devlet içerisinde, âmme müesseselerinin, devlete karşı fertlerin de muayyen hakları bulunduğu kanaatine istinat etmesi akli ve mantikî bir zarurettir. Bu kanaatin kökleşip yerleşmesinde ise, devlet ve siyaset hayatına tatbik bakımından tabii hukuk felsefesinin üstadane bir izahı olan Rousseau nazariyesinin büyük hisse ve tesiri asla inkâr götürmez.

3 — Rousseau fert ve cemiyet tezdadını kaldırmak için evvelâ insan tabiatını yani benlikteki umumî ve insanî hasleti, içimizde yaşayan bir norm ve ideal haline yükseltmiş ve onu bir kriter halinde cemiyetin yani hususî ve tesadüfî tezahürlerden mürekkep içtimai hayatın karşısına çıkarmıştı. Bu düalist izah tarzına göre herhangi bir tezahür ve hareketin ideal, umumî bir kıymet alması için, tesadüfî ve içtimainin curufundan sıyrılması, tabiileşmesi lâzımdı. «Tabii haklar», «Tabiate dönme», mukavele ile vücut bulan tabii — daha doğrusu — akli devlet tasavvurlarının hep bu bakımdan mütalea edilmesi lâzım geleceğine, maksadın neticede hürriyet ile otorite arasında akli bir barışma temininden ibaret olduğuna yukarıda işaret etmiştik.

Şayanı dikkattir ki, objektif akıl, devlet ve hürriyet mefhumlarının mutabakat ve ayniyeti esasından hareket eden Hegel de, tamamen başka bir yoldan monist (Tekçi) bir izah metodile hürriyet ve otorite arasındaki tezdadı bertaraf etme gayretindedir. Şu farkla ki, onun için, hürriyet ve otorite diye biri asli diğeri ârizî iki ayrı şeyin telifi mevzubahis değildir. Bunlar ikisi aynı şeydir; birbirini tamam-larlar. Nasıl bir gün, gece ve gündüzden tereküp ederse siyasî hayat ta, hürriyet ve otoritenin imtizacından başka bir şey değildir.

Hegel'e isnad edilen temayüller ve onun hakikî niyeti ne olursa olsun, eserlerinden ve bilhassa Fransız inkilâbından takriben yarım asır sonra neşrettiği hukuk felsefesi (1821) inden başka türlü bir ma-

na çıkarmak bize imkânsız görünüyor. Onun total devlet (Totaliter değil) telâkkisi içinde monarşi ve cümhuriyet, otorite ve hürriyet, merkeziyet ve otonomi gibi, — kimya ıstılahlarından istifadeye cevaz varsa — düalist bir görüş için imtizacı gayri kabil moleküller, yanyana, iç içe, bir cismi basitin zerrelere kadar sıkı sıkıya birleşmiş bulunmaktadırlar.

Tahakkuk imkânı olsaydı milletlerin bütün varlıklarile bağlanacaklarında asla şüphe olmayan böyle bir devlet tasavvurunun, tabii hukuk idealindekinden daha çok rüyaya benzediği muhakkaktır. Ancak bütün sisteminde nazari aklın aldığı üstün kıymet ve müstesna mevki sesebile Hegel'in bu tasavvurun tatbik kabiliyetini asla düşünmemiş yahut kasten hesaba katmamış olması muhtemeldir. Tezatlara kaldıran, uçurumlu tenakuzlar arasında köprü kuran nazari spekülasyonlara çok elverişli diyalektik metodun, pratik perspektif itibarile dar ve kifayetsiz olduğu aşikârdır. Bundan başka aydınlık devrinin insanî ve akli tandansına karşılık Romantiğin millî ve hissi temayülüne tâbi Hegel sisteminin, tabii hukukla alâkasızlığı, ona burada mukayese için lüzumlu bir istitrat çerçevesinden taşacak bir yer ayırmağa imkân bırakmamaktadır. Mevzuumuzun mahiyeti, 17. ci asırdan gelen ve yukarıda temas ettiğimiz çifte manalı tabiat tasavvurundan hareketle mutlak ve tabii hürriyet mefhumunda zirvesine ulaşan aydınlık devrinin umumî istikametine bağlı ve sadık kalmayı âmirdir. Alman felsefesinde bu istikameti temsil edenler Herder ve Wieland gibi umumiyetle inkilâpçılara karşı sempatilerini izhar eyleyenlerle 1789 inkilâbında «aklın zafer» ini gören Kant (1724 — 1804) ve muakkipleridir.

a — Königsberg den asla dışarı çıkmamış, aklın hâkimiyetine atfettiği yüksek ehemmiyet sebeble bütün âlemi, kendi kafası içinde inşa etmiş olan Kant, eserlerini okuduğu ve pek beğendiği (51) Rousseau'nun nüfuz ve tesiri altındadır. Fakat o, hayalperest olmayan hilkatinin sert, kuru, daha çok mücerret riyazi düşünceye müsteit ve mütemayil hususiyetlerle Rousseau'dan ayrılır. Fransız inkilâbını hazırlayan muztarip ve mücadelecî zihniyetten onda eser yoktur. Bu sebeple ameli bakımdan Kant felsefesi, huzur ve emniyet içirisinde çalışmayı özleyen bir burjuva sınıfının hayat düsturu, ölçülü ve muvazeneli bir hürriyet dileğinin ifadesi olmuştur.

(51) Kant'ın odasında yalnız Rousseau'ya ait bir fotoğrafın bulunduğu ve kendi ifadesine atfen «Emile» i okuduğu zaman mutad gezintilerini unuttuğu, buna delil olmak üzere zikrolunabilir.

Kant'da Rousseau gibi içtimai mukavelesine hürriyeti temel yapıyor. Ancak Rousseau'da mukavelenin tecrübiden nazariye geçişi, çok kuvvetli karinelere dayanmakla beraber doğrudan doğruya ifade edilmemişken Kant bu hususta hiç bir tereddüde imkân bırakmayan çok kat'î ve açık bir lisan kullanıyor: *Contractus originarius* yahut *pactum sociale* dediği mukavelenin vazifesinin hususî iradeleri «Kanun vaz'ı salâhiyetini haiz müşterek âmme iradesi haline kalbetmek olduğunu söyleyor. Muhakkak böyle bir mukavelenin vakıa olarak kabulüne ne lüzum, hattâ buna «ne de imkân» vardır.. «Mukavele sadece aklın bir idesidir. Fakat her vazii kanunu kendine bağlayan şüphe götürmez (pratik) bir realiteyi haizdir.». Her vazii kanun bu ideye bağlı kalarak kanunları adeta «Milletin müşterek ve müttehit iradesinden doğuyormuş ve her yurttaş karara bizazt iştirak ediyormuş gibi vazetmelidir» (52).

Görülüyor ki, *pactum sociale*, halk hâkimiyetini tesis ediyor. Kanun vaz'ı salâhiyetini, milletin müşterek iradesini temsil eden âmme kudretine bırakıyor. Tamamen fiktif bir tesavvurdan ibaret olan böyle bir paktın, insanları muayyen maksatlar etrafında birleştiren alelâde mukavelelerden farklı bir ciheti de, bizatihi gaye olan şahısları bir araya toplamasıdır. Böyle bir birleşmenin zarurî şekli şartî ise, insanların yekdiğerleriyle haricî münasebetlerinde bir yandan her şahsa kendi mukadderatını tayin imkânını veren diğerk yandan ise herkesi başkalarının müdahalesine karşı garanti eden aslî bir hakkın kabulüdür. Böyle bir hak ise ancak hürriyet mefhumundan çıkartılabilir.

Yalnız Kant, hürriyetten, hali tabiinin hudutsuz hareket serbestisini değil, manevî âlemin ahlâkî fonksiyonunu anlıyor. O, hürriyetin desteği ve kaynağı olarak tabiat yerine hissî temayüllere karşı mukavim ahlâkî mükellefiyet idesini koyuyor: Hürriyetin, insanların tabiaten malik oldukları «saadeti hal» gayesi ve bu gayeye ulaşma vasıtası ile hiç bir alâkası olamaz. Bilâkis insan tabiatinde istidat ve fitrî kabiliyet halinde iyi ile kötünün birbirine karışması hürriyeti, problematik, bir hale koymaktadır. Tabiate hâs iyilik ve kötülüğün hep aynı kaldığı, aynı fertte azalıp çoğalmadığı, nisbetler arasında kendiliğinden tehalüf vukua gelmediği kolaylıkla kabul olunabilir. İnsan tabiatindeki iyilik ve kötülük arasındaki kemî münasebet değişmediğine ve muayyen nisbettaki kötülüğü ye-

(52) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis yazısı — Popüler yazıları s. 91 - 92.

nerek iyiliğe ilerilemek için çalışan bir kimse fıtraten haiz olduğundan daha geniş bir iyilik hazinesine kavuşamayacağına göre Eudâmonizm'in optimistliği haklı görülemez. Şu halde ne insan tabiatında kemiyet itibarile artıp eksilmeyen iyilik ve kötülük istidadı, ne de bu istidada müstenit saadeti hal endişe ve gayesi, hürriyeti tesise kâfi gelmez.

Hürriyet, insan tabiatının hissî saiklerine tâbi olmayıp aklın icaplarına göre harekette; sensible'in tesirinden kurtulup intelligible'e uymakda tecelli eder. Ancak burada dikkat edilecek mühim bir nokta var: Sujenin hürriyetini intelligible'e istinat ettirmek, spekülâtif aklın hâkimiyetini tesis manasında anlaşılmamalıdır. Spekülâtif akıl, objektif deliller ve doğmatik kanaatle doğruluğu isbat edilemeyen her şeyi inkâr eder. Hürriyetin mevcudiyetini tecrübe ile doğrudan doğruya veya bilvasıta müsbet ve nazari bir şekilde isbata imkân yoktur. Bu sebeple nazari aklın hürriyete cehdi, bilme kudretinin her türlü kayıtlardan azadeliği gibi, batıl bir iddiaya ve sebepsiz bir itimada müncer olur.

Bu hürriyetin nazari olarak isbat edilememesi onun ameli akıl hükümlerinden istihraç edilmiş apriorik (kabli) bir hakikat ve hattâ bedahet olarak kabulüne mâni teşkil etmez. Esasen hürriyet, nazariye değil ameliye, düşünceye değil iradeye, bilgiye değil, ahlâka (Fiil ve hareketin kanunları manasında) taallük eder. Bütün ahlâkî mefhumların makar ve menşe'i ise apriori olarak akıldadır (53). Bu sebeple Kant'ın hürriyeti, tecrübî esaslardan kurtararak, ahlâkî — pratik müessirlere istinat ettirmesi — Hegel'in aksine — ameli akla üstün bir mevki veren umumî temayülüne de uygundur. O, bu suretle hürriyete ahlâkî yüksek bir kıymet izafe ediyor. Kant'a göre, insanı, tabiatın üstüne yükselten ve şahsiyet haline koyan haslet, onun hürriyetidir; tabiatın mekanizmasına hissî varlıkta kökleşmiş ihtirasların sevkine bağlı ve tâbi olmayışıdır. Ahlâkî vazife duygusu, mükellefiyet şuuru, benliğimizdeki ahlâkî kanun, hep bu hürriyet üzerine kurulmuştur: Ruhumuzu, her zaman huşû ve hayranlıkla dolduran iki şeyden biri «üstümüzdeki yıldızlı sema» diğeri ise içimizdeki ahlâkî kanun» dur. Görülüyor ki, Kant ahlâkî hüviyetle müterafik hürriyetin engin namütenahiliğini ifade için, onu, semanın sayısız âlemleri içine sığdıran uçsuz, bucaksız genişliğile karşılaştırıyor.

Yalnız şurasını da unutmamalıdır ki, hürriyet, mükellefiyet (yani insanın akli kanuna uygun hareket zarureti) mefhumile mütera-

(53) Kant - Grundlegung z. M. der Sitten s. 32.

dir. Bu mükellefiyet, insanın kendi hüviyetine nisbetle, hissi ihtiraslarını yenerek aklın emrine tâbi olmasını âmir bulunuyorsa, ferdin başkalarile münasebeti bakımından şahsî menfaat ve kârın cazibelerine karşı mukavemeti, gayrendişliği ve binnetice cemiyet lehine fedakârlığı icap ettirir. Görülüyor ki, Kant'ın hürriyet telâkisi, yalnız ahlâkî değil, dolayısıyla sosyal bir mana da ihtiva ediyor.

Artık içtimai mukaveleyi bir de hürriyetin bu manasına göre bir cemiyet ve devlet teşkilâtı prensipi olarak mütalea etmek icap ediyor. Mukavele, bir milletin bütün uzuvlarına, içtimai teşkilât mekanizması altında hem hür, hem muti olmayı telkin eylemektedir. Çünkü akıl, bir yandan devlet esas teşkilâtının hür insanların birbirile münasebeti şeklinde tanzimini âmirdir. Buna göre her modern esas teşkilât, aşağıdaki apriorik prensiplere istinat eder: a — Cemiyetin her ferdinin insan olarak hürriyeti, b — Teba olarak müsavattı c — Yurttaş olarak istiklâli... Fakat diğer yandan yine akli meleke, herkesin insanlık hüviyetile tenakuza düşmemesi için umumî mükellefiyete uygun hareket etmesini icap ettirir. İşte bundan da hukukî bağıllık doğar.

Şimdi hukukî bağıllığın karakterini tayine sıra gelmiş bulunuyor. Kant sisteminde hukuk ile hürriyet, kültürel ahlâkî mefhum olarak birbirlerine sıkı sıkıya bağlanmış bulunuyorlar. Hukuka bağıllığın bir hukukî mükellefiyet ihtiva etmesi nisbetinde hürriyetin tezahürü olması tabiidir. Bu bakımdan her hukukî bağıllık, mahz aklın kategorik emperatifi altında «hür bir hareket zaruretidir». Demek ki, hukuk, umumî bir hürriyet kanununa istinat eder. Fakat bu hürriyet kanunu, — yine insan tabiatına esas teşkil eden aklın icabı —, herkesin hürriyetinin, diğer şahısların hürriyetleriyle kabili telif olmasını âmirdir. Akıl, hür hareketin maksimi olarak herkesten şunu talep eder. «O şekilde hareket et ki, iradenin hür olarak izhar ve istimali, umumî bir kanuna göre, herkesin iradelerini aynı tarzda hür kullanmalarile telif edilebilsin» (54),

Esasında, insanın akli tabiatının icabı olan bu emperatif, şahıs için insan cinsinin bir teki olarak — Kant'ın tabirile singulorum — ferdi bir mükellefiyet tesis etmektedir. Bu mükellefiyet, herkesin, keyfe göre iş görmeyip, keyfi hareket yerine başkalarının da

(54) Kant'ın burada hulâsa edilen fikirlerinin tafsilâtı için popüler yazılarının 73 - 82 ilâ 87 - 235 ve sonraki sahifelerle Rechtslehre'sinin bilhassa 46 B Staatsrecht faslına ve Grundlegung. z. M. der Sitten'in 56 ve müteakip sahifelerine bakılabilir.

haklarını tanıyan ve bu sebeple hukukî vaziyete uygun olan hakiki manada bir hareket hürriyeti ile iktifa ve fiillerini ona göre tanzim etmeyi kabullenmesine taallûk ediyor. Bu itibarla mezkûr emperatif, cemiyet halinde toplanmış insanlar (universorum) arasındaki münasebetlere taallûk eden hukukun da esas prensipidir. Bütün insanların istisnasız bu emre riayetleri hayatî bir zarurettir. Çünkü; Honig'in bir istiaresile (55): tabiat mahlûku olarak zıyasız yaşayabilmeleri imkânsız olan insanların, cemiyet uzvu sıfatile bu emre muttasıl riayet etmeksizin baki kalabilmeleri, hiç te kabili tasavvur değildir.

Ancak hürriyetin, hukuk nizamının esas prensipini teşkil etmesi, onun aynı zamanda hukukî bir kaide olarak meriyet kazanması demek değildir (56). Hukukun hürriyet esası üzerine kurulmasından doğan netice, herkese, fert olarak başkalarının hürriyet ve haklarına kendiliğinden yani hür bir irade ile riayet mükellefiyetinin teveccühüdür. Bu ahlâkî mükellefiyet, ifa edildiği müddetçe, herkesin hürriyeti, hiç bir keyfi takyit ve tahdide maruz olmadan; hiç bir hukukî cebre ihtiyaç görülmeden mahfuz kalır.

Fakat diğer yandan kanun — daha umumî manasile — hukuk nizamı, ferdî irade sahalarını karşılıklı takyit etmek; keyfi hareket imkânlarını önlemek; herkesin, koyduğu kayıt ve sınırlarla bıraktığı imkân ve saha dahilinde hareketini icabında cebren temin eylemek ıstırarındadır. Hukuk, hürriyet esasına binaen tesis ettiği emniyetle haklar ve vecibeler ölçüsüne riayet hususuna nezaret ediyor. Bu sebeple hukuk, «umumî bir hürriyet kanununa göre herkesin ihtiyarını (irade izharının keyfi tezahürü de dahil olmak üzere en geniş manası kastolunuyor), başkalarının ihtiyarlarıyla birleştirebilecek kaide ve şartların heyeti umumiyesidir» (Rechtslehre, Einleitung § c).

(55) Tabii hukuk nazariyesinin devletin teşekkülü üzerindeki tesiri, s. 13.

(56) Bu münasebetle, bir yandan Türk yurddaşının hürriyetini temin ve diğer yandan diğer vatandaşların menfaatleri icabı tahdit eylemesi itibarile ruh ve manaca tamamen burada izah edilen hürriyet mefhumunu aksettiren Esas Teşkilât Kanunumuzun 68 inci maddesinin bir hukuk normu olmadığına işaret etmek isteriz. Filhakika 68 inci madde asla normatif karakteri ve muhatabı olmıyan sade bir tarifi ihtiva ediyor: «Her Türk hür doğar, hür yaşar. Hürriyet, başkasına muzır olmıyacak her türlü tasarrufatta bulunmaktır. Hukuku tabiiyeden olan hürriyetin herkes için hududu, başkalarının hududu hürriyetidir.» Bu hükmün vazil kanunu, direktif mahiyetinde olarak ne dereceye kadar alâkadar edebileceği hususunda ileride bahsi mahsusunda izahat verilecektir.

Bu karşılaştırma, hürriyetin özünü teşkil eden ahlâkî kanunla ona istinat eden hukukî kanun arasındaki farkı tebarüz ettiriyor: İnsanın kendi kendine hareketlerini muayyen düsturlara bağlaması, ancak ahlâkî sahada mümkündür. Çünkü ahlâk kaidelerini vaz edenle ona uygun hareket mükellefiyetini taşıyan muhatap arasında ayniyet münasebeti vardır. Yani ahlâk kaidesi autonom'dur, insan zatî hareketinin vaznı kanunudur. Bu sebeple ahlâk kaideleri, ferdin ahlâkî idrakinin olduğu kadar manevî hürriyetinin de ifadesidirler. Bu manada ahlâkîlik, hürriyet ile birleşiyor. Bu sahada fert autonomie'ye yani saik ve hareket bakımından ahlâkî hüviyetinin terviç ettiği tarzı ihtiyar imkânına maliktir.

Halbuki hukuk kaideleri heteronomdurlar. Bunlar, muhataplarına nazaran gayrin iradesini ihtiva ettikleri cihetle tesirleri harici bir kuvvetin cebri şeklidir. İşte bu sebeplerledir ki, Kant, insan hareketinin, bizzat kendince vazedilen düsturlara uygunluğunu moralite yabancı bir iradenin mahsulü olan kaideye tevafukunu da legalite diye vasıflandırıyor. Bu telâkki, fertlerin hukuku, bir cebir olarak duymaları yani isteksiz de olsa ona bağlanmak mecburiyetinde bulunmaları düşüncesini ihtiva etmektedir. Bununla beraber, hukukî kaideye de istekle bağlanmak imkânı vardır. Bir borçlu, hukukî cebirle kendisinden tahsili kabil olan borcunu, ahlâkî bir mükellefiyet gibi duyarak hür bir kararla ödeyebilir. Bu takdirde hukuk kaidesine bağlanma, ferdin kendi ahlâkî şuurunun mahsulü olan bir düstura uygun hareketi kıymet ve manasını kazanır ki, bu insanlık şeref ve hürriyetine daha çok yaraşan bir vaziyettir (57).

Demek ki, ahlâkî hürriyet, hukuka refakat edebilir. Onun icra ve tatbikına müessir ve nafiz olabilir. Fakat bizzat hukuk değildir. Hukukun zaman zaman ahlâk kaidesile mutabakati, bunlar arasında, mahiyet birliğini icap ettirmez. Düşünölmek icap eder ki, medeniyetin muhtelif kademelerinde esirlik müessesesi, ahlâk kanunile hiç bir alâkası olmadan hukukî bir vaziyetin ifadesi olmuştur. Hattâ esir, kendisini haricî hürriyetten mahrum eden bu hukukî münasebet içerisinde, esaret boyunduruğunun ona yüklediği mükellefiyetleri, kendi karar ve dileğiyle icra etmek suretile her zaman hür hareket imkânına malik bulunmuştur. Fakat hukukî vaziyet; bu hürriyetin tezahür veya ademi tezahüründen tamamen müstakil olarak baki ve mer'î kalmıştır.

(57) Ahlâkî ve hukukî kaide farkı hakkında mütemmim tafsilat için, Yavuz Abadan - Hukuk Başlangıcı 1941, s. 15 ve sonrasına bakılabilir.

Bu son misal ile, Kant hürriyet telâkkisinin, maddîden ziyade manevî cebri yenmeğe matuf ideel karakterine ve binnetice bütün ahlâkî kıymet ve derinliğine rağmen mevcut hukukî, sosyal vaziyet ve şartlarla uyuşmaya mütemayil konservatif mana ve ruhuna en canlı bir delil vermiş olduğumuza kaniiz.

b — Rousseau ile Kant telâkkileri arasında bütün tenakuzlarla birlikte tam bir terkibi Fichte 'ninkinde buluyoruz. Mukavelenin yekdiğerine zıd düşünceleri izah için teknik bir vasıta olarak kullanılış kabiliyetine en iyi bir misal teşkil eden bu Alman filesofunun kanaatleri, müfrit fertçilikle devlet sosyalizmi arasında dönüyor. O, bazan kozmopolit, bazan tamamen dar bir milliyetçi gibi düşünür. Müsavat prensipine ve ondan doğan demokratik düşünceye hayranlığını ifade ederken fikrî aristokrasiye bağlılığını da ifşa etmekten geri kalmaz. Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution'unda, baş göstermiş irticai cereyanlara karşı inkilâbî ve celâdetle fikir hürriyetini müdafaa ediyor. Fakat onda üniversal inkilâp fikirlerine karşı bu hayranlık. «Alman milletine hitabeler» inde yerini, demokratik kisveye bürünmüş ateşli bir vatanperverliğe terk ediyor. O zaman Fichte için tefekkür hürriyeti, milli bir iftihar mevzuudur: «Hür tefekkürü, müstakil hakikatin kaynağı yapmak suretile aklın hisse tefevvükünü temin, Alman felsefesine düşen bir vazife oldu. Leibniz, bu hususta çalıştı, Kant ise muvaffakiyete ulaştı. Halbuki hariç memleketler, diğeri bir vazifeyi, mükemmel bir devlet tesisi işini, Fransız inkilâbîle halletmeğe beyhude uğraştılar» der (Hitabeler. S. 248). Yalnız akla uygun bir devletin teşekkülünü milletin bu hususta yetiştirilmesine bağlayan mezkûr eserin 1808 de yazıldığını ve birinci Napolyondevrinin doğurduğu inkisarlardan mülhem olduğunu unutmamak lâzımdır.

Halbuki Fichte, 1793 te tamamen Rousseau ve Fransız inkilâbının tesiri altındadır. ve ferdî hürriyet düşüncesile memlûdur. «Yabancı bir irade mahsulü olan kanuna ittiban insanlıktan feragat» demek olacağına kanidir. Ona göre, Rousseau'nun dediği gibi, yalnız millet her zaman teşkilâtı esasıyeyi değıştirebilmekle kalmaz. Her fert te icabında devletten çekilmek ve bilmukabele devlet te tehlikeli olanları camiadan çıkarmak hakkını haizdir. (Fichtes Wrke VI. S. 16). Anarşizmi hatırlatmakla beraber yine mukavele esasına dayanan bu endividualist telâkki, zaman geçtikçe itidal kespediyor.

Tabîî hukuk telâkkisinde tamamen mektebin umumî ananesine ve Rousseau telâkkisinin esas hatlarına sadıktır. Tabiatı hem sabit

ve mevcut yani sübstansiyel manasile, hem de örnek yani ideal makamında kullanır. Bu idealin tahakkuku için her şeyden önce, ebedî ve asıl olan tabiatın bilinmesi, insan şahsiyetinin özüne ait değişmez, daimî vasfın meydana çıkarılması lâzımdır. Çünkü «Tabiat, insanı mausm ve saf yaratır, onu bozan tabiat değil kötüleşmiş cemiyettir» (Hitabeler 238). Bu tabii ve saf hüviyet, insan varlığında hür, bizatihi faal kudreti, insanlık vasfı tahrip edilmeden ayırılmıyacak kısmı teşkil eder.

Şu halde hürriyet, ahlâkî kudret olması itibarile hissî saiklerden kurtulmayı âmirdir. İç hürriyeti, tesis eden de bu kurtulmadır. Bunu herkes — kendi hakikî cevherine, kendi aklî tabiatına istinat suretile — kendiliğinden idrak mazhariyetine kavuşabilir. Dış hürriyete gelince, bu her şahsın hürriyetinin, diğerlerinin hürriyetinden hür olmasında — daha başka ifade ile — her ferdin hürler arasındaki hür vaziyetinin ihlâl olunmamasında tecelli eder. İşte bu vaziyetin tecellisi içindir ki, cemiyetin her ferdi, dış hürriyetini, diğerlerinin de kendi yanında haricen hür olabilecekleri bir şekilde iç hürriyetle yani kendiliğinden takyit eder. Herkes mukavele icabı aklının şu emri altındadır: «Hürriyetini, başkalarının hürriyet mefhumile tahdit et» (Grundlage des Naturrechts. I. § 8 Werke III).

Görülüyor ki, Fichtede dış hürriyet, iç hürriyet nüvesine dayanıyor. Devlette ahlâkî şahsiyetin iç hürriyetinden doğmamış dış hürriyet yoktur. Hukuk ve devlet nizamının vazifesi, bu hürriyeti korumak ve ferdi hürriyet çevrelerinin tayin ve tahdidi suretile adaleti temin ve idame etmektir. Vakıâ devletin gayelerinden biri olan dahilî emniyet ve huzur endişesi, fertlerin tabii hürriyetlerini bir dereceye kadar tahdidi istilzam eder. Fakat hürriyet, en büyük nimettir. Ondan hariç her şey, hürriyetin inkişafına müessir olduğu nisbette iyi, engel olunca da kötü bir vasıta. Hürriyet, hayatın her safhasında yüksek inkişafı ve ileriliği mümkün kılan bir zemin hazırlar. Bu itibarla kanun vâzı, idare tekniği bakımından güçlükler de doğursa, hürriyete, mümkün olduğu kadar geniş imkân ve saha bırakmalıdır. Bu şekilde bırakılan geniş hareket imkânının suiistimalinden endişe edilmemek lâzımdır. Çünkü iç hürriyet ile tanzim edilen dış hürriyetin esası, fertlerin, artık sınırlaşmış hürriyet sahalarına karşılıklı hürmet etmelerine ve hiç bir müdahale ve tecavüze cevaz vermemelerine taallük eder. Yurттаş yetiştirmenin gayesi, insanların karşılıklı hürriyet sahalarına tecavüz imkânsızlığını yaratmakta ve bu imkânsızlığı herkes için bir kanaat hattâ iman haline getirmektedir.

Fichte'nin daha sonraki eserleri, iktisadî bir temayül safhası geçirdikten sonra büsbütün milli ve ideal bir renk almaktadır. 1800 de neşredilen «Der geschlossene Handelsstaat», tabii hukukun mutlak emniyet ve birleşme mukavelelerine mülkiyet mukavelesini de ilâve ediyor. Bu eserde müdafaa edilen esaslar şöyle hulâsa olunabilir: İnsanlar, istedikleri her şeyi yapmak hakkından bir menfaat mukabili feragat ederek devleti koruyorlar. İstihsal olunan menfaat, diğerlerinininkinden vazgeçme karşılığı, «kendi hissesine nail olma ve bunu ihlâlsiz devam ettirme» imkânıdır. Mademki devlet içinde herkes, bütünün hâdimi vaziyetindedir, «Bütünün mallarından haklı olan hisseyi de alması lâzımdır». Hiç bir şeye nail olmayan, her şeyi yapmak asli hakkından feragat etmiş sayılamaz (Sosyalist tandans).

Nihayet, son eserlerinde (en sonu Staatslehre, 1820), artık mukavelenin muhtevası, «Bütünün hayır ve saadeti uğrunda bütün ferdî kuvvetlerin bir arada toplanmasıdır». Yurttaşlar, mukavele ile bütün kudretlerini, heyeti umumiyenin hâkimiyetine tâbi kıyorlar. Asıl insan, kendi varlığından ziyade milletin hayat ve temadisine inanandır. Mademki insanlar mukavele ile kendi düşünce ve idraklerini takipten feragatle yabancı iradeye tâbi oluyorlar. Bunun hürriyet prensipine aykırı bir mahiyet almaması için, şahıslar, en yüksek insanî düşünceye bağlanmalıdırlar. Bu yüksek ve asil düşünceyi, «bütün milleti bir ebediyet nikabı halinde kucaklayan ateşli vatan sevgisinin» (Hitabeler S. 237) ışığında aramalıdır.

Bu suretle ferdiden başlayıp millîye intikal eden hürriyet iştiyakı ve düşüncesi, uğrunda yaşanılmağa değer yegâne kıymet mevkiine yükselmiş oluyor. Fichte'ye göre «hürriyet, bir müddet daha görünen âlemden kaybolabilir. Fakat vakti gelince dünya işlerini insanî bir şekilde tanzim etmek ve hürriyet tasavvurunu hakikate ulaştırmak için bütün ilim, bu fikre hizmet etmelidir» (Hitabeler S. 249).

Kant'ın her türlü sübjektif çizgiden mahrum, insan cinsine has şekli hürriyet telâkkisini, milliyet askile doldurmağa çalışan Fichte sistemine ait bu hulâsadan sonra, tabii hukukun doğurduğu müsbet ve menfi tesiri ve neticelerin plânçosunu yapmağa sıra gelmiş bulunuyor.

4 — Tabii hukukun hürriyet problemi ve hürriyet fikirlerinin inkişafı ile sıkı alâkası, inkâr götürmez. Bu istikametin 18. inci asırda tam hükimiyet kazanmasına takaddüm eden safha, rasyonalist fikir cereyanlarının bereketli akışı ile hazırlanmıştır. Descar-

tes ve muakkipleri, insanî ve üniversal akıl arasında mutabakat tesis etmeğe — Edmond Vermeil'in ifadesile — «Tabiatı aklileştirmek suretile insanileştirmeye» (Goethe'nin hümanizmi yazısı, şubat 1940) çalıştılar. Leibniz ve saire, dinî ve hisî unsurlarla akli telife teşebbüs ettiler. Rousseau ve Shakespeare'in heyecanlı yazılarıyla çoşan insanlık, varlığındaki iç zenginlikleri keşfederek dinin vesayetinden kurtuldu. Bu ise, neticede insanların ferdi ihtiraslarını ilâhileştirmelerini, ruhlarını birleştiren duyguları takdire ve işlemeye temayül etmelerini, kasvetsiz ve dağdağasız hürriyete hudutsuz bir surette vakfı nefsetmelerini davet etti.

Artık tabiatın yapıcı ve yaratıcı vasfına itimat, insan tabiatının tahrip edilmez kıymetine ve sarsılmaz salâbetine iman, şahsın kendi hatalarını düzeltebileceğine umumî kanaat teessüs etmişti. Tabii hukukçular ekseriyetinin, insan tabiatının iyiliği mebde'inden hareket etmeleri, bu umumî kanaatin neticesidir. İnsanı, bütün hakikatlerin yalnız ölçüsü değil, aynı zamanda yaratıcısı mevkiine yükselten bu umumî telâkki, şahsiyette hâdisatla mücadele ederek cereyanını tebdil ve ıslah edebilme kudretini gördü. Böylece her insanın makul —ahlâkî bir mahlûk sıfatı, tabiaten fiillerinde ve hareketlerinde hür olması esası teessüs etti.

Tabii hukuk, dünya tarihindeki en mühim zaferini 18. ci asırda idrak etti. Tabii hukuk tasavvuru, bu asırda ferdi şahsiyetin bütün iştiyak ve dileklerle cemiyete ve hukuka müessir bir kuvvet haline gelebilmesini temin eyledi. Bunun hukuk ilminde ve aşağı yukarı bütün hukuk sahalarında tesirleri görüldü. İnsan haklarının esas teşkilât ile garantiye mazhar olmaları, netice yerine kusura istinat eden ceza telâkkisi, hak ve adalet esaslarına riayeti şiar edinen hukuk devleti ideali bunlar meyanındadır. Ortaçağın iktisadî ve siyasî sayısız bağlarından insanın kurtulmasını temin eden bu ferdi havanın yaratılması, hukuku ahlâka tâbi kılan, sübjektif hakları objektif hukuka tercih ve takdim eyleyen tabii hukuk nazariyecilerinin himmet ve gayretleriyle mümkün olmuştur.

Tabii hukukun devletlerin iç ve dış siyasetleri bakımından da ehemmiyetli tesirleri görülür. Tabii hukuk fikri, insanlık tarihinde kuvvei muharrike, esir milletlerin istipdada karşı mücadele bayrağı olmuştur. Yalnız Fransız inkilâbının zuhûruna değil, Avrupa devlet telâkkisinin yeni bir kalıba dökülmesine en esaslı müessir olmus, yeni ve modern bir cemiyetin kurulmasını isteyenler elinde sınıf imtiyazları ve ortaçağ bakayası aleyhine en kudretli bir silâh hizmetini görmüştür. Böylece her ferde diğer yurttaşlarla müsavi hak ve

hürriyet temin eden, herkesin hareket hürriyetini makul tarzda kullanılabileceği bir cemiyet ve devlet tipi, devrin idealini temsil etmek üzere bütün vatandaşların kendi dilekleriyle âkit ve iştirak ettikleri bir mukavele fikrine irca edilmiştir. Mukaveleye uygun olmayan vaziyetin haksızlığı düşüncesi, bu ideale aykırı devlet nizamını yıkma hususunda daima bir muharrik rolünü ifa etmiştir.

Tabii hukukun diğer bir tesiri de Şimalî Amerikadan başlayarak bir çok milletlerin kendi mukadderatlarını bizzat tayin etmeleri temayül ve arzusunu kuvvetlendirmesi, beslemesi ve bu suretle esasında üniversal bir fikrin, dolayısıyla milliyet cereyanlarını uyardırması ve körüklemesidir.

5 — Bütün bu müsbet tesirleri yanında tabii hukukun vuzuh-suzluklara, ihtilâtlara, sınır karışıklıklarına sebep olduğu da unutulmamalıdır. Bu yüzden mezkûr telâkinin sahte veya samimî birbirine zıd dava ve kanaatlerin müdafaasına alet edildiği kesretle vakidir. Bunun sebebi, tabii hukuk nazariyesine esas olan rasyonalist düşüncenin, hukuk metodığında ve hukuk mefhumlarının teşekkülünde «syncrétisme» e geniş mikyasta yol açmasıdır.

a — Nazariyenin inkişafı tetkik edilince, aynı aletin üstat ellerde muhtelif nağmeler çıkardığı görülür. Konservatif dini rengi haiz mutlakıyetçi, hattâ sosyalist ve anarşist tabii hukukun mevcudiyeti bunun delilidir. Hele mukavele konstriksiyonunun — yukarıki izahımızda da tebarüz ettirildiği veçhile — farklı siyasi kanaatlerin izahında oynadığı rol mühimdir. Mukavelenin iki üç kısma ayrılması, âkitlerin şahıslarında tebeddüller, mukavelenin muhtevası, yurttaşın devlete münasebeti ilâh. gibi hususlarda birbirinden külliyyen farklı telâkikler, hukukî — mantıkî istidlâl yolile bertaraf edilerek hep aynı esasa istinat ettirilmek istenmiştir.

Bazan tamamen teolojik bir zihniyetle, Allahın esas mukavele muhteviyatını ebedi olarak tayin ettiği, bazan da âkdin Allah, hükümdar ve halk arasında yapıldığı, hükümdar ile halkın, Allaha karşı müştereken mes'ul ve mütekeffil oldukları (Junius Brutus, *Vindica contra tyrannos* 1580) iddia edilmiştir. Bazı konservatif muharripler, asıl mukaveleye, toprağa ilk tasarruf edenleri dahil etmek ve diğerlerini hariç bırakmak suretile onu aşılet sınıfının imtiyazlarını izah vasıtası yapmışlardır. (Justus Möser, *Patriotische Phantasien*).

Bilhassa eski sosyalist ve komunistler de, nazariyelerini, içtimai mukaveleye istinat ettirirler. Nitekim komunist Morelli ikinci Dis-

corurs'dan pek az bir zaman sonra intişar eden «Code de la nature» ünde siyasi ve ekonomik müsavatsızlığı ayırdıktan sonra ikinci müsavatsızlığın izalesi için birleşme esasını ortaya atar. Grachus Baboeuf ise, hürriyet ve müsavatın ancak ekonomik müsavat üzerinde teessüs edeceğini söyledikten sonra, «bir kısım insanları sefalet içinde bırakan hali hazır kötülüklerini tesis eden bir içtimai mukaveleye kimse muvafakat etmezdi» neticesine varır. Asli mukavelenin gayesi, bütün insanların saadeti olduğuna ve bu saadeti arzulama hakkı müruru zamana uğramayacağına göre iktisadi sahada mutlak müsavatın ve herkesin siyyanen idamei hayatının temini içtimai mukavelenin tatbikatı olmalıdır kanaatindedir. Cabet de komunist tekliflerini (Voyage en Ícarie 1840) aynı esasa istinat ettiriyor. Ona göre: insanlar müşterek menfaatlerinin müdafaası için bir anlaşma yapmışlardır. En mühim müşterek mefaat, tabii haklar olan hürriyet ve müsavatın korunmasıdır. Fakat mülk sahibi olmayanın istismarına müncer olması zarurî bulunan ferdî mülkiyet, bu esaslarla mütenakızdır.

Fichte, Kant, Rousseau, Pufendorf, Locke, Hobbes. Grotius ilâh dan mürekkep asıl tabii hukukçuların mukavele ile izahına teşebbüs ettikleri kanaatleri tafsilâtile gördük.

b — Hayrete şayan olan noktalardan biri, mukavelenin, yakın devrin tarihi ve sosyolojik metotla başı hoş mütefekkirleri arasında da rağbet görmesidir. Alfred Fouillé'ye göre içtimai mukavele fikri, tarihi bir vakıa değil - Rousseau ve Kant da olduğu gibi - nâzım bir prensip olarak telâkki edilince, doğru ve haklıdır. İçtimai ilim, yalnız şeniyeti izah ile iktifa edemez, olması lâzım geleni de araştırmalıdır. Bu bakımdan insanların müşterek hayatı, onların serbest iradelerine istinat eylediği tamamen doğru değilse de gittikçe sahası büyüyen ve ileride cemiyeti, heyeti umumiye iradesinin ifadesi haline getirecek olan bir hakikat hissesi taşıyor.

Bu idealist ve dedüktif metoda karşılık bir de cemiyeti, bir organizm addeden yani insanın basit bir insiyak mahlûku olması itibarile cemiyette tabii kanunların zaruretlerini hâkim gören natüralist istikamet vardır. Fouillée bunu da haklı görerek içtimai mukavele ile içtimai organizm arasında bir terkip yapıyor ve cemiyeti bir «organisme contractuel» diye tavsif ediyor (58). Bunun-

(58) La science sociale contemporaine, 3 üncü tabı. 1896. (S. 111 ve sonrası. 393 ilh.).

la, sosyal organizm uzuvlarının şuurla ve kendi ihtiyarlarıyla hareket eyledikleri kastolunuyor. Cemiyet organizmi, basit biyolojik organizmden, tamamen insanî olan bir vasıf ile ayrılır. O da, diğer organizmde eksik olan birleşme şuurunun mevcudiyetidir.

Bu nazariye ile güdülen gaye fert ve cemiyet münasebetinde ifratlardan kurtulup tatminkâr siyasi neticelere varmaktır. Sırf akli mukavele nazariyesi, cemiyeti, ferdi iradenin mahsulü saydığı için müfrit ferdiyetçiliğe kaçır yahut hiç olmazsa yol açar. Ferdi, nihayet cemiyet organizminde bir hüceyre addeden biyolojik izah tarzı ise otoriter konservatif bir devlet telâkkisi yaratır. Organizm kontraktüel, bu ifratları bertaraf ederek mutedil liberal bir siyaset için ilmi zemin tesisi davasındadır (59). Gaye ve ideal, ferdin en geniş hürriyetile, bütünün en kuvvetli tesanüdünü birleştiren içtimaî bir nizamdır. Bu telâkkinin ne fatalist bir vurdum duymazlığa, ne de içtimaî münasebetlerin keyfi ve inkılâpçı tadili düşüncelerine yer vermediği meydandadır.

Cemiyet bağlılığını solidariteye istinat ettirenler de dolayısıyla mukavele esasını müdafaa etmiş oluyorlar. Bu telâkkiye göre, insan cemiyetinin, arzettiği umumî manzara, cemiyet uzuvlarının - ferdi cehitlere hanel gelmeksizin - müşterek gaye ve maksatlar için hep beraber çalıştıkları ve karşılıklı bağılıklarıdır. Bu sebeple cemiyet, yaşayan bir organizmin en esaslı vasfı farikını ihtiva ediyor. Bu ayırıcı vasıf, uzuvlar arasında kopmaz bir bağılılık; âdeta uzvî bir tesanüttür. Tabii bir hâdise ve zaruret teşkil eden bu tesanütten çıkacak ahlâkî ve hukukî netice, herkesin cemiyete ve hattâ mezkûr cemiyeti maddî ve manevî kıymetlerle zenginleştiren geçmiş nesillere borçlu olduğudur. Bu borç, hukukî bir quasi-contratya istinat eder. Hususiye hukuku sahasında zımnî bir muvafakatten, bazan da doğrudan doğruya kanundan nasıl bir borç, bir eda mükellefiyeti doğarsa (şibih akdin esası), cemiyetin her uzvu da - aynı hukukî mülâhazaya istinaden - bütünden aldıklarını teker teker geri vermek mükellefiyetindedir.

Léon Bourgeois ve taraftarlarının, bununla istihdaf ettikleri gaye, içtimaî bağılılığı ve ferde karşı cemiyet otoritesini tesis eden şeyin kör kuvvet ve cebir olmayıp, hukukî bir mükellefiyet olduğunu meydana çıkarmaktır. Onlara göre, solidarite, cemiyet mensupları hattâ halen yaşayanlarla geçmiş ve gelecek nesiller arasın-

(59) «C'est le libéralisme, qui est la légitime conclusion de la biologie appliquées à la politique» (Aynı eser, s. 132).

da (60) âkidlerin zımnî muvafakatleriyle her an tazelenip yenilenen bir anlaşmadan yani bu manada bir içtimaî mukaveleden başka bir şey ifade etmez ve her türlü ifrata karşı bir emniyet supapı vazifesini görür.

Muhtelif siyasi ve fikrî temayül sahiplerinin mukavele fikrine gösterdikleri rağbeti izaha tahsis edilen bu satırlarda, kritik mülâhazalara pek te yer olmamakla beraber, tesanütçülüğün bilhassa istinat ettiği hukukî mefhum ve esas itibarile çok zayıf ve hattâ müphem kaldığına dikkati çekmekten kendimizi alamıyoruz. Filhakika medenî hukukun quasi-contrat'sı, sarîh bir vekâlet olmadan başkası hesabına iş görme, borç olmıyan bir şeyi eda, ilh... gibi, hakiki akit nevilerinden hiç birine ithal edilemiyen muhtelif karakterde borçlar grubunu anlatmak üzere çaresizlik içerisinde kendisine müracaat edilen bir tabirdir. Bu türlü hallerde, zımnî muvafakatten bahsetmek pek te mümkün değildir. Şu halde böyle bir hukukî şekli, içtimaî münasebetlerin esası haline çıkarmak ne dereceye kadar doğru olabilir? Bundan başka kendilerine hakikaten maddî ve manevî bakımdan pek çok borçlu olduğumuz geçmiş nesilleri, alacaklı halinde tasavvur etmek; hele yaşıyanların gelecek nesillere karşı mükellefiyetini hukukî bir formüle bağlamak, nesiller arasındaki alacak ve borcun miktarını tayin edecek ölçüyü bulmak çok güç, daha doğrusu imkânsızdır.

Kaldı ki, bu konstrüksiyon, siyasi bakımdan da pek tatminkâr bir netice tevhit edemez. Çünkü yurttaşların haklarını değil, sadece mükellefiyetlerini tesise yarıyan tek taraflı bir izah halinde kalmağa mahkûmdur. Hal böyle iken, tabii hukukun rasyonel ve basit mukavele tasavvuru yerine bu müphem ve kifayetsiz izah tarzının ikamesi, kazançsız da olsa maksatsız değildir. Bu suretle fizik ilimler gibi müşahede ve tecrübe esasına dayanan modern sosyolojinin ampirik hakikatleriyle, aklî dedüksiyonlar arasında tam bir mütakat tesbiti cihetine gidilmektedir.

Modern Fransız sosyologlarının en ileri gelenleri, böyle bir teklif teşebbüsile mukavele taraftarları arasında yer almış görünmektedirler. Fert üstünde mâşerî suur şe'niyetine bağlı kalan Emile Durkheim'in, cemiyet seviyesini tayinde müessir addettiği «iş bölü-

(60) Ch. Andler, fertlerle fertler, fertlerle devlet ve nihayet yaşayan ve gelecek nesiller arasında olmak üzere üç qul-contrat'nın mevcudiyetini tesis ve izaha çalışıyor (Revue de métaphisique, 1897, s. 520 ve sonrası). Umumiyetle tesanütçü görüş hakkında ilk tab'ı 1896 da neşredilen Léon Bourgeois'nın «La solidarité» eserine müracaat olunabilir.

mü» - hakikatte kendi ifadesinin sarahatile - bu manada içtimai bir «mukavele» neticesidir. (Division de travail social'ının esas fikri). Guillaume de Greef'in mukavele fikrine temayülü daha ısrarlı ve kat'idir. Ona göre, mukavelevi bağ, insan cemiyetini tabii organizmden temyiz eden en esaslı vasfı farıktır. Daha beşeri takâmülün başlangıcında enstenktif bir müşterek faaliyet, bir zımnî mukavele kendini gösterir. Bu unsurun yani anlaşma esasının kültür tarihinin seyrinde ağır basmasile mütenasip olarak hayvanî âlemden uzaklaşma ve insnlık kıymetinde yükselme tahakkuk eder. İçtimai örgünün en karakteristik vasfı, mukaveledir. Cemiyet bünyesinin kuvvet ve inkişafı, mukavele esasının hâkimiyetile mütenasiptir. Böylece en son tekâmül merhalesinde bütün siyasi heyet (corps), uzuvlarının hür anlaşmalarına istinat eder (61).

Nihayet içtimai mukavele fikrinin, mazi itibarile değil, fakat beşeri tekâmülün istikbali için haiz olduğu ehemmiyet ve tesir üzerinde ısrar eden meşhur sosyolog Herbert Spencer'den başka, İngilizlerden aynı zamanda maruf bir tabiiyat âlimi olan Thomas H. Huxley de aynı grup içerisinde zikredilmek icap eder. Huxley, içtimai mukavele fikrini kabul edenlerin ekseriyetle gülünç bir mevkie düşürülmek istenmelerine rağmen, her içtimai organizasyonun, cemiyet uzuvları arasında - ister sarih ister zımnî şekilde ifade edilmiş bulunsun - özü mukavele olan bir esasa istinat ettiğinde asla şüphe edilemeyeceğini ileri sürüyor. Ona göre bütün teşkilâtı esasiyeler, kanunlar, teamüller, cemiyet uzuvları arasında meselâ şunu yapma, bunu yapmama hususunda sarih veya zımnî anlaşmalardan ibarettirler (Soziale Essays eserinin Tille tarafından yapılan Almanca tercümesi).

Bütün bu telif teşebbüslerinde dikkati çeken nokta, tabii hukukla alâkanın gittikçe - münhasıran mukavele mekanizmasından ibaret - şekli bir iştirake doğru daralmasıdır. Filhakika, hür uzuvlardan mürekkep bir cemiyet organizminin esası sayılan sarih veya zımnî bir mukavele, ihtiyarî olmaktan ziyade itiyadî hattâ belki de cebri bir birleşmeği izah edebilir. Çünkü organik bünye, kendini teşkil eden unsurlar arasında kopmaz bir bağlılığı şart kılar. Bu ise içtimai organizmin uzuvları arasındaki iştirakin, onların iradelerinden müstakil olarak teessüs etmesi demektir.

(61) Tafsilât için, Guillaume de Greef, Introduction à la Sociologie, Paris 1911 ikinci tabı. bilhassa cilt I, s. 121 ilh. 169 ilh. ve cilt II, s. 8 ve sonrasına bakılabilir.

İçtimai organizmi mukavele fikrile telif teşebbüslerinde «tabii hürriyet» ten bahsedilmemesinin sebebini - kanaatimize göre - bu noktada aramak lâzımdır. Tabii hukuk cereyanının esas hususiyetlerinden birini teşkil eden tabii hürriyet tasavvuru, fertlere hukuk ve cemiyet mukavelelerinin muhtevasını kendi dileklerine göre tayin imkânını bahşeden nâzım bir prensip hizmetini görüyordu, - daha başka bir ifade ile - mukavelenin tabii hakları ihlâl edecek bir muhteva kazanmasını önlüyordu. İçtimai organizm nazariyesinde, tabii hürriyet tasavvur ile birlikte mukavele muhtevasının serbestçe tayini imkânı da kalktığı cihetle «contrat» mefhumu, tamamen şekli ve metodik bir izah vasıtası haline düşüyor. Bundan başka, mezkûr nazariyenin mahiyeti icabı, tabii hukukun üniversal - insaniye istinat eden kıymet telâkkisinden bir dereceye kadar inhiraf ederek; değer ölçüsünü hususî - millîde arıyan bir temayül taşıması da zaruridir.

6. — Devleti ve hukuku, yurttaşlar iradesinin sentetik ifadesi addetmek suretile ferdi şuurun cehitleriyle müsbet hukukun normları arasında tam bir mutabakat tesisini istihdaf eden rasyonel mukavele konstrüksiyonunun yalnız şeklen sabit kaldığı, muhtevaca yekdiğerinden ayrı ve hattâ birbirine zıt tasavvurları müdafaa vasıtası olarak kullanıldığı bu izahat ile anlaşılmış bulunuyor. Bu izahat şunu da gösteriyor ki, mukavelenin muvaffakiyeti, ancak zahiri bir kıymet ve mahiyet taşır. Çünkü, mukavele ile halledildiği zannolunan siyasi problem, hakikatte çözülmemiştir. Mukaveleye göre devlet ile fert, otorite ile hürriyet arasında husul bulan mutlak mutabakat - psikolojik - kollektif müşterek bir kararın mahsulü olmadığı cihetle - fiili ve amelî tahakkuk imkânından ekseriya mahrumdur. Demek oluyor ki mukavele nazariyesi, tabii hukukun mehareti kullandığı, fakat ne tarih, ne tecrübenin tekidine mazhar olmıyan esasında bünyevî hata ve tenakuzlarla malûl bir tasavvurdur.

Mukavelenin tatbiki kıymet ve ehemmiyetini azaltan diğer bir sebep te, mefhumun bizzat tabii hukuk mektebinin benimsediği sırf farazi ve mücerret ferdi hürriyet prensibile telifindeki güçlüktür. Filhakika tabii hukukun en yüksek esas mefhumu, her makul varlığın her türlü irade izharından müstakil olarak sırf mevcudiyeti icabı diğerlerine karşı haiz bulunduğu mutlak, fitri, gayri kabili ferağ, asli haklar ve bilhassa bunların hepsini ihtiva eden geniş manasile umumî hürriyet hakkıdır. İşte bu hürriyetin hududunu ta-

yin, tabiri diğerle onu mukavele veya devlet otoritesile telif keyfiyeti de ayrı güçlük ve ihtilâfların mevzuudur.

Şöyle ki; her ferdin hürriyeti, hudutsuz olarak kabul edilirse, böyle bir hürriyetin umumî bir prensip haline geçmesine imkân kalmaz. Çünkü her ferdin kayıtsız ve şartsız hürriyetinin, hiç olmazsa bilkuvve, sair kimselerin hürriyetleri için bir tehlike ve tehdit teşkil edeceği aşikârdır. Esasen bu vaziyet ferdi keyfin hüküm sürmesi demektir. Keyfe hiç bir kayıt ve tahdit konmayınca, bundan doğabilecek neticelerin vahametini, - yalnız tarihi tecrübelerle istinaden değil, belki aynı zamanda insan tabiatının asli ve iptidai cehit ve ihtiyaçlarını nazarı itibara almak suretile - istidlâl pek güç olmaz. Buna mukabil devlet, cemiyet, ihtiyari birleşme, ilh... nevinden herhangi bir unvan altında ferdi hürriyet takyidatından mürekkep bir sistem kabul edilince de, bu tahdidatın şahsî hürriyeti boğması yani içtimaî otoritenin keyfi bir şekilde tecellisi tehlikesi baş gösterir. Görülüyor ki her iki halde de ferdi veya içtimaî tecellisile keyfin hâkimiyetine ve binnetice hürriyetin inkârına müncecer olabilecek bir ifrata düşmek mümkündür. Şu halde tatbiki bakımdan itidal ve muvazene vadeden bir tarzı halli, iki şıktan birini ihtiyar suretile otorite yani devletin yahut ta hürriyet yani ferdin red ve inkârında değil, bilâkis mevzuun alternatif karakterini izale ederek her iki görüşe müsavi tahakkuk imkânı tanıyan bir tesviye şeklinde aramalıdır.

a) Böyle bir telif teşebbüsünün, fert veya cemiyetten herhangi birine mutlak kıymet veren bir dünya görüşünde yer bulabilmesi imkânsızdır. Hürriyet ve otorite tezaadını kaldırma daha doğrusu bu iki mefhumu barıştırma hususunda en çok muvaffakiyet şansına malik olan telâkki, nazarî bakımdan külli ve umumînin ilmi izahından feragat ve amelî akıl sahasında zıd kıymet ölçülerinden birini kat'iyetle iltizamdan içtinap eden rölativist bir görüştür. Esasen rölativizm, muhtelif görüş ve imkânlar arasında birinin tercihi ni tamamen şahsiyete bırakan ve muhalif noktai nazarlara karşı da hürmet telkin eden müsamahakâr bir tandans taşır. Bu sebeple bir yandan herkesin kendi zihniyet ve kabiliyetine en uygun gelen telâkkiyi benimsemesine imkân vermek suretile fertleri, yekdiğerine aykırı ide ve şartlar üzerine kurulmuş hukukî sistem ve nizamlardan dilediklerini intihapta serbest bırakır. Diğer yandan ise, muhtelif kanaatlere sahip insanların karşılıklı hürmet ve riayet hissile bir camia içerisinde yaşamalarını mümkün kılar. Bu itibarla rölativizmin toleransı, disiplinli bir birlik hayatı içerisinde içti-

maî zaruretlerle mukayyet ferdi hak ve hürriyetlerin en esaslı şart ve teminatıdır.

Bütün bu mülâhazalar, içtimai otorite ile telifi mümkün izafi bir hürriyet telâkkisinin en mükemmel izahını, neden John Stuart Mill (1806-1873) e medyun olduğumuzu anlatır: «Hayatın büyük pratik meselelerinde hakikatin tecellisini, zıdların barıştırılıp birleştirilmesine şiddetle bağlı gören» (62) maruf İngiliz mütefekkirine göre, hürriyet te hakikat gibidir. Bunların her ikisi de mutlak olmaz. Nitekim nazari bakımdan birbirile çarpışan iki kanaatten birini tamamen doğru diğerini büsbütün yanlış saymaktansa, bunların her ikisinde de birer hakikat payı mevcut olduğunu kabul etmek daha isabetlidir (S. 62-209, ilh.). Tıpkı bunun gibi fert veya cemiyetten yalnız birine mevcudiyet ve kıymet tanımaktansa bunların her ikisine de kendi mahiyetlerine en uygun surette inkişaf imkânını temin eyliyen bir değer izafe etmelidir. Bu düşünce ile olsa gerektir ki, J. S. Mill, meşhur eserinde, bir taraflı olarak hürriyetin mana ve mahiyetini araştırmıyor. Onun aradığı şey, fert ile cemiyet arasındaki muvazenedir. Kendi ifadesile, «cemiyet tarafından kanuna tevfikana fert üzerinde tatbik edilen hüküm ve kudretin mahiyet ve hududur (S. 3-125).

Mill, tabii hukukçu değildir. Bu sebeple Rousseau devrinde, onunkinden daha az isabetli olmıyan fikirlerin muarızları tarafından da serdedildiğine kanidir. Bununla beraber rölativist düşünceye sadakat, bazan tabii hukuka karşı da onu, müsamahakârlığa ve hattâ takdirkârlığa sürüklüyor. Nitekim «Rousseau'nun paradokslarından» - sel gittikten sonra kalan kum gibi - popüler zihniyet ve kanaatin daima ihtiyaç duyduğu bazı hikmet ve hakikatlerin baki kaldığını, bu cümleden olarak «hayatın tabii sadeliğinde tecelli

(62) J. Stuart Mill'in «On liberty» eserinin almanca tercümesi (Die Freiheit, Else Wentscher, Leipzig 1928), s. 65. Aynı eseri, Hüseyin Cahit, fransızca tercümesinden türkçeye çevirmiş ve «Oğlumun kütüphanesi» serisinde «Hürriyet» adile neşretmiştir. İstanbul 1927. Hüseyin Cahit'in tercümesinde yukarıdaki ibarenin aldığı şekil aynen şudur: «Hakikat, hayatın büyük ameli menfaatlerinde, bilhassa ifrat ile tefritin bir mezç ve terkibi, bir telifi meselesidir» (s. 214). İki metnin mukayesesini, yalnız şekle münhasır kalmayıp manaya da şamil ehemmiyetli farklar arzettiğinden buradaki hülâsa ve iktibaslarımızı almanca metne göre yapmayı tercih ettik. Bununla beraber mukayese ve tetkiki kolaylaştırmak üzere türkçe metinde bu izahata tekabül eden sahifelere de işaret olunmuştur. Küçük sahife rakamları almanca, büyükleri ise türkçe metinlere taallük ve tekabül etmektedir.

eden yüksek kıymet, içtimai müsavatsızlık ve riyakârlığın sınırları ve ahlâkı bozan tahripkâr karakteri hakkındaki düşüncelerin» (s. 64-212, 213) o zamandanberi fasılasız zihinleri işgal ettiğini kabul ve ilâve ediyor. Böylece de tabii hukuk ve öz tabiat telâkkisinin içtimai tekâmülde oynadığı rolün ehemmiyetini tasdik ediyor.

Ona göre, içtimai bağlılığın sebebi, hakikî veya mecazî manada herhangi bir mukavele değil, ferdin cemiyetten gördüğü iyilik ve nimete mukabele etmesi lüzumudur (S. 103-269). Bu tarzı izah, aşıkâr bir surette ferdi değil, cemiyeti esas tutuyor; ve metodik karakteri itibarile devrin umumî istikametine uygun sosyolojik bir temayül taşıyor. Ancak devleti, içtimai birliğin ifadesi sayan ve 19 uncu asırda modern sosyoloji ilminin teessüsile hâkimiyet kazanan bu umumî istikamete mensubiyetine rağmen, J. S. Mill, cemiyetin siyasî gayelerine taallûk eden düşüncelerinde, pozitivistin müessisi olan Aguste Comte (1798-1857) dan ayrılıyor. Ona göre, Comte, «pozitif siyaset sistemi» nde, fert üzerine cemiyetin despotizmini (mutlak hâkimiyetini) vaz' ve tesis etmek istemektedir. Vakiâ Comte bunu, «kanunî olmaktan ziyade manevî ve ahlâkî» bir mecburiyet halinde tesis etmek istiyorsa da, ferdi hak ve hürriyetler için arzettiği tehlike ve mahzura binaen esas düşünce, asla J. S. Mill'in tasvibine mazhar olmamaktadır (S. 20-149).

Çünkü Stuart Mill'e göre, yetişkin olmak şartile insanın kendi kendine hâkimiyeti, mutlaktır. Herkes, kendi beden ve ruhunun, kendi mevcudiyeti maddiye ve maneviyesinin tam ve tek hâkimidir. Ferdin kendine taallûk eden hususatta istiklâli, mutlak ve katîdir (S. 14-143). Bu itibarla tefekkür, vicdan, zevk, ilh... en mutlak hürriyet sahalarını teşkil ederler. Bunların yekûnuna tekabül eden ferdi hürriyetten yazma, söyleme ve başkalarına zarar vermemek şartile (63) içtima, ilh... hakları doğar (tafsilât 17, 18-144, 147 inci sahifelerdedir). Burada dikkat edilecek olan nokta, hürriyet sahası sırf şahsî ve ferdi hususat haricine genişleyince, «başkalarına zarar vermeme» kaydinin bir tahdit prensibi halinde ortaya atılmasıdır.

Filhakika cemiyeti bir realite olarak mebdet hareket ittihaz eden bir nazariye, - ferdi hürriyete ne kadar kıymet verirse versin - benliği, fertlerin eogist ve başkalarının haklarına tecavüzkâr tema-

(63) İçtima hürriyetinin başkalarına zarar vermemesi lüzumundan bahsederken S. Mill, boykot ve saire maksadile yapılan zararlı toplantıların menedilebileceğini ileri sürüyor.

yüllerini besliyerek, bizzat cemiyeti ortadan kaldıracak bir vasıta haline indiremez. Onun içindir ki hürriyetin tahdidi zaruridir. Ancak bu tahdidin yegâne gayesi, cemiyetin mevcudiyet ve temadisini temin etme ve başkalarının zararını önlemeden ibaret olabilir. Stuart Mill de böyle düşünüyor: Ona göre ferdi hürriyet, başkalarına zarar veremeyecek şekilde tahdit edilmeli, yani fertlere - yalnız bu şartla mukayyet - serbest bir faaliyet sahası bırakılmalıdır (S. 77-230).

Bu neticenin, Kant'ın aklı bir dedüksiyon ile istihraç ettiği ve Türk Esas Teşkilât Kanununun benimsediği «hürriyet, başkasına muzır olmıyan her türlü tasarrufatta bulunmaktır; herkesin hududu hürriyeti, başkalarının hududu hürriyetidir» prensibinden ruh ve manaca hiç te farklı olmadığı meydandadır. Dikkate şayandır ki her iki formül de, hürriyetin tahdidi hususunda «sırf gayrı izarar» da tecelli eden negatif bir takyitle iktifa ediyorlar. Ferdi hürriyet ve haklar muhtevasının sosyal ideale tevafukunu düşünmüyorlar, daha doğrusu fertlerin hürriyetini, içtimaî birliğin hayır ve selâmeti namına onları müsbet bir itinaya sevkedecek şekilde tahdide teşebbüs etmiyorlar (64).

Bu vaziyet göz önünde tutulunca, Mill'in, insanın hattı hareketini, örf ve âdetin hâkimiyetinden kurtarma cehdi daha iyi anlaşılır. O, bu suretle benliği, haricî ve içtimaî âmillerin yeknesaklaştırıcı tesirinden kurtarmak; şahsî karakter ve seciyeyi, fiil ve hareketlerin siklet merkezi haline getirmek istiyor. Kuvvetli bir seciye ve karakterin, azim ve kudrete sahip bir tabiatın, tenbel ve gevşek bir tabiate nazaran daha çok iyi işler başarabileceğini (S. 22-238) söylerken tabii hukukun hem terminolojisini hem motiflerini benimsiyen S. Mill, tabii duygu ve saikleri canlı ve kudretli yapan aynı hassasiyet kaynağından en ateşli fazilet sevgisile nefis üzerinde en zorlu hâkimiyetin (zati disiplinin) doğduğuna da kanidir.

Binaenaleyh, cemiyetin vazifesi, terakkiyi önliyecek bir şekilde, insanların hareketlerini örf ve âdet kaidelerile tayin etmek değil, bilâkis sevki tabiiilerin ve binnetice ferdi hususiyetlerin feyizli inkişafına müessir olacak tarzda kudretli tabiatleri korumaktır: Cemiyet bu suretle kendi menfaatlerine de hizmet etmiş olur (aynı sa-

(64) Hususî hukuk münasebetlerinde bu mevzua paralel olarak hakların istimaline ait prensipler ve tahdidat hakkında, Yavuz Abadan, Hakların iktisap ve istimalini tayin eden prensipler, C. H. P. Konferanslar serisi, kitap 9, s. 30 ilâ 44 e bakılabilir.

hifeler). Çünkü insanlar, şahsi tabiat ve ferdi hususiyetlerini diğer kimselerin hak ve menfaatleriyle çizilen sınırlar içerisinde inkişaf ettirerek yüksek, necip, yararlı birer varlık haline gelebilirler ve «deha, ancak hürriyet havası içerisinde teneffüs edebilir» (S. 89-248).

Ferdi unsur ve hususiyet, insan hayatına karışmakla onu daha zengin, mütenevvi ve cazip bir hale sokar; âli düşünceleri ve yükseltici duyguları körükler. İnsan cinsine mensubiyeti daha kıymetli bir tarza sokmak suretile ferdin topluluğa olan bağlılığını kuvvetlendirir. İnsan, ferdiyetini inkişaf ettirdiği nisbette gerek kendisi gerek diğerleri için kıymet iktisap eder. Ferdi varlıkta canlılığın ve hayatîyet kudretinin artması, fertlerden tereküp eden kütlede de tesir eder. Yani bu suretle camia da daha çok canlı ve kudretli bir hal alır.

Lâkin kudretli şahsiyetlerin, zayıflar aleyhine alabildiğine inkişafalarını önlemek üzere, icabında bir dereceye kadar cebre müracaat lâzım ve caizdir. Yalnız bu cebrin beşerî tekâmülde doğuracağı arızayı iki katlı telâfi imkânı vardır: Bir kere başkalarının zararına olarak ihtiras ve meyelânlarının tatminine sed çekilme yüzünden kuvvetlilerin kaybedecekleri inkişaf imkânları, zayıflar lehine tecelli edecektir. Bundan başka müfrit egoist temayülleri cebirle tadil edilen şahsiyetlerin sosyal alâkaları kuvvetlenecektir. Başkalarının hayrı için sert adalet kaidelerinin tatbik edildiğini görmek insanda diğergâmlık duygularını ve melekelerini inkişaf ettirir.

Fakat başkalarının hayrına taallük etmiyen hususlarda - sırf tazip için yapılan takyit ve tazyik - yalnız şahsın buna karşı koyması halinde inkişafı mümkün karakter kuvvetinden gayri hiç bir yararlı netice doğurmaz. Hele takyidin sükûnet ve inkiyatla karşılanması nihayet insan tabiatını tamamen gevşetir ve zayıflatır. Buna meydan vermemek üzere her insan varlığı için hür bir hareket ve inkişaf sahası bırakma lüzumu kabul edilince, muhtelif karakter sahiplerinin hayatlarını kendi tarzlarına göre sevk ve idare eylemelerine müsaade zarureti ile karşılaşılır. Her devir, sonrakilere nazarında, fertlere bu hususta bahşettiği hürriyet derecesile mütenasip bir ehemmiyet kazanır. Mutlak istibdat bile, hükmü altında ferdiyetler mahfuz ve baki kaldıkça en kötü tesirlerini, icra edemez. Ferdiyeti, kökünden kurutmak istiyen her şey, - ne ad taşısın, ve ister Allah emri, ister insanların vazettiği kaide olarak tecelli etsin - istibdattır (S. 86, 87, 88 - 244, 245 ten hülâsalar).

Bütün bu izahat gösteriyor ki J. S. Mill, prensip itibarile ferdiyetin, azamî hadde himayesi lüzumuna kanidir. Bunun için de, ona

göre, devletin ferdi hürriyet hakkına dokunabilecek her şeyden içtinap etmesi, cemiyetin ferdi hayata müdahalesi imkânının - zarurî ve istisnâî hususata inhisar ettirilerek - asgarî bir hadde indirilmesi icap eder. Başkalarının hak ve hürriyetleri, ferdi hürriyetin hudutlarını; zayıfların himayesi düşüncesi de fertler üzerindeki cemiyet mürakabe ve kontrolünün gayesini tayin eyler. Bu sebeple çocukların terbiyesi, küçüklerin korunması, çalışma müddetinin tahdidi suretile işçilerin himayesi, fakirlere yardım, ilh... mevzuu-bahs olunca ve yalnız bu türlü hususata münhasır olmak üzere cemiyet ve devletin alâka ve müdahalesi bir zaruret haline girer ve heyeti içtimaiyenin fert üzerindeki nüfuz ve kudretinin hudutları, bu zaruretin icaplarıyla muayyendir (Tafsîlât için IV üncü fasıl, S. 128-305 ve sonrası).

b) Şayanı dikkattir ki, Herbert Spencer (1820-1903) de daha çok pozitivist temayül taşıyan ve cemiyeti organik bir bünye sayan mütefekkirler arasında bulunmasına rağmen, herkesin kayıtsız ve şartsız itaatle mükellef bulunduğu «mutlak bir otorite» nin mevcudiyeti hurafesi» ne karşı mücadelede - İngilteredeki siyasî tekâmülün ve hürriyet an'anesinin tesir ve telkinile olacak - maruf hemşerisile birleşiyor. Spencer'e göre geçmişte hükümdarların, hali hazırda da parlâmentoların ilâhî hakları iddiasile hülâsa olunabilen «iki büyük siyasî hurafe» vardır. Bu hurafelerdir ki, her hususta hükmeden bir kudrete tâbi olmağı bir mükellefiyet olarak telkin etmişler ve etmekte bulunmuşlardır.

Halbuki hükümet, mazide serbestii inkişafa bir tecavüz ve müdahale neticesi olarak doğmuş ve mahiyeti asliyesini bugüne kadar muhafaza etmiştir. Bunun içindir ki, hükmedenlerin iyilik gibi gözüken müdahaleleri bile hakikatte zulüm pahasına bahşedilmiş bir ihsandır. Çünkü müstahak olmıyanların ıztırapları azalsın diye müstahak ve müstait olanların külfet ve meşakkatlerini arttırmak, zulümden başka bir şey değildir. Zayıflar lehine her türlü müdahaleyi reddetmekle kat'i bir istifa tarafdarı görünen ve bu noktada selefinden ayrılan Spencer, bu mülâhazalarile bilhassa iktisadî liberalizmin mübadele serbestisi prensibine muarız olanları baltalamak istemektedir. Ona göre «himaye» sistemi veya tarafdarlığı, bir şahsın ve meselâ müstahsilin menfaati uğrunda on kişinin (müstehtlikin) zararını terviç ve tercih etmek, bir tarafı korurken diğerlerinin haklarına tecavüz eylemektir. Bu sebeple mezkûr sistem tarafdarlarına «himayeciler» demektense «tecavüzcüler» demek daha doğru olur (Vazn kanunların hataları, S. 48-49).

Fakat gerek şahıs gerek kütle halinde hükmedenler - başka bir ifade ile - kanun vazı mevkiinde bulunanlar, ya şahsî ihtiraslarına yahut parti menfaatlerine kapılarak bu hakikati görmüyorlar. Yahut ta manen ve ahlâken haiz olmağa mecbur buldukları tahsil ve tettebbüün eksikliğinden doğan hatalarla içtimai hayatın tabii seyrine müdahale ediyor ve onu bozuyorlar. Bütün bu sebeplerle Spencer, terakkiyi, bir yandan devletin her türlü keyfi müdahalelerden vazgeçmesinde, diğer yandan ise yurttaşların bu türlü müdahalelere karşı gittikçe artan mukavemet ve isyanlarında görüyor. Meşhur eserine verdiği isim, âdeta bir ihtilâl beyannamesine yakışan heyecanlı ve ihtiraslı bir eda taşıyor: «Devlete karşı insan — The man versus the State» (65).

Bununla beraber - kendi nazariye ve temennisi hilâfına olarak - yeni zamanda devlet faaliyet sahasının daha çok genişlemiş olduğu, ciddi bir müşahit olan Spencer'in gözünden kaçmamıştır. O, bu vakıayı, bir reaksiyon eseri sayıyor ve militarizmin yeniden canlanmasına ve binnetice hükmedenler tarafından içte ve dışta tahakküm ihtirasının artmasına bağlıyor (Vazı kanunların hataları, S. 5 ve sonrası). Spencer, sathiliği meydanda böyle bir izah teşebbüsüne acaba neden baş vuruyor? O, her halde içtimai inkişaf hakkındaki nazariyesini tekzip eder görünen objektif vakıaları, bu suretle kıymetten düşürme maksadını güdüyor. Yoksa devlet müdahalesinin artışı, militarizmin yeniden kuvvetlenmesine atfetmekle, ne derde ciddi ve hakiki bir teşhis konmuş, ne de tedavi çaresi gösterilmiş oluyor.

Filhakika bugün devletin faaliyet sahası genişlemiş, vazifeleri artmıştır. Fakat - harp zamanı gibi anormal haller müstesna - devlet faaliyetinin genişlediği yerler, askerî olmaktan ziyade iktisadî, kültürel, ilh... sahalardır. Umumiyetle insan faaliyeti, şekil ve ruh bakımından gittikçe zenginleşiyor ve mütenevvi bir hal alıyor. İnsan enerjisinin her türlü tezahürünü, bir hukukî kalıba sokmak zarureti, gittikçe kendini daha çok hissettiriyor. Böylece hukuk niza-

(65) Daha evvelce neşredilen makalelerin toplanması ile 1886 da ilk defa basılan mezkûr eser dört kısımdan mürekkeptir. Bunun üçüncü bahsi, yukarıda zikrettiğimiz «Vazı kanunların hataları» başlığı ile Mehmet Münir tarafından dilimize çevrilmiş ve 1328 senesinde İstanbulda basılmıştır. Buradaki hulâsamızda mezkûr tercüme esas tutulmakla beraber pasajlar arasındaki münasebet ve rabita Spencer'in umumî düşünüş sistemi nazarı itibara alınmak suretille konstrüktif istidlâllerle doldurulmuş ve tesis olunmuştur.

mının hâmilî sıfatı ile her sahada devlete düşen vazife ve rolün büyümesi, modern içtimai tekâmülün zarurî bir neticesi olarak tecelli ediyor. Bu hakikati böylece kabul ve teslim etmenin, ne devletçe vaki her müdahalenin haklılık ve isabetliliği, ne de vazı kanunun lâyuhtiliği iddiası ile bir alâkası olmadığına göre, Spencer'in endividüalist düşüncelerini istinat ettirmek için muhakkak bir takım dolambaçlı muhakeme yollarından geçerek yukarıda zikredilen sathî mülâhazalarını takviye edecek deliller arayıp bulmasına pek te lüzum yoktu.

7. — Hürriyet ile otoritenin barıştırılmasını fert ve devlet münasebetinin tanzimi meselesine irca eden bu iki İngiliz mütefekkirinin esas düşüncelerine ait bu hülâsa ile, metodik noktai nazardan tabii hukuk çerçevesinin dışına çıkmış görünüyoruz. Bu vakte kadar takip ettiğimiz umumî istikametten buradaki ayrılış, hakikatte zahirîdir; yani esasa değil ancak şekle taallük eder. Çünkü, Mill ve Spencer mebdî hareket ve tetkik metodu bakımından tamamen ayrıldıkları tabii hukukçularla hürriyet mefhumunun tayini hususunda ve bundan çıkacak neticeler üzerinde birleşiyorlar. Bu iştirak, - yukarıda işaret edildiği gibi - sade bazı tabii hukuk motif ve terimlerinin kullanılmasına inhisar etmiyor. Her iki İngiliz mütefekkirinde, fert ve devlet münasebetlerinin tayininde, «ferdî hususiyetlerin serbestçe inkişafı» imkânını esas tutuyorlar ve bu inkişafı önleyecek her türlü müdahaleyi reddediyorlar.

Bu vaziyet ise, her ikisinin esasında «ferdî kıymeti» tercih ettiklerinin fakat aynı zamanda - temsil eyledikleri rölativist dünya görüşü icabı - «içtimai kıymeti» de müsamaha ile karşıladıklarının delilidir. Demek ki Mill ve Spencer'in sosyolojik metod ve rölativist telâkkileri, fert ve cemiyet (devlet) muvazenesinde hürriyet kefesinin ağır basmasına mâni olmak şöyle dursun, bilâkis bunu terviç eyliyor. «Tabii hürriyet», «fitrî haklar», «hukuk ve cemiyeti teşkil eden mukavele» parolalarile, tabii hukukun da istihdaf ettiği aynı netice yani fert ve cemiyet muvazenesinin «ferdî hususiyetlerin serbestçe inkişafı» lehine imalesidir. Şu farkla ki, pek az istisnalarile her devirde tabii hukukçulara hâkim olan bu temayül, zaman zaman, «ferdî değer» in mutlak olarak kabulünde asla tereddüt göstermemiştir.

a) «Ferdî kıymet» in mutlaklığı esassından hareket edilince, fert ve devlet münasebetinin alacağı en mutedil ve aynı zamanda karakteristik şekli göstermek üzere Wilhelm von Humboldt'un meş-

hur teşebbüsüne işaret etmek isteriz. Tabii hukuk düşünceleriyle beslenmiş bu hümanist Alman mütefekkeri 1792 de yazdığı halde ölümünden sonra basılan meşhur eserinde (66), «devletin tesir sahasına ait sınırları tayin teşebbüsü» ne girişiyor ve bu husustaki «fikirler» ini izah ediyor. Ona göre, hakiki akıl, insanın son derece hür bir vaziyette bulunmasını emir ve telkin eder. Bu vaziyet içerisinde her fert, kendi varlık ve hususiyetini kendiliğinden inkişaf ettirme hususunda hiç bir kayıt ve bağ tanımayan en geniş serbestiden istifade etmelidir.

W. v. Humboldt, insanın «fizik tabiati» ni de başkalarının her türlü tesir ve müdahalesinden âzade kılmak arzusuyla beden üzerinde yalnız sahibinin tasarrufuna cevaz vermektedir. Her fert için, ihtiyaç ve temayülüne göre, kudret ve hakkının yettiği nisbette kendi maddî varlığına bizzat ve dilediği gibi tasarruf etmek, keyfinin taallük ettiği şekli ihtiyar eylemek imkânı vardır. Görülüyor ki, bu telâkki, ferdi hürriyete hariçten vaki olacak her türlü müdahaleyi - iyi niyete de makrun olsa - kat'iyetle reddetmekte, ferdin her sahadaki hareket serbestisini ancak kendi hak ve kudretile sınırlamaktadır.

Şu halde cemiyet veya devletin de, fertlerin kendi hak ve kudretleriyle sınırlanmış hürriyetlerine müdahalesi caiz değildir. Fertler, hususî işlerini, istedikleri gibi çevirmekte serbesttirler. Devlet, ancak herhangi bir kimsenin hareketleri, doğrudan doğruya diğer şahısların haklarını ihlâl ve iptale taallük eden hususlarda, emniyetsizliği bertaraf etmek üzere icap eden tedbirleri alabilir. Bu çerçevede dışında fertlerin hususî umuruna devletçe yapılacak her türlü müdahale teşebbüsü ve gayreti, yersiz ve mucibi muahazedir (Yukarıda zikrettiğimiz eserin bilhassa 29 ilâ 31 inci sahifelerinde tafsil edilen fikirlerin ana hatlariyle hülâsası).

Bu hülâsadan anlaşılır ki Humboldt nazarında insan, fert olarak nihai gayedir. Bu itibarla tekin, hususiyetlerini - ferdi kıymetlerin tenevvü ve tekemmülünü temin edecek şekilde ve hudutsuz bir surette - inkişaf ettirme imkânına malik olması esastır. Bu bakımdan devletin vazifesi, ancak menfi bir takayyüde, emniyetin bozulmaması hususunda itinaya inhisar eder. Daha başka bir ifade

(66) Wilhelm von Humboldt; Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen = Devletin tesir sahasını tehdit ve tayin teşebbüsüne ait fikirler. İlk defa 1851 de neşrolunmuştur. Burada Reclam tab'i esas tutulmuştur.

ile, haksızlığın doğuracağı daha büyük kötülükleri önlemek üzere devlet, bazı hususlarda mutlak serbestisini tahdit pahasına ferdin katlanma ızdırarında bulunduğu bir ehveni şerdir.

Şayanı dikkattir ki devlete, ferdi hareket hürriyetinin fireni olmaktan başka bir vazife ve rol tanımayan bu liberal telâkki, tabii hukuk ile anarşizmin iltisak noktasını teşkil ediyor ve Radbruch ile beraber (Hukuk felsefesi, s. 62) anarşizmi, liberalizmin mübalâğa ve ifrata kaçmış bir şekli sayanlara hak verdiriyor. Çünkü anarşizmin hürriyet telâkkisindeki esas da, ferdi hakların mübalâğası ve şahsiyetin hür ve kayıtsız inkişafıdır.

Liberalizmin vicdan ve fikir hürriyeti gibi fikri; demokratik mürakabe ve fertlerin, keyfi idareye karşı korunması gibi siyasi; serbest rekabet ve ferdi mülkiyetin himayesi nev'inden iktisadi bütün dilekleri (67) hep insanların tabii haklarını mer'i kılma davasının tezahürleridir. Bu sebeple liberalizm, ferdi kıymeti içtimai kıymete tercih eden esas temayülüne sadık kalarak devleti bir gaye değil, daima bir vasıta olarak görmüş, fert üzerinde herhangi bir hâkimiyeti, tam bir siyasi hürriyet halinin teessüsüne engel saymıştır. Bundan dolayıdır ki liberalizmin ideal edindiği sırf hipotetik ve mücerret ferdi hürriyet mefhumu, otorite ile barışamayacağı cihetle en sonunda devletin, müstakil mevcudiyet olarak red ve inkârına müncer olacaktır. Anarşizm de bundan çok farklı bir dava gütmüyor.

b) Filhakika anarşizmin esas tandansı, ferde ağır gelen dış ve yabancı cebrin reddi yani heteronomiye karşı titiz bir hassasiyettir. Mezkûr istikametın sübjektivist sosyal teorisi, bilgi nazariyesinde bütün kâinatı, tek başına mevcut bir «ben» tasavvuruna irca eden bir solipsizm (nazari egoizm) dünya görüşüne tekabül eder. Nasıl solipsizm, bütün realitelerin esas ve ölçüsü saydığı süjeden hareketle tamamen sübjektifte mahsur kalıyor ve onun dışındaki objektif âlemi inkâr mecburiyetine düşüyorsa, anarşizm de kaynağı ferdi benlik olmıyan her türlü hareket düsturunu ve ferdi buna riayete icbar edecek bir harici otoritenin mevcudiyetini kat'iyetle reddeder. Birincisi nazari, ikincisi ise amelî sahada «ben» e taabbüdün ifadesidir.

Bundan tabii bir netice halinde doğacak olan düsturu hareket, «ferdin dilediği gibi hareket» edebilmesidir. Nitekim, her itaati, in-

(67) Avrupada liberalizmin takip ettiği muhtelif istikametlerle anarşizmin temas ve münasebeti hakkında Kalergi s. 26 ilâ 30 a bakılabilir.

sanlıktan feragat ve istifa sayan Elisée Reclus, «idealimiz, her insana herhangi bir mevzu hakkındaki fikrini ifade için tam ve mutlak bir hürriyet bahşetmeği; herkesin keyfine göre hareket etmek, istediğini yapmak hakkını ihtiva eder» (L'Evolution, la Revolution, ilh. eseri) derken mutlak bir fikir ve hareket hürriyetini, anarşizmin esas prensibi olarak vaz ediyor. Bakunin'in «hürriyetim, yahut aynı manaya gelmek üzere insanlık şerefim, başka birine itaat etmemekte ve hareketlerimi şahsi kanaatlerimden başka hiç bir şeye göre tayin eylememekte tecelli eder (68) sözü de, aynı düşünceyi tıpatıp - yalnız başka kelimelerle - ifade eylemektedir.

Dikkat edilecek olursa, burada «ferdî keyfin» tesadüfiliğinde her türlü şekli yıkan ve nefyeden bir hürriyet tasavvuru, âdeta objektif bir kıymet prensibi haline yükseltiliyor ve insanın hareketi münhasıran, bu tasavvura yani herkesin istediği gibi hareket etmesi lüzumuna bağlanıyor. Bu bağlılığın tabiatte cari illiyet kanunile hiç bir benzerlik alâkası olmamakla beraber, - amoralist nihilizmin aksine - kıymeti tasdik eden ahlâkî, normatif bir cephesi vardır. Nitekim, zikrettiğimiz müelliflerle birlikte, anarşistlerin ekseriyeti, mutlak düşünce ve hareket serbestisini, ahlâkî tekemmülün esas şartı saydıkları için isterler. Onlara göre «hürriyet, bütün beşerî inkişaf ve tekâmülün en yüksek gayesidir» (Bakunin, I, 105). Kelsen'in, haklı ve yerinde olarak «kollektivist» vasfını verdiği (Devlet nazariyesi, s. 29) bu kısım anarşistlerde, insan, fertten üstün bir kıymettir. Bunların ferdî hürriyeti hâkim kılmakla mer'iyetini temin etmek istedikleri şey, insanlık şerefi ve haysiyetidir.

Bu sebepledir ki Prudhon, maruf Justice dans la Révolution'un-da «hemcinsinde hürmet ettiği şeyin, insanlık şerefi» olduğunu söyler. Bakunin ise bütün ahlâkın esasını «insana hürmette», «soyu, rengi, zekâ derecesi, ahlâk kalitesi ne olursa olsun, herkeste insan hakkını ve şerefini tanımakta» bulur (I, 281). En geniş manada hümanist bir müsavat iştiyakile dolu bu fikirler meydanda iken anarşist idealin, sırf mizaç ve keyfin hâkimiyeti ve egoist benin zaferi olduğunu iddiaya imkân yoktur. Kollektivist anarşistler, hürriyeti yalnız kendileri için değil, herkes için isterler; şu halde arzuları tekin değil, insan haysiyetinin korunmasında tecelli eden herkesin zaferini tes'ittir.

(68) Bakunin, I, 281. İbare Bakunin külliyatının yedinci tab'ından alınmıştır. Oeuvres, Paris 1922. Lâtin I şifri cilt, diğer rakamlar da sahife numarasını gösterir.

İnsan şeref ve haysiyetine karşı gösterdiği bu hürmetle, kolektivist anarşizm, alelittlak nizamsızlık yahut Chaos'un mürevvici olmaktan çıkıyor, sadece herkese dilediği gibi hareket imkânını veren hür ve tabii bir cemiyet tasavvuru haline inkılâp ediyor. Bu cemiyetin esası, insan hareketlerinde bizatihi mevcut bir tabii nizam (ordre naturel) dir. Tabiati eşyada mündemiç bu nizam sayesinde sun'î veya haricî herhangi bir müdahaleye lüzum kalmaksızın bir taraftan herkesin mutlak hürriyeti müemmen bir hale girer, diğer yandan da cemiyetin uzuvları arasında her türlü ihtilâf ve menafi tezadı kalkar. Kendiliklerinden yekdiğerinin hak ve hürriyetlerine riayetkâr, yaratılıştan iyi ve uysal fertlerin mütesanit birliği teessüs eder. Zira böyle her türlü sun'î tesirlerden temizlenmiş tabii bir nizam içerisinde yaşayan her ferdin, kendi hürriyetini, diğerlerinin hürriyetinin tahakkukunda görerek «ben yalnız muhitteki erkek ve kadınlar hür oldukları takdirde hakikaten hürüm. Başkalarının hürriyeti, benim hürriyetimi tahdit veya nefyetmekten çok uzaktır. Bilâkis diğerlerinin hürriyeti, benim hürriyetimi teyit ve tekit eden zarurî bir şarttır» (Bakunin, I, 281) şeklinde düşünmesi ve hareket tarzını Kropotkin'in mukaddes dinlerin emirleriyle Kant'ın kategorik emperatifini hatırlatan «başkalarına karşı, aynı şartlar altında bizzat ne şekilde muameleye maruz kalmağı istiyorsan, o tarzda muamele et» (69) tavsiyesine göre tayin eylemesi gayet tabiidir.

Dikkat edilecek olursa Kant'ın hürriyet telâkkisini son derece hatırlatan bu mülâhazalarda, hakikatte meşhur, «tabiate avdet» postülasının yeni ve değişik bir muhteva ile bir daha canlandığı görülür. Yalnız burada tabiate avdet - mukavele nazariyesinde ve bilhassa Rousseau'da olduğu gibi, - beğenilmeyen içtimaî vaziyeti tenkit için - sade bir mecaz olarak kullanılmıyor. Kolektivist veya içtimaî anarşizm, tabii hal hürriyetini bütün genişliğile, «tabii» vasfını verdiği içtimaî nizam içerisine yerleştirme gayretindedir. Yani insanların mütesanit birliğini ifade eden bir cemiyet içerisinde herkesin mukavele veya rıza ile tahdide uğramamış, kısmen veya tamamen ferağ edilmemiş mutlak hürriyetini mer'î kılma davasıdır. Onun içindir ki kolektivist, siyasî veya içtimaî anarşizm, bir yandan ferdin inkişafında takayyütlere asla tahammül etmemesi, - bahane ne olursa olsun - hiç bir otoritenin boyunduruğuna boyun

(69) Kropotkin'in bu hükmü, «Eltzbacher» in anarşizme ait eserinin fransızca tercümesinden alınmıştır. L'Anarchisme Paris 1902, s. 199.

eğmemesi lüzumunu hararet ve şiddetle müdafaa ederken, diğer yandan cemiyeti de tabii ve hayati bir zaruret olarak tanır. Hattâ cemiyet olmadıkça insanın müebbet olarak âdeta bir vahşi hayvan kalacağı kanaatini izhar eyler. Ancak Jean Grave'nin «La société future» ündeki ifade ile, cemiyet, ferde «içinde yaşadığı tabii mevcudiyet şartlarının tahmil ettiğinden gayri hiç bir tahdit koymamalıdır» der.

Demek oluyor ki içtimai anarşizm, en geniş ve mutlak hürriyet ile cemiyet bağıını telif gayretile düştüğü tenakuzu örtmek için, içtimai nizamı, tabiileştiriyor. Tabii ve binaenaleyh âdil olan, - Bastiat'nın «bütün haklı menfaatler âhenktardır» sözüne uygun olarak - herkesin menfaatlerini tabii ve binaenaleyh haklı bir âhenk içerisinde teminat altına alan bu nizamın mer'iyeti, cebre ihtiyaç arzetmez. Çünkü o, insandan yalnız kendi içinden geleni, kendi varlığından koparı, kendi hakiki mahiyetinin dilediği şeyi bekler ve ister. İnsan tabiatından kaynak aldığı cihetle tamamen ona uyan bu nizam, aslıdır ve binaenaleyh tıpkı insan gibi saf ve iyidir, hiç bir cebrin, hiç bir sun'î müdahalenin tesirile bozulmamıştır. O fertler arasında, herkese kendi payına düşeni tahsis eden bir menfaat muvazenesi tesis ederek hak ve adaletin icaplarını yerine getirir. Siyasî ve iktisadî imtiyazlara mahal ve meydan vermemek suretile insanın manen ve ahlâkan düşmemesini temin eder.

Demek ki kollektivist anarşizmin tasavvur ettiği tabii nizamdaki insanın hakiki tabiatine uygunluk hassası, teklere imtiyaz veya üstün haklar tanınmasına mâni olduğu gibi fertler arasında tam hürriyet esasına dayanan bir menfaat tevazünü ile tabii bir âhengin teessüsüne müessir olur. Bütün kıymet, teessüs eden bu âhengin zorla, sun'ilikle alâkası olmamasındadır. Çünkü cebrin mahsul ve neticesi olan her şey, değersizdir. Hürriyet, emir ve cebirle barışmaz. Cebre istinat eden herhangi bir nizam; - ferdi hürriyetle beraber insanlar arasındaki tabii âhengi ihlâl edeceği cihetle - sun'î ve zararlıdır; insanların tabii inkişaf şartlarını tahrip eder.

Bu sebeple «kudret ve cebrin yaygaracı tahakküm ve taazzumu» temsil eden devlet, - hangi istikamete mensup olurlarsa olsunlar, bütün anarşistler bu noktada birleşiyorlar - parazit bir teşekkül, tarihi bir dalâlet eseridir. Devletin her türlü müdahale ve emri, iyi maksatla da olsa kötü netice doğurur. Çünkü «hürriyet, ahlâki haslet, insanî şeref, bir kimsenin iyiyi emrolunduğu için yapmasında değil, onu anlamasında, istemesinde ve sevmesindedir» (Bakunin, I, 280).

Hürriyet ile ahlâkî hasletin ayniyetini açıkça tesbit ve ifade eden bu son hükümde, hareket düsturunun tayinini müstakil şahsiyete inhisar ettiren otonom bir moralin hasbîlik ve şartsızlığı - eşine ancak Kant'ta tesadüf edebileceğimiz bir kat'iyet ve vuzuhla - tebarüz ettirilmiş bulunuyor. Şu farkla ki moralist-rasyonalistlerin mukavele konstrüksiyonunda ferdin kendiliğinden otoriteye mutavaatini izah vasıtası olan bu otonomi prensibi, kollektivist anarşizmin elinde tarihi müesseselere çevrilmiş tahripkâr bir silâhtır. Böylece tâbi olma mukavelesinin, ferdi akla tetabukunu ileri sürmek suretile meşruiyetini isbata cehdettiği tarihi tekâmülle müesses ve fiilen mevcut devleti, kollektivist anarşizm aynı ölçüye vurarak hak-sız ve gayri meşru sayıyor. Aynı miyarın aynı mevzua tatbikinden yekdiğerine aykırı neticelerin çıkışını, metod ayrılığından ziyade otoriteye karşı alınan vaziyetin farklılığına atfetmelidir. Anarşizm için, her türlü otoritenin tabii nizama aykırılığı, münakaşa kabul etmiyen bir kat'iyet ifade eder. Bu peşin hükme istinat edince de her türlü otorite tezahürünü ve bilhassa devleti reddetmekten daha tabii bir şey olamaz. Her neviden otoriteye karşı bu barışmaz düşmanlık temayülü yanında bazı anarşistlerin aklın (Prudhon) veya ilmin (Bakunin) hâkimiyetine mütehammil ve hürmetkâr görünmeleri, fiili hiç bir neticesi olmıyan mücerret sözler halinde kalmağa mahkûmdur.

Bütün bu izahat, anarşist tabii nizam tasavvurunun, her cebri lüzumsuz kılan mutlak surette iyi bir insan tabiati ütöpisine dayandığını iyice göstermiştir sanırız. Kollektivist anarşizm, bu ütöpiye istinaden ve tekçi bir görüşle bir kere daimî kıymetin tabiatte yani realitede mündemiç olduğunu kabul ediyor. Fakat yine tarihi bir vakıa yani realite olan devleti değersiz saymakla hem tenakuza düşüyor, hem de - bidayetteki monist temayülüne muhalif olarak - tabii ve sun'î yahut hürriyet ve cebir tezadında iki fikir sistemini karşılaştırıyor. Böylece tabii hukuk ideolojisinin daima sadık kaldığı, olan yani mevcut ile olması lâzım gelen yani husulü temenniye şayan vaziyet ve nizam düalizmine avdet ediliyor.

Anarşizme göre, esas kaynağını «tabii» den yani mutlak hürriyet cennetinin kusursuzluğundan alan içtimaî inkişaf, devletin teşekkülile anormal bir safhaya giriyor. Kökü, iptidaî ve batıl dinî kanaatlere gömülü bulunan devlet, patolojik bir tezahür, «muvakkat tarihi bir intikal müessesesi, geçici bir cemiyet şeklidir» (Bakunin, Dieu et l'Etat, I, 285). Bu itibarla devletin tesis ettiği sosyal nizam, «tabii» nin ideal vasıflarından mahrum, daha doğrusu

tabiat nizamına nisbet edilince başka türlü, - tek bir kelime ile - «sun'i» dir. Şu halde bu sun'i nizam, müessisi olan devletle birlikte yerini, insanın hakiki tabiatına uyan ve içtimaî inkişafın menşei-ni teşkil eden tabii nizama terketmelidir. Beğenilmeyen mevcut cemiyet şeklini «imha» ve «tahrip» dileğine müncer olan bu anarşist düşünce seyrinde, realitenin inkârı değilse bile değersizliği sebeble, reddi asıl maksadı teşkil ediyor.

Demek oluyor ki kollektivist anarşizm de - Kelsen'in zannı hilâfına (Devlet nazariyesi, s' 30) - tıpkı tabii hukuk mektebi gibi olanla olması lâzım gelen düalizmine nüfuz etmiş ve kıymet idealini münhasıran sonuncu üzerinde teksif eylemiştir. Devletçe mevzu müs-bet hukukun cebrinden âzade, herkesin hakkını ve ferdin mutlak hürriyetini temin eden bir tabii nizam, başlangıçta olduğu gibi yarın için de mes'ut bir içtimaî inkişafın hakiki teminatını taşır. Bu sebeple içtimaî tekâmül ilerledikçe, cemiyet seviyesi yükseldikçe beşeriyetin mevcut bağları kopararak anarşik hürriyet halinin saadetine koşması tabii ve mukadderdir. Devlet yıkılmalıdır ve yıkılacaktır. Hem de yakın bir âtide... Kropotkin'e kalsaydı, devletin çoktan, nihayet 19 uncu asrın bitmesile ortadan silinmesi lâzımdı.

Anarşizmin düştüğü nazari ve metodik tenakuzlar arasında hâdiselerin merhametsiz bir kat'iyetle tekzip ettiği bu kehanet (?!), esasında devlet ile hükümet mefhumunu birbirile - muhakkak ki kasdî olarak - karıştırmadan doğan bir mugalâta'dır. Filhakika anarşistler, devletin tahrip edilmesi zaruretini, ekseriyetle hükümdar ve vazı kanunların hata ve kusurlarından istihraç etme itiyadındadırlar. Bir misal iradına lüzum varsa meselâ devlete aleyhdarlığı ah-lâki necabete meftunluğu ile boy ölçüşen Bakunin'in Fédéralisme, socialisme et antithéologisme başlığı altındaki şu hükmüne işaret edebiliriz: «Küçük devletler, sırf zâfları yüzünden faziletkârdırlar. Kudretli devletler ise mücerret suç işlemek suretile mevcudiyetlerini idame ederler» (I, 154). Bu sözlerin neresinde «devlet» tabiri kullanılıyorsa hükümet ve hükümdarın kastedildiği meydandadır.

Şurasını da tebarüz ettirmek icap eder ki anarşistler için hükümet şeklinin ehemmiyet ve farkı yoktur. İradeye tahakküm eden her şey, kötülükte müsavidir. Şahsın, mülkiyetin ve hükümetin himayesini vazife edinen kanunlar da ferdi iradeyi boyunduruk altına alma vasıtalarından başka bir şey değillerdir. Hükümet ve devletin haksız mevcudiyet ve vaziyetleri olmasaydı, şahısları himayeye lüzum kalmazdı. Çünkü şahıslar aleyhine vaki tecavüzler, işlenen suçlar, sefaletten doğar. Hükümet, zenginler lehindedir. Ferdi mül-

kiyet bir istismar vasıtasıdır. Hakikî bir inkilâp, bütün bu sahte müessesat ve teminatla birlikte otoriteyi yıkmalıdır. İnsanları hürriyete kavuşturmak için, hürriyetin mesnetlerini yıkmakla, şahsın ve ferdi mülkiyetin himayesini red ve tasarruf serbestisini nefyetmekle işe başlayan anarşizmin, bu mevzudaki mütalâalarile kendiliğinden saptığı çıkmaz içerisindeki bocalar halî, bizzat bindiği dalı kesen fakat kabahati bıçkıya atfeden bir kimsenin vaziyetine pek benziyor.

Devleti kaldırdıktan sonra «tabii» vasfı sebebiyle mutlak kıymet kazanacak olan içtimai nizamda, fertler arasındaki bağın neden ibaret olacağı da düşünölmek icap eder. Bu mevzu üzerinde duran kollektivist anarşizm nazariyecileri, içtimai bağlılığın bir hukukî normun tesirine irca edilebileceği noktasında müşterektirler. Bu normun mahiyeti hakkında da aşağı yukarı ittifak vardır. Bakunin, devletin yakın bir atide kalkacağını ileri sürerken yerine «akidlere bağlılık» esası üzerine kurulmuş bir cemiyetin kaim olacağını söylüyor. Tabii inkişaf şartlarını haiz istikbal cemiyetinde de, bir hukukî normun lüzum ve zaruretini ve bunun ihtiyarî surette yani serbestçe akdedilmiş mukavelelere riayet ve bağlılık esasında tecelli edeceğini kabulde Proudhon, Tucker, Kropotkin, ilh... birleşiyorlar.

Bu suretle kollektivist anarşizm, saplandığı tabii - sun'î kıyası batıl (Cercle vicieux) ı içinde dönüp dolaştıktan sonra, tabii hukukun mukavele nazariyesine avdet etmiş oluyor. Muhteva itibarile içtimai mukavele ile akidlere bağlılıkta tecelli eden hukukî norm arasında en küçük bir fark bile yoktur. Ayrılık sadece şekle inhisar ediyor: Yurttaşların sarîh veya zımnî muvafakatlerine müstenit hakikî veya fiktif inşacı bir cemiyet ve devlet mukavelesi yerine mevcut cemiyeti tahribe ve istikbalde herkesin mutlak hürriyetini temine matuf, bir ahde sadakat ve akde bağlılık prensibi kaim oluyor.

Bu prensibin mer'iyeti kabul edilmekle, - mücerret bir tasavvur mahiyetinde de olsa - ferdi iradenin üstünde bağlayıcı bir kudretin mevcudiyet ve lüzumu teslim olunduğuna göre alelîtlak devleti ve her türlü otoriteyi reddetmenin ne manası kalır ve herkesin mutlak hürriyetini temin nasıl mümkün olur? Bu nazari tenakuzdan başka bir de akid esasına dayanan bir nizamın mudil karakteri ve doğuracağı meselelerin karışıklığı, bilhassa, zamanımızda hiç kimsenin gözünden kaçmıyacak bir surette meydana çıkmış bulunuyor.

Akde bağlılık esasının, - herhangi bir otoritenin tesiri olmak-

sızın - kendiliğinden mer'iyet kazanıp kazanamayacağı hususunu münakaşadan vazgeçerek prensibin tatbik sahası ve kabiliyeti üzerinde duralım: Hukukî hayatta, mezkûr prensibin en geniş tatbik şansına malik olduğu saha, devletler arası münasebatı sahasıdır. Herkesin malûmu olduğu üzere devletler üstünde bir otoritenin mevcudiyeti, istiklâl ve hâkimiyet mefhumuna aykırı olduğu ve bizzat devlet varlığını nefyettiği cihetle gayri kabili tasavvurdur. Bu sebeple devletler üstünde kanun yapma ve tatbik etme salâhiyetlerini haiz bir kudretin teşekkülüne imkân yoktur. Binaenaleyh devletler aralarındaki münasebet kaidelerini tayin hususunda ekseriyetle anlaşma yoluna müracaat ederler. Bundan dolayı anlaşmalar, devletler arası hukukta, en esaslı kaynaktır. Bu anlaşmaların tesis ettiği hukukun mer'iyeti ise, tabii hukukun meşhur «pacta sunt servanda» yani ahidlere riayet prensibine istinat eder.

Şimdi bu esasın, - herhangi neviden bir anlaşmanın sübjektif ve objektif mer'iyet şartlarını tayin ve icabında mucibince amel olunmasını temin edecek bir merci olmaksızın - devletler arasındaki münasebetleri tanzime kâfi geleceğini kimse iddia edemez. Böyle bir iddia, hâdiselerin bugünkü tarzı inkişafı karşısında yersiz bir illusion'a kapılmak olur. Kaldı ki anarşizm, bu illusion'u, bu vakte kadar devlet otoritesince vaz ve tatbik olunan kanunların hâkim bulunduğu hususî münasebetler sahasına da nakletmek istiyor. Eğer tasavvuru tahakkuk ederse âmme hukuku, tamamen ortadan kalkacak, hususiye hukuku da kayıtsız ve şartsız bir akit hürriyetinin cari olduğu ihtiyari münasebetler ve anlaşmalar çerçevesine daralacaktır. Bu münasebet ve anlaşmaların sabit ve müstakar bir vaziyet tesis edemeyeceği ise meydanda bir keyfiyettir. Çünkü akdin, - anlaşma nerede ve kimler arasında yapılırsa yapılsın - aynı zamanda ihtilâf ve niza imkânını da bünyesinde taşıdığı, binlerce yıllık tecrübenin isbat ettiği bir hakikattir. Muhtemel ihtilâf ve nizalar hakkında karar verecek bir makam olmaksızın, akdin tamamen ve kasden daraltılmış bir münasebat çerçevesi içerisinde bile, bir nizam unsuru olmasına hukukan imkân yoktur.

c) Kollektivist anarşizmin, - mahiyet ve kabiliyeti tatbikiyesi kabili münakaşa olmakla beraber - böyle mücerret bir hukukî normun mevcudiyetini kabul etmesine mukabil endividüalist yahut felsefi anarşizm her türlü norma karşı barışmaz bir düşman vaziyeti almaktadır. Bu mutlak norm negasyonu, - ferdin tamamen sübjektifte mahsur kalarak her türlü objektif kıymetleri inkârı manasına

geldiği cihetle - chaotik bir hürriyet telâkkisine müncer olur. Yalnız sübjektifte mahsur kalan insanın, münhasıran kendi ferdi iradesine tâbi olması demek, tamamen keyfi ve tesadüfi surette hareket etmesi demektir. Ferdin aynı zamanda hem mutlak surette kendi iradesine tâbi olarak tesadüfi hareketlerde bulunması, hem de hudutsuz hürriyeti icabı her zaman değiştirme imkânına malik bulunduğu bir nizama uyması mümkün olmadığından, felsefi anarşizm her türlü nizam düşüncesile mütenakızdır ve sosyal bakımdan bir nihilizmdir. Bu sebeple endividüalist anarşizmin tahrip ve imha hırsı, yalnız mevcut cemiyet şekline, hali hazırın noksanlarından doğmuş devlete karşı değil, alelittlak her topluluk ve birliğe karşı şahlanmıştır. O, muayyen ve mevcut cemiyet şekli olan devleti değil, - her ne suret ve şekil arzederse etsin - cemiyeti nefiy ve inkâr eder. Çünkü, burada bütün ihtirasları, dert ve sevinçleri ile tek, daha doğrusu müşahhas «ben» konuşuyor.

Bu istikamet in en göze batır mümessili Max Stirner (Hippel lokantası müdavimleri grubuna dahildi) e göre yegâne hakikat, ferdi «ben» dir. Her fert, müstakil bir kudrettir. Ferdin yegâne tanıdığı kanun da menfaattir. Ferdi inkişafın hudutları, ancak herkesin kendi menfaatleri ve kudretile sınırlanmıştır. Şu halde herkesin gücü yettiği her işi yapması sarih hakkıdır. Her fert, «ben olabileceğim her şeyi olmak, alabileceğim her şeyi almak isterim» demelidir (70).

Bu suretle menfaatler arasında haklı bir muvazene ve âhenk (suum cuique - herkese kendininki) tasavvuruna veda ediliyor. Onun yerine fert egoizminin ihtirasını tatmine medar olmak üzere, istenildiği kadar genişletilebilecek hudutsuz bir menfaat düşüncesi kaim oluyor. Herkes, istediği kadar menfaatler, istihsal edebilir, elverir ki gücü yetsin. Stirner'in kendinden dinliyelim: «Kudret sahibi olmak şartile bütün menfaatler haklıdır. Bana saldıran kaplan haklı, onu öldüren ben haklıyım» (s. 195). Kimin gücü varsa hakkı da vardır. Ona malik değilseniz buna da değilsiniz» (s. 196).

Böyle bir hak telâkkisinin insan cemiyetinde tatbikinden doğacak kaotik dehşet salgınının tasavvurile hayalimizi tahribe lüzum kalmadan, bu mütalâalarile ferde mutlak hürriyet temin etmek isteyen endividüalist anarşizmin hakikatte kudretin istibdadına varıp saplandığını ve orada karar kıldığını tesbit eylemekte asla müşkülât çekmeyiz. Çünkü kayıtsız ve şartsız bir hürriyet, zaruri olarak

(70) Stirner; Tek ve mülkü. 1901 tab'ı, s. 143.

hürriyeti kaldırır. Zira böyle bir hürriyet, - her adımda - diğerlerinin bu neviden hürriyetlerle karşılaşır ve çarpışır. Anarşist manasile tabii hürriyet, sevki tabii kaynağından çözülmüş iptidai kuvvetlerin çarpışmasını davet eder; Bağlılıkları, zaruretleri hesaba katmayan kayıtsız bir kudret şuuru, sonsuz bir tahakküm ihtirası yaratır. Harici bağlardan çözülmüş bir insanın serbestisi, keyfin ve kudretin hâkimiyeti demektir. Bu noktada eskidenberi aşınası olduğumuz ve bütün insani kıymetleri maddî - uzvî varlığa bağladığı cihetle fikir tarihinde fizik - organik hukuk nazariyesi adını verdiğimiz cereyanı hatırlamamak imkânsızdır. Dikkat edilecek olursa, yukarıda başka bir vesile ile işaret edildiği veçhile sofistlerin bazıları - ezcümle hakiki adaleti, kuvvetçe üstün olanın nef'inde gören Trasymachos, tahakküm ve tagallübü «kudret sahibinin tabii hakkı» sayan Kallikles gibi aslında insan tabiatının kötülük ve hodbinliği esasından hareket edenler - ve onların menfaat ve kudrete perestîşkâr modası geçmiş veya modern halefleri - bilfarz Machiavelli, L. v. Haller, hattâ Nietzsche ve sonrakiler - bu mevzu üzerinde Stirner'le birlikte, âdeta aynı dili konuşurlar.

Demek ki endividüalist anarşizm - kollektivist anarşizme tamamen muhalif olarak - insan tabiatının aslan egoist ve uyuşmaz karakteri ve kudrete bağlı hak telâkkisi hususlarında fizik - organik hukuk nazariyesile birleşiyor. Ancak sırf prensibe inhisar eden bu iştirak, her iki tarafın siyasî maksat ve tatbikat bakımından ayrılmalarına mâni değildir. Felsefi anarşizm için cebbar ve egoist ferdi irade, kendine aykırı istikamet alan her şeyi ve bilhassa devlet iradesini ve varlığını bertaraf edecek bir kudrettir. Zatî irade ile devlet, aralarında asla ebedî barış imkânı olmıyan iki can düşmanıdır. Stirner eserinin muhtelif yerlerinde devlet ile «ben» in barışmaz düşman olduklarını, çünkü devletin daima ferdi tahdit etmek, gemlemek, bağlamak hülâsa herhangi bir camiaya tâbi kılmak gayesini güttüğünü, bunun ise insan için bir esaret olduğunu söyler. Bu halin olsa olsa ferdin bütün kudretine kavuşacağı yani hürriyetini kurtaracağı güne kadar devam edebileceğini ilâve eyler.

Devleti yıkma gayesine matuf böyle mutlak ve hudutsuz bir ferdi hürriyet telâkkisininin, hiç olmazsa bilkuvve umumun hürriyeti namına daimî bir tehdit ve tehlike teşkil edeceği muhakkaktır. Bunu, Aristo da keşfetmiş, içtimaî hayat, insan için zarurî bir hal olduğundan buna aykırı olan anarşinin fiiliyatta tabii bir aksülâmel ile istibdada varacağını söylemişti. Onun içindir ki hudutsuz hürri-

yet - hudutsuz kudret konstellasyonu neticede anarşizm ile despotizmi birleştiriyor. Devleti tanıyarak veya tanımayarak mutlak bir istibdat ve tahakküm temayülünün müdafaasını mümkün, hattâ zaruri bir hale koyuyor. Nitekim yukarıda da işaret edildiği gibi fizik - organik hukuk nazariyesinin «kuvvetlinin tabii hakkı» ndan kasdi, kudret sahibinin kendinden zayıflara hiç bir hak ve imkân tanımayan mutlak hareket ve tasarruf serbestisidir. Kudret sahibi, mezkûr nazariyenin endividüalist istikametinde üstün evsafı haiz fert, kollektivist cephesinde ise mâşerî ruh ve dolayısıyla onu temsil eden şahıstır.

Siyasî bakımdan kudret ile hâkimiyet müteradif mefhumlar addedildikleri cihetle fizik - organik nazariyenin her iki istikameti de - devleti reddetmek şöyle dursun, bilâkis hâkimiyetle mücehhez olması dolayısıyla - devlet menfaatlerinin esas teşkil ettiği ve ferdi menfaatlere takaddüm eylediği noktasında birleşirler. Bu itibarla meselâ Machiavelli (1469-1527) ye göre kudret sahibi olan prens, hâkimiyetini kuvvetlendirme ve devlet menfaatlerini koruma hususunda - «gaye vesaiti meşru kılar» düsturuna tevfikan - hiç bir ahlâkî ve hukukî kayda tâbi olmaksızın hareket imkân ve serbestisine maliktir. Görülüyor ki, endividüalist anarşizmin cemiyet ve devleti mutlak surette nefyeden hudutsuz ferdi hürriyet telâkkisi, - fizik-organik hukuk nazariyesinin görüş zaviyesinden bakılınca - şahsî istibdadı ve devlet tahakkümünü meşru gösteren bir sebep halini alıyor.

Yalnız dehasının yüksekliği cinnet uçurumile sınırlanan Nietzsche, «İnsan üstünü = Übermensch» nde teşahhus ettirdiği ferdi tahakküm ve kudret enmuzecine eş olabilecek ve onun harekâtını takyit edebilecek herhangi diğer bir varlık tanımak istemediği için - anarşist olmadığı halde - mensup bulunduğu istikametin umumî temayülünden ayrılarak, - ciddiyetten ziyade istihza kokan, nazari doğruluktan ziyade estetik tesire kıymet verir görünen bir ifade ile - devleti reddediyor: «Devlet bütün soğuk musibetlerin (ucubelerin) en soğuşudur. Soğuk soğuk yalan da söyler. Her zaman ağzından dökülen tadsız bir yalan şudur: «Ben devlet, halkın ta kenidsiyim.» - «Devlet, iyi kötü her dilden yalan söyler. Ne konuşsa yalandır.» - «Nesi varsa çalmıştır da. Onda olan her şey sahtedir. Çalınmış dişlerle ısırır. Isırgan.» - «Asıl insan, lüzumsuz ve abes olmıyan insan, devletin bittiği yerde başlar. Devlet nerede yok olur-

sa, lüzumlu ve zarurinin şarkısı, eşsiz, yegâne, yeri doldurulmaz melodi, orada duyulur» (71).

Bu ve buna benzer mütalâaların yıkıcı sarahati meydanda iken, Hermann Heller'in, Nietzsche'yi «burjuvazinin hoparlörü» (72) saymasındaki hikmet - muharririn, burjuvazinin bugünkü sosyolojik vaziyetini, asıl kendi fikrî hüviyetini inkâr ile irrasyonalist bir neo-feodalizmin kucağına atılma olarak tasvir etmesine rağmen - pek kolay anlaşılamiyor. Nietzsche ile burjuvazinin hürriyet ve devlet tasavvurları arasında hiç bir ciddî münasebet görünmüyor. Nietzsche, yalnız bir noktada, bir anarşist gibi her türlü sosyal cebri reddederken burjuva hareketlerini ve inkilâbını beslemiş olan tabii hukukun, tabii hal tasavvuruna yaklaşıyor. Ona göre, «İnsan üstünü» nün «asıl sevki tabiisini» ifsat eden her şey, medeniyet, kültür, devlet sahte ve lüzumsuzdur. Köle sürüsüne dahil olmıyan asıl ve kudretli bir insan için bunlara tahammül imkânı yoktur. Efendi insanların, iptidaî ve aslî halde, her türlü sosyal cebirden muarra, hakikî hürriyeti tatmaları esastır.

Görülüyor ki tabii hukukun herkes için özlediği tabii hal hürriyeti, Nietzsche nazarında yalnız kudret sahiplerine has bir efendilik hakkıdır. Efendinin hürriyeti daha doğrusu keyfi her şeyin, bütün kanunların üstündedir. Kanunlar olsa olsa efendilerin elinde, sürüyü rametme tekniğinden ibaret bir vasitadırlar. Bu vaziyette efendi insanların, kayıtsız ve şartsız kendi keyiflerine göre hareket etmeleri, zaman zaman başıboş salıverilmiş yırtıcı hayvanları tanzir eylemeleri, tabii halin icabı olan bir zarurettir. Heinrich Mann'ın Nietzsche'ye izafe ettiği «hür insan, gayri ahlâkidir» (73) sözünü bu bakımdan iki türlü manalandırmak imkânı vardır: Bir kere bununla hiç bir ahlâki kayıtla bağlanmıyan, emniyet ve zaruret yerine sergüzeşt ve tehlikeyi kovalıyan kanunsuz ferdiyetin, ahlâki mesnetlerden mahrum gayri muayyen hürriyeti ifade edilmiş oluyor. Sonra da meşhur «bütün kıymetlerin yenilerile değiştirilmesi», «efendi ve köle ahlâki tezadı» parolalarının manası aydınlanıyor. Filhakika Nietzsche'ye göre, en yüksek değer, «İnsan üstü-

(71) Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Leipzig. 1904. S. 69, 70, 72 den itibaren.

(72) H. Heller, Rechtsstaat oder Diktatur, 1930, s. 11.

(73) Heinrich Mann'ın «Nietzsches Jasagen - Niçenin evet» i başlığı altında filozofun nasyonal-sosyalist tefekkürle barışıklığını anlatan makalesi, Paris 1936.

nü» nde ve onun kudret ve tefevvukunda tecelli ettiği için, bunun haricinde hür insan, gayri ahlâkîdir. Hürriyet te ahlâkî kıymet gibi, köleye değil, ancak efendiye teveccüh eder.

Bu izahat, tabii hukuk - tabii hürriyet cereyanının asırlar süren seyri esnasında muhtelif kaynak ve istikametlerden aldığı kollarla zaman zaman bulanıp durulduğunu, genişleyip daraldığını göstermiştir sanırız. Bünyevî tenakuzlarına rağmen inkâr götürmez feyizli verimleri bugüne kadar temadi eden mezkûr cereyanın bundan sonra fikir tarihinde olduğu kadar siyasî tatbikat sahasındaki mevkiini ve hususiyetlerini gösterme lüzumu doğmuş bulunuyor ki, bu da ayrı bir etüdün mevzuudur.

Doçent Dr. Yavuz Abadan