Devletin Menşei



DOI: 10.26650/AB/SS30.2022.001

E-ISBN: 978-605-07-0846-2

DEVLETİN MENŞEİ

Dr. RECAİ G. OKANDAN
İstanbul Üniversitesi Âmme Hukuku Doçenti

DEVLETİN MENŞEİ

KENAN MATBAASI
İSTANBUL — 1945

GİRİŞ

a) Kollektivitenin, beşerî taazzuvun en mütekâmil şekli, hukukî ve siyasî vakıaların en dikkate şayan ve en önemlisi, beşrei hayatın zarurî bir şartı ve lüzumlu bir unsuru olan Devlet, beşerî ihtiyaçların en başında gelen bu büyük sosyal vakıa, bu dikkate şayan hukukî realite, filozofların, sosyoloğların, hukukçuların, siyaset adamlarının, nazarlarını daima üzerine çeken ve muhtelif cephelerden derin incelemelerin yapılmasına mevzu olan en önemli bir problem mahiyetini arzetmektedir.

Dünyada medeniyetin ilk filizleriyle birlikte çeşitli şekiller altında ve muhtelif isimlerle gözüken, muhtelif gelişme merhalelerini geçirdikten sonra Devlet namını alan bu içtimaî, siyasî ve hukukî vakıa, esas itibariyle, yekdiğeriyle sıkı ilgisi bulunan ve her biri diğerini tamamlıyan, iki mühim cepheden incelenmiştir. Bunlardan birincisi onun doğuş şeklini tâyin, ikincisi de onun mahiyetini ve hukukî bünyesini tesbit keyfiyetidir. Fiiliyat sahasındaki gelişme ile müvazi olarak, filozof ve bilginler, Devleti her iki cepheden de tetkik ederek, Devletle ilgili bu problemlerin her ikisi üzerinde de durarak, bu hususta birçok fikir ve mülâhazalar serdetmişlerdir.

Bunlardan Devletin doğuşunu izah keyfiyeti ve bu hususta yapılan çalışmalar, hiç bir suretle yeknasak ve kesin neticelerin husulünü mümkün kılamamışlardır. Mâzide ne kadar geri gidersek gidelim daima tesadüf eylediğimiz Devletin doğuşu ve onun kuruluş şekli hakkında kesin ve açık bir neticeye varılamamış ve hattâ bunun yalnız güçlüğü değil imkânsızlığı bile ileri sürülmüştür. Mütefekkirlerin hemen hemen kâffesi Devletin doğuşu ve kuruluşu keyfiyetinin hakikate uygun bir tarzda tesbitinin imkânsızlığını ifadeden çekinmemişlerdir. Etnolojinin insanların ilk iptidaî yaşayışı hakkında kesin neticeler elde etmeye çalışmasına, bu hususta önemli çalışmaların mevcudiyetine rağmen, Devletin doğuş ve kuruluş tarzına dair

müsbet ve yeknasak neticelerin elde edilebilmesi hâlâ mümkün olamamıştır[1].

Halli imkânsız telâkki olunan Devletin doğuş ve kuruluşu probleminin tamamen tarihî ve sosyolojik bir olay olup bunun hukukçuları ilgilendirmediğini ileri süren, hukukçunun Devletin tarzı teşekkülü meselesiyle meşgul olmaması lüzumunu müdafaa eyliyen bazı mahdut müelliflerin ısrarla üzerinde durdukları tez hilâfına[2], biz, mevzuu Devleti incelemekten ibaret bulunan umumî âmme hukukunun bu problemi de hal vazifesiyle mükellef olduğuna kani bulunuyoruz. Her ne kadar Devletin doğuşu ve kuruluşu meselesi kesin ve açık bir şekilde tesbit olunamıyarak bu hususta ancak bazı faraziye ve mülâhazaların serdi mümkün bulunmakta[3], Devletin kuruluş şekli hakkında kat'î mütalâalar yerine yalnız farazî bazı mülâhazaların ileri sürülebilmesi kabil olmakta ise de, bütün bunlara rağmen, bu hususta ileri sürülen fikir ve mütalâaların, vücuda getirilecek, kabul olunacak ve hâkim kılınacak bir izah tarzının, Devletin mahiyeti ve hukukî bünyesi üzerinde, Devlet ve hukuk, Devlet ve fert arasındaki münasebetlerin tayininde, Devletin hakikî rolünün tesbitinde, dikkate değer bir tesir icra edeceklerini de inkâr edemeyiz.

İşte bunun içindir ki, Devletle ilgili muhtelif problemlerin, Devlet rejim ve sistemlerinin, siyasî teşekkül ve müesseselerin, incelenmeleri hususunda, Devletin kuruluş tarziyle ilgili fikir ve mütalâa-

(1) Bk. *Georg Jellinek*, L'Etat moderne et son droit, Fransızcaya çeviren: *Georges Fardis*, Paris, 1911, c. I, s. 31.

(2) Meselâ Fransız hukukçularından *R. Carré de Malberg*, «*Contribution à la théorie générale de l'Etat*» adlı eserinde, Devletin menşeini tayin meselesiyle hukuk ilminin ilgili bulunmadığını, bu problemin basit bir vakıa olup hukukî her türlü vasıftan mahrum bulunduğunu söylemiştir (Bk. c. I, s. 3, 51, 62, 64). Kendisine göre hukukçunun Devletin zuhuruna takaddüm eden hususlar ile iştigal eylemesine lüzum yoktur. Zira, hukuk ilminin yegâne mevzuu hukukî nizamdır ve bu hukukî nizam devletin teşekkülüne tekaddüm eden safhalarda ise hiç bir mevcudiyet arzetmemektedir. Devlet dediğimiz teşekkülün teessüsünü mümkün kılan hâdiseler, hukukun sahası dışında kalmakta ve her türlü hukukî vasıftan mahrum bulunmaktadırlar. Devletin, onun esas teşkilâtının, ilk organlarının teşekkülü, buna bir hukukî mesnedin bulunması hususunda yapılan gayretler ne olursa olsun, basit bir vakıa olarak kalmaktadır; bunu hiç bir hukukî tasarrufa irca etmek mümkün değildir (Bk. c. I, s. 67; c. II, s. 490 ve müt).

(3) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 414.

ların da kendine mahsus bir kıymet ve önemi haiz olduklarında, şüphemiz bulunmamaktadır. Zaten Devletin doğuşu meselesinin umumî âmme hukukunda incelenmesi keyfiyetinin lüzum ve faydası da bundan ileri gelmektedir. Kısaca, Devletin kuruluş şeklini izah ve tâyin keyfiyeti, bizce, umumî âmme hukuku bakımından, ihmal olunmaması, bir önem ve ilgiye mazhar kılınması lâzımgelen noktalardan biridir.

Hattâ denebilir ki, her Devletin, her Devlet sisteminin kendine has hukukî prensipleri, onların tatbik olundukları muhit içinde Devletin doğuşu bakımından hâkim olan telâkkilerin mahiyetine de bağlı bulunmaktadır. Bugün, Devletin kuruluş tarzı hakkında on yedi ve on sekizinci asırlarda ileri sürülen ferdiyetci ve rasyonalist telâkkilerin, bilhassa on dokuzuncu asırda kendisini gösteren iktisadî fikirlerin, içinde bulunduğumuz asrın Devlet ideolojileriyle hukukî ve siyasî müesseseleri üzerinde kendi tesirlerini icra eylemekten geri kalmadıklarını söylersek, bununla büyük bir hakikati ifade etmiş bulunduğumuzdan şüphe edemeyiz. Bunların, halen, Devletin vazife ve gayelerinin tâyini, hükûmetlerin meşruîliklerinin tesbiti, otorite ve iktidarın hakikî kaynağının tâyini, Devlet kudretinin hudutlarının tesbiti, fert ve Devlet, hukuk ve Devlet arasındaki münasebetlerin tayini gibi muhtelif problemler üzerinde önemli bir tesir icra eylediklerinden şüphe olunamaz. O halde, umumî âmme hukukunun şümul sahasına dahil çeşitli meseleler üzerinde kendi tesirlerini icra eylemekten geri kalmıyan bu farazî mülâhazaların, Devletin kuruluş tarzı hakkında serdolunan bu çeşitli mütalâaların incelenmeleri, Devletin mahiyet ve bünyesine nüfuz ve Devlet hakkındaki bilgilerimizi itmam bakımından, bir ehemmiyeti haiz bulunmaktadırlar.

b) Muayyen bir toprak üzerinde, muayyen bir birliğe mazhar, ferdî arzulara üstün ve herkes tarafından riayet olunan bir iktidara ve bir hukukî nizama malik Devlet dediğimiz içtimaî, siyasî ve hukukî bir teşekküle, tarihin çok uzak devirlerinden itibaren tesadüf edilmektedir. Netekim, ilk zamanlarda, gerek Uzak ve Yakın Şarkta ve gerekse Yunan ve Romada, bunun en bariz ve en canlı misallerine rastgelinmektedir[4]. Fakat, pozitif âmme hukuku bakımından kendisini gösteren bu faaliyetin ve müsmir neticelerin yanında, Devletin doğuş ve menşei hakkında da, çok uzak devirlerden itibaren, önemli

(4) Bk. *Recai G. Okandan*, Umumî âmme hukuku, ilk zamanlar, 1945.

fikir ve mülâhazaların serdolunduğunu, bu hususta tefekkür âleminin çok eski devirlerdenberi mebzul mütalâaların ileri sürüldüğünü, Devletin kuruluşu keyfiyetinin birçok filozof ve bilginler tarafından muhtelif şekillerde izah olunduğunu görmekteyiz. İşte, biz, burada, bu muhtelif izah şekillerini incelemeye; onları, muayyen esas ve prensiplere irca suretiyle, tetkike çalışacağız.

Bu muhtelif izah şekillerini, onları vücuda getiren mütefekkirlerin düşüncelerinde mündemiç esas noktaları nazarı itibara alarak muayyen bir tasnife tâbi tutmak bizim için çok güçtür. Bu güçlük, bilhassa mütefekkirlerin düşüncelerinin birbirinden ayrılmasına hizmet eyliyen mümeyyiz vasıfların, esas noktaların, yekdiğerinden tefriki hususunda karşılaşılan müşkillerden ileri gelmektedir. Birçok filozofların düşünceleri arasında, onları birbirinden tefrika medar olacak hususlar bulunduğu gibi, bunları birbirlerine yaklaştıracak hususların da mevcudiyetine tesadüf edilmektedir. Keza, herhangi bir mütefekkirin esas düşüncelerini nazarı itibara alarak onun hangi teoriye tarafdar olduğunu ifade eylerken, bizleri tereddüde sevkeden ve onun başka bir noktai nazara da tarafdar olduğunu gösteren cihetlere rastgelinmesi, karşılaşılan müşküllerin derecesini de ayrıca ağırlatmaktadır.

Bundan dolayı, Devletin doğuşu ve kuruluş şekli hakkında serdolunan mülâhazaları nazarı itibara alarak bu hususta bir tasnif ameliyesi yaparken, bunların daha ziyade ana prensiplerini göz önünde bulundurmak, müphem, meşkûk ve tereddüdü mucip noktalardan kabil olduğu kadar uzak kalmak ve mütefekkirlerin tek bir prensipten ziyade muhtelif prensiplere olan temayüllerini de ayrıca tebarüz ettirmek lâzımdır. Yalnız, bu tarzda yapılacak bir tasnif ameliyesinde, faaliyetimizi ancak Devletin doğuşu ve kuruluşu hakkındaki düşüncelere hasrederek, Devletin mahiyeti hakkında serdolunan fikirlerin izahından içtinab eylemek icabeder. Birçok defalar rastgelindiği gibi, Devletin doğuşu ve kuruluşu hakkındaki düşüncelerle onun hukukî bünyesini izah sadedinde serdolunan fikirleri birbirine karıştırmıyarak, faaliyetimizi yalnız ve yalnız bunlardan birincisi üzerinde teksif eylemek lâzımdır.

Devletin doğuş ve kuruluş şekli hakkında ileri sürülen fikirleri bu esaslardan hareket ederek bir tasnife tâbi tutmak istersek, bu hususta mevcut olan teorileri, beş zümrede toplamak bizim için mümkündür. Bunlardan birincisi Devletin doğuşunu ailede ve onun genişlemesinde bulan görüşler, ikincisi Devletin menşeini kuvvet ve mücadelede bulan noktai nazarlar, üçüncüsü Devletin kuruluşu meselesini biyolojik esaslarla halle çalışan mülâhazalar, dördüncüsü Devletin doğuşunu ekonomik bir vakıa olarak izaha çalışan mütalâalar ve nihayet beşincisi de Devletin kuruluşunu ferdî akıl ve iradeye, insanların arzu ve isteklerine istinat ettiren görüşlerdir[5].

İşte, biz de, Devletin doğuş ve kuruluşu problemini incelerken, her şeyden evvel bu muhtelif noktai nazarların tetkikile, onların izahiyle işe başlamayı uygun görüyoruz. Fakat, yalnız bununla meselenin etrafiyle aydınlanmış olabileceğini zannetmediğimizden, bu muhtelif teorik görüşlerin kıymet ve önemlerine, iyi ve fena taraflarına, kabulü mümkün veya gayrimümkün cihetlerine temas eylemenin de faydalı olacağına kani bulunuyoruz. Nihayet, mevcut teorik görüşlerin izahı ve onların kabulü mümkün veya gayri mümkün cihetlerinin tetkikiyle de iktifa etmiyerek, bu hususta, yani Devletin doğuş ve teşekkül tarzı hakkında, uygun gördüğümüz bir noktai nazarın ne gibi esaslara dayanması lâzımgeldiğini de tebarüz ettirmek lâzımdır.

Temas ettiğimiz bütün bu noktalar, etüdümüzde takip olunacak plân hakkında bizlere az çok bir fikir vermiş bulunmaktadırlar. İncelemelerimiz, esas itibariyle iki bölüme ayrılmış bulunacak ve bun-

(5) Bu muhtelif telâkkilerin yanında Devletin doğuşunu *dinî* esaslarda bulan, Devleti dinin yarattığını bile ileri süren noktai nazarları unuttuğumuz zannedilmemelidir. Netekim, *Sir James Frazer, Vestmarck, Perry* gibi mütefekkirler, Devletin teşekkülünü izah hususunda istinad edilen bu dinî esasları inceliyerek, bu görüş tarzlarını mümkün olduğu kadar aydınlatmaya çalışmışlardır. Bu noktai nazara göre, Devlet menşei itibariyle *ilâhî* bir *müessese*dir, *ilâhî* bir *irade*'nin eseri mahsulüdür ve hattâ Devleti sevk ve idare edenlerin şahıslarında ve salâhiyetlerinde de bir *ilâhilik* hâkim bulunmaktadır. Devletin doğuşunda dinin oynadığı *rolü* inkâr etmemekle beraber, bu nevi teolojik mülâhazaları izah ve münakaşa keyfiyetinin mevzuumuz ve salâhiyetimiz dışında kaldığını da unutmak istemediğimizden, vücuda getirdiğimiz tasnif dahilinde bunların incelenmesine bir yer vermemeyi uygun görmüş bulunuyoruz.

lardan birinci bölüm, Devletin menşei hakkındaki teorik görüşlerin izahına tahsis olunacaktır. İkinci bölümde ise bu muhtelif görüşlerin iyi ve fena taraflariyle isabetli olan ve olmıyan cihetleri tebarüz ettirilerek tenkidi mümkün noktalara temas olunacak ve ayni zamanda, yine ayni bölümde, Devletin kuruluş tarzı hakkında sentetik bir izah şeklinin vücuda getirilmesine, doktrin sahasında ileri sürülen muhtelif görüşlerin istinad ettirildikleri prensiplerden uygun görülenler nazarı itibara alınarak Devletin menşei meselesinin ne gibi esaslara dayanarak anlatılmasının muvafık olacağı hakkında terkibî bir izah şeklinin meydana getirilmesine, çalışılacaktır.

c) Yukarıda tesbit olunan esaslar dahilinde incelenmesine girişeceğimiz meselelerle, ortaya orijinal bir eserin atılmasını mümkün kılacağımız, yeni fikir ve prensipler ileri sürebileceğimiz zannedilmemelidir. Fonksionumuz, ancak, Devletin menşei hakkında şimdiye kadar ileri sürülen fikir ve telâkkileri muayyen bir tasnif dahilinde incelemek, onları mümkün olduğu kadar bir araya toplamak, onlar hakkında ileri sürülen mülâhazaları tetkik etmek ve yine bu fikir ve telâkkilerden mülhem olmak suretiyle, Devletin menşei hakkında uygun gördüğümüz bir izah şekli meydana getirmekten ibarettir. Bunun için, rolümüzün mevcut olanları nakilden ibaret bulunduğuna burada bilhassa işareti faydalı buluyor ve bunun böyle olduğunu da ifade edebilmek gayesiyle, tetkiklerimizde kendilerinden istifade ettiğimiz müelliflerin, incelemelerimize kaynak vazifesini gören eserlerin, gösterilmelerini ihmal eylememeye çalıştığımızı da bildirmek istiyoruz.

Zaten, bizim rolümüzün bundan başka birşey olabileceğini de iddia edebilir miyiz? Mevcut olanları nazarı itibara almadan yeni bir noktai nazar ileri sürebilmek mümkün olabilir mi? Vazifemiz, mevcut olanları incelemek, eğer mümkünse, yine onlardan mülhem olmak suretiyle, bunlara birkaç cümle ile kendi şahsî ve çok mahdut olan mütevazı görüşlerimizi ilâve edebilmektir. Biz, ilmin ancak bu suretle yapılabileceğine inanmış bulunmaktayız. Onun için, eğer bu etüdümüzle, konumuzla ilgili meseleyi izaha çalışan muazzam fikir silsilesine kendi kafamızdan da mahdut birkaç cümle katabilmişsek, biz, bunu, gayretimizin mütevazı bir neticesi olarak karşılamakta tereddüt etmiyeceğiz.

Birçok eserlerde ismi ve fikirleri hâlâ yaşatılan tanınmış Çin filozoflarından Konfüçiyüs'ün, muazzam bir felsefî mektep, ori-

jinal bir doktrin vücuda getirmiş olmasına rağmen, felsefî ve ilmî faaliyetini izah ederken, onun yüksek değerinin bir kat daha artmasını mümkün kılan, «n a k l e d i y o r u m, b i r ş e y i c a d e t m e d i m» tarzında büyük bir tevazuun eseri mahsulü olmak üzere kullandığı kelimelerin, biraz evvel temas eylediğimiz hakikati bütün açıklığiyle ifade etmediklerini söylemek kabil midir?

BİRİNCİ BÖLÜM

Devletin menşei hakkında muhtelif teorik görüşler

Devletin menşei, onun kuruluş tarzı hakkında, zamanımızda olduğu gibi tarihin çok uzak devirlerinden itibaren de yekdiğerinden farklı noktai nazaralar, muhtelif teorik görüşler ileri sürülmüştür. İşte, etüdümüzün birinci bölümünü, yekdiğerinden farklı bir mahiyet arzeyliyen bu muhtelif noktai nazarların incelenmelerine tahsis ediyoruz. Yalnız, bu hususlaki tetkiklerimizin kolaylığı ve bu teorik görüşlerin etrafiyle kavranabilmesi için, keyfiyeti bir tasnife tâbi tutmak, başka bir ifade ile, bu çeşitli mülâhazaları muayyen esaslara irca suretiyle muhtelif zümrelere ayırmak lâzımdır. Zaten, birçok müellifler de, bu hususta, bazan yekdiğerinin ayni ve bazan da birbirinden farklı neticelere varmış olmalarına rağmen, muhtelif tasnif şekilleri vücuda getirmiş bulunmaktadırlar.

Bu muhtelif tasnif şekillerinden mülhem olmak suretiyle, Devletin menşei hakkında ileri sürülen teorik görüşleri beş zümrede toplamak, bu hususlaki incelemelerimizi beş kısımda yapmak bizim için mümkündür. Bunlardan birincisi Devletin menşeini ailede ve onun genişlemesinde bulan görüşler, ikincisi Devletin doğuşunu kuvvet ve mücadelede bulan noktai nazarlar, üçüncüsü Devletin kuruluşunu biyolojik esaslara irca eyliyen telâkkiler, dördüncüsü Devletin doğuşunu iktisadî hâdiselerde arayan mütalâalar ve nihayet beşincisi de Devletin kuruluşunu ferdî akıl ve iradeye istinad ettiren görüşlerdir. O halde, bu esaslardan hareket ederek, Devletin menşei hakkındaki teorik görüşleri sırasiyle izaha çalışalım.

BİRİNCİ BAŞLIK

Devletin menşeini ailede ve onun genişlemesinde bulan görüşler

§ I. - Devletin menşeini a i l e d e ve onun genişlemesinde bulan doktrine göre, Devlet, t e k b i r a i l e n i n b ü y ü m e s i n-

den veya ayni kandan gelen müteaddit ailelerin birleşmelerinden meydana gelmiştir. Kaynağını sosyolojik esaslarda olduğu kadar dinî telâkkilerde de bulan bu teori, Devletin menşeini, karı ve koca arasında başlıyan ilk münasebetlerin tevessü ve gelişmesinde aramıştır. İnsanlık âlemi hakkında dinî ve efsanevî mahiyette nakledilegelen muhtelif telâkkilerin hemen hemen hepsi, heyeti umumiyesi itibariyle, nev'i beşerin hayat ve mevcudiyetinin menşeinin karı ve kocalıkta bulunduğu hususunda birleşmekte ve insanın menşei hakkında bahis mevzuu olan bu mütalâanın medenî ve siyasî cemiyetlerin menşei hakkında da tamamen varid bulunduğu kabul edilmektedir.

Aile teorisine göre, sosyal taazzuvun ilk birlikleri olan aileler, başlangıçta müstakillen yaşamakta idiler. Erkek, kadın ve bunların çocukları hep bir arada ve bu kadronun dışında kalanlardan müstakil bir halde bulunmakta idiler. Aile, umumiyet itibariyle, babanın, erkeğin nüfuz ve otoritesi altında bulunmaktadır. Baba, ailenin hem cismanî ve hem de ruhanî şefidir. Her sahada mutlak bir otoriteye maliktir. Baba hayatta iken erkek çocukların hiç bir salâhiyeti yoktur. Bu erkek çocuklar evlenebilirler, çocuk sahibi olabilirler ve fakat babaları hayatta iken hususî hiç bir otorite ve istiklâle malik olamazlardı. Ancak, babanın müsaadesiyle bazı salâhiyetlere mazhar kılınabilirlerdi. Aile mensubininin kâffesinin tasarrufu altında bulunan her şey, yaşama haklarına varıncaya kadar, mutlak bir otoriteye sahip olan babanın, aile şefinin iradesine tâbidir.

Fakat, tedricen, örf ve âdetlerde, sosyal muhitte, bazı değişiklikler husule gelmiş ve bu tahavvüllerin tesiri altında da ilk aile tipi olarak ileri sürülen patriyarkal aile genişlemeye başlamış; menşeini ayni cedde, ayni kaynakta bulan müteaddit aileler arasında vukubulan birleşmeler, başlangıçta kadrosu çok dar olan patriyarkal aileden daha geniş sosyal birliklerin husulünü mümkün kılmışlardır. İşte, Devlet te, netice itibarile, bu tarzda patriyarkal bir aileden, onun genişlemesinden, menşeini tek bir ailede bulan müteaddit ailelerin birleşmelerinden vücuda gelmiştir.

Şu halde, Devlet dediğimiz teşekkül, kendi menşeini, mahiyetine kısaca temas eylediğimiz tek bir ailenin, tâ ilk şecereden itibaren, dünyanın herhangi bir köşesinde zamanla büyümesinde, inkişafında,

gelişmesinde, nüfusunun gittikçe çoğalmasında, bir millet halini ik tisap edinceye kadar veya bir millet vücuda getirinceye kadar yayılmasında, genişlemesinde bulmaktadır. Keza, bununla müvazi olarak, Devletin kendine mahsus otorite ve iktidarı da, ilk nüvesini, patriyarkal ailede, babanın haiz bulunduğu otorite ve iktidarda bulmaktadır. Başka bir ifade ile, aile şefi olan babanın kudret ve otoritesi de, Devletin teşekkülünden sonra Devlet otoritesi haline münkalip olmaktadır[1].

Yalnız aileden Devlete gelinceye kadar, sosyal birlikler hakkında diğer bazı merhalelere daha tesadüf edilmektedir. Meselâ patriyarkal ailenin büyümesiyle, genişlemesiyle, ilk evvelâ, aileden daha geniş bir sosyal birlik olan Gens husule gelmiştir. Gens, tek bir şefin, müşterek ced olarak kabul edilen tek bir kimsenin otoritesi altında bulunmaktadır. Müşterek bazı dinî telâkkiler, müşterek bazı fiiller, Gens'in kendine has birliğinin birer sembolü olarak karşılanmışlardır. Gens'in başında bulunan şef, temsilî bir takım fonksionları ifa eylemekte ve mutlak bir otoriteye, geniş bir salâhiyete malik bulunmaktadır.

Daha sonraları, sosyal düzenin kendi tabiî seyrini takip eylemesiyle, ayni menşeden gelen Gens'ler, daha geniş bir birlik dahilinde mas ve bel edilmişler ve bunun neticesi olarak da Tribu amı altında daha büyük bir sosyal teşekkülün vücuda gelmesini mümkün kılmışlardır. Tribu'nun vücuda getirdiği müşterek sosyal nizam dahilinde, mevcudiyetlerini ayni menşede bulan gerek aile ve gerekse Gensler, kendi mevcudiyetlerini muhafaza etmekle beraber, haiz bulundukları hakları ve kendilerine has unsurları tedricî surette kaybetmişlerdir.

İnsanların bilhassa göçebe bir tarzda yaşadıkları devirlerde Tribu dediğimiz teşekkül onların ihtiyaçlarını karşılıyabilecek mahiyette idi. Daha müstakar, daha muayyen ve daha müessir bir sosyal vaziyete, bir teşekküle ihtiyaç yoktu. Fakat, göçebeliğin ortadan kalkmasiyle, müstakar, sabit ve muayyen bir yerde yaşama şekli, daha mükemmel bir teşkilâtın mevcudiyetini icabettirmekten geri kalmamış; yavaş yavaş daha geniş bir otoritenin vücuda gelmesine, doğmasına ihtiyaç hasıl olmuştur. İşte bu icap ve ihtiyaçların neti-

(1) Bk. *Marcel de la Bigne de Villeneuve*, Traité général de l'Etat, Paris, 1929, c. I, s. 39; *Nihat Erim*, Âmme Hukuku Dersleri, Ankara, 1942, s. 27.

cesi olarak, tarihin muhtelif devirlerinde çeşitli isimler alan ve muhtelif mahiyetlerde kendilerini gösteren siyasî teşekküller ve bunların en son merhalesi olan Devlet vücuda gelmiştir.

Devletin teşekkülü, sosyal nizamın takip eylediği seyir neticesi teessüsünü mümkün kıldığı diğer içtimaî birliklerin mevcudiyeti üzerinde büyük bir tesir icra etmiştir. Devlet, kendisini teşkil eyliyen Gens ve Tribulerin siyasî mevcudiyet ve fonksionlarına tamamen nihayet vermiş; bunlardan yalnız aile kendi varlığını muhafaza ederek diğerleri Devletin varlığı içinde kendi mevcudiyetlerini kaybetmişlerdir. İşte bundan dolayıdır ki, Devlet yalnız ail e'nin temellerine kendisini istinad ettirmiş olarak kalmakta ve kendi menşeini de, hareket noktasını da, netice itibariyle, varlığını devlet dahilinde de muhafazaya muvaffak olan ailede bulmaktadır[2].

§ II. - Devletin menşeini izah hususunda aile'yi hareket noktası olarak kabul eyliyen muhtelif filozof ve mütefekkirlere tesadüf edilmektedir. Netekim, ilk zamanlarda Kong-tse, Aristoteles, M. T. Cicero, orta çağda kısmen Aurelius Augustinus[3], Marsilius Patavinus, yeni zamanlarda Jean Bodin, Robert Filmer, Jacques-Bénigne Bossuet, Sir William Temple, Giambattista Vico, Louis de Bonald, Henry Maine, Woodrow Wilson gibi filozof ve hukukçuların ileri sürdükleri prensiplerde bu noktai nazarın izlerini görmek bizim için mümkündür.

Yalnız, bu muhtelif filozof ve hukukçuların fikirleri arasında kesin bir benzerlikten bahseylemeye ve hattâ bunlardan bazılarının Devletin menşei hakkında yalnız aile esasına saplanıp kaldıklarını söylemeye de imkân yoktur. Bu hususta kat'î bir tasnif ve tefrik vücuda getirmek güç ve hattâ imkânsızdır. Buna rağmen, Devletin menşeini aile'de bulan telâkkinin mahiyetini daha iyi kavrayabilmek ve bu hususta ki fikirlerde vukubulan gelişmenin hakikî bünyesine nüfuz edebilmek için, bu teoriye temayül gösteren bilginleri mümkün olduğu kadar sırasiyle tetkik etmek lâzımdır.

a) Devletin menşeini aile'de bulan görüşlerin ilk izlerini Çin filozoflarından Kong-tse'nun (Kong-fu-tse = Konfüçiyüs)

(2) Bk. *Woodrow Wilson*, L'Etat, Paris, 1902, s. 4-9.

(3) *Aurelius Augustinus* (354-430), beşerî cemiyetin birliği esasını müdafaa etmiş ve bu birliğin temelini, fikir ortaklığı şeklinde kendisini gösteren, ayni ecdattan gelen insanların kan kardeşliklerinde bulmuş ve *aile*'yi cemiyetin nüvesi olarak kabul etmiştir.

(M. E. 551-479)[4] felsefî görüşlerinde bulmaktayız. İçinde yaşadığı devir zarfında Çinin siyasî bünyesinden mülhem olan Kong-tse, Devletin menşeini aile'de bulmuş, Devletle aile arasında yakın bir ilgi müşahede etmiştir. Çinli filozofa göre, aile cemiyetin hücresidir; Devlet ailenin bir genişlemesidir; Devletin vücuda gelmesinde, aile bir model vazifesini görmüştür. Bundan dolayı aile ile Devlet arasında bir yakınlık bahis mevzuu olmaktadır. Devletin başında bulunan hükümdar, hakikatta, en yüksek aile şefinden başka birşey değildir. Aile, netice itibariyle, Devletin küçük bir modelidir[5].

b) Bu doktrinle ilgili esaslara, Yunan filozoflarından Aristoteles'in (M. E. 384-322)[6] Siyaset[7] adlı eserinde de tesa-

(4) *Kong-tse*, M. E. muhtemel olarak 551 de halen *Şan-Tong* denilen eski *Lu* eyaletindeki *Şan-Ping* (bazı müelliflere göre Tseou'da) kasabasında doğmuş ve yine muhtemel olarak milâttan evvel 479 da vefat etmiştir. Kendisi asılzade sınıfına mensup *Kong* ailesindendir. Genç bir yaşta babasını kaybetmesi üzerine hayatını kazanmak mecburiyetinde kalan *Kong-tse*, bir taraftan günlük ihtiyaçlarını temine çalışırken, diğer taraftan kendisinin entellektüel inkişafını mümkün kılacak her türlü çarelere baş vurmaktan geri kalmamış ve bu teşebbüsünde de büyük bir muvaffakiyet kazanmıştır (Bk. *Henri Maspero*, La chine antique, Paris, 1927, s. 455 ve müt.; *Şemseddin Günaltay*, Uzak Şark, İstanbul, 1937, s. 114 ve müt.).

(5) Bk. *W. Eberhard*, Eski Çin felsefesinin esasları, «Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, cilt II, sayı: 2, ikincikânun - şubat, s. 268».

(6) *Aristoteles*, M. E. 384-383 de Makedonyanın *Stajir* (Stagira) şehrinde doğmuştur. Babası *Nikomak*'ın sonradan Makedonyanın merkezi olan *Pella*'da yerleşmiş bulunması, müstakbel filozofun çocukluğunun bir kısmını bu şehirde geçirmesini intac etmiştir. Filozof on yedi yaşına kadar Makedonyada kaldıktan sonra, Milâttan evvel 367 de Atina şehrine gelmiş ve orada akademiye yazılmış ve kırk yaşına kadar bu mektebin derslerini takip etmiştir. Bilâhara, Küçük Asyanın *Assos* şehrinde bir müddet kaldıktan sonra Midilli adasına gitmiş ve daha sonraları Milâttan evvel 343 de *Pella*'ya avdet etmiş ve orada *Büyük İskender*'in yetiştirilmesi vazifesini üzerine almıştır. Milâttan evvel 334 de tekrar Atinaya avdet eden filozof, bu önemli Yunan sitesinde, *Lykeion* tesmiye olunan mahalde *Peripatetikos* mektebini tesis etmiş ve burada mühim talebeler yetiştirmiştir. Milâttan evvel 323 de Atina şehrini terk mecburiyetinde kalan Aristoteles, mektebini ve hattâ bazı müelliflere göre vücuda getirdiği muhtelif eserlerini talebelerinden *Teofrast*'a bırakarak *Öb*'de *Kalsis*'e gelmiş ve oradan da Milâddan evvel 322 de, Altmış üç yaşında iken, muztarip bulunduğu mide hastalığından kurtulamıyarak vefat etmiştir.

(7) *Georg Jellinek*, buradaki *siyaset* kelimesinin *Devlet ilmi* mâna-

düf etmekteyiz. İnsanların yaradılışları itibariyle içtimaî ve siyasî bir mahlûk olduklarını ileri süren ve beşerin ma'şerî bir hayata ihtiyacı bulunduğunu kabul eden Aristoteles, bu hayatın ancak muayyen bir gelişme merhalesine varmakla mümkün olabileceğini söylemiş; Devleti, cemiyetin, sosyal hayatın geçirdiği istihalenin en mütekâmil merhalesi, sosyal hayatın en yüksek sentezi, diye vasıflandırmıştır. Yalnız, insan topluluklarının Devlet denilen en mütekâmil merhaleye erişebilmeleri için, bu hususta, Devletin menşei ile ilgili, Devletin teessüsüne tekaddüm eden diğer safhalar da bahis mevzuu olmaktadır. İşte bu safhaların incelenmesi, bize Devletin menşeini ve teşekkül tarzını öğretmiş olacaktır.

Aristoteles'e göre, tabiî bir sosyal vakıa olan Devletin menşei, ilk hareket noktası, nüvesi, ailedir. Filozofa göre, aile sosyal birliklerin en eskisidir. Aile, cemiyetin ilk ve tabiî şekli, insan topluluklarının tesadüf edilen ilk merhalesidir. Ailenin karakteristik vasıfları günün ihtiyaçlarını ve daha ziyade şahsî menfaatleri temin gayesiyle vücuda gelmiş olmasıdır. Ailenin erkek, kadın, çocuklar, köleler gibi muhtelif unsurları vardır. Bu unsurların heyeti mecmuası tabiî ve daimî bir sosyal birlik olan aile'yi vücuda getirmektedirler. Bunlara, keza, beşinci bir unsur olarak, ailenin malları da ilâve edilmektedir. Aile reisi hem karının kocası, hem çocukların babası, hem kölelerin efendisi, hem de aile mallarının sahibidir.

Aristoteles'e göre, sosyal birliklerin en eskisi olan aile için tamamen patriyarkal bir bünye bahis mevzuu olmaktadır. Aile reisi, o aileye mensup olanlar arasında en yaşlısı bulunan erkektir. Zira, erkek, yaradılışı itibariyle, emir ve kumanda etmek hususunda kadına nazaran daha müsait bir bünyeye malik bulunmaktadır[8]. Aile içinde otorite hemen hemen ekseriya ailenin en yaşlı erkeğine, babaya, kocaya tanınmıştır ve bu otorite aileyi teşkil eyliyenlerin hepsi üzerinde caridir[9].

Fakat, beşerî melekelerin cümlesinin gelişmesi hususunda gayrikâfi gelen aile namındaki bu mahdut birlik, ona dahil bulunan un-

---

sına tekabül eylediğini ve bunun bu mânada alınmasını söylemektedir (op. cit. c. I, s. 98).

(8) Bk. *Aristote*, La Politique, Fransızcaya çeviren: *De Thurot*, Revue par *A. Bastien*, Paris, Kitap I, Fasıl I, § 7.

(9) Bk. *Politique*, K. I, F. IV.

surların gittikçe çoğalmasiyle, aynı menşeden gelen, aralarında kan rabıtası bulunan mütaaddit ailelerin birleşmesiyle daha geniş bir birliğe, köy denilen daha mütekâmil sosyal bir teşekküle müncer olmuş ve bu teşekkül içinde günlük ve şahsî ihtiyaçların yanında bir de müşterek menfaat belirmeye başlamıştır[10]. Aile gibi tabiî bir sosyal vakıa olan yekdiğerine yakın ve komşu köylerin birleşmesiyle, site (şehir) namında, kendi kendine kifayet eden, diğer sosyal birliklerin iktidar ve otoritelerini cemeyliyen, fertlere ve ailelere tefevvuk eyliyen, hâkim ve üstün bir iktidar ve otoriteyi haiz bulunan diğer bir sosyal birlik daha vücuda gelmiştir.

İşte, Aristoteles tarafından tabiî bir sosyal vakıa olarak mülâhaza edilen bu son birlik, bugün Devlet dediğimiz teşekküle tekabül etmektedir. O da mukaddem birlikler gibi tabiî bir sosyal vakıadır[11]. Onun da mevcudiyetini tabiatta aramak, onun da tabiatın bir eseri mahsulü olduğunu kabul eylemek lâzımdır[12]. Devletin tabii nizam içinde kendine has bir mevcudiyeti vardır[13].

c) Devletin menşeini ailede bulan mütefekkirlerden bir diğeri olarak Marcus Tullius Cicero (M. E. 106-43) yu[14] görüyo-

(10) Bk. *Politique*, K. I, F. I, § 7.

(11) Her ikisi de tabiî birer sosyal vakıa olmalarına rağmen *aile* ve *site* arasında önemli farklar vardır. Site'de, aileden farklı olarak, onu teşkil eyliyen âzaların kâffesi hür ve yekdiğerine müsavidirler. Keza, ailede olduğu gibi, site'yi idare edenlerin otoriteleri mutlak ve keyfî olmayıp tamamen tahdit edilmiş bulunmaktadır. İktidar ve salâhiyetlerin kullanılması hususunda Siteyi idare edenlerin menfaatleri değil, ancak *müşterek menfaat* bahis mevzuu olmaktadır. Keza, bu iktidar ve salâhiyetler ailede olduğu gibi daimî bir mahiyet arzetmezler; zira, site'de herkes münavebe ile emir ve itaat eder.

(12) Bk. *Politique*, K. I, F. I, § 8.

(13) Bk. *Politique*, K. I, F. I, § 11.

(14) *Marcus Tullius Cicero*, M. E. 106 da Arpinum civarında dünyaya gelmiştir. Kendisi fikrî sahada olduğu kadar, Romada, siyasî faaliyet sahasında da büyük işler görmüştür. Romada, sırasiyle, Epiküros mektebine mensup *Phaedros*'un ve bunu müteakip Istoik mektebine mensup *Didote*'un derslerine devam eylemiştir. Keza, Atinada *Philon*'un derslerine karşı büyük bir ilgi göstermiş ve sonraları *Posidonius*'u (M. E. 135-51) dinlemek üzere Rodosa gitmiştir. Yunan felsefesini doğrudan doğruya Yunan filozoflarından öğrenmek imkânını bulan *Cicero*, stoisizm, Epikürizm ve Septisizm gibi mühim cereyanlara mensup şahsiyetlerin derslerini takip eylemiş ve keza, Yunan filozoflarından birçoklarının, *Plâton* ve *Aristoteles*'in, birçok stoik'lerle epikürcülerin eserlerini büyük bir ihtimamla okumuştur. Fikrî sahadaki bu çalışmalarına ilâve olarak siyaset sahasında da mühim roller oynıyan filozof, siyasî fikir ve hareketlerindeki istikrarsızlığın neticesi ola-

ruz. Romalı filozofa göre Devlet tabiî bir vakıadır; tabiatın bir eseri mahsulüdür. Tabiat, insanlara, kendi hemcinslerini sevmeyi, onlara yaklaşmayı, birbirlerine iyilik yapmalarını emretmektedir. İnsanların münferit ve münzevî bir hayat için yaradıldıklarından bahsedilemez. İnsanlar için avare, serseri bir hayat bahis mevzuu olamaz[15]. İnsan tabiatı icabı, ancak kendi hemcinsleriyle toplu bir halde yaşıyabilir. Bu topluluğun, bu gruplaşmanın vücuda gelmesinde âmil olan ilk sebep, insanın yalnız başına yaşıyabilecek bir mahlûk olmamasıdır. Bu hususta insanlar üzerinde âmil olan bir nevi sevki tabii, bir nevi tabiî insiyak bahis mevzuu olmaktadır. Tabiî bir insiyak insanları toplu bir halde yaşamıya, umumî ve müşterek bir siyasî hayata sürüklemektedir. İnsan için tabiî bir içtimailik bahis mevzuu olmaktadır. İçtimailik, daha umumî bir ifade ile umumî ve müşterek siyasî hayat, insanlarda bir sevki tabiî halinde mevcut bulunmaktadır[16]. İnsan topluluklarının tekâmülünde âmil olan ilk sebep, insanlarda, onları birbirlerine yaklaştıran bir sevki tabiînin, tabiî bir içtimaîlik vasfının mevcudiyetidir.

Romalı mütefekkire göre, bu nevi hâdiselerin tesiri altında kendini gösteren insan cemiyetlerinin muhtelif nevileri vardır ve bunun ilk merhalesi de a i l e'dir. İnsan toplulukları evvelâ muayyen bir yerde yerleşirler, o mahallin tabiî ve coğrafî mevkiinden istifade ederek kendilerini müdafaaya çalışırlar, ve muayyen bir yerde yerleşen bu gruplar, inkişaf ederek müstahkem bir kasaba, bir şehir, bir s i t e, b i r c i v i t a s mahiyetini ihraz ederler. Netice itibariyle, i n s a n c e m i y e t l e r i n i n i l k m e r h a l e s i o l a n a i l e n i n b u t a r z d a g e n i ş l e m e s i v e b ü y ü m e s i y l e, i n k i ş a f v e t e v e s s ü i y l e Devlet (R e s p u b l i c a - R e s p o p u l i) d e v ü c u d a g e l m i ş o l m a k t a d ı r[17].

d) Ortaçağ mütefekkirlerinden M a r s i l i u s P a t a v i n u s (1270-1340), Devletin menşei hakkında a i l e teorisine de[18] taraf-

---

rak, Milâttan evvel kırk üçte, *Marcus Antonius*'un adamları tarafından öldürülmüştür.

(15) Bk. *Ciceron*, De Republica, Fransızcaya çeviren: *Ch. Appuhn*. Kitap I, XXV, s. 45.

(16) Bk. *Georges del Vecchio*, Leçons de philosophie du droit, Paris, 1936, s. 41.

(17) Bk. *Ciceron*, De Officiis, Kitap II, XVII.

(18) *Marsilius Patavinus*'un *Devlet*'in menşei hakkında muayyen bir noktai nazara bağlanmadığını, kendisinin gerek uzviyetci ve gerekse mukavele doktrinlerine de tarafdar bulunduğunu daha sonraları göreceğiz.

tar olmaktan geri kalmamıştır. Filozofa göre, topluluk hayatı, evvelâ geçici ve muvakkat cinsî münasebetlerden aile'ye, aileden köy ve küçük kasaba'lara intikal suretiyle tedricen zuhur ve teessüs etmiştir. Köy ve küçük kasaba'ların taaddüdü ise, muhtelif sebeplerin tesiri altında bunlardan yalnız birisinin idaresi altında vücuda gelen daha geniş bir topluluk ve iştirake müncer olmaktadır. Bu topluluk hayatı tam ve mükemmel şeklini iktisap eylemekle, Devlet de vücuda gelmektedir.

e) Onaltıncı asır Fransız mütefekkirlerinden Jean Bodin'in (1520-1596)[19] eserlerinde de, filozofun, Devletin menşei hakkında aile doktrinine tarafdar olduğunu gösteren bazı fıkralara tesadüf edilmektedir. Filozofun, Aristoteles'in Siyaset adlı eserinden mülhem olmak ve onun plânını aynen takip eylemek suretiyle vücuda getirip 1579 da bizzat kendisi tarafından Lâtinceye tercüme olunan[20] altı kitaptan müteşekkil Devlet (République) adlı eserinde, aile'yi tetkik ve Devleti, «müteaddit ailelerin ve onların müştereken malik oldukları şeylerin hâkim kudret tarafından hukuka uygun bir tarzda idaresi» şeklinde tarif eylediği görülmektedir[21].

Jean Bodin'in içtimaî ve siyasî bakımlardan büyük bir önem atfeylediği aile, «her devletin (République) asıl ve menşei ve onun en mühim uzvudur». Devletin teşekkülünde esas sosyal nüve, fert değil aile'dir. Devlet, müteaddit aileler arasında bir iştirake, bir hâkim iktidara dayanmaktadır. Mükemmel bir şekilde düzenlenen ve iyi bir tarzda idare edilen bir aile, Devletin hakikî bir modelini teşkil etmektedir. Yalnız, Devletin menşei bakımından tek bir aile, muayyen bir ailenin büyümesi değil, ancak müteaddit ailelerin birleşmesi keyfiyeti bahis mevzuu olmaktadır. Devlet, ancak, müteaddit ailelerin birleşmesi ve bunların üstünde hâkim bir iktidarın teessüsü ile teşekkül eder[22].

---

(19) *Jean Bodin*'in hayatı ve eserleri hakkında bakınız: *Jean Moreau-Reibel*, Jean Bodin et le droit public comparé, 1933, s. 3-16.

(20) Bk. De Republica libri sex, Paris, 1856.

(21) Bk. *Jean Bodin*, République, Kitap I, Fasıl 1.

(22) *Jean Bodin*, Devlet'in teşekkülünü yalnız müteaddit ailelerin birleşmesi fikrine istinad ettirmekle iktifa eylememiş; ayni zamanda Dev-

Jean Bodin'e göre, aileler ne kadar mükemmel bir şekilde idare edilirlerse Devlet te o kadar mükemmel bir şekilde idare edilmiş olur. Ailenin idaresi hususunda hâkim olan esaslar, Devletin idaresine de birer örnek vazifesini görürler. Ailede tesadüf edilen otorite ile Devletin iktidarı arasında, aile idaresiyle Devlet idaresi arasında bir benzerlik vardır[23].

f) Vazıh olmamasına rağmen, on yedinci asrın bazı mütefekkirlerinde de, Devletin menşei bakımından kendilerinin aile teorisine tarafdar olduklarını gösteren muhtelif prensiplerin mevcudiyetini görmekteyiz. Ezcümle, mutlak monarşi sistemini meşru göstermeye çalışan İngiliz müelliflerinden Robert Filmer (1610-1674), «Patriarca, of the natural Power of the King» adlı eserinde iktidarın hakikî kaynağını incelerken[24], Devletin menşeini aile'ye istinad ettiren bir noktai nazar ileri sürmüştür[25]. Keza, on yedinci asır ilâhiyatçılarından Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), kralların ruhanî haklarını müdafaa eyliyen «Politique tirée de l'Ecriture Sainte, Paris, 1709» adlı eserinde[26], daha ziyade otorite ve iktidar mefhumları üzerinde durmuş olmasına rağmen[27], müte-

letin kuvvetin mahsulü olabileceğini de söylemiştir. Bundan dolayıdır ki, Devletin menşei bakımından filozofun hangi telâkkiye tarafdar olduğunu tâyin çok güçtür, fikirlerinde tam bir vuzuh mevcut değildir.

(23) Bk. *Paul Janet*, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, Paris, 1924, c. II, s. 114-116.

(24) Siyasi iktidarın menşeini *Âdem*'de bulan *Robert Filmer*'e göre, ilk insan ilk hükümdardır. İktidar sonradan nesilden nesle intikal eylemiş ve arz üzerinde *Âdem* ve *Nûh*'un varisleri addedilmeleri lâzımgelen muhtelif krallar tarafından taksim edilmiştir. Şu halde, iktidarın menşei halk değildir; iktidar, hükümdara halktan değil veraset suretiyle gelmektedir.

Müellif, kralın hak ve salâhiyetleri üzerinde de durarak, bunları, ailenin şefi olan babanın hak ve salâhiyetlerine irca eylemektedir. Kralın iktidariyle aile şefi olan babanın iktidarı arasında tam bir benzerlik vardır; ve kralların salâhiyetleri, kendi menşelerini, aile şeflerinin iktidarında bulmakta, ve bu keyfiyet insanların ilk menşei olarak ileri sürülen *Âdem*'e kadar uzanmaktadır.

(25) Bk. *Jellinek (G.)*, op. cit., c. I, s. 316 ve müt.

(26) İlerde göreceğimiz gibi, *Jacques - Bénigne Bossuet*'nin fikirlerinde, kendisinin, Devletin menşei hakkında, kuvvet ve mücadele telâkkisine de tarafdar olduğunu gösteren hususlara rastgelinmektedir.

(27) *Jacques-Bénigne Bossuet*'ye göre, insan arasında ilk otorite ve iktidar olarak patriyarkal hâkimiyet müşahede edilmektedir. Beşerî otorite fikrini insanlarda ilk defa uyandıran unsur pederşahî otoritedir. Pederşahi aileler kraliyet sistemine bir model vazifesini görmüşlerdir.

addit ailelerin tek bir ceddin otoritesi altında toplandıklarını, birçok ailelerin bu tecemmüünün âdeta bir Devlet manzarasını arzeylediğini söylemiştir. Nihayet yine on yedinci asır mütefekkirlerinden Sir William Temple de (1628-1699), «hükûmetin menşe ve mahiyeti üzerinde araştırma» namı altında 1672 de vücuda getirdiği eserinde, Devletin menşei olarak aile'yi göstermiştir[28].

g) On sekizinci asır İtalyan sosyologlarından Giambattista Vico da (1668-1744). Devletin menşei hakkında, az çok aile doktriniyle de ilgili bir noktai nazar ileri sürmüştür. Baba, ana ve çocuklardan müteşekkil aile'nin idare tarzı[29], siyasî cemiyetin teessüs ve teşekkülünü hazırlamıştır. Başlangıçta bu mahdut kadroya inhisar eden aile, sonraları, yabancıların tecavüzlerinden masun kalmak için kuvvetlilerin himayesini araştıran zayıfların, yabancı kimselerin duhuliyle[30] genişlemiş; ve buradan daha geniş mânada bir aile zuhur etmiştir. Bu ailede baba, ana ve çocuklardan başka köleler, esirler de bulunmaktadır. Bu ailenin şefi bulunan erkek, bu sosyal birliğe dahil bulunan unsurların hepsini temsil ve ifade etmektedir.

Aileye bu şekilde yabancı unsurların girmesi ve bunların gittikçe artması neticesinde, bir taraftan aile büyür, Site (şehir) halini alır; ve diğer taraftan erkek çocukların yavaş yavaş babalarının nüfuz ve otoritelerinden kurtulmalariyle de müteaddit aileler teşekkül etmiş olur. Bu ailelerin reisleri, hem baba ve hem de mensup bulundukları ailenin sevk ve idaresini üzerine alan bir şef sıfatını haiz bulunmaktadırlar. Fakat, sonraları, topluluk dahilinde yer alan yabancılar, köleler ve esirler, yani hürriyetlerine sahip bulunmıyan kimseler, site'nin büyüklerine, ileri gelenlerine karşı isyan ederler; ve bunlar da bu isyana karşı gelebilmek için aralarında birleşirler, bir siyasî heyet (Devlet) vücuda getirirler. Neticede, hep-

---

(28) *Sir William Temple*, aile reisinin gittikçe genişliyen otoritesini, iktidar ve otoritenin ilki olarak karşılamıştır.

(29) *Giambattista Vico*'ya göre, ilk aile şefleri, ailenin ilk kanun yapıcıları idiler.

(30) Bu mütalâa, filozofun, Devletin menşei hakkında kuvvet teorisine de bir temayül gösterdiğini ifade etmektedir. Keza, ayni filozofun eserlerinde, kendisinin organik bir doktrine de tarafdar bulunduğunu gösteren hususlara rastgelinmektedir (bu hususta bakınız: Hilmi Ziya Ülken, İçtimaî doktrinler tarihi, İstanbul, 1941, s. 39).

sinin başında tek bir şef kendisini gösterir ve siyasî heyetin bu şefine de kral denir[31].

h) Devletin menşeini izah hususunda aile teorisini müdafaa eyliyenlerden bir diğeri de on dokuzuncu asır Fransız mütefekkirlerinden Louis de Bonald (1754-1840) dir. Siyasî cemiyetin teşekkülü hususunda on sekizinci asrın ferdiyetci ve rasyonalist telâkkisini, cemiyet halinden önce bir tabiî yaşama halinin mevcudiyetini farzederek cemiyeti ferdî iradelerin bir eseri mahsulü olduğunu müdafaa eyliyen doktrini tenkit eden Louis de Bonald'a göre, zarurî münasebetlerin eseri mahsulü olan cemiyet bir realite'dir ve ayni mütalâa cemiyetlerin ilk merhalesi olan siyasî topluluklar için de tamamen variddir. Cemiyet heyeti umumiyesi itibariyle bir varlıktır. Cemiyet mevcuttur ve bu mevcudiyetini insanın tabiatında bulmaktadır. İnsan ancak cemiyet için mevcuttur. Cemiyet, istihsalde bulunmak ve birbirlerini müdafaa etmek gayesiyle yekdiğerinin ayni varlıkların bir araya gelmesinden ibarettir[32].

Louis de Bonald'a göre, cemiyetin en mükemmel tipi aile'dir. Aile ile, insan tabiatına uygun bir şey olan siyasî cemiyet arasında çok yakın bir benzerlik vardır. Ailenin teşkilâtı diğer cemiyetlere ve hususiyle siyasî cemiyetlere modellik vazifesini görmüştür[33]. Zira, baba, ana ve çocuklar gibi yekdiğerinin ayni ve fakat gayri müsavi ve tabiat tarafından tesbit edilmiş yekdiğerinden farklı fonksionlara malik üç varlıktan mürekkep aile, hakikatta, Devletin küçültülmüş bir şeklidir. Bu üç varlığa tekabül eyliyen unsurlara, Devlette de rastgelinmektedir. Devlet te, aile gibi, üç unsurdan terekküp etmektedir. Bunlardan baba siyasî cemiyette şefe, iktidara[34], anne siyasî cemiyette şefin, iktidarın emir ve idaresi altında harekette bulunan

(31) Bk. *Paul Janet*, op. cit., c. II, s. 515.

(32) Bk. Oeuvres, c. I, s. 360.

(33) Ayni mutalâaya *Jean-Jacques Rousseau*'nun fikirlerinde de tesadüf etmekteyiz. O da, ailenin, siyasi cemiyetlerin ilk örneği diye tavsif olunabileceğini söylemiştir (Bk. *Contrat social*. K. I, F. II).

(34) Kuvvet, iktidar, cemiyetin muhafazasını istiyen ve o gaye ile hareket eden bir varlıktır. Bu varlığın iradesi *kanun*, hareket ve faaliyeti de hükûmet tesmiye edilmektedir (Bk. Discours préliminaire à la législation primitive «Oeuvers, c. II, s. 145»).

ajanlara, çocuklar da siyasî cemiyette tebalara tekabül etmektedir. Birbirine gayri müsavi üç sosyal şahıs olan bu unsurlardan her birinin diğerlerine nazaran ayrı bir mevcudiyeti ve kendine mahsus bir fonksionu vardır.

Louis de Bonald'a göre, aile Devletin küçültülmüş bir şekli, Devlet te ailenin büyültülmüş bir şekli, yani büyük bir ailedir[35]. Siyasî cemiyet, hakikatta, ailenin büyümesinden başka bir şey değildir ve ailede olduğu gibi siyasî cemiyette de patriyarkal bir karakter hâkim bulunmaktadır. Filozofun, kendiliğinden vücuda gelen[36] iptidaî bir realite olarak karşıladığı Devlet, müşterek kanunlara itaat eyliyen müteaddit ailelerden müteşekkil büyük bir ailedir. Devleti vücuda getirenler fertler değil, ailelerdir. Bu hususta ne ferdin ve ne de ferdin iradesinin hiç bir rolü yoktur[37].

Filozofa göre, cemiyet, ferdi ihata eyliyen bir şeniyet, ona tahakküm eden bir kuvvettir ve Devlet de bu kuvveti teşahhus ettirmektedir. Devlet, insanın ruhunu, kalbini, hislerini, umumî faidenin icaplarına göre formüle etmekle mükelleftir[38]. Cemiyet içinde haklar değil, ancak vazifeler vardır[39]. Devlet, kendisini teşkil eyliyen grupların maddî ve manevî hayatına sık sık müdahale eder. Fertlerin kâffesinin maddî ve manevî varlıkları Devlet denilen bu büyük aileye ait bulunmaktadır[40]. Devlet insanların zevkleri için az, ihtiyaçları için orta, faziletleri için ise azamî derecede her şeyi yapmakla mükelleftir[41]. Cemiyet, Devlet, herşeydir.

Biraz evvel, siyasî cemiyetlerin, cemiyetlerin ilk merhalesi olduklarına işaret etmiştik. Louis de Bonald'a göre, bu bir realitedir; zira, tarihte, topluluklara tesadüf olunan her yerde, bunlara

---

(35) Bk. *Henry Michel*, L'idée de l'Etat, Paris, 1896, s. 114-116.

(36) Devletin tabiî, kendiliğinden meydana gelen bir teşekkül olduğu telâkkisine ve keza ailenin siyasi cemiyet için bir model olduğu fikrine, Fransız sosyoloğlarından *Auguste Comte*'da da (1798-1857) tesadüf edilmektedir.

(37) Bk. *Hüseyin Nail*, L'idée de l'Etat, Paris, 1936, s. 69-70.

(38) Bk. *Hüseyin Nail*, op. cit., s. 75.

(39) Bk. Observations sur un écrit de Condorcet (Oeuvres, c. XIV, s. 461).

(40) Bk. Législation primitive, ch. IX (Oeuvers, c. III, s. 82-83).

(41) Bk. Législation primitive, ch. XII (Oeuvres, c. III, s. 100).

siyasî bir karakter bahşeyliyen şeflerin, kralların, tabiri diğerle bir siyasî kuvvet ve kudretin de mevcudiyetini görmekteyiz[42].

i) İptidaî cemiyetleri ve onların nüvelerini inceliyen on dokuzuncu asır İngiliz mütefekkirlerinden Henry Maine (1822-1888), toplulukların menşeleri hakkında ileri sürülen insanların iradeleri üzerine müesses sosyal mukavele teorisinin tarihî realitelere zıt ve medeniyetin kaynakları hakkında yanlış bir noktai nazarı ifade eylediğini, bu hususta iradenin bir rolü bulunmadığını söylemiş ve neticede, Devletin menşei probleminin, ancak aile doktriniyle izah olunabileceğini müdafaa etmiştir.

Aile'den ve bu ailede babanın iktidar ve otoritesinden[43] hare-

(42) *Louis de Bonald*, siyasi cemiyetlerin içinde beliren ve netice itibariyle siyasi topluluğu teşahhus ettiren bu kuvvet ve kudretin menşeini de izah etmiştir. Filozofa göre, bu kuvvet ve kudret, menşeini, iddia olunduğu gibi, ne mukavele telâkkisinin bir ifadesi olan insan iradesinde, ne de kuvvet ve şiddet mefhumlarında bulmaktadır. Bu bir zaruret icabı, mühim ve müstacel zaruretlerin bir neticesi olarak meydana gelmiştir (Bk. *De Bonald*, Théorie du pouvoir politique et religieux, I, ch. I.) ve cemiyet halinde yaşıyan varlıkların tabiatına tetabuk eylemektedir (Bk. *Hüseyin Nail*, op. cit., s. 69). Bu kuvvet ve kudretin menşei ve onu vücuda getiren âmiller tamamen tabiidir. Müşterek bir tehlike teşkil eyliyen muhtelif hâdiselerin tazyiki altında aileler birleşmiş ve bunların içinde söz ve hareketleriyle kuvvetli olan bir kimse sivrilmeye (filozof bu sözleriyle Devletin menşei ile ilgili kuvvet teorisine de bir temayül göstermiş olmaktadır), çokluğu arkasından sürüklemeye, muvaffak olmuş ve neticede hiç bir tefrik kabul eylemiyen müstakil, mutlak ve daimî bir karakteri haiz iktidar teessüs etmiştir. Bu teessüs keyfiyetinden sonra da, topluluğun en cesur ve en ehil şahsiyetleri, kendi aralarından sivrilen bu ferde iltihak ederler, onu birçok hususlarda tenvire çalışırlar, onun emir ve idaresi altında faaliyette bulunurlar; bunlar, Devletin birinci unsuru olan iktidarla üçüncü unsuru olan tebalar arasında mutavassıt vazifesini gören ajanlardır ve tebalara nazaran müstakil ve fakat iktidara çok yakından bağlı bulunmaktadırlar. Devletin üçüncü unsuru olup teba kategorisini teşkil eyliyen diğer kimseler de, iktidarın hareket ve faaliyetine hizmet ederler (Bk. *Hüseyin Nail*, op. cit., s. 69).

(43) İngiliz mütefekkiri hükümdarların haiz bulundukları iktidarın menşeini de *aile* esasından hareket etmek suretiyle izaha çalışmaktadır. Kendisine göre, ilk hükümdarların otoriteleri, kendi kaynaklarını, aile şeflerinin otoritelerinde bulmaktadırlar.

ket eyliyen Henry Maine'e göre, teşkilâtlandırılmış cemiyetler, içinde şeflerin hâkim bulunduğu aile gruplarından başlamak suretiyle Devlet'e erişebilmektedirler. Aile, toplulukların en eskisidir. Aileye dahil azaların, içlerinden en yaşlı erkeğe, erkek cedde, itaat ve tabiiyetleri, aile dahilinde sosyal bağı husule getirmektedir. Ailelerin bir araya gelmesi soyları, nesilleri, kavimleri meydana getirmekte ve bunlar muayyen bir toprak üzerinde daimî olarak yerleştikleri zaman, nasıl başlangıçta ailenin en yaşlı erkeğinin otoritesi altında yaşamak keyfiyeti bahis mevzuu idise, burada da müteaddit kavimler tek bir şefin otoritesi altında birleşerek yaşamakta ve bunların bu hareketleriyle de Devlet vücuda gelmektedir.

j) Yirminci asır Amerikan hukukçularından Woodrow Wilson (1856-1924) da[44], Devletin menşei hakkında ileri sürülen mukavele doktrinine itiraz ederek[45] bu hususta aile teorisi lehinde bir noktai nazar müdafaa eylemiştir. Woodrow Wilson'a göre, cemiyet, ancak, azaları birbirine hısımlık rabıtasiyle bağlı bulunan bir aile disiplini ile başlıyabilir ve ailenin ilk şekli de patriyarkal ailedir. Ailede babanın otoritesi, kendisinin, ailenin ceddi oluşundan ileri gelmektedir.

Cemiyet için bahis mevzuu olan bu vaziyet siyasî teşekküller için de variddir; onların menşelerinin de ailede aranması lâzımdır[46]. Aile, siyasî cemiyetin ilk nüvesini teşkil eder. İlk siyasî birlikleri vücuda getirenler, on yedi ve on sekizinci asırların ferdiyetci telâkkilerinin hilâfına olarak, fertler değil ailelerdir. Siyasî cemiyetin ilk merhalesi ailedir. Ailelerin genişlemesi, bir araya gelmesiyledir ki, Devlet kendisini göstermiştir[47].

---

(44) *Woodrow Wilson*, 1856 da Stanton'da (Virjini) doğmuştur. Princeton üniversitesinde profesörlük etmiş, 1912 de Cümhurbaşkanı olmuş ve 1914 Cihan Harbinin sonuna kadar bu siyasî mevkiini muhafaza ederek dünya sulhünün teessüsüne bütün varlığiyle çalışmıştır.

(45) Bk. *Woodrow Wilson*, L'Etat, Eléments d'histoire et de pratique politique, Fransizcaya çeviren: *J. Wilhelm*, Paris, 1902, c. 1, s. 18.

(46) Bk. *Woodrow Wilson*, L'Etat, Eléments d'histoire et de pratique politique, s. 19.

(47) Bk. *Woodrow Wilson*, L'Etat, Eléments d' histoire et de pratique politique, s. 19.

İKİNCİ BAŞLIK

Devletin menşeini kuvvet ve mücadelede bulan görüşler

§ I. - Devletin kuruluş şeklini, onun menşeini, izah gayesiyle ileri sürülen muhtelif teorik görüşlerden, müdafaa edilen muhtelif doktrinlerden bir diğeri olarak kuvvet ve mücadele esaslarına dayanan noktai nazarı görmekteyiz. Bu hususta serdolunan mülâhazalara göre, içtimaî ve siyasî birliğin, tabiî bir sosyal vakıa olan Devletin menşei, çeşitli sebep ve şekiller altında kendini gösteren mücadelede, kuvvetlilerin zayıflar üzerindeki tahakkümünde, zayıfın kuvvetliye boyun eğmesinde, galibin mağlûba zorla kabul ettirdiği otoritede, galibin mağlûbu istismar edebilmesi için onu kendi tahakkümü altında bulundurmasında aramak lâzımdır. Devletin doğuş ve kuruluşunda âmil olan sebepleri, muhtelif ırk ve kavimler arasında, muhtelif zümreler beyninde, vukua gelen anlaşamamazlıklarla bunların sebebiyet verdikleri mücadelelerde aramak icabeder. Devlet, mücadeleden sızan tahakküm edici bir kuvvet şeklinde zuhur eylemektedir.

Bu doktrine göre, Devlet, tabiî bir kuvvetin ifadesidir. Devlet, bir mücadele ve tahakküm vasıtasıdır. Siyasî cemiyetler, Devlet, tarihî olayların da teyid eyledikleri gibi, muhtelif âmillerin tesiri altında vukua gelen mücadelelerin, bir kısım insanların diğerleri üzerindeki tahakkümünün, bir neticesi olarak vücuda gelmişlerdir. İnsanlardan bir kısmının diğerlerine, kuvvetlilerin zayıflara tahakkümü keyfiyeti, tabiatın ezelî bir kanunudur ve devletin kuruluşu da, ancak, tabiatın insan iradesiyle değişmesi gayri mümkün bu kanununa istinat ederek izah olunabilmektedir[1].

Devletin menşei hakkında realist bir görüş diye ileri sürülen kuvvet ve mücadele telâkkisinden, ayni zamanda önemli bir netice de elde edilmektedir; o da, bu telâkkiye göre, Devletin, hakikatta, kuvvetlilerin zayıflar üzerindeki tahakkümünü, kavinin zayıfı istismarını, galibin mağlûp üzerindeki otoritesini temin ve idame ettiren bir teşkilât olması keyfiyetidir. Başka bir ifade ile, Devlet, galip-

(1) Bk. *Ali Fuat Başgil*, Esas Teşkilât Hukuku Dersleri, İkinci tabı, birinci cilt, İstanbul, 1940, s. 140 ve müt.

lerin, zayıfları istismar ve tahakkümleri altında bulundurmak için meydana getirdikleri, galiplerin mağlûplara, kuvvetlilerin zayıflara kabul ettirdikleri bir teşkilâttır. Bu teşkilât sayesindedir ki, kuvvetliler kendi mevkilerini, galipler kendi imtiyazlarını, gerek dahilde ve gerekse harice karşı muhafazaya muvaffak olurlar. Hattâ o kadar ki, bu kuvvet ve tahakkümün nihayet bir ifadesi şeklinde karşılanan hukuk ta, bu tahakküm ve istismarı idame ve bu hususdaki muhtemel her türlü muhalefeti önliyebilmek gayesiyle konmuş bir takım prensiplerden ibaret bulunmaktadır.

§ II. - Devlet'in kuruluşunu mücadelede, kuvvette, kuvvetlilerin zayıflar üzerindeki tahakkümünde bulan noktai nazara, tarihin çok uzak devirlerinden itibaren, bu hususta yekdiğerinden ayrı izah tarzlarının mevcudiyetine rağmen, muhtelif şekil ve mahiyetlerde, birçok filozof ve hukukçuların düşüncelerinde rastgelinmektedir. Daha Milâddan evvel altıncı asırda Herakleitos (M. E. 536-470), Mücadele'yi eşyanın babası olarak tavsif eylemiş; milâddan evvel beşinci asırda Sofistler[2], milâttan evvel dördüncü asırda Lucretius (M. E. 342-271)[3], Milâttan evvel ikinci asırda Polybios, birinci asırda Lucius Annaeus Seneca, on dördüncü asırda İbni

(2) M. E. beşinci asrın ikinci yarısında yaşayıp M. E. dördüncü asrın başlarında öldüğü muhtemel görülen Çin filozoflarından *Mo-tse*'nun, vazıh ve kat'i bir mahiyet arzetmemesine rağmen, siyasi teşekküllerin vücut bulmasında kuvvet ve kudrete yer verdiği sezilmektedir. Başlangıçta egoizmin, sevki tabiilerinin tesiri altında yaşıyan insanlar, içinde bulundukları anarşiden kurtulabilmek için, içlerinden nüfuzlu olan kimsenin sultası altına girmeyi, bu hususta isabetli bir tedbir olarak karşılamışlardır. Yalnız, filozofa göre, bu nüfuzlu kimsenin otoritesi altına girme keyfiyeti, aralarında bir sulh ve sükûn ihtiyacını duyan insanların kendi arzularıyle vukubulmuş bir keyfiyettir; insanlar böyle bir kimseyi aralarından seçerek kendi istekleriyle ona itaata başlamışlardır (Bk. *Şemseddin Günaltay*, Uzak Şark, İstanbul, 1937, s. 126-127).

(3) Roma'da *Epikürizm* cereyanının mümessili olan *Lucretius*'un görüşlerinde *kuvvet* teorisi lehinde vazıh fikirlere tesadüf edilmemesine rağmen, kendisinin bu doktrinle ilgili bazı prensipleri müdafaadan hâli kalmadığı görülmektedir. Netekim, siyasi organizm'lerin kaynaklarını araştırdığı *De rerum natura* (eşyanın mahiyeti hakkında) adlı manzum eserinde, site halinde gruplaşan insanlara aralarından en kuvvetli ve en iyi olanlarının şeflik ettiklerini söylemiştir (Bk. *Mosca (G.)*, Histoire des doctrines politiques, Paris, 1936, s. 65).

Haldun, on altıncı asırda Jérome Vida ve Jean Bodin[4], bu konu ile ilgili muhtelif fikirler serdetmişlerdir.

On yedi ve on sekizinci asırlarda Bénigne Bossuet[5], Giambattista Vico[6] Charles Baron de Montesquieu, Ch. Ludovic Haller, on dokuzuncu ve yirminci asırlarda da Ludwig Gumplowicz, Lester F. Ward, Léon Duguit, Ch. Beudant, Franz Oppenheimer gibi sosyoloğ ve hukukçular da, muhtelif şekillerde ayni doktrine temas ederek Devletin menşeini izaha çalışmışlardır[7]. Bunlardan dikkate şayan olanlarının fikirlerini sırasiyle tebarüz ettirelim.

a) Milâttan evvel beşinci asırda, Sofistler'den bazılarının, siyasî cemiyeti mücadelenin bir neticesi olarak karşıladıklarını ve devletin menşeini belde dahilinde en kuvvetlilerin tahakkümünde aradıklarını ve Site'yi de içinde yaşıyanların en kuvvetlilerinin tahakkümü şeklinde mülâhaza ettiklerini, Devletle kuvvet arasında bir ayniyet müşahede eylediklerini, görmekteyiz. Bunlardan Protagoras (M. E. 480-410), bütün hayatın esas kanununun mücadele'de olduğunu söylemiş; Kallikles, tabiatta kuvvetli'nin zayıfa müreccah olduğunu serdetmiş;

---

(4) *Jean Bodin*'in *aile* teorisi ile ilgili fikirlerini de daha evvel görmüştük.

(5) *Bénigne Bossuet*'nin *aile* teorisi ile ilgili görüşlerinden de evvelce bahsetmiştik.

(6) *Giambattista Vico*'nun aile doktrini ile ilgili görüşlerine daha evvelce temas eylemiştik.

(7) *Kuvvet* ve *mücadele* ile ilgili fikirlere diğer bazı mütefekkirlerde de rastgelinmektedir. Meselâ *Rudolf von Ihering* (1818-1892) ve *H. V. Treitschke*, Devletin kuvvet olduğunu müdafaa etmişlerdir. Alman müelliflerinden *Boëhmer*, «başlıca Devletler doğuş ve inkişafları sırasiyle tetkik olundukta, Devletin menşeinin daima cebir, şiddet ve şekavet olduğunu görürüz» demiştir. *Carey*, ilk devletin şakilerin hemcinsleri üzerine tesis eyledikleri tahakkümden başka birşey olmadığını ileri sürmüştür. *Gustave Ratzenhofer* (1842-1904) de, Devletin menşei hakkında, *Ludwig Gumplowicz*'in fikirlerine müşabih bir tez serdetmiştir. Nihayet, *P. Leroy-Beaulieu*'ye göre de, bütün memleketlerde faaliyette bulunduğunu gördüğümüz, varlığını müşahede ettiğimiz Devlette, onu tebarüz ettiren iki mühim vasfın mevcudiyetine tesadüf edilmektedir. Bunlardan birincisi, muayyen bir toprak üzerinde yerleşmiş bulunanların kâffesini kanun diye tesmiye edilen emirlere riayeti cebren temin ve o mahallin sakinlerinden tasarrufları altında bulundurdukları bir meblağın tediyesini istemek kuvvet ve kudretidir (Bk. *P. Leroy-Beaulieu*, L'Etat moderne et ses fonctions, Kitap I, Fasıl V).

Thrasymachos da, sosyal nizamın yalnız en kuvvetlinin gücüne istinad eylediğini ve hukukun da en kuvvetlinin menfaatinden başka birşey olmadığını ileri sürmüştür. Kuvvet mefhumuna büyük bir önem atfeyliyen, Devletin kuruluşunda bu mefhumun oynadığı rol üzerinde bilhassa duran bu Sofistler'e göre, gerek Devletin ve gerekse hukukun kaynaklarını, kuvvetlilerin tahakkümünde, onların arzu ve iradelerinde, aramak lâzımdır. Devlet kuvvetli olanların tahakkümünden başka birşey değildir. Hayvanlarda olduğu gibi insanlar arasında da zıyıflar kuvvetlilerin iradesine tâbi bulunmaktadır[8].

b) Irkan Yunanlı bir mütefekkir olan Polybios (M. E. 210-128) da[9], Devletin teşekkülünü tabiî ve tabiata uygun bir hâdise olarak karşılamış ve bunun, bidayeti teşekkülünde, kuvvetin bir tecellisi şeklinde gözüktüğünü söylemiştir. Tabiat itibariyle zayıf, silâhsız, kendi kendisini himayeden mahrum bulunan insanlar bir araya toplanmışlar; aralarında vücutça en kuvvetli ve en cesaretli olan bir kimsenin sevk ve idaresi altına girmişlerdir. İnsanların böylece en kuvvetli ve en cesaretlilerin himayesi, sevk ve idaresi altına girmeleriyle de siyasî cemiyet kendisini göstermiştir[10].

c) Devletin menşeini kuvvete, tahakküme istinat ettiren mütefekkirlerden bir diğeri olarak, Romalı filozoflardan Lucius An-

(8) Bk. *Ernst von Aster*, Hukuk Felsefesi, İstanbul, 1943, s. 119 ve müt.

(9) M. E. 210 da *Megalopolis*'te doğduğu muhtemel görülen *Polybios*, aslen Yunanlı bir mütefekkirdir. İkinci Makedonya harbinden sonra rehine olarak Romaya gönderilmiş, ve bu hâdise, kendisinin on yedi seneye yakın bir müddet Romada yaşamasını ve bu fırsattan istifade ederek Lâtinceye vukufunu, Roma âmme hukuku müesseselerinin bünyelerine yakından nüfuz edebilmesini mümkün kılmıştır. Roma tarihine, Romalıların kazandıkları haricî muvaffakiyetlerin sebeplerini inceleme keyfiyetine, Roma Devlet teşkilâtına büyük bir ilgi gösteren *Polybios*, Romanın önemli siyasî şahsiyetleriyle, zamanının siyaset adamlariyle tanışmak imkânını bulmuş; ve elde ettiği fırsatlardan istifadeye çalışarak fikri endişe ve arzularına daha uygun bir muhit ve zemin hazırlamaya muvaffak olmuştur. Roma âmme hukuku müesseselerini çok yakından tetkik imkânını bularak, bu hususiaki intibalarını dikkate değer bir tarzda ifadeye çalışmıştır. İncelediği müesseselerle yakından ilgisi, onlarla ayni devirde yetişmiş bulunması, onları yakından müşahede edebilmesi, bu hususiaki fikir ve mütalâalarına büyük bir kıymet atfedilmesini mucip olmuştur.

(10) Bk. *Janet (P.)*, Histoire de la science politique, c. I, s. 251; *Charles Crozat*, Âmme Hukuku Dersleri, İstanbul, 1938, s. 166.

naeus Seneca (M. S. 4 — M. S. 65) yı görmekteyiz. L. A. Seneca'ya göre, insanlar başlangıçta tabiî yaşama halinde bulunuyorlar, refah ve saadet içinde yaşıyorlardı. Refah ve saadetin hâkim olduğu bu devirlerde, insanlar ferdî mülkiyeti henüz bilmemekte idiler. Aralarında tam bir sulh ve sükûn hâkimdi. Bir düzen ve teşkilâta ihtiyaç yoktu. Aralarından en güzide ve en münevver olanlarına, kendi istekleriyle itaat ediyorlardı. Mutlak bir hürriyet hâkimdi; hiç bir cebir ve tazyik yoktu.

Fakat, insanlar için Devletin teşekkülünden evvel bahis mevzuu olan bu tabiî yaşama hali, refah ve saadetin hâkim bulunduğu bu devir, kendi varlığını uzun müddet muhafaza edememiştir. İnsanlarda bir şeye sahip olmak duygusu hâkim olmaya başlamış, anlaşamamazlıklar, geçimsizlikler, kendilerini göstermişlerdir. Sanatların gelişmesi insanlar da lüks ihtiyacını doğurmuş, ahlâkî telâkkiler bozulmaya başlamıştır. Bütün bunlar, topluluk içinde bazı kimselerde tahakküm duygularının doğmasını ve gelişmesini mucip olmuşlardır. İşte, Devletin menşeini, doğan ve gelişen bu tahakküm duygularında aramak lâzımdır. Bu tahakküm arzusu Devleti vücuda getirmiş; topluluk bir teşkilâta bağlanmış, kanunlar vücuda gelmiş ve Devletin ifadesi olan siyasî bir teşekkül meydana çıkmıştır[11].

d) On dokuzuncu asrın birçok müellifleri tarafından ilk sosyoloğ diye gösterilen Arap mütefekkirlerinden İbni Haldun (1332-1406) da da[12], Devletin menşei hakkında kuvvet ve mücadele doktrini ile ilgili düşüncelerin hâkim olduğunu görmekteyiz. Bu Arap mütefekkiri de, bilhassa büyük bir nüfuz ile müşahede ve tahlil eylediği Şimalî Afrikanın içtimaî ve siyasî olaylarının tesiri altında kalarak, Devletin menşeini kuvvet ve mücadeleye, insan grupları arasındaki ihtilâf ve mücadelelere, fetih ve istilâlara istinad ettirmiştir[13].

İnsanlarda içtimaîleşme insiyakının mevcudiyetini de kabul eyliyen İbni Haldun'a göre, Devlet, kuvvet ve fetihlerin neticesidir. Hükûmetleri tesis ve teşkil eden, zafer

(11) Bk. *Crozat (ch.)*, op. cit., s. 185.

(12) *İbni Haldun* 1332 de Tunusta doğmuştur. Aslen Yemenli bir aileye mensuptur. Tunusta, İspanyada, Fasta, Mısırda yaşamış ve 1406 da Mısırda ölmüştür.

(13) Bk. Z. F. *Fındıkoğlu*, İbni Haldun'un Hukuka ait Fikirleri ve Tesiri, «Hukuk Fakültesi mecmuası, c. V, s. 144.»

ve galibiyetlerdir[14]. Göçebe topluluklarla şehirlerde yaşıyanlar arasında bir tefrik yapan Arap mütefekkiri, şehirlerde oturanların kendi ahlâkî kuvvetlerini, şehirlerde oturmalarının neticesi olarak yavaş yavaş kaybettiklerini ve buna mukabil göçebe hayat sürenlerde örf ve âdetlerin sade olup, onların kuvvetli bir disiplin altında yaşadıklarını söylemektedir. Bunlardan ayni ocağa mensup olmak ve ayni atadan gelmek dolayısile birbirlerine bağlı kimselerden müteşekkil aşiret ve kabileler, cengâver kavimler, enerjik gruplar, sulh içinde yaşıyan ve ekseriya ziraatle meşgul olan sakin ruhlu şehirli insanlara karşı mücadeleye girişirler, bu mücadelelerinde daima muvaffak olurlar ve neticede bunlar üzerinde üstünlüklerini tesise muvaffak olarak bunları kendilerine tâbi kılarlar. İşte, bu suretle kuvvet ve menfaat tesiriyle birbirine bağlanan muhtelif kabile ve kanlardan müteşekkil Devlet te vücuda gelmiş olur[15].

Fakat, bu galip gelenler de şehirlerde yaşamıya, muayyen bir ülke üzerinde daimî surette hayat sürmeye başlarlar. Galip ve mağlûplar arasında tam bir kaynaşma husule gelir. Daha sonraları, bunlar da göçebe halinde yaşıyan diğer enerjik toplulukların istilâlarına maruz kalırlar ve neticede mağlûp olarak onların hâkimiyeti altına girerler ve böylece teşekkül eyliyen yeni Devlet içinde de kendi varlıklarını kaybederler.

e) On altıncı asır İtalyan müelliflerinden Jérome Vida (1480-1566) da Devletin menşeini şiddet mefhumunda bulmuştur[16].

Müellife göre, bütün siyasî teşekküller, bütün hükûmetler, kendi menşelerini şiddet ve hile'de bulmaktadırlar. Zira, sade, basit, münzevî, her türlü kayıt ve bağlantılardan âzade asude hayatın site'lerin gürültülü ve sunî hayatına nazaran tercihe şayan bulunduğunu müdafaa eyliyen mütefekkire göre, insanların, mevzuubahs bu hür ve asude hayattan, kendiliklerinden vazgeçmeleri mümkün değildir. Bu keyfiyet, herhalde kuvvet ve şiddet'in bir neticesi olarak vukua gelmiştir. Bundan dolayı, siyasî teşekküllerin hiç biri meşru değildir; çünkü hepsi kuvvet ve şiddet'e dayanmaktadır.

---

(14) Bk. *L. Gumplowicz*, İbni Haldun ve İçtimaiyatı «Hukuk Fakültesi Mecmuası, c. VI, sayı 2-3, İstanbul, 1940, s. 581».

(15) Bk. *G. Kessler*, İçtimaiyata başlangıç, İstanbul, 1938, s. 73.

(16) Bk. *Mosca (G.)* op. cit., s. 141.

f) Devletin menşeini ailede bulan görüşlerle ilgili fikirler serdeyliyen on altıncı asır filozoflarından Jean Bodin (1520-1596), ayni zamanda, medenî cemiyetin sebep ve âmilleri meyanında en kuvvetlilerin cebir ve şiddet'ine de bir mevki vermektedir. Hattâ, filozof, kuvvet ve şiddeti, Devletin teşekkülünde âmil olan daha normal bir sebep diye vasıflandırmaktadır. Filozofa göre, insanların ilk cetleri daima haşin ve vahşî idiler. İlk insanlar için bahis mevzuu olan en büyük şeref, hemcinslerini öldürmek, onlara ait bulunan şeyleri çalmak, onları kendi nüfuz ve otoriteleri altına sokmaktan ibaretti. Bundan dolayıdır ki, toplulukların teşekkülünde, kuvvetlilerin zayıfları tahakkümleri altına almaları keyfiyeti, en normal bir âmil olarak karşılanmalıdır.

g) On yedinci asrın sonlarına doğru, Fransa kralı On Dördüncü Louis'nin mutlakiyet sistemi lehindeki fikirleriyle büyük bir şöhret kazanan Fransız mütefekkirlerinden Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), «Politique tirée de l'Ecriture sainte, Paris, 1709» adlı eserinde, içinde bulunduğu devrin ve bilhassa İngiliz filozoflarından Thomas Hobbes'in fikirlerinin tesiri altında kalmış olmasına rağmen, Devletin menşeini izah hususunda mücadele mefhumuna da bir kıymet vermiş ve bu hususta kendine mahsus bir noktai nazar müdafaa eylemiştir.

Jacques-Bénigne Bossuet'ye göre, siyasî bir teşekkülün vücuda gelmesinden evvel insanlar için bir nevi tabiî yaşama hali bahis mevzuu olmakta ve bu merhalede kelimenin hakikî mânasiyle bir anarşi hâkim bulunmaktadır. Tabiî yaşama halinde ferdî haklardan bahsetmeye imkân yoktur, herşey müşterektir, herşey herkesin malıdır. Hiç kimse muayyen ve hususî bir hakka malik değildir. Hâkimiyetten, hâkim bir otoritenin mevcudiyetinden bahsedilemez. İnsanlar tam bir sürü halinde yaşamaktadırlar. Fakat, sonradan, bu anarşinin ortadan kaldırılması, insanların fena ihtiraslarının frenlenmesi, bir zaruret halini almış, bu keyfiyet ferdî kudretlerin kâffesini ihata eyliyen ve bunların bir sentezi olan hâkim bir kuvvetin, siyasî bir cemiyetin, Devlet dediğimiz teşekkülün, bir hükûmetin mevcudiyetini icap ettirmiş[17], ve bu son hâdise de, ancak, her ferdin kendi şahsî kuvvet ve kudretini, Devleti kendi şahsında

(17) Bk. *Paul Janet*, op. cit., c. II, s. 278 ve müt.

temsil eyliyecek olan bir hükümdara tâbi kılmasiyle tahakkuk edebilmiştir.

İşte, bu tâbi kılma ameliyesiyle birliktedir ki, hâkimiyet, iktidar dediğimiz şey de kendisini göstermiştir. Yalnız, burada bir mesele hatıra gelmektedir; o da, bu tâbi kılma keyfiyetinin ne şekilde tahakkuk edebileceğidir. Jacques-Bénigne Bossuet'ye göre bu tâbi kılma keyfiyeti de ancak bir mücadele[18] neticesi[19] kendini gösterebilir[20].

b) On sekizinci asır İtalyan sosyologlarından Giambattista Vico'nun (1668-1744) Devletin menşei hakkındaki fikirlerinde, kendisinin mücadele doktrinine de tarafdar bulunduğunu gösteren bazı esaslara tesadüf edilmektedir. Mücadele'nin iyi bir fırsat

(18) Bk. *Paul Janet*, op. cit., c. II, s. 280.

(19) Bazı müellifler burada mücadeleden ziyade bir *mukavele* mahiyetini görmek istemişlerdir. Ezcümle, *De Villeneuve, Béniane Bossuet*'ye göre, siyasî cemiyetin, fertlerin haiz bulundukları kudretleri hükümdara intikal ettiren bir *mukavele* ile vücuda geldiğini söylemektedir (op. cit., s. 45). Keza, *Mosca* da, fertlerin, emniyet içinde yaşıyabilmek için topluluk hayatının zaruriliğine kani olduklarını, bundan dolayı siyasî bir teşekkül vücuda getirdiklerini, fertlerin haiz bulundukları kudreti bir hükümdara ve onun meşru haleflerine tevdi kıldıklarını söyliyerek, Devletin menşei bakımından Bénigne Bossuet'nin ferdî iradelerin iştirakine dayanan bir telâkkiye tarafdar olduğunu ifadeye çalışmaktadır (op. cit., s. 202). Nihayet, *Paul Janet* de, eserinin ikinci cildinin ikiyüz sekseninci sahifesindeki sarahat hilâfına, Bénigne Bossuet'nin tabii yaşama haline mütedair görüşlerini nazarı itibara alarak, bunların *sosyal mukavele*den başka birşey olmadıklarını söylemektedir (op. cit., c. II, s. 452). Profesör *Nihat Erim* ise, Bénigne Bossuet'nin sosyal mukaveleye tarafdar olduğu fikrini kabul etmemektedir (op. cit., s. 140).

(20) *Jacques - Bénigne Bossuet*'ye göre, bu mücadele sonunda galip mağlûbun isterse hayatına nihayet verir, isterse ona yaşama hakkı bahşeder. Galip tarafından mağlûba yapılan bir atıfetledir ki, fertler, Devletin teşekkülünden sonra bazı haklara malik olabilirler. Şu halde, fertler haiz bulundukları hakları, Devletin teşekkülüne, Devlete, borçlu bulunmaktadırlar. Devlet, fertlerin hükümdara zarurî tabiiyetini, ferdî kuvvetlerden hükümdar lehine tam bir feragati, ifade eylemekte ve Devlet hükümdarın şahsında mündemiç bulunmaktadır. Hâkimiyet, topluluğun kollektif iradesi, herşey, hükümdarın şahsındadır. Devlet tamamen hükümdar tarafından mas olunmuştur. Hükümdarın iktidarının hiç bir hududu da yoktur. Kudret ve salâhiyetlerinden tamamen mahrum kılınmış olan halk, hükümdara itaatla mükelleftir. Hattâ hükümdar salâhiyetlerini suiistimal etse bile, bu itaat mecburiyeti vardır ve hükümdar ancak Cenabı Hakka karşı mesul bulunmaktadır.

olduğunu söyliyen Giambattista Vico'ya göre, tabiat, bundan, insanlar arasında, münasebetlerindeki sükûnu temin etmeye muktedir siyasî bir teşkilât vücuda getirmek için istifade eder. Birçok insan grupları, mücadelenin sonunda, en kuvvetli ve en dirayetli addolunan bir şefin, tedafüî ve tecavüzî her türlü hususlar hakkında karar vermek iktidarını haiz bir reisin, idaresi altında birleşirler[21].

i) On sekizinci asır filozoflarından Charles baron de Montesquieu (1689-1755), Devletin, insanlar arasında vukubulan Mücadele'nin bir neticesi olarak vukua geldiğini kabul etmektedir. Filozofa göre, insanlar, henüz sosyal bir yaşama haline erişmezden evvel, korkak ve çekingen bir bünyeye maliktiler. İçinde bulundukları tehlikelerden uzak kalmaya çalışan insanlar, tabiat kanunlarının gayri aklî muharriklerinin tesiri altında, tehlikeleri def'e, varlıklarını muhafazaya sevkolunmakta ve bu muharrikler, daha sonraları, sosyal münasebetlerin zuhuruna da yardım etmektedirler.

Topluluk hayatının teessüsü ve insanlar arasındaki münasebetlerin gelişmesile, sosyal hayatta da bazı değişiklikler vukua gelmektedir. İnsanlardan bazılarının diğerlerini kendi tahakkümleri altına almak teşebbüsleri, topluluk dahilinde mücadelenin vukuunu intaç etmiştir. İşte, Devlet de, millet de, hükûmet edenler ve edilenler de, bizzat hükûmet edilenler arasındaki münasebetleri tanzim eyliyen pozitif hukuk da, topluluk içinde vukua gelen bu tarzda bir mücadelenin muhtelif neticelerini ifade etmektedirler. Devlet topluluk dahilinde tahakküm etmek istiyenlerle tahakküm edilmek istenenler arasında vukua gelen bu tarzda bir mücadele'den doğmuştur.

j) On dokuzuncu asır mütefekkirlerinden Ch. Ludovic Haller (1768-1854) de, Devletin vücuda gelmesi keyfiyetiyle kuvvet mefhumu arasında yakın bir ilgi görmüştür. Ch. L. Haller, «Siyaset İlminin İhyası» adlı eserinde, insanların tabiî müsavatsızlığı esasından hareket ederek, insanlardan bazılarının kuvvetli, bazılarının da zayıf olduklarını ve bu müsavatsızlık keyfiyetinin zekâ bakımından olduğu gibi fizikî ve manevî bakımdan da olabileceğini söylemektedir.

Ch. L. Haller'e göre, kuvvetliler ve zayıflardan her biri birbirlerine lüzum ve ihtiyacı olan iki zümre teşkil ederler. Kuvvetliler kuvvetlerini arttırmak, zayıflar da kendi zayıflıklarından müte-

(21) Bk. *Georges del Vecchio*, Leçons de philosophie du droit, paris, 1936, s. 320.

vellit durumun icap ettirdiği himayeyi temin edebilmek için, birbirlerine daima muhtaçtırlar. Bundan dolayı, kuvvetlilerle zayıflar arasında, her ikisinin de menfaatleri icabı vukua gelen hususî anlaşmalarla[22], bunlardan ikinciler birincilere itaat etmeye razı olurlar, birinciler ise iktidar ve salâhiyetleri elde ederler. Yalnız, kuvvetlilerin elde ettikleri bu iktidar ve salâhiyetlerde bazı haklar mündemiç bulunduğu gibi, onları haiz bulunanlar tarafından yerine getirilmesi lâzımgelen bazı mükellefiyetler de bahis mevzuu olmaktadır.

İşte, böylece, bir nevi sosyal münasebetler şebekesi teessüs etmektedir. Her tâli grupta, her tâli toplulukta, o tâli grupa dâhil fertlerin hepsinin üstünde gelen en kuvvetli bir kimse bulunmakta ve bu fert tabiiyetten mütevellit sosyal münasebetlerin zirvesini teşkil eylemektedir. Fakat, bu muhtelif tâli grupların başlarında bulunan şefler arasında da, her birinin kuvvetinin derecesine göre, bir hiyerarşi mevcuttur. Bu muhtelif gruplarla onların başlarında bulunan şefler arasından da, bunların hepsinin üstünde gelen bir en kuvvetlinin zuhur eylediği ve bunun tâli grupların kâffesini kendi nüfuzu altına aldığı görülmektedir. Hiç kimseye tâbi bulunmıyan, tâli grupların kâffesinin üstünde gelen bu en kuvvetli şahıs, tâli grupların cümlesine tefevvuk eden bir hükümdar, en yüksek bir şef, sıfatını iktisab eylemekte ve Devlet de bu suretle kendisini göstermiş olmaktadır.

k) On dokuzuncu asır sosyolog ve hukukçularından Ludwig Gumplowicz de (1838-1909), Devletin doğuşunu, insanlar arasında vukubulan mücadelelerin bir neticesi olarak göstermeye çalışmıştır[23]. İnsan grupları arasında daimî mücadelelerin zuhuruna sebebiyet verecek şedit kin ve husumet duygularının hâkim bulunduğunu söyliyen mütefekkire göre, sosyal hayat daimî surette devam eyliyen mücadele-

(22) Bu görüşte, azçok bir *mukavele* mahiyetinin de mevcudiyeti ileri sürülebilir.

(23) *Ludwig Gumplowicz*, aslen Avusturya - Macaristan tebası bir musevi ailesine mensup olup 1838 de Polonyanın Krakovi şehrinde doğmuştur. 1875 de Graz Üniversitesine doçent olarak intisap etmiş ve 1882 de profesör ünvanını ihraz eyledikten sonra yine ayni müessesede âmme hukuku okutmağa başlamıştır. Hayatının sonuna kadar tedris vazifesine devam ederek, gerek âmme hukukuna ve gerekse sosyolojiye müteallik muhtelif eserler vücuda getirmiştir.

lerden ibaret bulunmaktadır. Bütün cemiyet tarihi, şartları tabiat tarafından tâyin edilmiş ırklar, zümreler kavgasıdır. Bu mücadelelerin esas itibariyle iki önemli sebebi vardır; biri kan düşmanlığı, diğeri ekmek hırsı yani insanın kendi varlığını ve nefsini muhafaza ve idame endişesidir[24]. İnsanlar arasındaki daimî mücadeleler biri ırk düşmanlığı, diğeri sosyal topluluğu canlandıran, harekete geçiren, onu mücadelelere sürükleyen nefsini ve varlığını muhafaza sevki tabiîsi gibi iki sebebin tesiri altında vukubulmaktadırlar[25].

Bunlardan insanların kendi varlıklarını muhafaza prensipi, sosyal tecemmüün, sosyal tamamiyetin hakiki kuvvetini teşkil eylemektedir. İnsanlar arasındaki mücadeleler, bilhassa, herkesin kendi varlığını muhafaza ve içinde bulunduğu hal ve şartları ıslah etmek için, yapılmaktadırlar. Bundan dolayı, mücadelenin sonunda kendisini gösteren galiplerin mağlûplara tahakkümü, onları kendilerine tâbi kılmaları, insanın insan üzerindeki hâkimiyeti keyfiyeti, beşeriyetin lehine bir mahiyet arzetmektedir. Zira, husule gelen bu netice, insanın kendi nefsini ve varlığını muhafaza sebebinin tesiri altında vukua gelmekte; ve, bu, muhafazayı mümkün kılacak yeni bir duruma müncer olmaktadır.

Ludwig Gumplowicz'e göre, sosyal topluluklar, aralarında vukua gelen mücadelelerle de, büyümek imkânını elde etmiş olurlar. Müteaddit gruplar ayni sebep ve âmillerin tesiri altında tek bir topluluk halinde birleşirler. Mücadele neticesinde zaferi kazanan grup rakiplerini mağlûp ettikten sonra onları kendi nüfuzuna tâbi kılar, tedricen galiple mağlûp arasındaki farklar ortadan kalkar, aralarında bir kaynaşma husule gelir ve böylece içtimai ve siyasi teşekkül inkişaf eder.

İşte, mütefekkire göre, Devlet te, yukarıda zikreylediğimiz çeşitli sebeplerin tesiri altında muhtelif ırklar, muhtelif gruplar arasında vukubulan mücadelenin bir eseri mahsulü, bu mücadelenin sebebiyet verdiği fiilî bir kuvvettir[26]. Devlet, bu mücadele neticesinde teessüs eyliyen bir üstünlük münasebetini ifade eylemektedir. Devlet, insan hâkimiyetinin insan üzerindeki üstünlüğünün tedricî gelişmesinden doğan

(24) Bk. *Kessler (G.)*, op. cit., s. 23..
(25) Bk. *Gumplowicz (L.)*, Sociologie et politique, s. 237.
(26) Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 167.

bir teşkilâttır. Halen bile, Devlet dahilinde tahakküm eden ve tahakküm edilen diye iki grupun mevcudiyetine tesadüf olunmakta ve bunlardan birincisi hükûmet edenler, ikincisi de hükûmet edilenler namını taşımaktadırlar. İnsan hâkimiyetinin insan üzerindeki üstünlüğü keyfiyeti, devlet dahilinde, halen bile, muhtelif sosyal sınıflar arasındaki mücadele şeklinde yine devam etmektedir[27].

l) Yirminci asır Amerikan hukukçu ve sosyoloğlarından Lester F. Ward'a göre de, Devlet, muhtelif ırklar arasında vukubulan mücadele sonunda kendisini gösteren tahakkümün bir ifadesidir. Devlet bu mücadelelerin bir organıdır. Fakat, bir zaman gelir ki, mücadele organı olan Devlet, mücadeleye zıt, onun aleyhinde bir bünye iktisap eder. Mücadelenin, sosyal kuvvetlerin inhilâlini mucip olmak gibi tevlit eyliyeceği menfi neticeye karşı, Devlet, ayni zamanda, bir firen rolünü oynar. Aksi takdirde, yani böyle bir firenin ademi mevcudiyeti halinde cemiyet dahilinde mücadele daimî surette devam etmekten geri kalmıyacaktır[28]. Bundan dolayı, mücadeleyi cemiyet hayatının yegâne kanunu ve Devleti de bu mücadelenin yegâne vasıtası olduğunu söylemeye imkân yoktur. Devlet, ayni zamanda, mücadelenin tevlit eyliyeceği inhilâl keyfiyetine de mâni olur.

Devlet, bir ırkın, bir kavmin, bir sınıfın diğerine tahakkümünü ifade etse bile, bu hiç bir zaman mutlak bir tabiiyeti tazammun etmez. Mücadeleyi, fetih ve galibiyeti müteakip, mağlûp olan taraf, galip gelen tarafın tahakkümü altında yaşar. Fakat, mağlûp olan tarafın dirayet ve ehliyet sahibi olan zümresi kendi isteklerini tahakkuk ettirmek imkânını elde edebilir ve bununla da sosyal kuvvetlerin inhilâli keyfiyeti önlenmiş olur.

Demek oluyor ki, Lester F. Ward'a göre, Devlet bir mücadele neticesi olarak meydana gelmektedir. Yalnız, Devlet, mücadeleyi müteakip, ayni zamanda müsbet bir rol de oynıyabilmektedir; ve Devlet, bu müsbet rolü ile, vücuda gelen sosyal teşekkül için mücadelenin doğuracağı inhilâl hareketlerine, topluluk hayatına muzır ferdî hareketlere mâni olmaktadır. Bundan dolayı, mücadelenin tev-

(27) Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 167.
(28) Bk. *Ward, Pure sociology*, s. 551-553.

lit eylediği Devletin kudreti, hakikatte, bir himaye unsurundan, topluluğun tamamiyetini muhafazaya hâdim bir kuvvetten ibaret bulunmaktadır. Bu kudretin tahakkümü keyfiyeti, ancak zahirî bir mahiyet arzetmektedir.

Amerikalı hukukçuya göre, Devlet ve sosyal hayat arasında karşılıklı bir nüfuz ve tedahül bahis mevzuu olmaktadır. Devlet, yalnız kendisini tahmil eyliyen maddî bir kuvvetten ibaret değildir. Aynı zamanda mücadele halinde bulunan kuvvetler arasında bir müvazene husule getiren, onlar arasında tevazünü temin eyliyen dahilî bir kudreti de ifade etmektedir. Devletin esas vazifesi menfaatleri telif etmek, onlar arasında bir âhenk husule getirmek, Devleti teşkil eyliyen camia dahilinde mevcut sosyal farkların tevazününün bir ifadesi olan hukuku tanzim etmektir.

m) Yirminci asır Fransız hukukçularından Léon Duguit (1859-1928) de, sosyolojik esaslara istinat ederek Devletin kuvvete dayanan bir vâkıa olduğunu söylemiştir[29]. Léon Duguit, haricî âlemde Devlet diye bir realitenin varlığını kabul etmiyerek Devletin tamamen sun'î bir mefhum olduğunu müdafaa eylemiştir. Kendisine göre, dış âlemde mevcut olan ancak fertlerdir ve onların heyeti mecmuasını ifade eyliyen topluluk içinde, fertler arasında da birçok ayrılışlar, farklılaşmalar mevcuttur[30]. Hâdiselerin müşahedesi, bir derece farkının mevcudiyetine rağmen, sosyal grupların hepsinde, fertlerden bir kısmının kuvvetli, bir kısmının zayıf olduğunu ve kuvvetlilerin zayıflara kendi iradelerini tahmile ve kuvvetlilerin zayıfları daima kendi iradelerine tâbi kılmaya çalıştıklarını göstermektedir. Sosyal gruplarda fertlerden bir kısmının diğerlerine üstün olmaları keyfiyeti de, bunların bazan sırf maddî, bazan sırf manevî ve dinî,

---

(29) Profesör *Léon Duguit*, Fransada Libourne'da 4/II/1859 da doğmuş ve 18 birincikânun 1928 de vefat etmiştir; 19 haziran 1882 de Bordeaux hukuk fakültesinde hukuk doktoru olmuş ve birinciteşrin 1882 de Agrégation'unu geçirmiştir. 1 ikincikânun 1883 de Caen hukuk fakültesine, 23 birinciteşrin 1886 da Bordeaux hukuk fakültesine dahil olmuş ve 4 nisan 1892 de Bordeaux hukuk fakültesinin Esas Teşkilât ve İdare Hukuku profesörlüğüne tâyin edilmiş ve 23 nisan 1919 da da ayni fakültenin dekanı olmuştur.

(30) Bk. *Ali Fuat Başgil*, op. cit., c. I, s. 180.

bazan iktisadî, bazan fikrî veya bazan da sayıca kuvvetli olmalarından ileri gelmektedir[31].

İşte cemiyetlerin en iptidaisinden en mütekâmiline kadar kâffesinde, fertler arasında tesadüf olunan muhtelif ayrılıklar yanında bir de siyasî farklılaşma'nın mevcudiyetini görmekteyiz. Sosyal grupların kâffesinde, hattâ en ufak site'lerin hâkim bulundukları yerlerde bile, en barbar topluluklardan en büyük ve en medenî sosyal gruplara kadar hepsinde, her yerde ve her zaman bu siyasî farklılaşmaya tesadüf edilmektedir[32]. İşte, Devletin, siyasî otoritenin menşeini, topluluklarda rastgelinen bu siyasî farklılaşmada, kuvvetlilerin zayıflara üstünlüğünde aramak lâzımdır. Devlet, kendi varlığını, sosyal camia içinde fertlerden bir kısmının kuvvetli ve bir kısmının zayıf oluşunda, sosyal heyetlerde iradelerini başkalarına tahmil edebilen daha kuvvetlilerin mevcudiyetinde, daha kuvvetlilerin daha zayıf insanlara iradelerini hâkim kılmaları vâkıasında bulmaktadır.

Léon Duguit'ye göre, Devleti, siyasî otoriteyi vücuda getiren, sosyal heyet içinde kendini gösteren bu tarzda siyasî bir farklılaşmanın mevcudiyetidir. Devletin karakteri, kuvvetlilerle zayıflar arasında vücuda gelen muayyen ve daimî bir farklılaşmadan ibarettir[33]. Devlet, içinde bir siyasî farklılaşmanın, hükûmet edenlerle edilenler arasında bir ayrılığın mevcut olduğu insan cemiyetlerini ifade etmektedir[34]. Devlet, böyle bir cemiyet içinde kuvvetlilerin arzularını mümkün kılmak gayesiyle ellerinde bulundurdukları maddî ve üstün bir kuvvetin teşkilâtlanmasından ibaret bulunmaktadır. Devlet, kuvvetlilerin, hükmedenlerin, kuvvetini ifade eyliyen bir teşkilâttır. Devlet, hükûmet edenlerle hükûmet edilenler, hâkim bir kudrete sahip olanlarla bu kudrete tâbi kılınanlar arasındaki tefrik ve muhalefetten sudur eyliyen cemiyetin teşkilâtını ifade eylemektedir[35].

Şu halde, toplulukların en basitinde olduğu gibi, Devlet de, netice itibariyle, kuvvetliler tarafından arzularına muhalefet mümkün olmı-

---

(31) Bk. *Léon Duguit*, Manuel de droit constitutionnel, 1923, s. 23-24.

(32) Bk. *Léon Duguit*, Traité de droit constitutionnel, 1921, c. I, s. 432 ve müt.

(33) Bk. *Léon Duguit*, L'Etat, 1901, s. 6.

(34) Bk. *Léon Duguit*, Manuel de droit constitutionnel, s. 15.

(35) Bk. *Léon Duguit, L'Etat*, s. 616.

yacak bir surette teşkilâtlandırılmış bir kudreti ifade eylemekte, her zaman bir kuvvetin teşkilâtlandırılması şeklinde gözükmektedir. Devlet, ancak, bir ülkede kendisine karşı gelinmesi gayri mümkün maddî bir kuvvetin mevcudiyetile birlikte tezahür etmektedir. Fakat, şu farkla ki, Devletin veya kuvvetlilerin kendisine karşı gelinmesi mümkün olmıyan bu maddî kuvveti, tahakküm ve istismar edici bir kuvvet değil, bilâkis hukuk ile tanzim ve tahdit edilmiş olan bir kuvvettir[36].

n) Yirminci asrın mümtaz mütefekkirlerinden Ch. Beudant, «Ferdî hukuk ve Devlet» adlı eserinde, kuvvet teorisine daha mutedil bir mahiyet bahşederek, Devletin menşei meselesini daha ziyade himaye mefhumuna dayanmak suretiyle izaha çalışmıştır. Cemiyetlerin ilk teşekkülünde bir himaye fikrinin mevcudiyetini kabul eyliyen müellif, insanların, kendi hemcinslerine karşı kendilerini himaye edebilmelerinin imkânsızlığı karşısında, ferdî temayüllerin istibdadı altına düşmemek, daima nazım bir kuvvete olan ihtiyacı tatmin eylemek gayesiyle, kendi emniyetlerini, himaye altına girmekte, tâbi olmakta aradıklarını ve bu hususta bir kuvvet'in teessüsünü mümkün kılmaya çalıştıklarını söylemektedir. Bunun neticesi olarak, ismi ne olursa olsun tanınmış bir şef, herkesin haklarını tesbit ve her türlü zıt istekleri frenliyebilmek kuvvet ve kudretini iktisap eylemekte ve böylece, bu tarzda bir himaye fikrinin tesiri altında, Devlet te ilk kabataslak şekliyle teessüs etmiş olmaktadır[37].

Ch. Beudant'a göre, Devletin, otoritenin, menşe ve esası tamamen maddî'dir, yani kuvvet'e dayanmaktadır. Fakat, bu kuvvet münhasıran muzir ve soyucu bir mahiyet arzeylediği takdirde hiç bir şekilde varlığını muhafaza edemez. Bu kuvvet, bu takdirde, ya üzerinde tahrip edici bir tesir icra eylediği kimselerle beraber ortadan kaybolur; veyahut ta ona inzimam eden himaye fikri ile birlikte bir istihalâye maruz kalır. İkinci halde, yani kuvvetin himaye edici bir mahiyet ihraz eylemesiyle, hak ve adalet olmadan yaşaması gayri mümkün bulunan topluluk ta bir istikrar kesbetmiş olur.

Demek oluyor ki, Ch. Beudant'a göre de, Devlet, menşeini, netice itibariyle, kuvvette bulmaktadır. Ancak mevzuubahs

(36) Bk. *Léon Duguit*, Leçons de droit public général, Paris, 1926, s. 113; *Ali Fuat Başgil*, op. cit., s. 181-183.

(37) Bk. *Ch. Beudant*, Le droit individuel et l'Etat, s. 9.

kuvvet'in varlığını muhafaza edebilmesi için bir istihaleye maruz kalması, himayeye matuf bir mahiyet iktisap eylemesi lâzımdır. Bunun içindir ki, Devletin doğuş ve teşekkülünde âmil olan kuvvet ve kudret'in menşeinde, himaye edici bir mahiyet mevcuttur ve bu tarzda bir bünyeyi haiz olarak tevellüt etmektedir. Aksi takdirde, yani bunun ezici bir kuvvet şeklinde mülâhaza olunması halinde, cemiyet ve Devletin devamından bahseylemeye imkân yoktur[38].

o) İçinde bulunduğumuz asrın Alman tarih felsefecilerinden Franz Oppenheimer, Devleti sosyolojik görüşlerle izaha çalışarak, «Devlet» hakkında vücuda getirdiği eserinde, bunun, menşe itibariyle, mücadele, gasp, yağma gibi hâdiselere dayandığını ileri sürmüştür. Filozofa göre, Devletin kuruluşu meselesinin ancak sosyolojik esaslara istinat ederek izahı, yani Devletin menşe ve esası probleminin ancak cihan tarihinin anahatlarının heyeti umumiyesini nazarı itibara almakla halli mümkündür[39]. Devlet, sosyolojik mânada, kendi menşeini, muayyen sebeplerin tesiri altında vukua gelen mücadele, gasp ve yağma'da bulmaktadır.

Filhakika, Franz Oppenheimer'e göre, her tarafta ve her zaman varlığını muhafaza sevki tabiisinin tesiri altında hareket eyliyen insan için, duyduğu ve karşılaştığı ihtiyaçların tatmini hususunda, biri «çalışma» diğeri «gasıp» gibi iki vasıta bahis mevzuu olmaktadır. Bunlardan çalışma iktisadî vasıtadır ve herkesin kendi emeği ile ihtiyaçlarını tatmin eylemesinden ibaret bulunmaktadır. Gasp'a gelince, o da siyasî vasıtadır ve başkalarının emeği ile kazanılan serveti zorla ele geçirmek demektir. İşte, Devlet, menşeini, başkalarının kendi emekleriyle istihsal eyledikleri iktisadî servet üzerinde siyasî vasıtanın kullanılmasında bulmakta; yani, Devlet, varlığını muhafaza sevki tabiisi altında hareket eyliyen insanlar tarafından istihsal olunan iktisadî servetin gaspedilmesiyle teşekkül etmektedir.

Şu halde, Devletin vücuda gelebilmesi için, biri gaspedilecek bir servetin mevcudiyeti veya böyle bir servetin meydana getirilmiş olması ve diğeri de böyle bir servetin başkalarının gaspına maruz kalması gibi iki şartın

(38) Bk. *Marcel de la Bigne de Villeneuve*, op. cit., s. 61 ve müt.

(39) Bk. *Franz Oppenheimer*, L'Etat, ses origines, son évolution et son avenir, 1913, s. 3-14.

mevcudiyeti lâzımdır[40]. Netice itibariyle, Devlet, işte bu gasp keyfiyetinin, tabiri diğerle siyasî vasıtanın, teşkilâtlanmasından ibaret bulunmaktadır. Devlet, muayyen sebeplerin tesiri altında harekete geçerek muvaffakiyet kazanan galip bir grup tarafından mağlûp bir zümreye kabul ettirilen ve yegâne gayesi galiplerin mağlûplar üzerindeki tahakküm ve istismarını düzenlemekten ibaret bulunan sosyal bir teşkilâttır[41]. Devlet, iktisadî istismar zihniyeti ile harekete geçen bir zümrenin kazandığı muvaffakiyet neticesi serveti gaspedilen mağlûplar üzerindeki tahakkümünün tanziminden ibaret sosyal bir teşkilâtın ifadesidir[42]. Devletin menşei ile alâkadar bu galibin mağlûp üzerindeki tahakkümü keyfiyetinin tek bir gayesi vardır; o da, ikincinin birinci tarafından iktisaden istismarıdır. Devlet, esas ve menşeinde, tuttuğu avı yemek üzere bulunan yırtıcı bir hayvana benzer.

Kısaca, cihan tarihinde, Devlet için, topluca yapılan mücadele, gasp ve yağma'dan başka bir menşein mevcudiyetinden bahsolunamaz[43]. Sosyolojik mânada, Devletin dış manzarası tahakküm'dür; iç manzarası ise, tebaların efendiler zümresi tarafından iktisaden istismar olunmasıdır[44].

ÜÇÜNCÜ BAŞLIK

Devletin menşeini biyolojik esaslarla izaha Çalışan görüşler

§ I. - Topluluk hayatının, siyasî teşekküllerin menşeini biyolojik esaslarla izaha çalışan noktai nazara göre, fert ve cemiyet arasında, biyolojik uzviyetle sosyal organizm beyninde bir farkın mevcudiyetini kabul eyliyen bazı müelliflerce yalnız organik bir

(40) Bk. *Hüseyin Nail*, Esas Teşkilât Hukuku Dersleri, İstanbul, 1943, s. 122.

(41) Bk. *Adolfo Posada*, Les fonctions sociales de l'Etat, Paris, 1929, s. 13-14.

(42) *Franz Oppenheimer*'in bu iktisadi istismar hakkındaki düşünceleri, kendisini, Devletin menşeini *iktisadî* hâdiselere irca eyliyen doktrine de yaklaştırmaktan geri kalmamaktadır.

(43) Bk. *Franz Oppenheimer*, op. cit., s. 6.

(44) Bk. *Franz Oppenheimer*, op. cit., s. 118.

benzerlik ve nihayet böyle bir farkın mevcudiyetini kabul etmiyen bazı müelliflerce de tamamen bir mutabakat ve ayniyet mevcuttur. Her ikisi de tabiî ve biyolojik kanunlara, her ikisi de aynı organik gelişme kanununa tâbi bulunmaktadır. Uzvî bir varlık olan ferdin teşekkül tarzile cemiyetin teşekkülü arasında bir benzerlik ve hattâ biraz evvel de işaret ettiğimiz gibi, bazı mütefekkirlere göre de tam bir ayniyet vardır. Her organik ferdiyet bir cemiyet ve her cemiyet de uzvî bir ferdiyettir[1].

Yine aynı noktai nazara göre, nihayet biyolojik gelişmenin bir merhalesinden ibaret bulunan ve canlı bir uzviyet olarak mülâhaza edilen[2] Devlet de, tamamen tabiî ve biyolojik kanunlara göre kendiliğinden vukua gelen ve canlı mahlûklarda olduğu gibi doğan, büyüyen ve nihayet varlığını kaybeden büyük bir organizmdir. Yaşayan bir varlık olan Devlet, büyük bir insana ve insan da küçük bir Devlete benzetilmekte, beşerî uzuvla siyasî uzuvlar mukayeşe edilmekte ve insan vücuduna benzetilen Devletin kendine mahsus bir ruha malik bulunduğu kabul olunmaktadır.

Devletin menşei hakkındaki uzviyetçi noktai nazara göre, organik bir birlik, bir bütün olan Devlet, tabiatın bir eseridir; Devlet, beşerî tabiatın zarurî ve farkına varmadan vukubulan gelişmesinin bir neticesidir. Devlet, Tabiat âleminde kendine has mevcudiyeti olan bir organizm, canlı bir varlık, yaşayan bir birliktir. Bu organizmin, aynen insanda olduğu gibi kendine mahsus bir vücudu, bir ruhu vardır. Aynen insanda olduğu gibi, Devletin de, kendisine hayatiyet bahşeyliyen bir takım uzuvları, müteaddit organları, mevcuttur. İnsan nasıl bir takım uzuvların terekkübünden, onların sentezinden vücuda gelmişse, insan nasıl kedisini terkip eyliyen unsurların bir araya gelmesiyle bir hayatiyet, bir varlık, bir şuur iktisap ediyorsa, aynen Devlet de muhtelif uzuvların, muhtelif unsurların, sentezinden meydana gelmiş ve bu muhtelif uzuv ve unsurların heyeti mecmuası Devlete bir varlık, bir ruh, bir mâşerî şuur bahşetmişlerdir. Canlı ve sosyal bir varlık olan, halkın müşterek ruhunu harekete getiren, kollektif taazzuvun bir selülü şek-

(1) Bk. *Hüseyin Nail*, Esas Teşkilât Hukuku Dersleri, s. 127.

(2) Bk. *Ali Fuat Başgil, op. cit.*, c. I, s. 161 ve müt.

linde mülâhaza edilen, Devlet hakkında mevzuubahs organik birliğin esas bir uzvunu teşkil eyliyen fertler, Devlet içinde, insanın vücudunu teşkil eyliyen muhtelif selül ve uzuvlar gibi hareket ederler, onlar gibi faaliyette bulunurlar.

§ II. - Devletle insan arasında uzvî bir benzerlik, beşerî vücutla siyasî cemiyet arasında bir münasebet ve müşabehet görülmesi, Devletin canlı bir uzviyet olarak karşılanması, Devletin tabiî ve biyolojik kanunlara göre kendiliğinden vukua gelen bir oganizm telâkki edilmesi, menşeini çok uzak devirlerde bulan bir noktai nazardır. Bu doktrin çok eskidenberi bir çok filozof ve mütefekkirler tarafından, aralarında bazı izah farklarının mevcudiyetine rağmen, hararetle müdafaa olunmuştur.

İlk zamanlarda Plâton, Aristoteles gibi filozoflar[3] tarafından müdafaa edilen ve Orta zamanlarda da kendisine taraftar kazanan[4]

---

(3) Bunlardan başka, ilk zamanlarda, *Lucius Annaeus seneca* (Bk. *Nihat Erim*, op. cit., s. 149) nın ayni doktrine taraftar olduğu söylendiği gibi, *Stoisizm* cereyanına mensup filozofların düşüncelerinde de uzviyetci görüşlerle ilgili prensiplerin mevcudiyetine tesadüf edilmektedir. Stoisiyenler, yaradılışları itibariyle kabili ünsiyet ve muaşeret olan insanların cümlesinin ayni vücudün birer uzvu olduklarını, insanların kâffesinin birbirleri için yaradıldıklarını, hepsinin birbirlerine benzediklerini ve hepsine hayatın tek bir ruh tarafından bahş ve temin olunduğunu söylemektedirler (Bk. *Recai G. Okandan*, Kadîm Yunanda Âmme Hukuku, 1942, s. 257 ve müt.; Roma Âmme Hukuku, 1944, s. 363 ve müt.; Umumî Âmme Hukuku, 1945, s. 112, 160).

Ayni esasları, daha sonraları, *Gülistân* ve *Bûstân* gibi biri mensur ve diğeri manzum ve her ikisi de garp dillerine çevrilmiş iki mühim eserin msellifi bulunan İran şairlerinden *Sadii Şirazi*'nin düşüncelerinde de bulmak mümkündür. İnsanlık sevgisinin her şeye üstün kılınması lüzumundan bahseyliyen şair, insanların kâffesinin birbirlerinin âzası gibi olduklarını ve hepsinin yaradılışta tek bir cevherden geldiklerini ileri sürmüştür.

(4) Ortazamanlarda, *Jean de Salisbury* (1120-1180), *Marsilius Patavinus* (1270-1340), *İbni Haldun* (1332-1406), *Nicolas de Cuza* (1401-1464) gibi mütefekkirlerin siyasî düşüncelerinde de, *uzviyetci* görüşlerle ilgili prensiplere rastgelinmektedir. Netekim, *Jean de Salisbury*, Devleti insan vücudüne benzetmiş, Devlet denilen canlı varlıkla insan vücudü arasında bir benzerlik görmüş, Devletin âdetâ bir insan gibi olduğunu söylemiştir (Bk. *Charles Crozat*, Jean de Salisbury'nin Devlet nazariyesi, Hukuk Fakültesi mecmuası, 1939, s. 12-32). Keza on üçüncü asır Arap mütefekkirlerinden *İbni Haldun*, Devletlerin teşekkülünde fetih, istilâ ve mücadelelerin oynadıkları rolü kabul etmekle beraber, cemiyetlerin siyasî bünyeleriyle inkırazları hakkında vücuda getirdiği kendine has doktrinde *biyolojik* esaslara

bu doktrin, bilhassa on dokuz ve yirminci asırlarda büyük bir öneme mazhar kılınmıştır. Evvelâ, on dokuzuncu asırda, on sekizinci asrın ferdiyetçi ve rasyonalist görüşlerine muhalefet eyliyen Alman romantikleri[5], Devletin hayatî bir bütün olduğunu müdafaa etmek suretiyle bu noktai nazara taraftar olmuşlar; keza, bilhassa Alman tarihî hukuk mektebi ile yeni bir çehre iktisap eyliyen bu izah tarzı ile ilgili prensipler, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)[6], Friedrich Schelling (1775-1854), Friedrich-Karl von Savigny (1779-1861), Jean-Gaspard Bluntschli (1808-1881) gibi filozoflar tarafından da müdafaa olunmuşlardır. Nihayet, Herbert Spencer (1820-1903), Paul von Lilienfeld (1829-1903), Alfred Espinas (1844-1922), René Worms (1869-1926) gibi sosyolog ve mütefekkirler de, cemiyetin ve Devletin menşei meselesini aynı prensiplerle izahtan geri kalmamışlardır[7].

Devletin menşeini biyolojik esaslarla izaha çalışan görüşlerin

---

da bir önem vermiştir. Naturalist bir mütefekkir olan İbni Haldun, siyasî düzenin tabiî bir olay olduğunu müdafaa eylemiştir. Ona göre, topluluklar tabiî varlıklardır. Canlı varlıklar hakkında zarurî olan bir kanunun topluluklar hakkında da tamamen bahis mevzuu olduğunda şüphe yoktur. Bütün canlı varlıklar gibi, topluluklar da doğarlar, büyürler ve ölürler. Topluluklar nasıl organik bir bünyeye malik iseler, ayni keyfiyet Devlet için de, siyasî nizam için de bahis mevzuu olmaktadır. Devlet bir *organizmdir*, o da bir *uzviyete* benzemektedir (Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, op. cit., s. 38-39).

(5) *Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Adam Müller* gibi Alman romantikleri, uzviyetci telâkkiye taraftar olarak cemiyetin bir *organizm* olduğunu, bunun içinde mezkûr organizmi teşkil eyliyen uzuvların bir hiyerarşi halinde birbirlerine tâbi kılındıklarını, ruh birliğinin Devletin hayatı için bir esas olarak karşılandığını ileri sürmüşlerdir.

(6) Her milleti kendine mahsus bir ruh sahibi addeden ve *halk ruhu* (Volksgeist) diye bir *ruh birliğinin, objektif bir ruhun* mevcudiyetinden bahseyliyen *Hegel*'e göre, Devlet bir *organizm*dir. Yalnız filozofa göre, Devlet hakkında, ruhî mânada organik bir telâkki, ruhî ve manevî bir uzviyet bahis mevzuu olmaktadır. Devlet, dünyanın tarihî gelişmesinin bir merhalesini arzeyliyen *tabii bir organizmdir. Fertler, kendi şuurlarında kökleşen Devlet fikrine sahiptirler.* Millî ruh, Devletin ruhudur. Bir kavim, Devletin teşekkülünden evvel kendi varlığının şuuruna erişemez. Devlet, bütün insan faaliyetlerinin en mükemmel organizasyonu, bu faaliyetleri emreden yüksek kudrettir (Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 282).

(7) Keza, *Auguste Comte* (1798-1857), *Alfred Fouillé* (1838-1912), *Charles Darwin* (1809-1882), *Albert-Schäeffle* (1831-1903), *I. Nowikow* (1849-1912) gibi filozof ve sosyologları da bu arada zikretmek lâzımdır. Bunlardan, ferdî uzviyetle içtimaî uzviyet arasında yalnız bir *benzerlik* mü-

mahiyetini daha iyi tebarüz ettirebilmek için, bu muhtelif mütefekkirlerden bazılarının müdafaasına çalıştıkları prensipleri, ileri sürdükleri izah şekillerini, srasiyle inceleyelim.

a) Yunan filozoflarından P l â t o n (M. E. 427-347)[8], Milâddan evvel üç yüz yetmiş beş tarihinde vücuda getirdiği «Devlet» (Politeyya-République) namındaki eserinde, Devletin teşekkülünü izah sadedinde ileri sürdüğü fikirleriyle, uzviyetçi bir görüşe taraftar olmuş; aynen fert gibi Devleti de m u h t e l i f u z u v l a r d a n m ü r e k k e p y a ş a y a n b i r b i r l i k, canlı bir bütün olarak mü-

---

şahede eden *Auguste Comte*, topluluğun *organik* vasıflarına o kadar inanmıştır ki, bizzat fertlerin hayatından ayrı yahut fertlerden daha yüksek bir nizamın teşekkülü gibi olan bu yeni kül ve bütünün hayatını tetkik için yeni bir ilim yani sosyolojiyi kurmak istemiştir (Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 278). Uvziyetci cemiyet telâkkisiyle mukavele nazariyesini telife çalışan *Alfred Fouillé* ise, cemiyet hakkında, «*mukaveleye dayanan bir uzviyet*» şeklinde bir tarif vücuda getirmiştir (Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, op. cit., s. 214). Nihayet, insanın hemcinslerinin yardımı olmadan yaşayamıyacağını söyliyen *Charles Darwin*'e göre de, insan sosyal bir varlıktır. Cemiyet halinde yaşamak onun hayat şartlarından biridir. Netice itibariyle, cemiyet halinde yaşamağa kabiliyetli olmıyan fert ıstıfâ ile ortadan kalktığı halde, cemiyet halinde yaşamağa en kabiliyetli olanlar hayatta kalmaktadırlar (Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 143).

(8) *Plâton*, M. E. 427 de Atina sitesinde doğmuştur. Peleponez şehirlerinden biri olan *Menes*'in aristokrat sınıfına mensup tanınmış ailelerinden birinin çocuğudur. Gençliğinde zamanının mühim hocalarından ders olan *Plâton*, henüz daha yirmi yaşında iken *Sokrates*'i tanımış, sekiz sene onun derslerini takip eylemiştir. Hocasının ölümünden sonra Megare'ye, Mısıra, Grid'e gitmiş ve M. E. 395 de tekrar Atinaya dönmüştür. Filozof, bundan sonra, Cenubî İtalya ile Sicilyaya ilk seyahatini yapmış, Milâttan evvel 387 de yeniden Atinaya dönmüş ve Atinada *Akademos* bahçeleri civarında bir mektep kurmuş ve dersleri büyük bir rağbete mazhar olmuştur. Bu ilim müessesesini yirmi sene müddetle fasılasız idare ettikten sonra, Milâttan evvel 367 de Siraküz'e davet edien filozofun ikinci defa olarak Sicilyaya gittiğini, iki sene sonra yeniden Atinaya dönerek derslerine devam eylediğini görüyoruz. Milâttan evvel 360-361 senelerinde üçüncü defa olarak Sicilyaya giden Plâton, kısa bir müddet sonra tekrar Atinaya avdet mecburiyetinde kalmış ve seksen yaşına kadar *Akademos* bahçelerindeki derslerine devam eylemiş ve milâttan evvel 347 de, bazı müelliflere göre bir düğün eğlentisinde ve bazı müelliflere göre de *Politeyya* adlı eserinde bazı düzeltmeler yaparken hayata gözlerini kapamıştır.

lâhaza etmiş[9]; Devlet ve insanın aynı şekilde organize edildiklerini kabul eylemiştir. Plâton'a göre, Devlet büyük çapta, büyük ölçüde bir insandır; beşerî bir mahlûktur. İnsan vücudu nasıl müteaddit uzuvlardan terekküp eyliyen ve yaşayan bir birlik ise, Devlet de, kendisine yaşamak imkânını bahşeyliyen muhtelif uzuvlardan mürekkep canlı bir birliği ifade etmektedir. Aralarında çok sıkı bir bağlılık bulunan bu muhtelif uzuvların heyeti mecmuası tek bir merkeze, yani umumî ve müşterek bir hayat ve gayeye müteveccih bulunmaktadır.

Devletle insan arasında bir benzerlik, beşerî bünye ile siyasî teşekkülün bünyesi arasında fiziyolojik bir münasebet, sosyal organizmle beşerî organizm arasında çok yakın bir müşabehet gören Plâton, Devletin de insan vücudu gibi tam ve mükemmel bir organizm olduğunu, hakikî bir birliği ifade ettiğini söylemektedir. Nasıl insan vücudu müteaddit uzuvlardan müteşekkil ise ve nasıl bu organların heyeti mecmuası insan vücuduna yaşamak imkânını veriyorsa, aynen Devlet de muhtelif organlardan, fonksiyonları yekdiğerinden ayrı müteaddit zümrelerden müteşekkil ve sağlam bir şekilde teessüs etmiş bir bütündür ve Devletin organlarını teşkil eyliyen fertlerin heyeti mecmuası ve bunların mensup oldukları zümrelerin heyeti umumiyesi, Devlete bir canlılık vermekte, ona yaşamak imkânını bahşetmektedir.

Plâton'a göre, Devletin vücuda gelmesini, onun teşekkülünü mümkün kılan bu muhtelif organların zuhurundaki sebebi, muhtelif şekillerde kendisini gösteren ihtiyaç mefhumunda ve fertlerin yalnız başına bu mütenevvi ihtiyaçların hepsini tatmin edememesinde aramak lâzımdır. Filozofa göre, bu ihtiyaçların en başında maişet gelmektedir. Maişet, ferdin hayatî varlığını idame ve onun maddî ihtiyaçlarının tatmini keyfiyeti, bu ihtiyaçları karşılıyacak sanatkârlarla çiftçilerin mevcudiyetini icap ettirmektedir. Devleti vücuda getiren organlardan biri olan sanatkârlar ve çiftçiler, gerek kendilerinin ve gerekse topluluğu teşkil eyliyen umumun maddî ihtiyaçlarının kâffesini büyük bir sükûn ve itidal içinde tatmine çalışırlar[10].

---

(9) *Plâton'un* Devleti uzviyete benzeten görüşleri hakkında bakınız: *Ernst von Aster*, Hukuk Felsefesi, İstanbul, 1943, s. 129 ve müt.

(10) Bk. *Palhories (F.)*, Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges, Paris, 1936, c. I, s. 118-119.

Keza, vukubulacak tecavüz ve hücumlara karşı varlığını müdafaa ihtiyacı da, bu ihtiyacı karşılıyacak diğer bir organın, muharipler namı altında içtimaî ve siyasî taazzuvu müdafaa ile mükellef diğer bir zümrenin mevcudiyetini icabettirmekte ve bunlar da Devleti vücuda getiren organlardan bir diğerini teşkil eylemektedir. Nihayet, Devletin kendisini sevk ve idare etmesi lüzumu, bu tarzda bir ihtiyacın tatmini keyfiyeti de bahis mevzuu olmaktadır. Başka bir ifade ile, muhariplere, sanatkâr ve çiftçilere emir verecek, umumî düzen ve refahı temin eyliyecek, site'nin sevk ve idaresini mümkün kılacak bir akla ihtiyaç vardır. Nasıl insanın kendisini sevk ve idare eyliyen bir aklı mevcutsa, nasıl beşer akıl ve muhakemesiyle hareket ve onun tarafından sevk ve idare ediliyorsa, aynen Devlette de insanlardaki bu akla tekabül eyliyen ve onun vazifesini gören, Devleti sevk ve idare eden, onun vücuda gelmesinde payı olan bir organ mevcuttur ve bu da filozoflar ve yüksek memurlar'dır[11].

İşte, mevzuubahs muhtelif ihtiyaçlar ve bunların tatmini keyfiyetidir ki, insanlar arasında bir çalışma birliğini, kuvvetlerini birleştirmeyi, canlı ve yaşıyan bir birlik vücuda getirecek kadar birbirleriyle kaynaşmayı icap ettirmektedir. İnsanların bu mütenevvi ihtiyaçlar karşısında yalnız başlarına yaşamaları imkânsızdır; insanların münferit ve münzevi bir mahlûk olmalarına imkân yoktur. Bir ihtiyacın mahsulü olarak meydana gelen Devlet, umumî ve müşterek hayat, birarada yaşama fikrinden doğmuştur[12]. Bütün bunlar, Devlet dediğimiz muhtelif organlardan müteşekkil canlı bir birliğe müncer olmuş; umumî ve müşterek hayat gibi tek bir gaye ve merkeze müteveccih bulunan mevzuubahs müteaddit organlarla, Devlet dediğimiz canlı bir birlik, zihayat bir bütün vücuda gelmiştir[13].

(11) Bk. *Platon*, République, 1, II, s. 412 ve 428.

(12) Bk. *Platon*, République, 1, I, s. 369.

(13) Burada, *Platon* tarafından Devletin vücuda gelmesinde nazarı itibara alınan muhtelif organların rolleriyle Devletin muhtelif organlardan müteşekkil canlı bir birlik oluşu hakkında ileri sürülen görüşler yanında, Devletin doğuşunda âmil olan diğer bazı prensiplerden de bahsedildiğini gözden kaçırmamak lâzımdır. Filozof, Devletin vücuda gelmesinde uzviyetçi bir görüşe tarafdar olmakla, biyolojik esaslara dayanmakla beraber, bu hususta *ekonomik* hâdiselerle *ferdî isteklere* de bir kıymet vermekten hâli kalmamıştır. Zira, Devletin vücuda gelmesinde, onu teşkil eyliyen muhtelif organların yanında, *ihtiyaç* mefhumiyle beraber birlikte yaşamak hususundaki ferdî arzuların da bir öneme ve hattâ ön plânda gelen bir ehemmiyete mazhar kılındıklarını görmekteyiz.

b) Yunan filozoflarından Aristoteles'in (M. E. 384-332) düşüncelerinde de, üstadı Plâton'un tesiri altında kalmasının neticesi olarak, uzviyetçi görüşlerle ilgili bazı prensiplere tesadüf edilmektedir[14]. İnsanın hilkati itibariyle ancak cemiyet halinde yaşamak üzere yaratıldığını[15], ferdin cemiyet dışında yaşamasının imkânsızlığını, insanın tabiaten toplu bir halde yaşamaya müstait sosyal bir mahlûk[16] olduğunu söyliyen Aristoteles'e göre, insan bütün canlı varlıklar içinde muaşeret ve ünsiyetin en yüksek derecesini haizdir; insan, tabiatın kendisine bahşeylediği istidat ve melekeleri ancak cemiyet içinde ve cemiyet vasıtasiyle izhar ve inkişaf ettirebilir. Filozofa göre, nasıl vücuttan, mensup bulunduğu organizmden ayrı canlı herhangi bir insan uzvu tasavvur olunamazsa, aynen cemiyetsiz bir fert te tasavvur etmek ve bunun dışında fert için bir mevcudiyet kabul etmek imkânsızdır. Ferdin varlığının şartı cemiyetin varlığıdır[17]. Nasıl vücudumuzdan ayrılan herhangi bir uzvumuz hayatiyetten mahrum kalıyorsa, aynen cemiyet dışında kalan fert için de, bir hayat, bir varlık, bir yaşama bahis mevzuu olamaz.

Aristoteles'e göre, Devlet, müreffeh ve mesut yaşamak, iyi bir hayat sürmek gibi ihtiyaç ve zaruretlerin tatmini gayesiyle vücuda gelen vatandaşlardan mürekkep organik bir vahdeti, kendi kendisine kâfi gelen canlı bir birliği ifade etmektedir. Tabiatın bir mahsulü, tabiî bir teşekkül, tabiî bir sosyal vakıa olan site (Devlet), insanın bütün kabiliyet ve istidatlarını inkişaf ettirecek kâfi derecede geniş bir topluluk ve canlı, yaşıyan bir varlık'tır. Site, kendisine yaşamak imkânını bahşeyliyen müteaddit organlardan terekküp etmekte ve bu muhtelif uzuvların faaliyetleri arasındaki karşılıklı yardım ve sıkı münasebet, teşkil eyledikleri bütünü organik bir birliğe müncer kılarak ona müşterek bir ruh bahşetmektedir[18].

---

(14) *Aristoteles*'in, Devletin vücuda gelmesinde, esas itibariyle *aile* doktrinine taraftar olduğunu daha evvelce söylemiştik.

(15) Bk. *Politique*, K. III, F. IV, § 2.

(16) Bk. *Politique*, K. I, F. I, § 1.

(17) Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 277.

(18) *Aristoteles*'in Devlet'in teşekkülü hakkındaki uzviyetçi görüşlerini *çok dar bir çerçeve içinde* mütalâa etmek lâzımdır. Zira, Devlet organik bir birliği, muhtelif organlardan müteşekkil canlı bir varlığı ifade etmekle beraber, onun teşekkülünde âmil olan çok önemli sebeplerin mevcudiyeti de bahis mevzuu olmaktadır. Bu sebepler de, ferdin sosyal bir mahlûk olması yanında, müreffeh ve mes'ut yaşamak, iyi bir hayat geçir-

c) Devletin kuruluşunu biyolojik esaslara istinat ederek izaha çalışan ve bu noktai nazarın gelişmesine bilhassa hizmet eyliyen mütefekkirlerden bir diğeri olarak, on dokuzuncu asır hukukçularından Jean-Gaspard Bluntschli (1808-1881) yi görmekteyiz. Profesör J.-G. Bluntschli'ye göre, Devlet cansız bir âlet, ölü bir makine değildir. Devlet, biyolojik bir vakıa, yaşıyan organik bir varlıktır[19]. Devlet, kaynaşmış, imtizaç etmiş bir topluluktur. Devlet, muayyen bir toprak üzerinde organik ve manevî (morale) bir şahıs vücuda getiren bir insan topluluğudur. Devlet, bir milletin muayyen bir toprak üzerinde siyaseten organize edilmiş şahsıdır[20]. Devletin kendine mahsus bir hayatı, fıtrî ve ahlâkî unsurları, dahilî bir düzen ve teşekkülü mevcuttur. Onu teşkil eyliyen organların hepsi ayni gayeye müteveccih bulunmakta ve daimî bir plânın tahakkukuna çalışmaktadırlar.

J.-G. Bluntschli'ye göre, Devlet organik bir birliği ifade etmekte ve Devletin bu uzvî vahdeti de şu üç şekilde tezahür eylemektedir. Evvelâ, her devlet için bir vücut, bir beden ve keza bu vücuda hayat veren bir ruh bahis mevzuu olmaktadır. Her Devletin kendine has bir iradesi ve harekette bulunan organları vardır. Bu organlar ayni, tek bir hayatî merkeze bağlı bulunmaktadırlar[21]. Saniyen, Devletin teşekkülü keyfiyeti, ayni zamanda, müteaddit organlar arasında bir düzen, bir tertip ve nizamlanmayı da tazammun etmektedir. Nihayet, üçüncü olarak, Devletin kendine has bir büyümesi, neşvünüması vardır ve bu keyfiyet fertlerin hayatından farklı olarak bazan asırlarca devam eylemektedir[22].

Benliğin, nefsin, müdafaası keyfiyetinin ancak Devlet birliğile mümkün olabileceğini söyliyen J.-G. Bluntschli'ye göre, acaba bu Devlet birliği ne şekilde vukua gelmektedir? Bu birlik, Profesöre göre, tek bir Devlet halinde birleşmiş fertlerin heyeti mecmuasının kuvvetiyle temin edilmektedir. O halde, fertlerin tek bir Devlet halinde birleş-

---

mek gibi ihtiyaç ve zaruretlerin tatmini keyfiyetidir. Bunun için, daha ileri giderek, *Aristoteles*'in bu görüşlerinde, Devletin teşekkülünden ziyade onun bünyesiyle ilgili bir mahiyet görmek daha doğru olur.

(19) Bk. *Bluntschli (J.-G.)*, Théorie générale de l'Etat, Fransızcaya tercüme eden: *M. Armand de Riedmatten*, Paris, 1891, s. 14-16.

(20) Bk. *Bluntschli (J.-G.)*, op. cit., s. 18.

(21) Bk. *Bluntschli (J.-G.)*, op. cit., s. 15.

(22) Bk. *Bluntschli (J.-G.)*, op. cit., s. 16.

meleri keyfiyetinin ne suretle, ne gibi sebep ve âmillerin tesiri altında, meydana geldiğini tayin eylemek lâzımdır. Her şeyden evvel insan tabiatını nazarı itibara alan Profesör, hâdiseyi, yani Devletin teşekkül ve teessüsü keyfiyetini, şu şekilde izah etmektedir. Her türlü ferdî tehalüflere rağmen[23], insan tabiatı için esasında bir a y n i y e t, bir m u t a b a k a t bahis mevzuu olmaktadır. Esasında bir ve ayni olan insan tabiatının inkişafı ile, h a l k (peuple), kendi dahilî birlik ve iştirakini hissetmeye ve bir m i l l e t (nation) haline gelmeye başlar ve buna tekabül edecek bir şekil (forme) araştırır. İnsanın içtimailiği, onun derunî temayülü, umumun (yani milletin), bizatihi kuvvet ve kudreti haiz bir Devlet ve hükûmet şekli altında haricî bir teşkilât vücuda getirmesini intaç eder.

İçtimailik, insanda, evvelâ g a y r i ş u u r î bir surette kendi tesirini gösterir. Halk korku ile karışık bir itimat hissiyle, cesaret ve dehası müsellem bir şef veya rehbere tâbi olur. Mensup bulunduğu camianın en yüksek timsali, sevk ve idare edicisi sıfatiyle onu tazim ve tebcil eder. Onun etrafında toplanarak emirlerine itaat eyler. Sonraları, insanlardaki gayri vazıh, tesirini gizliden gizliye yapan bu meyelan aydınlanır, ona vukuf keyfiyeti kendini gösterir, fikir halinde inkişaf eyler. Evvelâ, D e v l e t ş u u r u ve bilâhara i r a d e zuhur eder. Yalnız, Devlet hakkında fiilî ve müessir bir şuur, icrayı tesir eyliyen ve emreden bir irade, başlangıçta ancak şeflerde, hükûmet edenlerde mevcuttur. Yukarıda temas eylediğimiz temayül, başlangıçta, yalnız onlarda faal Devlet şuuru, tesir ve emreden irade haline gelmektedir. Devlet hakkındaki bu fiilî ve müessir bir şuur, hükûmet edilenlerde, başlangıçta, g a y r i m ü e s s i r ve p a s i f bir vaziyettedir. Fakat, bilâhara, bu gayri müessir ve pasif şuurun da, yavaş yavaş f i i l î bir mahiyet iktisap eylediği müşahede edilmekte ve bu keyfiyet evvelâ yüksek tabaka halkta, daha sonraları aşağı tabaka halkta ve nihayet her yerde kendini göstermekte, her tarafta fiilî ve müessir bir mahiyet iktisap etmektedir[24]. Başlangıçta şuursuz, sonraları şuurlu bir mahiyet iktisap eyliyen mevzuubahs temayül, tarihî teşekküllerle de tamamen âhenkdar ve onlarla izah edilebilecek bir mahiyette bulunmaktadır[25].

---

(23) Bk. *Bluntschli* (J.-G.), op. cit., s. 273 ve müt.

(24) Bk. *Bluntschli* (J.-G.), op. cit., s. 274.

(25) Profesör *J.-G. Bluntschli*'nin, Devletin teşekkülü hakkındaki görüşlerinde, *biyolojik* esaslarla birlikte *kuvvet* ve *ferdî irade* gibi unsurlara da bir önem atfedildiğini müşahede etmemek kabil değildir.

d) Ferdî uzviyet ile sosyal uzviyet arasında yalnız bir benzerlik müşahede eden[26] İngiliz mütefekkirlerinden Herbert Spencer (1820-1903) de[27], 1860 da neşrolunan «Sosyal Uzviyet» adlı bir yazısında, insan cemiyetinin sun'î bir teşekkül olmadığını söylemiş, cemiyetlerin kendiliklerinden teşekkül eylediklerini ileri sürmüştür. İnsan cemiyeti, ne beşer üstü kuvvetlerin bir eseri ve ne de fertlerin iradelerinin bir mahsulüdür. Cemiyetler de, diğer canlı mahlûklar gibi, bir tohum halinde teşekküle başlarlar. Muayyen fertlerin bir araya gelmeleriyle cemiyet dediğimiz canlı varlık vücuda gelir ve bu canlı varlığın fonksionlarını bir gayeye tevcih ve iradesini bir noktada teksif eyliyen bir nazım merkez'in teşekkülü ile de Devlet doğmağa başlar[28].

İnsan cemiyeti, tekâmül kanununa tâbi bir organizm, canlı bir birlik, yaşıyan bir bütün'dür. İnsan cemiyeti, tıpkı bir hayvan vücudü gibi, değişmesini ve yeni ihtiyaçlara uymasını bilen bir uzviyettir[29]. Siyasî bir teşekkül ile canlı bir ferdin bedeni arasında bir mümaselet vardır[30]. Devlet denilen organizm de, ferdî uzviyette olduğu gibi, muhtelif kısım ve fonksionlara tefrik olunmaktadır. Nasıl ferdî organizmde besleyici, gıdaları dağıtıcı, uzviyeti himaye ve müdafaa edici organlar mevcutsa, Devlette de topluluğu besleyen müstahsiller, topluluğun beslenmesine hizmet edecek hususların dağıtılmasını mümkün kılan tüccarlar, topluluğu iç ve dış tehlikelere karşı himaye ve müdafaa eyliyen askerler ve hâkimler[31] vardır[32].

---

(26) Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 278.

(27) *Herbert Spencer*, 20 nisan 1820 de Derby'de doğmuştur. Küçük yaşta tabiat ilmine ve tarihine büyük bir ilgi göstermiştir. Bilâhara riyaziye ile meşgul olarak mühendis mektebine girmiş, fakat sonra bu mektebi terk ederek hususî tetebbü ve çalışmalariyle kendisini yetiştirmeğe başlamıştır. 8 birincikânun 1903 de Brighton'da ölmüştür.

(28) Bk. *Hüseyin Nail*, Esas Teşkilât Hukuku dersleri, s. 127.

(29) Bk. *Fouillé (A.)*, On dokuzuncu asır İngiliz hukuk felsefesine dair «Siyasî ilimler mecmuası, yıl: XII, sayı: 140, s. 330».

(30) Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, op. cit., s. 204-206.

(31) Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 144.

(32) *Herbert Spencer*, siyasî teşekkülle canlı bir ferdin bedeni arasında bir mümaselet müşahede edilmesine rağmen, ferdi teşkil eyliyen her uzuv için ayrı bir şuur bahis mevzuu olmayıp ancak bunların heyeti mecmuası için tek bir şuurun mevcut bulunduğunu, buna mukabil, cemiyette ise, her ferdin kendine mahsus bir şuuru mevcut olup topluluk için kollek-

e) On dokuzuncu asır sosyoloğlarından Paul von Lilienfeld (1829-1903) de, insan cemiyetleriyle tabiî organizmler arasında bir yakınlık, bir mümaselet müşahede etmektedir. Cemiyet, uzviyetin en yüksek şeklidir. Bir uzviyeti teşkil eyliyen hüceyrelerin yaptıkları fonksionlarla, cemiyeti teşkil eyliyen fertlerin fonksionları arasında tam bir benzerlik vardır[33], hepsi ayni vazifeleri görmektedir[34].

f) On dokuzuncu asır Fransız sosyoloğlarından Alfred Espinas (1844-1922), gerek cemiyetin ve gerekse Devletin teşekkülünü biyolojik esaslara dayanarak izah etmiş, 1874 de yazdığı «Hayvan Cemiyetleri» adlı eserinde uzviyetci bir teoriye tarafdar olmuştur. Kendisine göre, insan topluluklariyle tabiatın diğer varlıkları arasında, menşe ve mahiyetleri bakımından bir ayrılık mevcut değildir. Fert ve cemiyet tabirleri arasında bir fark yoktur. Her fert bir cemiyettir, her cemiyet te bir ferttir. Cemiyetler de canlı varlıklara benzemektedir. Hepsi menşe bakımından organik bir kuvvete dayanmaktadır. Aralarında tam bir ayniyet vardır. Fertler, hayvan ve insan cemiyetleri, uzviyetin üç nev'ini teşkil eyliyen ve bu itibarla ayni uzvî gelişme kanununa tâbi bulunan organizmdirler; aralarında yalnız derece farkı mevcuttur[35]. Cemiyetlerin hepsi biyolojik gelişmenin bir merhalesini teşkil eylemektedir. Hepsi uzvî yardımlaşmaya tâbi varlıklardır. Cemiyetlerin kâffesi, biyolojik gelişmenin mahsulüdürler[36].

Sosyal bir uzviyet olan cemiyet, uzvî bir toplanma ve merkezileşme neticesi gerçekleşen bir şuura, kollektif bir şuura maliktir. Başka bir ifade ile, cemiyet, canlı bir şuur[37], yaşıyan bir varlıktır ve bu canlı varlıklardan birisi ve en tam ve mütekâmil olanı millet'tir. Millet de nihayet bir ferttir[38] ve mil-

---

tif bir şuurun mevzuubahs olmadığını söylemektedir (Bk. Hilmi Ziya Ülken, op. cit., s. 207).

(33) Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, op. cit., s. 214-215.

(34) *Paul von Lilienfeld*'in bu görüşlerinin, Devletin teşekkülünü izahtan ziyade, umumiyetle insan cemiyetlerinin mahiyeti ile ilgili bulunduklarını söylemekliğimiz lâzımdır.

(35) Bk. *Hüseyin Nail Kubalı*, Uzviyetçi bir cemiyet ve siyaset telâkkisi, «Hukuk Fakültesi mecmuası, cilt: VIII, sayı: 1-2, s. 205».

(36) Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, op. cit., s. 218.

(37) Bk. *Hüseyin Nail*, L'idée de l'Etat, s. 215-216.

(38) Bk. *Espinas (A.)*, Les sociétés animales, Paris, 1935, s. 421 ve müt.

letin bu varlığı ve ferdiyeti, kollektif bir varlık ve ferdiyettir. Millet, kendine mahsus şuura malik hakikî ve canlı bir varlık, bir uzviyet, bir organizmdir[39], organik bir bütündür. Canlı bir varlık, her şeyden evvel, uzvî hayatın mütekâmil şeklinden ibaret bir şuuru ifade eylediğine göre, kollektif bir varlık olan millete de mevcudiyetini kazandıran ma'şerî şuur'dur. Millet, ferdî şuurların dışında ve üstünde, millet camiasını teşkil eyliyen hakikî fertlere ait şuurların kaynaşmalariyle husule gelen bir millî şuurun, ferdî şuurların sentezi mahiyetinde bir kollektif şuurun mevcudiyetini tazammun etmekte[40] ve millet bir şuur birliği halinde kendisini göstermektedir.

Alfred Espinas'a göre, milletin diğer bir ifadesi olan Devlet te, kollektif bir varlıktır, oda organik bir teşekküldür[41]. Devlet te, kendine has şuura malik hakikî ve canlı bir varlık, yaşıyan bir uzviyettir. O da, millet gibi, ma'şerî şuurun bir tecellisidir; ve Devlet için mevzuubahs ma'şerî şuur da, kendi tezahür ve ifadesini hâkimiyet mefhumunda bulmaktadır. Yalnız, şuur aslen uzvî hayatın mütekâmil bir şeklinden ibaret olduğuna göre, hâkimiyet te menşe ve aslı bakımından organiktir. Bundan dolayıdır ki, hâkimiyet ferdî iradelerin mahsulü olmayıp kendiliğinden teessüs ve inkişaf eyliyen sosyal bir vakıadır.

Kısaca, Alfred Espinas'ın cemiyet ve millet hakkındaki mülâhazaları aynen Devlet için de varittir. Zira, «Cemiyet, millet, Devlet, bunların hepsi ma'şerî şuura sahip biyolojik ve tarihî tek bir realitenin üç ayrı görünüşünden ibarettir»[42]. Millet ve Devlet arasında bir ayniyet mevcuttur; her ikisi de ma'şerî şuurun bir tecellisidir, her ikisi de bir organizmdir.

g) Siyasî cemiyeti yaşıyan bir uzviyet olarak kabul eden ve sosyal tekâmülün biyolojik prensiplerini inceliyen Fransız

(39) Bk. *Hüseyin Nail*, L'idée de l'Etat, s. 219.

(40) Bk. *Hüseyin Nail Kubalı*, Uzviyetci bir cemiyet ve siyaset telâkkisi, s. 209-213.

(41) Bk. *Hüseyin Nail Kubalı*, Uzviyetçi bir cemiyet ve siyaset telâkkisi, s. 215.

(42) Bk. *Hüseyin Nail*, L'idée de l'Etat, s. 224-225.

sosyoloğlarından René Worms (1869-1926) a göre de, cemiyet canlı bir organizmdir ve esası biyolojik kanunlardır. Sosyoloğ, bu hususta düşüncelerini, «Cemiyet ve Uzviyet» adlı eserinde şu suretle izaha çalışmaktadır: «Her uzviyet selüllerinden teşekkül ettiği gibi, her insanî cemiyet te fertlerden vücuda gelmektedir. Uzviyet içinde selüller arasında sıkı münasebetler olduğu gibi, cemiyet içinde fertler arasında da sıkı münasebetler vardır... İkinciler birincilerinin umumî tipleri üzerine teşekkül etmiştir. İçtimaî bünye her noktada hayvanî bünyeyi hatırlatan bir strüktür'e maliktir. İçtimaî bünye ferdî bünye gibi tekâmül eder, bunun gibi doğar, büyür, inkişaf eder, inhitat eder, ölür... Nihayet, cemiyetlerin, tamamiyle uzviyetler gibi, hastalıkları vardır. Bunlar gibi onlar da buhran geçirir. Cemiyetlere ıztırap çektiren hastalıklar uzviyete ârız olan hastalıkları hatırlatır: fakrüddem vesaire... Siyaset sanatının hedefi bu hastalıklara düşürmiyecek bir hıfzıssıhha kurmak değil midir?»[43].

Organik teoriye en son inkişafını temine çalışan René Worms, siyasî cemiyetin, menşei, bünyesi ve fonksionları itibariyle uzviyete benzediğini, onun da canlı ve yaşıyan bir organizm olduğunu ileri sürmüş ve bu hususta biyolojik kanunlara büyük bir önem atfeylemiştir. Kendisine göre, «cemiyetler ve uzviyetler arasında itiraz götürmez farklar mevcut olmakla beraber, bu farklar onları cezrî surette ayırmak için kâfi değildir»[44]. Uzviyet hakkında bahis mevzuu olan birçok hususlara aynen cemiyetlerde de tesadüf edilmekte; ve bunlar, cemiyetle organizm arasında çok yakın bir benzerlik husule getirmektedirler.

DÖRDÜNCÜ BAŞLIK

Devletin kuruluşunu iktisadî bir vakıa olarak izaha çalışan görüşler

§ I. - İnsanların iktisadî âmillerin tesiri altında hareket ettiklerini, onların nüfuzu altında faaliyette bulunduklarını kabul eden bazı görüşler, bu hususta teorik mülâhazalarını Devletin teşekkülü problemine kadar teşmil eylemekten hâli kalmamışlardır. Onlara göre, Devlet, ekonomik olayların içtimaî ve siyasî

(43) Bk. *Ali Fuat Başgil*, op. cit., c. I, s. 164.
(44) Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, op. cit., s. 216.

hâdiselere hâkim olmalariyle tezahür etmiştir ve bu hâkim olma keyfiyeti, Devletin mevcudiyetinin esas şartını teşkil eylemektedir.

Devletin menşeini izah hususunda ekonomik hâdiselere verilen önem, yalnız bugünün bir meselesi değildir. Bu hususta, çok eskidenberi birçok mütalâalar ileri sürülmüş; maişet ve ihtiyaç mefhumlarının oynadıkları rol, muhtelif filozoflar tarafından tebarüz ettirilmiştir. Keza, ayni hâdiselerle ilgili olmak üzere mülkiyet mefhumunun da Devletin teşekkülü hususunda oynadığı role temas edilmiştir. Meselâ, Lucius Annaeus Seneca (M. S. 4-65)[1] Devletin teşekkülünün sebebini, ayni zamanda[2] mülkiyetin himayesinde bulmuş[3]; on yedinci asır mütefekkirlerinden Harrington, siyasî iktidarın vücuda gelmesinde mülkiyetin en esaslı bir unsur olduğunu söylemiştir.

Keza, meselâ Von Raumer gibi bazı mütefekkirler de, vukua gelen siyasî değişiklikleri, istihsal şartlarında, mübadelelerde, sosyal sınıfların iktisadî vaziyetlerinde husule gelen değişikliklerin zarurî neticeleri olduklarını kabul eylemişlerdir; istihsal şartlarında vukubulan bir değişiklik, servetin dağıdılmasında mütekabil bir tahavvülün vukuuna sebebiyet verdiği gibi, bunun gerek sınıflar arasında ve gerekse hukukî müesseseler üzerinde de akisleri görülmektedir.

On dokuzuncu asır mütefekkirlerinden Ch. Ludovic Haller (1768-1854) de, Devletin vücuda gelmesi keyfiyetile kuvvet mefhumu arasında yakın bir ilgi görmüş olmasına rağmen, Devletin temelini teşkil eyliyen kuvvet ve kudretin menşeinin de, emlâk ve arazi sahiplerinin kuvvet ve nüfuzlarında aranması lâzımgeldiğini

(1) *Lucius Annaeus Seneca*, Milâdî dört senesinde İspanyanın «Kurtuba» (Cordoue) şehrinde doğmuştur. Annesi *Helvia* tarafından yetiştirilmiş, çok genç bir yaşta Romaya gelmiş, zamanının stoisiyenlerinden *Attale* ile pitagorisiyenlerden *Fabianus* ve *Sotion*'un derslerini takip eylemiştir. Avukat olmuş, muhtelif siyasi mevkiler işgal etmiş, *Tiberius Claudius* (41-54) tarafından Korsikaya sürülmüş, bilâhara tekrar Romaya dönmüş ve yine siyasi bir rol oynıyabilmek imkânını bulmuştur. İmparator *Nero Claudius* (54-68) un emri üzerine, altmış beş senesinde, damarını kesmek suretiyle intihar etmiştir. Vücuda getirdiği eserlerinin en mühimmi, ahlâkî görüşlerini ihtiva eyliyen *De Clemantia* (uluvvu cenablık hakkında) ile *De Beneficis* (İyilikler hakkında) adlı kitaplarıdır.

(2) Devletin kuruluşu hakkındaki fikirleri, esas itibariyle, kuvvet ve tahakküm hislerine dayanmaktadır.

(3) Bk. *Recai G. Okandan*, Roma Âmme Hukuku, 1944, s. 367.

ileri sürmüş, emlâk ve arazi sahiplerini Devletin kurucuları olarak kabul eylemiştir. Kendisine göre, fertlerden bazılarının hükûmet edenler kategorisine mensup bulunmalarında âmil olan hâdise, onların büyük toprak sahipleri oluşudur[4].

Nihayet, yirminci asrın tanınmış simalarından Profesör Harold Lasky de, bu hususta daha ileri giderek, Devletin kendi köklerini iktisadî hâdiselerde bulduğunu ileri sürmüş ve iktisadî istihsal metotlarını nazarı itibara almadan Devleti izah edebilmenin imkânsızlığını söylemiştir.

§ II. - Devletin kuruluşunu ekonomik olaylara ircâa çalışan görüşler, kendi hakikî olgunluğunu, bilhassa, on dokuzuncu asırda Karl Marx (1818-1883)[5] la beraber kendisini gösteren tarihî maddecilik (Matérialisme historique)[6] veya iktisadî determinizme mektebinin telâkkilerinde bulmaktadırlar. Karl Marx ve bilâhara Friedrich Engels (1820-1894)[7], Loria, Fransada Paul Lafargue, Almanyada Karl Kautssky, Franz Mehring, H. Cunow, İtalyada Antoine Labriola, Rusyada Plekhanov, Boukharine tarafından müdafaa edilen ve Devletin menşeini iktisadî zaruretlerde

(4) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 320.

(5) *Karl Marx*, 5 mayıs 1818 de *Trèves*'de doğmuştur. Ailesi bidayette musevi iken sonradan protestanlığı kabul etmiştir. Soyadı evvelâ *Mardoche* iken, sonradan protestan olunca bu isim *Marx*'a tebdil olunmuştur. *Karl Marx* muntazam bir tahsil yapmış, Epikür felsefesi hakkında bir tez yazmış, bilâhara Parise gelerek orada Fransız sosyalistlerinden *Pierre-Joseph Proudhon* (1809-1865) la tanışmıştır. Sonradan Brüksele gitmiş ve orada «*Misère de la philosophie*» adlı eserini neşretmiş ve bunda *cemiyetlerin içtimaî, hukukî, dinî ve siyasî teşekküllerinin iktisadî âmillerin, istihsal tekniğinin bir neticesi olduklarını müdafaa etmiştir.* Bundan sonra tekrar memleketine avdet etmiş ve fakat bilâhara yeniden Fransaya dönmek mecburiyetinde kalmıştır. Prusya hükûmetinin vaki olan müracaatı ve Fransa devletinin arzusu üzerine Fransayı terk mecburiyetinde kalan *Karl Marx*, Londraya gitmiş ve orada, 1867 de, «*Sermaye*» adlı eserinin ilk cildini neşretmiş ve bu kitabı kendisine cihanşümul bir şöhret kazandırmıştır. 1883 de vefat etmiştir (Bk. *Verner Sombart*, Karl Marx, «Fikir Hareketleri Mecmuası, sayı: 59»; *Mosca (G.)*, op cit., s. 279-280).

(6) Bu tabir, bir nevi tarih telâkkisini ifade etmektedir. Hâdiselerin, tarihin materyalist telâkkisi zaviyesinden izahını ifade eyliyen bu görüş, kendine has bu mümeyyiz vasfın bir ifadesi olmak üzere, «*Tarihin maddeci telâkkisi*» veya «tarihî maddecilik», «Tarihî maddiyecilik» gibi isimlerle anılmıştır.

(7) Bk. *Engels (F.)*, Cemiyetin asılları, Türkçeye çeviren: Muhittin, İstanbul, 1934.

arayan noktai nazara göre, insanî duyguları ve sosyal teşekkülleri zarurî kılan maddî ve iktisadî menfaatler'dir. Sosyal olayların kâffesi arasında en esaslı olanı ekonomik hâdiselerdir. İktisadî olaylar bütün beşerî gelişmenin mihverini teşkil eylemekte[8] ve diğer hâdiselerin hepsi iktisadî olaylarla taayyün etmektedirler[9]. Hukukî müesseseler, örf ve âdet, ahlâk ve din, felsefe ve sanat için olduğu gibi, siyasî müesseseler için de bahis mevzuu olan önemli bir hakikat vardır; o da, bütün bunların cemiyetin muhtelif safhalarında kendilerini gösteren maddî menfaatlerin birer ifadesi olmalarıdır. İstihsal tarzlarında vukua gelen değişikliklerin bir neticesi olmak üzere maddî menfaatlerde husule gelen tahavvüller, bir az evvel zikreylediğimiz hususların kâffesinde de değişikliklerin vukuuna sebebiyet vermektedirler. Bundan dolayı, ekonomik olayları bütün içtimaî teşkilâtın hareket noktası olarak kabul eylemek, Devletin menşeini, hayatın maddî şartlarında, servetin istihsal ve tevzii şartlarında, iktisadî hâdiselerde aramak lâzımdır.

Tarihî maddecilere göre, dünyayı faaliyete getiren, sevk ve idare eden kuvvetler, ekonomik ihtiyaç ve menfaatlerden, iktisadî kuvvetlerden ibarettirler[10]. Sosyal gelişme bakımından mevzuubahs yegâne müessir ve kesin kuvvet, iktisadî âmildir; sosyal hâdiseler de dahil olmak üzere her şeye hâkim olan tek bir kuvvet vardır, o da iktisadî kudrettir. Tarihin tek bir mihveri vardır, o da ekonomik kuvvetlerdir. İçtimaî hayatın bütün izahatı, ekonomik menfaatlerdedir. Ferdî teşebbüs ve hareketler, önemi olmıyan birer teferruattırlar. Tarihin hakikî âmillerini, istihsalin zaruret ve icaplariyle birleşmiş halk kitlesinin temayüllerinde aramak lâzımdır. Herşey, ilgili bulunduğu devrin ekonomi sistemine tâbi bulunmaktadtr. Umumî gelişmenin

---

(8) Bk. *Charles Turgeon*, Sosyalistlerin tarih hakkındaki telâkkilerinin üç esası, «Fikir Hareketleri, sayı: 59, s. 258-259».

(9) Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 329.

(10) *Karl Marx*'a göre, «insanların en yüksek emelleri, en basit ve iptidaî ihtiyaçların ve bunları tatmin etmek mecburiyetlerinin derinliklerinden fışkırır. Bizim bütün birleşme şekillerimiz, bütün istihsal vasıtalarımız, sosyal hayatın bütün inkişafları ve giriftlikleri de hep bu iptidaî ihtiyaçlardan çıkarlar. Her şeyin esası olan bu iptidaî ihtiyaçlar insan ve beşeriyete hâkimdirler. Bunların içinde bizim iradei cüz'iyemizin hiç bir rolü yoktur. Bunlardan kurtulmamıza imkân tasavvur edilemez» (Bk. *Charles Turgeon*, Tarihte psikoloji kuvvetlerinin hâkimiyeti, «Fikir Hareketleri, sayı: 110, s. 81-82»).

sırrını, çalışma şartlarında aramak icabeder. Olayların kâffesinin kökleri, ekonomik esaslara müncer olmaktadır. Beşerî hâdiselerin cümlesine, menfaatler arasındaki zıddiyet ve sınıflar arasındaki mücadele hâkim bulunmaktadır. Tarih, mücadele halinde olan menfaatlerin tarihinden başka birşey değildir. Tarih, sınıfların mücadelesi tarihidir. Dünyayı sevk ve idare eyliyen tek bir prensip vardır; o da yaşamak ihtiyacı, müreffeh ve mesut bir hayat sürmek için sarfolunan gayrettir. Kısaca, bütün sosyal gelişmenin tâbi bulunduğu tek bir sebep vardır; o da iktisadî sebeplerdir[11].

Yine tarihî maddecilere göre, hayatın ilk temeli istihsal münasebetlerinden teşekkül etmiştir. Sınıflara ayrılmanın, Devlet şekillerinin, hukuk sistemlerinin, siyasî rejimlerin, hâkim olan ideolojilerin, tek ve müşterek bir kaynağı vardır; o da, iktisadî şartlar, ekonomik olaylardır. İnsan topluluklarının hepsi, ekonomik kuvvetin otoritesi, tesiri altında bulunmaktadır. Kâinatı sevk ve idare eyliyen tek bir prensip mevcuttur; o da iktisadî zarurettir. Diğer hususlarda olduğu gibi, siyasî olayların kâffesi de ancak ve ancak yalnız ekonomik hâdiselerle, iktisadî şartlarla, izah olunabilmektedir.

Tarihî materyalist'lere göre, cemiyetlerin tarihi, menfaatler arasındaki zıddiyetin sebebiyet verdiği sınıf mücadelelerine irca edilmekte, sınıf mücadelelerinin her devir tarihinin esasını teşkil eylediği kabul edilmekte, sosyal değişikliklerin kâffesi üzerinde ekonomik âmilin hâkimiyeti tasvip olunmaktadır. Devlet, hükûmet ve bunlarla ilgili müesseseler, hükûmetlerin şekilleri, siyasî ve hukukî münasebetlerin hepsi, istihsal kuvvetlerine ve hayatın maddî şartlarına tâbi bulunmaktadırlar. Tamamen ekonomik bir temel üzerine, maddî menfaat ve ihtiyaçlar üzerine kurulan cemiyetin bünyesi, yapısı, bu temelin değişmesiyle birlikte bir tahavvüle maruz kalır. Tarihte, cemiyetlerin içinde vukua gelen değişikliklerin hepsi, ekonomik bünyedeki tahavvüllerden ve bunlar da istihsale müteallik işlerdeki maddî tekemmüllerden doğmaktadır[12].

Tarihî maddecilere göre, Devlet, iktisadî istihsal ile ilgili bir takım münasebetleri temin ve idame ettirmek için kullanılan bir kuvvetler topluluğundan ibarettir. Devlet, muayyen bir gelişme derecesine varmış ve ekonomik inkişaf neticesinde arala-

(11) Bk. *Charles Turgeon*, Marx mezhebinin felsefesi, «Fikir Hareketleri, sayı: 85».

(12) Bk. *Charles Turgeon*, Marx mezhebinin felsefesi, «Fikir Hareketleri, sayı: 88, s. 145-146».

rında menfaat zıddiyeti bulunan muhtelif içtimaî sınıflara tefrik olunmuş bir sosyal camianın eseri mahsulüdür. Hakikî bünyesiyle zecretmekten mütevellit hususî bir kudret mahiyetinde olan Devlet, sosyal zümrelerin birbirleriyle uzlaşmasına imkân olmıyan muhalefet ve muhasamatının, aralarındaki menfaat zıddiyetinin bir neticesidir. İş bölümü neticesinde sosyal camianın muhtelif zümrelere ayrılması, Devletin mevcudiyetini bir ihtiyaç haline getirmiştir.

Fakat, tarihî maddecilere göre, Devlet, hakikatta, bu muhtelif sosyal zümrelerden birinin diğeri tarafından istismar edilmesini, esarete mahkûm kılınmasını imkân dahiline sokan bir vasıtadan, bir makineden başka bir şey değildir. Devlet, bir sınıfın diğer bir sınıfı ezmesi için teşekkül etmiş bir kuvvettir[13]. Devlet, tarih bakımından, bir sınıfı ezmek için, diğer sınıfların teşkilâtlı bir kudretinden başka birşey değildir. Devlet, iktisaden olduğu gibi siyaset sahasında da, hâkim olmak istiyen en kuvvetli zümrenin kullanacağı bir âlettir. Devlet, Friedrich Engels'in «Ailenin menşei» adlı eserinde söylediği gibi, «daima ve her yerde, istismar edilen sınıfı tazyika yarıyan bir makinedir». Devletin mevcudiyetinin sebeplerini, iktisadî tahakküm münasebetlerinde, ekonomik sebep ve âmillerin tesirile içti-

(13) Bu görüşlerin, Devletin menşeini kuvvet ve mücadelede bulan noktai nazarla çok yakından ilgili bulunduklarında şüphe yoktur. Hattâ, Devletin kuruluşunu iktisadî hâdiselere irca eyliyen noktai nazarın, Devletin menşeini kuvvet ve mücadelede bulan görüşlerin devamı şeklinde mütalâa olunması da, bu sıkı ilgiden dolayı, bizce mümkün görülmektedir. Netekim, kuvvet ve mücadele teorisini incelerken de, orada, kuvvet ve mücadele doktrininin halen sınıf mücadeleleri ve iktisadî istismar esaslarına müncer olduğunu görmüş ve bu vaziyete de temas etmiştik. Devletin kuruluşunu ekonomik hâdiselere irca eyliyen noktai nazara göre de, Devlet esas itibariyle, iktisadî sebep ve âmillerin tesiri altında sınıflar arasında vukubu'an mücadelenin, iktisaden en kuvvetli olan sınıfın diğerlerine tahakkümünün, bir neticesidir. Burada da hâkim olan kuvvet ve mücadeledir; yalnız, bu mücadelenin, bu kuvvetin, âmil ve sebeplerini *iktisadî hâdiselerde* aramak lâzımdır.

maî zümreler arasında vukua gelen ihtilâf ve mücadelelerde aramak lâzımdır[14].

Demek oluyor ki, Devletin menşeini ekonomik hâdiselere ircaa çalışan tarihî maddecilere göre, Devlet, hakikatta, iktisaden en kuvvetli zümrenin kazandığı üstünlüğün temin eylediği bir cebir ve tahakküm kudretini ifade eylemektedir. Devlet, bir sınıfın siyasî bir kuvvet halinde teşkilâtlanması mahiyetini arzetmektedir. Devlet, teşkilâtlı ve mütemerkiz bir sınıfın sosyal tahakküm vasıtası olmaktadır[15]. Devlet, ekonomik kudreti üstün gelen sınıfın, siyasî bir kuvvet halinde organize edilmesi şeklinde gözükmektedir. İdare edici sınıfların haiz bulundukları kudret ve nüfuza bir şekil ve düzen vermeleri, devleti vücuda getirmektedir[16].

Kısaca, ancak cemiyetlerin muhtelif zümrelere ayrılmasiyle gözükmeye başlıyan Devlet, ekonomik menfaatleri birbirine zıt olan muhtelif sınıfların, hiç bir faydayı mucip olmıyan aralarındaki mücadelelerle kendilerini mahvetmemek ve aralarındaki sosyal tezatları telif ve bunlar beyninde bir müvazene husule getirmek için mevcudiyetini lüzumlu addettikleri bir kudretin, bir iktidarın zuhuriyle vücuda gelmiştir. Mevcudiyeti zarurî olan bu iktidar, muayyen bir gelişme seviyesine erişen cemiyetin meydana getirdiği Devleti ifade eylemektedir. Bu iktidarın tabileri muhtelif zümrelere tefrik olunmuş; ve bu muhtelif zümrelerden en kuvvetlisini, yani iktisaden hâkim sınıfı temsil eyliyen Devlet, ayni zamanda siyasî tahakkümü de elde etmiştir. Sınıf mücadelelerinin sebebiyet verdiği içtimaî zıddiyet ve anlaşmamazlıkları firenlemek ihtiyacından doğan Devlet, ekonomik üstünlüğe malik olan ve bu sayede siyasî hâkimiyeti de elde eyliyen muayyen bir sınıfın hükûmetidir. Devlet, hâkim sınıfın menfaatlerinin tedafüî ve tecavüzî bir ittifakı üzerine dayanmaktadır[17].

---

(14) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 140-143.

(15) Bk. *Ali Fuat Başgil*, op. cit., c. I; s. 145.

(16) Devletin menşeini bu şekilde izaha çalışan tarihî maddeciler, bu vesile ile hukukun mahiyetine de temas etmeyi unutmamışlardır. Onlara göre, hukuk, hükûmet eden sınıfların menfaatlerini müdafaaya hâdim zecrî tedbirlerin heyeti mecmuasından ibaret bulunmaktadır. Hukuk, kendilerini üstün kılmaya muvaffak olan menfaatlerin bir ifadesi şeklinde mülâhaza edilmektedir.

(17) Bk. *Trumer (M.)*, Karl Marx'a göre içtimaî sınıfların ve Devletin kaynağı, «Fikir Hareketleri, sayı 75, s. 354-355».

BEŞİNCİ BAŞLIK

Devletin menşeini ferdin akıl ve iradesinde bulan görüşler

§ I. - a) Devleti ferdî akıl ve iradenin mahsulü olarak karşılıyan teorik görüşlere, tarihin çok uzak devirlerinden itibaren tesadüf edilmektedir. Yalnız bu hususta şimdiden işaret edilmesi gereken bir nokta mevcuttur; o da, Devletin menşeini ferdin akıl ve iradesinde arayan bu teorik görüşlerde bir tefrik yapılması zaruretidir. Zira, bu nevi görüşlerde, şimdiden nazarı dikkate alınması icap eyliyen önemli bir farkın mevcudiyetiyle karşılaşmış bulunmaktayız. O fark ta, bunlardan bazılarının Devletin menşei olarak ferdin akıl ve muhakemesini kabul ve yalnız onunla iktifa eylemeleri; bazılarının ise, yine ayni esaslardan hareket etmekle beraber, bu hususta daha ileriye giderek, Devleti, bu akıl ve muhakemenin neticesi olmak üzere fertler tarafından izhar olunan karşılıklı arzu ve isteklere, onların iradeleri arasında vukubulan bir birleşmeye istinad ettirmeleridir. Bunlardan Devletin menşeini yalnız ferdin akıl ve muhakemesinde arayan noktai nazarın tabiî bir neticesi, onun daha vazıh, daha teknik ve daha mütekâmil bir ifadesi diye mülâhaza edilen ikinci görüş tarzı, doktrin sahasında, sosyal mukavele teorisi diye vasıflandırılmaktadır.

b) Devleti yalnız insan aklının bir eseri olarak karşılıyan ve bununla iktifa eyliyen görüşlerin, muhtelif filozoflar tarafından ileri sürüldüklerini söylemek mümkündür. İçtimaî, siyasî ve hukukî nizamın teessüsü bakımından «akıl» ın oynadığı ve oynaması lâzımgeldiği rol, çok geniş bir çerçeve içinde, birçok mütefekkirler tarafından müdafaa edilmiş ve bunlar tarafından aklın bu hususdaki önemi bilhassa tebarüz ettirilmiştir. Bunlar, hattâ, «akıl» ın rolünü yalnız Devletin menşei meselesine münhasır kılmıyarak, hâdiseyi daha geniş bir zaviyeden görmeye çalışmışlar ve daha şümullü mülâhazalar serdetmişlerdir.

Netekim, Yunan filozoflarından Herakleitos (M. E. 536-470), dünyaya hâkim olan tek bir kanunun mevcudiyetinden, fert ve site hayatının bu kanunla bir nizama raptolunduğundan bahsederek bu kanunu «akıl» kelimesiyle tavsif eylemiş[1]; Milâttan evvel beşinci asrın sonlarına doğru Sofistler, kâinatta her şeyin insanın akıl ve

(1) Bk. *Recai G. Okandan*, Kadîm Yunanda Âmme Hukuku, 1942, s. 85.

muhakeme'sine tâbi bulunduğunu, Devlet te dahil her şeyin ferdin muhakemesiyle bir mevcudiyet iktisap edebileceğini müdafaa eylemişler[2]; akla göre hareket lüzumundan bahseyliyen ilk stoisizm cereyanı tarafdarları da, aklın üstünlük ve hâkimiyetile fertlerin tek bir devletin hudutları içinde toplanmaları lüzumunu ileri sürmüşlerdir[3].

Keza, tanınmış Romalı filozoflardan Marcus Tullius Cicero (M. E. 106-43) da, Devletlerin kâffesini akıl tarafından sevk ve idare edilen bir küllün cüzüleri olarak karşılamış; akıl'ın, siyasî teşekküllerin fevkinde hâkim olduğunu, insanların hepsinde müşterek, üniversel bir aklın (ratio summa) mevcudiyetini ileri sürmüştür[4]. Romada Principatus devrinin güzide Devlet adamlarından ve stoisizm cereyanının en hararetli tarafdarlarından biri olan Aurelius Antoninus (161-180), o da, aklı, tabiat ve beşeriyetin yegâne temeli, kâinatı idare eden yegâne kuvvet olarak kabul eylemiş; kâinatta herşeyin akıl'la bir düzene bağlandığını söylemiştir[5]. Nihayet, beşinci asrın dikkate değer şahsiyetlerinden biri olan Aurelius Augustinus (354-430)[6], Devletin menşeini ferdin akıl ve muhakemesine istinat ettirmeye çalışarak, onun, akla sahip varlıkların bir araya gelmesiyle vücut bulduğunu ileri sürmüştür[7].

Bunlardan başka, on üçüncü asır filozoflarından Thomas Aquino'nun (1255-1274)[8] Devletle ilgili düşüncelerinde de, akla ve-

(2) Bk. *Recai G. Okandan,* Kadîm Yunanda Âmme Hukuku, s. 85. ve müt.

(3) Bk. *Recai G. Okandan,* Kadîm Yunanda Âmme Hukuku, s. 257 ve müt.

(4) Bk. *Recai G. Okandan,* Roma Âmme Hukuku, 1944, s. 336 ve müt.

(5) Bk. *Recai G. Okandan,* Roma Âmme Hukuku, s. 368 ve müt.

(6) *Aurelius Augustinus,* 354 de Afrikada doğmuştur. Kartacada, Romada, Milanoda güzel söz söylemek sanatını tedris etmiştir. Mühim eseri «*Uhrevî Âlem*» (De Civitate Dei) dir. Devlet hakkında, *civitas, Respublica, Imperium Romanum* gibi muhtelif terimler kullanmış ve bunların hepsi ile de «*birbirlerine müteaddit sosyal bağlarla merbut bir cemaat*» i kasdetmeye çalışmıştır. Fikir bakımından aralarında ayrılık olmasına rağmen *Neo-Plâtonizm* (İskenderiye Mektebi) den mülhem olmuş; keza, *M. Tullius Cicero*'nun muhtelif eserleriyle mukaddes kitapların muhtevalarından istifade eylemiştir.

(7) Bk. *Charles Crozat,* A. Augustinus'un siyasî fikirleri, «Hukuk Fakültesi Mecmuası, sayı: 14, s. 226».

(8) Napoli krallığında, muhtemel olarak 1225 de, *Aquino* yakininde *Roccasecca* şatosunda doğmuş ve 7 mart 1274 de vefat etmiştir.

rilen kıymet ve ehemmiyeti görmek mümkündür. Diğer canlı varlıklardan farklı olarak, tabiatın insanlara akıl ve söz söylemek imtiyazlarını bahşeylediğini, Devletin, ferdin bizzat tabiat ve fıtratından neşet ettiğini söyliyen filozof, siyasî cemiyetin aslının, Devletin menşeinin, insanın rasyonel yaradılışında aranması lüzumundan bahseylemiştir[9]. İçtimaî ve siyasî bir varlık olan fert için yalnız yaşamak imkânsızdır. Onun için cemiyet halinde yaşamak mecburiyeti vardır ve burada cemiyet kelimesiyle bir siyasî cemiyet bahis mevzuu olmaktadır.

c) Görülüyor ki, bütün bu mülâhazalar, Devletin menşei ile akıl arasında, Devletle insanın rasyonel varlığı arasında çok sıkı bir yakınlık müşahede eylemekte; içtimaî, siyasî ve hattâ hukukî nizamın teessüsü hususunda aklın oynadığı role işaret etmektedirler. Fakat, Devletin menşeini ferdin aklında arayan bu mülâhazaların, bu hususta daha ileri giderek, insanlar tarafından izhar olunmuş karşılıklı bir arzu ve isteğin, aralarında karşılıklı bir anlaşmanın mevcudiyetinden, Devletin menşei probleminin bu tarzda bir anlaşmaya istinad ettirilmesi keyfiyetinden bahseylemediklerini de görmekteyiz. Bunlar yalnız aklın bu hususdaki rolüne işaretle iktifa ederek, meselenin izahında, ferdî iradelerin izharı ve birleşmeleri gibi herhangi bir durumun mevcudiyetinden bahseylememişlerdir.

§ II. - a) Devletin menşeini izah hususunda, onun insan aklının bir eseri olduğunu söyliyen görüşler, kendi mütekâmil şekillerini, sosyal anlaşma telâkkisinde bulmaktadırlar. Devletin menşeini ferdin akıl ve muhakemesinde arayan görüşlerin daha teknik bir ifadesi diye vasıflandırdığımız bu telâkki de, netice itibariyle, ferdin akıl ve muhakemesini kendisine bir hareket noktası olarak kabul eylemiş ve ancak bu hususta daha ileriye giderek, Devleti, bu akıl ve muhakemenin bir tezahürü olmak üzere fertler tarafından izhar olunan karşılıklı arzu ve isteklere, gerek onların iradeleri arasında vukubulan ve gerekse onlarla herhangi bir şef arasında yapılan anlaşmaya istinat ettirmiştir. İşte bundan dolayıdır ki, mukavele, anlaşma telâkkisini, Devleti insan aklının bir eseri mahsulü olarak karşılıyan noktai nazarın daha mütekâmil ve daha vazıh şekli diye vasıflandırmış bulunuyoruz.

d) Filhakika, esas itibariyle bilhassa siyasî kuvvetin, kudretin menşeinin halkta olduğunu izah ve isbata çalışan veya başka bir ifa-

(9) Bk. *Charles Crozat*, Thomas d'Aquin'in Hukuk ve Devlet nazariyesi, «Hukuk Fakültesi mecmuası, 1938, s. 585 ve müteakıp».

de ile bu kuvvet ve kudreti halka bahşetmek istiyen birçok filozof ve mütefekkirler, bu mülâhazalarında muvaffak olabilmek için, her şeyden evvel, Devleti, insanlar arasında kendi rızalariyle vukubulan bir uzlaşmanın, onların iradeleri arasında vukua gelen bir birleşmenin (sosyal mukavele) neticesi olarak göstermeye ve Devletin menşeini bu tarzda bir faraziyeye, bir görüşe istinat ettirmeye çalışmışlardır. Fakat, mesele, bununla bitmiş olmamaktadır. Bazı filozoflar, bu sosyal mukavele faraziyesinden, iktidarın hakikî menşeinin halkta olduğu prensipine vararak bunun hükûmet eden veya edenlere, halk tarafından, muayyen bazı şartlar altında, tevdi kılındığı ve bu tevdi keyfiyetinin de bir anlaşmaya (siyasî mukavele) müstenit olduğu neticesini çıkarmışlardır.

Şu halde, Devletin menşei hakkında ferdî arzu ve iradelerin birleşmesinden ibaret mukavele doktrinine temas ederken, burada, doğrudan doğruya devletin menşeini izah eyliyen sosyal mukavele ile iktidarın menşeini ve onun istimal şeklini izah eden ve netice itibariyle de bir inkıyat ve tebaiyet anlaşmasından başka birşey olmıyan siyasî mukavele'yi yekdiğerinden ayırd etmek ve bunlardan ikincisini birincisinden sonra mülâhaza ve onun bir neticesi, bir devamı olarak kabul etmek lâzımdır. Bunlardan sosyal mukavele, bizzat siyasî cemiyetin, Devletin tevellüdünü mümkün kılacak; siyasî mukavele de, hâkimiyetin hakikî sahibi olarak mülâhaza ve onu istediği gibi tasarruf edebileceği kabul edilen halkın, haiz bulunduğu bu hâkimiyetin ya bizzat kendisini veya onun istimalini, muayyen bazı şartlar dairesinde, uhdesine vekâleten tevdi edeceği kimse ile yapmış olduğu anlaşmayı ifade edecektir.

Bundan dolayıdır ki, mukavele teorisine istinat eyliyen müelliflerin bazıları siyasî mukaveleyi izah için sosyal mukaveleyi de beraber nazarı itibara almışlar; bazıları yalnız sosyal mukaveleden veya yalnız siyasî mukaveleden[10] bahs ile iktifa eylemişler; bazıları ise

(10) Bu tarzda *bir siyasî mukaveleyi*, meselâ *Ahdi Atîk*'i teşkil eyliyen mukaddes kitaplar arasında *Musa*'ya isnad olunan beş kitaptan mürekkep *Tevrât*'ın satırları arasında görmek bizim için mümkündür. *Tevrât*, İbranî tarihinin ilk merhalesini teşkil eyliyen Peygamberler devrinde, halk ile *Juda* kabilesinin Allahı olan *Yahova* (Benî İsrail'in hem hükümdarı, hem Tanrısı) arasında bu tarzda bir anlaşmanın akdinden bahseylemektedir. İlk olarak Milâttan evvel yirmi birinci asırda Peygamber *İbrahim*'in tavassutiyle vukubulan (Bk. *Alexandre Moret*, Histoire de l'Orient, Paris, 1936, c. II, s. 634) ve fakat muvaffakiyetle neticelenmiyen bu anlaşma, daha son-

sosyal muakveleden siyasî mukavele neticesine varmışlar ve nihayet bazıları da sosyal mukavele ile siyasî mukaveleyi birlikte nazarı itibara almışlardır. Mevzuumuz Devletin menşeini izah olduğuna göre, biz, incelemelerimizi daha ziyade sosyal mukavele üzerinde yapacağız ve icap ettiği yerlerde de, sosyal mukaveleye çok yakından bağlı bulunan siyasî mukaveleye de kısaca temas ile iktifa edeceğiz.

c) Sosyal mukavele teorisi, insanların, başlangıçta, cemiyet halinde yaşamağa başlamadan evvel, müelliflere göre muhtelif şekillerde mülâhaza edilen tabiat hali dediğimiz bir vaziyet içinde, tamamiyle kendi hallerine terkedilmiş bir tarzda yaşadıklarını, aralarında devamlı münasebetlerin ve mahdut münasebetleri düzenleyen bir nizamın ademi mevcudiyetini kabul etmektedir. Kanun ve nizamı aşan veya kanun ve nizama takaddüm eden bu devir, tabiî yaşama hali dediğimiz bu merhale, bazı müellifler tarafından refah ve saadetin, sulh ve sükûnun tamamen hâkim bulunduğu bir devri; bazı mütefekkirlere göre de insanların arzu ve isteklerini hiçbir tahdit ve takyide tâbi tutmayan, fertlerin hürriyetleri lehinde her

---

raları Peygamber *Musâ*'nın tavassutiyle yenilenmiş ve halk tarafından tasvip edilmiştir. Filhakika, *Yahova* tarafından Turusinaya davet edilen *Musâ*'ya, orada, İbraniler *Yahova*'nın (ayni zamanda hükümdar olarak mülâhaza edilmektedir) arzularına boyun eğdikleri takdirde kendilerinin Cenabı Hakkın en fazla sevilen, onun tarafından takdis edilen kulları olacakları bildirilmiş ve *Musâ* da, Tanrının bu arzusunu, Beniisrail'in ileri gelen şahsiyetlerini davet ederek kendilerine tebliğ eylemiştir. Neticede, halk tarafından *Yahova*'nın bu teklifleri kabul edilmiş, onun arzularına, fikir ve isteklerine itaat olunacağı *Musâ* vasıtasiyle kendisine arzolunmuştur. Bundan sonra, *Musâ*, Turusîna'dan avdet ederek *Yahova*'nın kendisine bildirdiği *on emri* (evamiri aşere) (Bk. *Léon Carre*, L'ancien Orient, Paris, 1875, c. III, s. 88-89), *Yahova*'nın emirleri olmak üzere İbranilere tebliğ eylemiştir. Emirlerin muhtevasına vukuf peyda eden İbraniler de, bunları kabul eylediklerini, *Yahova*'nın emrettiği şeyleri yaparak ona itaat edeceklerini bildirmişlerdir.

Vukua gelen bu anlaşmaya göre, halk, her şeyin mutlak hâkimi olan, her şeyi kendi iradesine tâbi kılan, Beniisrail'in hem Tanrısı ve hem hükümdarı olan *Yahova*'nın bu vasıflarını, onun üstün ve mutlak otoritesini, kendi arzusiyle kabul etmiş bulunmaktadır. Beniisrail kavmi, *Musâ*'nın tavassutiyle yaptığı anlaşmaya müsteniden, *Yahova*'nın mutlak otoritesini kendi isteğile kabul eylemiş ve buna mukabil Tanrı da, kendisini, yüksek himayesine mazhar kılmış, yalnız onu mümtaz bir kavim olarak kabul etmiş, kendi sevgisinden yalnız onu istifade ettirmiştir. Demek oluyor ki, hem uhrevî ve hem dünyevî hususlar hakkında en yüksek otoriteyi haiz bulunan *Yahova*'nın mutlak otoritesinin İbraniler üzerindeki teessüsünde,

türlü himaye ve teminattan mahrum bulunan, mücadele ve kargaşalığın hâkim olduğu bir merhaleyi ifade etmektedir[11].

Fakat, tabiî yaşama hali hakkında serdolunan mülâhazaların mahiyetleri ne olursa olsun, Devletin teşekkülü bakımından, bu mütalâaların hepsi ayni neticeye müncer olmaktadır. İnsanlar, kanunun, otoritenin, hükûmetin yokluğiyle ifade olunabilen bu vaziyetten kurtulmak üzere, aralarında yapmış oldukları karşılıklı bir anlaşma ile, tabiat hali diye ifade olunan bu yaşama tarzına nihayet vermişler ve bunun yerine, insanlar arasındaki münasebetleri bir düzene rapteyliyen, onları birbirlerini saymağa icbar eden, sulh ve sükûnun hâkimiyetini mümkün kılan cemiyet halini ve cemiyetin en mütekâmil şekli olan Devleti ikame etmişlerdir. Böylece, yapılan bu tarzdaki sosyal bir mukavele ile, kendi hallerine terkedilmiş bir vaziyette yaşıyan insanlar bir araya toplanmakta, birleşmekte, Devleti vücuda getirmekte, kendilerini bir otoriteye, bir hükûmete tâbi kılmakta, ve netice itibariyle de tabiî yaşama hali dediğimiz devrin doğurduğu mahzurlar tamamen ortadan kalkmaktadır.

§ III. - Mukavele doktrini, kendi menşeini, çok uzak devirlerin fikrî faaliyetinde bulmaktadır. Çok eskidenberi, aralarında birçok farkların mevcudiyetine, her birinin bu noktai nazarı yekdiğerinden farklı esas ve maksatlara istinat ederek izah eylemelerine[12] ve hattâ Devletin teşekkülü haricindeki hususlarda birbirlerinden pek farklı neticelere varmalarına rağmen, bir çok filozof ve mütefekkirler bu

---

Beniisrail kavmi ile kendisi arasında yapılan anlaşma âmil olmakta, ve aralarındaki münasebetler de yine ayni anlaşma ile tâyin edilmiş bulunmaktadır (Bk. *Paul Janet*, op. cit., c. I, s. 273-274).

Keza on altıncı asır mütefekkirlerinden *Hubert Languet*'nin, «*Vindiciae contra tyrannos*» (1579) adlı eserinde de (bu kitap François Estienne tarafından «De la puissance légitime du prince sur le peuple» (1581) namı altında Fransızcaya tercüme edilmiştir), yalnız hükümdarla halk arasındaki münasebetleri tâyin hususunda mukavele teorisine (siyasî mukavele) müracaat eylediği, siyasî cemiyetin, Devletin nasıl vücuda geldiğini, halkın kırala tevdi eylediği siyasî iktidar ve otoritenin ne şekilde doğduğunu (sosyal mukavele) izah eylemediği görülmektedir (bu hususta bakınız: *Janet (P.)*, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, Paris, 1924, cilt II, s. 33; *Georges Del Vecchio*, Leçons de Philosophie du droit, Paris, 1936, s. 50 ve müteakıp).

(11) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 51.

(12) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 51-52.

doktrine taraftar olmuşlardır. Meselâ, Epiküros, Marsilius Patavinus, Francisco Suarez, Richard Hooker, Johannes Althusius, Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Samuel Pufendorff, John Locke, Francis Hutcheson, David Hume, Jean-Jacques Rousseau, Paul-Henri baron d'Holbach, Emanuel Kant, Jean Gottlieb Fichte, gibi muhtelif filozoflar Devletin menşeini, insanların içtimaî ve siyasî hayata geçiş şeklini, bu tarzda bir görüşle, yani mukavele esasından hareket ederek, izaha çalışmışlardır. Bundan dolayıdır ki, Devletin menşeini mukavele esasına istinat ettiren görüşlerde yeknasak ve mütecanis bir mahiyetin mevcudiyetinden bahsetmek ve hepsinin ayni noktalardan hareket, hepsinin her cepheden ayni esaslara istinat ve her bakımdan ayni neticelere müncer olduklarını söylemek mümkün değildir[13]. Sosyal mukavele doktrininden bahseyliyen muhtelif müellifler, bu sisteme, bu hususta varılacak neticeleri çok derin bir surette tadil eyliyen ve aralarında hiç bir müşabehet mevcut olmıyan yekdiğerinden farklı bazı hususat ithal eylemişlerdir[14]. Mukavele doktrinini müdafaa eyliyen mütefekkirlerin iştirak ettikleri tek bir nokta vardır; o da, insanların bidayette tabiî bir yaşama halinde bulunmaları, içtimaî ve siyasî hayata aralarında yaptıkları bir mukavele ile, iradeye müstenit bir birleşme ile geçmiş olmaları ve Devletin de ancak bu tarzda bir mukavele neticesi meydana gelmiş bulunmasıdır.

a) Bir taraftan Milâttan evvel beşinci asrın Yunan filozofları arasında Sofist serlevhası altında toplanan mütefekkirlerden bazılarının siyasî düşüncelerinde[15] ve diğer taraftan Hintli filozoflardan Budha Sakyamuni (M. E. 560-480) nin görüşlerinde[16] ilk fi-

(13) Bk. *Nihat Erim*, Âmme Hukuku Dersleri, Ankara 1942, s. 30.

(14) Bk. *Marcel de la Bigne de Villeneuve*, Traité général de l'Etat, birinci cilt, Paris, 1929, s. 42.

(15) Sofistlerin mukavele teorisi hakkında bakınız: *Ernst von Aster*, Hukuk Felsefesi Dersleri, İstanbul, 1943, s. 117 ve müt.

(16) Hind filozoflarından *Budha Sakyamuni*'nin düşüncelerinde *mukavele*'yi andıran bazı prensiplere tesadüf edildiğine işaret eylemek lâzımdır. İnsanların bidayette anarşi içinde bulunduklarını kabul eyliyen filozofa göre, fertler bu nizamsızlıktan kurtulmak için bazı *anlaşmalar* yapmak mecburiyetinde kalmışlar ve neticede bu nizamı tahakkuk ve idame ettirecek olan kraliyet müessesesinin vücuda gelmesini mümkün kılmışlardır. Yalnız, Hintli mütefekkirin bu mahdut düşüncelerinden daha ziyade bir siyasî mukavelenin mevcudiyetini istihraç etmek lâzımdır. Kendisi-

lizleri çok sathî bir şekilde gözükmeğe başlıyan mukavele doktrini, kendi hakikî ve vazıh ifadesini Milâttan evvel üçüncü asrın Yunan mütefekkirlerinden Epikürос'un (M. E. 342-271) düşüncelerinde[17] ve bunun tarafından kurulan mektebin kendine has prensiplerinde bulmaktadır[18].

Devletin ancak bir anlaşmanın mahsulü şeklinde mülâhaza olunabileceğini kabul eyliyen ve düşüncelerinin Devletle ilgili kısımlarında tamamen utilitaire bir bünye, fayda ve menfaate müstenit bir sistem mahiyeti hâkim bulunan Epikürос'a göre[19], insan, müteaddit Yunan filozofları tarafından iddia edildiği gibi sosyal bir varlık değildir. Tabiati aslîsi kendi menfaatini aramak olan insanlar bidayette müşterek menfaat mefhumunu idrak edebilecek seviyede değildirler. Herkesin kendi menfaatini araması key-

---

nin, Devletin menşeini bu tarzda bir doktrine istinad ederek izaha çalıştığını kabul eylemek oldukça güç görünmekte ve bu güçlük, bilhassa, bu hususta inceleme lerimizin derinleştirilmesini imkân dahiline sokacak eser ve vesikaların yokluğundan ileri gelmektedir.

(17) Bk. *Denis*, Histoire des doctrines morales dans l'antiquité, c. I, s. 417; *Guyau*, La morale d'Epikure, s. 147; *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 51.

(18) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. I, s. 235-236.

(19) *Epiküros*, aslen Atinalı bir ailenin çocuğudur. M. E. 342 senesinde *Sisam* adasında dünyaya gelmiştir. On sekiz yaşında iken o zaman gençlerin devam ettikleri koleje kaydedilmek üzere ilk defa Atinaya gelmiş ve orada kendisiyle aynı yaşta bulunan *Menandr* ile tanışmış, *Ksenokrat*'ın talebesi olmuş, *Platon*'un tarafdarlarından *Pamfil* ve *Demokrit*'in talebelerinden *Nosifanes* gibi devrinin dikkate şayan mütefekkirleriyle temas imkânını bulmuştur. Hocalık mesleğine intisabeylemiş, Milâttan evvel 311 de evvelâ Küçük Asya şehirlerinden biri olan *Lampask*'ta, bilâhare *Midilli*'de ve yine Küçük Asya şehirlerinden biri olan *Kolofon*'da hocalık yapmış ve nihayet Milâttan evvel 307 veya 306 senelerinde Atinaya avdet ederek burada kat'i surette yerleşmiş ve eski Yunanlıların bu mühim beldesinde, otuz altı yaşında iken, bilâhare kendi ismini taşıyacak olan ve kendisinden sonra da asırlarca mevcudiyetini muhafaza ederek gerek Yunanistanda ve gerekse Romada birçok taraftarlar kazanan felsefî bir mektep vücuda getirmiştir. Meydana getirdiği bu müessese dâhilinde samimiyet ve dostluğu, tevazu ve besateti hâkim kılmaya çalışan, tabiat, boşluk, atomlar, mantık, adalet, kudsiyet ve dinî hususlar ve ahlâkî meseleler hakkında birçok eserler vücuda getiren filozof, Milâttan evvel 271 de, yetmiş iki yaşında iken, hayata gözlerini kapamıştır (Bu hususta bakınız: *Palhoriès (F.)*, Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges, 1936, Paris, c. I, s. 178-181; *Rivaud (A.)*, Les grands courants de la pensée antique, Paris, 1932, s. 148-162).

fiyeti, onları birbirleriyle mücadeleye sevketmiştir. Bu suretle, insanların ilk zamanlarda kendi hemcinsleriyle daimî bir mücadele halinde bulunduklarını kabul eylemek lâzımdır. Fakat, elem ve ıztırap tevlit eyliyen bu mücadeleler, netice itibariyle insanları birbirlerine yaklaştırmış; yavaş yavaş müşterek menfaat duygusu doğmağa başlamıştır. İnsanlar mücadele haline nihayet vermek, yekdiğerini müştereken korumak hususunda aralarında mutabık kalarak bu cihetleri zımnî bir anlaşma ile kabul etmişlerdir. İşte, bu keyfiyet, netice itibariyle, içtimaî hayatın teessüsünü ve bunun en son bir merhalesi olarak da siyasî teşekkülün, Devletin teessüsünü mümkün kılmış ve siyasî cemiyetin teşekküliyle birlikte mevzuubahs ıztırap ve acılar da ortadan kalkmıştır[20].

Yalnız şuna da işaret etmek lâzımdır ki, insanlar, aralarında vuku bulan bir zımnî anlaşma ile vücuda getirdikleri mezkûr birlik dahilinde arzu ettikleri faydayı bulamadıkları veya kaybettikleri andan itibaren, yapmış oldukları mukaveleyi, Devletin zuhurunu mümkün kılan bu anlaşmayı, ortadan kaldırabilmek imkânına da malik bulunmaktadırlar.

b) Devletin menşei hakkındaki fikirlerinde muhtelif görüşlere sahip bulunan[21] on dördüncü asır mütefekkirlerinden Marsilius Patavinus (1270-1340)[22], 1324 de neşrolunan «Defensor Pacis» adlı eserinde, bir taraftan Devletin kuruluşunda insanın akıl ve muhakeme'sine mühim bir hisse ayırmış ve diğer taraftan da, sosyal mukavele'den sarih bir şekilde bahseylememesine rağmen, siyasî mukaveleye taraftar bir noktai nazar müdafaa etmiştir.

Marsilius Patavinus'e göre, insanlar için siyasî cemiyet halinde yaşamağa başlamadan evvel, bir tabiî yaşama hali

(20) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 39.

(21) *Marsilius Patavinus*'ün, Devletin menşeini patriyarkal ailede bulan teoriye de kısmen taraftar olduğunu zikretmiştik.

(22) *Marsilius Patavinus*, 1270 te *Padoue*'da doğmuştur. Orleans Üniversitesinde okuduğu ve hattâ aynı müessesede hoca olarak bulunduğu kuvvetle muhtemel görülmektedir. 1312 ile 1313 arasında Paris Üniversitesine Rektör olmuş ve mezkûr şehirde dikkate şayan ilmî bir faaliyet göstermiş ve hükûmet merkezinin ileri gelen hukukçularıyle tanışmak fırsatını bulmuş ve «Defensor Pacis», «De Translatione İmperii» ve «Defensor Minor» adlı muhtelif eserler vücuda getirmiştir (Bu hususta bakınız: Dr. *Ch. Crozat*, Defensor Pacis'de Devlet ve Hukuk Nazariyesi, «Profesör *Cemil Bilsel*'e Armağan, İstanbul, 1939, s. 115 ve müteakıp»).

mevzuubahs olmaktadır. İnsanlar doğuşlarında birbirine zıd hürriyetlere ve onları birbirine muhalif bir tarzda hareket ve faaliyete geçiren zıd ihtiras ve arzulara maliktirler. İnsanların hudutsuz bir hürriyet içinde bulunduklarını ifade eyliyen bu tabiî yaşama hali, fertler lehinde her türlü nizam ve teminattan mahrum bulunmakta; tam bir emniyetsizlik ve anarşi hüküm sürmektedir. İşte, insanlar, tabiî yaşama halinin arzeylediği bu emniyetsizlikten, tevlit eylediği bu mahzurlardan kurtulmak için bir nizam vücuda getirmeği arzu etmişler ve bu nizamın tesisi vazifesini hükümdara tevdi kılmışlardır. Yalnız bu tevdi keyfiyeti halk ile hükümdar arasında akdolunan bir mukaveleye (siyasî mukavele) istinat etmekte; halk, bu mukavele mucibince, kendi hükümranlık kudretini hükümdara devreylemekte[23] ve hükümdar da bu kudreti onun hakikî sahibi olan halkın menfaatine uygun bir tarzda kullanmakla mükellef tutulmaktadır.

Filozofa göre, Devlet, hür kimselerden müteşekkil bir cemiyettir. İnsanlar, siyasî cemiyet halinde, burada kendi menfaatlerini temin eylemek, varlıklarına müteallik hususatı elde etmek, mevcudiyetleri için muzır olan şeylerden kendilerini kurtarmak için toplanmışlardır[24]. Bu toplanmanın vukuunda, tabiri diğerle Devletin husulünde âmil olan en mühim unsur aklı beşer'dir. Akıl, sulh ve nizamın tahakkukunu temin hususunda, insanlara, siyasî bir teşekkülün zarurîliğini göstermektedir. Doğuşlarında birbirlerine zıd hürriyetlere, yekdiğerine zıd ihtiras ve arzulara malik bulunan insanlara, akıl, mücadele ve muhalefete nihayet vermenin, dahilî asayişi tesis edebilmenin imkân ve çarelerini bildirmektedir.

Görülüyor ki, hakikatte bir siyasî mukavele'den bahseyliyen, siyasî iktidarın menşeinin hükümdarda değil halkta olduğunu söyliyen Marsilius Patavinus'un düşüncelerinde, Devletin menşeini anlaşmada bulan bir sosyal mukavele telâkkisinin izlerine de az çok tesadüf edilmektedir. Açık bir tarzda sosyal mukaveleden bahsetmemekle beraber, filozofun, Devletin kuruluşu bakımından da, bu tarzda bir doktrine taraftar olduğunu söylemek mümkün görülmektedir[25].

c) Devletin teşekkül tarzını izah eyliyen fikirlerinde kendisinin sosyal mukavele doktrinine taraftar olduğunu göstere-

(23) Bk. *Nihat Erim*, op. cit., s. 83-84.
(24) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 458-459.
(25) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 51-53, 75.

cek prensiplere tesadüf olunmasına rağmen bu telâkkinin icaplarından, bilhassa «Aristoteles» ve «Thomas Aquino» nun tesirleri altında kalmasının neticesi olarak, bazı inhiraflar gösteren[26] on altıncı asır ilâhiyatçılarından Francisco Suarez (1548-1617) de[27], iktidarın ve hâkimiyetin menşeini tetkik ederken, Devletin menşeini de insanların karşılıklı muvafakat ve rızalarında, onların mütekabil anlaşmalarında bulunduğu neticesine varmaktadır.

Francisco Suarez'e göre, insanların kâffesi dünyaya hür olarak gelirler. Hiç kimse diğerine karşı siyasî bir üstünlüğü haiz değildir. Hür doğan insanlar sosyal bir mahlûkturlar. Ancak

---

(26) *Francisco Suarez*'in fikirlerinde, gerek *Aristoteles*'in ve gerekse *Thomas Aquino*'nun izlerini de görmekteyiz. Bundan dolayıdır ki, sosyal mukavele telâkkisinden bazı inhiraflar gösterdiği sezilen filozofun düşüncelerinde, ayni zamanda, sosyal mukavele telâkkisini müdafaa eyliyen diğer mütefekkirler tarafından serdedilen mütalâaların, tasavvur ve tahayyül edilen muhtelif safhaların kâffesini görmek de mümkün değildir. İnsanların *içtimaî bir hayvan* olduklarını ve ancak tam ve mükemmel bir topluluk içinde yaşıyabildiklerini, her topluluğun, bu topluluğu sevk ve idare eyliyen bir kuvvet ve kudreti tazammun eylediğini söyliyen filozof, bir taraftan Devletin teşekkülünü izah hususunda ileri sürülen *patriyarkal aile* nazariyesini ret ve tenkit etmekte, diğer taraftan Devletin menşeini izah eyliyen *kuvvet* doktrinine de temayül göstermekten geri kalmamaktadır. Filozofa göre, Devletin birçok ailelerin mütekabil arzularından doğacağı kabul edilebilirse de, aile reisinin menşeinde Devlet şefi mahiyetini haiz bulunduğunu söylemeye imkân yoktur; patriyarkal iktidar, siyasî iktidardan tamamen ayrıdır. Keza, yine filozofa göre, hükûmetler, filiyatta, ekseriya *kuvvet* ve *istibdat* neticesi teessüs etmişlerdir; yalnız, bu keyfiyet hükûmetin esas ve cevherini ifade edebilecek mahiyette değildir. Bundan dolayı, gerek siyasî cemiyetin, gerek hükûmetin esas ve cevherini, onların hakiki menşelerini, *fertlerin müşterek rızalarında aramak lâzımdır*. Filozof, siyasî cemiyetin, hükûmetin, iktidar ve hâkimiyetin menşelerini *insanların iradelerinde bulunmasına, hâkimiyetin kaynağı olarak halkı kabul etmesine rağmen*, buradan, halkın hâkimiyetinin mutlak, kayıtsız ve şartsız tek bir kimseye tevdii neticesine varmakta ve bu suretle hareket eylediği noktalarla vardığı neticeler arasında tam bir ahenk kendini göstermemektedir.

(27) İspanyol ilâhiyatçılarından olup 1548 de Grenade'da doğmuştur. Ortaçağ iskolâstik felsefesinin en mühim simalarındandır. En mühim eseri «Tractatus de legibus et legislatore» (1619) dur ve bu kitap, yine Ortaçağ iskolâstik felsefesinin dikkate şayan şahsiyetlerinden biri olup «Francisco Suarez» in büyük bir temayül gösterdiği «Thomas Aquino» nun «De Legibus» adlı eserinden mülhem olmak suretiyle vücuda getirilmiştir.

tam ve mükemmel bir topluluk içinde yaşıyabilirler. Her topluluk, bu topluluğu sevk ve idare eyliyen bir kuvvet ve kudreti tazammun etmektedir. İnsanlar için iki nevi çokluk mevzuubahs olmaktadır. Bunlardan birincisi hiç bir nizama tâbi bulunmıyan, fizikî ve manevî bir bağdan mahrum ve basit bir insan yığınıdır; bu yığını bir siyasî heyet, bir siyasî teşekkül diye vasıflandırmağa imkân yoktur. Böyle bir yığın için, bir hükûmet ihtiyacı da mevzuubahs değildir. İnsan çokluğunun ikinci nev'ine gelince; bu müşterek ve umumî bir rızaya müsteniden siyasî cemiyet halinde toplanan ve bu suretle mistik bir heyet teşkil eyliyen insanların iradelerinden doğmaktadır; bu nevi bir heyetin, bir hükûmet, bir siyasî kudret mevcut olmadan vücuda gelmesi de imkânsızdır. Zira, bu siyasî heyeti (Devleti) kat'î olarak vücuda getiren, ona dahil bütün iradelerin müşterek bir iradeye tâbiiyeti (siyasî mukavele) keyfiyetidir; ayni zamanda müşterek bir iktidarın da vücuda gelişini kabul eylemeden siyasî bir heyetin (Devletin) teşekkülünü kabul etmek mütebayin bir şey olacaktır; siyasî bir heyetin teşekküliyle birlikte müşterek bir iktidar da kendisini gösterecektir.

Siyasî bir heyetin (Devletin) teşekkülü ve hükûmetin (iktidar) zuhuru ayni anda ve ayni fiille, yani çokluğa dahil bulunan insanların iradelerinin müşterek bir iradeye tâbiiyeti keyfiyetiyle vukua gelmektedir; tabiri diğerle, sosyal anlaşma ile birlikte bir de siyasî mukavele bahis mevzuu olmaktadır. Bunların her ikisi de birbirine çok yakından bağlı bulunmakta, her ikisi de ayni fiil ve hareketle vücuda gelmektedir. Siyasî heyetin teşekkülünün herkesin muvafakat ve rızasının, mütekabil anlaşmanın (sosyal mukavele) bir eseri mahsulü olduğunu inkâr etmek gayri mümkün bulunduğuna göre, iktidarın menşeini de insanların mevzuubahs muvafakat ve rızalarında aramak lâzımdır. Şu halde, hâkimiyet, menşei itibariyle halktadır ve fertler, haiz bulundukları bu hâkimiyeti kayıtsız ve şartsız olarak, tamamen, tek bir kimseye tevdi kılmaktadırlar (siyasî mukavele)[28].

Şu halde, Francisco Suarez'e göre, siyasî cemiyet, Devlet, insanların iradelerinden doğmuştur. Siyasî

(28) Bk. *Nihat Erim*, op. cit., s. 116.

heyet, onu teşkil eyliyenlerin mütekabil muvafakat ve rızalarının bir eseri mahsulüdür[29]. Yalnız, Devletin menşei hakkında mevzuubahs bu anlaşmayı ilk defa vücuda getirenlerin rızaları hakkında tam bir serbestî hâkim bulunduğu halde, bu ilk âkitlerden sonra gelenler için bu rıza ve muvafakat keyfiyeti artık bir mecburiyet halini iktisap eylemektedir.

d) Doğrudan doğruya sosyal mukaveleden bahsetmemekle beraber, kilise hakkındaki nazariyesini tesis ve siyasî iktidarın meşruiliği bakımından ileri sürülen mütalâaları dolayısiyle bu atrzda bir doktrine imada bulunmaktan da geri kalmıyan müelliflerden bir diğeri, on altıncı asır İngiliz mütefekkirlerinden Richard Hooker (1554-1600) dir.

Richard Hooker, siyasî cemiyetlerin vücuda gelişinin sebebini, insanın kendi kendisine kâfi gelen bir mahlûk olmamasında aramaktadır. Mütefekkire göre, tabiî kanunlar, aralarında hiçbir anlaşma münasebeti, herhangi bir hususu yapmak veya yapmamak bakımından aralarında uzlaşmağa müteallik hiçbir münasebet bulunmayan insanları mutlak surette icbar etmektedirler. Tabiatin bize bahşeylediği insanlık sıfatımıza yaraşır, hayat ve varlığımız için elzem olan şeyleri bizzat kendi kendimize temin edebilmekten âciz bulunuyoruz. Münferit ve münzevi hayatın, yalnız başına yaşama tarzının sebebiyet verdiği eksikleri, noksanları telâfi etmek ve bizatihi benliğimiz için mevzuubahs olan aczi ortadan kaldırmak için, başkalariyle aramızda bir bağın teessüsünü mümkün kılacak, hemcinslerimize yaklaşmağı imkân dahiline sokacak çarelerin araştırılmasına mecburiyet hâsıl olmuştur. İşte, insanların siyasî cemiyet içinde vuku bulan ilk birleşmelerinin sebebi budur.

Richard Hooker, siyasî iktidarın da bütün cemiyetin muvafakati üzerine müesses olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü, hiç bir insan, tabiaten, kendi hemcinslerine hükmetmek kudretini haiz değildir. Eğer siyasî iktidar umumî muvafakate istinat etmiyorsa, bu takdirde onun meşru olduğundan bahsetmeğe imkân yoktur.

İşte, müellifin «The Laws of Ecclesiastical polity» (1594) adlı eserinde ileri sürülen bu görüşlerine dayanarak, bazı müellifler[30] kendisinin sosyal mukavele doktrinine de bir imada bu-

(29) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 66.
(30) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 72.

lunduğu neticesine varmışlar ve hattâ bazı müellifler de[31], kendisini, İngilterede sosyal mukavele nazariyesinden bahseyliyen ilk mütefekkir olarak karşılamışlardır.

e) On yedinci asır Alman mütefekkirlerinden Johannes Althusius (1557-1638) de[32], hâkimiyetin halktan geldiğini isbat edebilmek için[33], Devletin teşekkülü meselesini sosyal mukavele'ye istinat ederek izaha çalışmıştır[34]. Filozofa göre, insanlar için sosyal hayatın mümkün kılınması hususunda birlikte yaşamak gayesiyle yapılan bir ittihat ve iştirak, bir müşterek hayat, bir beraber yaşama keyfiyeti bahis mevzuu olmaktadır. Bu müşterek hayat da, bir birleşme üzerine dayanmakta ve bu birleşmede de mukavelevî bir mahiyet hâkim bulunmaktadır.

Johannes Althusius'e göre, ihtiyaç, insanları birleşmeğe doğru sevketmekte ve bu birleşme keyfiyeti de zımnî veya sarih bir mukavele ile tahakkuk edebilmektedir. Bu

(31) Bk. *Georg Jellinek*, L'Etat moderne et son droit, Paris, 1911, birinci cilt, s. 327.

(32) *Johannes Althusius*, 1557 de Emden'de doğmuş ve 1638 de ölmüştür. Emden'de hâkimlik yapmış, Almanyanın Herborn Üniversitesinde profesör olarak bulunmuştur. Jean Bodin (1520-1596) in «République» (Devlet) adlı eseriyle çok fazla meşgul olmuştur. En mühim eseri, onyedinci asrın ilk senelerinde vücuda getirdiği «*Politica methodice digesta*» dır. Bu kitapta halkın hâkimiyeti prensipi ile bu yüksek iktidardan feragatin imkânsızlığı, çok açık bir tarzda izah olunmuştur.

(33) *Johannes Althusius*'e göre, taksimi imkânsız, iştirak kabul etmiyen, müruru zamanla sâkıt olmıyan *hâkimiyet*, heyeti umumiyesiyle halka aittir. Hâkimiyet topluluğun heyeti umumiyesine ait bir haktır. Kral veya hükümdar denilen kimselere her türlü meşru iktidarı bahşeyliyen, evvelâ *Cenabı Hak* sonra *cemiyettir*. Hâkimiyetin menşei ve muhafızı bulunan halk, haiz bulunduğu bu iktidarın icra ve istimalini, bu vazife ile tavzif kılınan bazı âzalara *vekâleten* tevdi edebilir. Bu âzalar da murakıpler ve yüksek memurlar olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Murakıpler, umumun rızasiyle âmmenin menfaatini sıyanet vazifesi kendilerine tevcih olunan, halk tarafından tevkil edilmek suretiyle o mevkie getirilen, hâkimiyetin sahibi hakikisi olan halk tarafından müntehap mümessillerdir. Bunlar esas itibariyle kanun yapma salâhiyetini haizdir. Yüksek memurlara gelince, bunlar da yine halk tarafından müntehap icraî organlardır (Bu hususta bakınız: *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 49).

(34) Bk. *Mosca (G.)*, Histoire des doctrines politiques, Paris, 1936, s. 143; *Hilmi Ziya Ülken*, İçtimai Doktrinler Tarihi, İstanbul, 1941, s. 70-71; *Janet (P.)*, op. cit, c. II, s. 49; *Nihat Erim*, op. cit., s. 115.

tarzda bir mukavele neticesi, zikreylediğimiz birliğe ve bunun bir ifadesi olan topluluğa iştirak eyliyenler «hayat arkadaşı» (Symbiote) namını ihraz ederler. Müşterek hayatı temin gayesiyle mezkûr birliğe, topluluğa dahil olan hayat arkadaşları, sosyal yaşama için zarurî ve onun için faydalı olanları topluluğa, camiaya karşı mütekabilen ifa ile mükellef bulunmaktadırlar. Bu müşterek hayat, bu bir arada yaşama hali, umumun müşterek emniyet ve selâmeti için içtimaî ve hukukî prensiplerle tanzim olunmuştur; bu nevi yaşama halinin kendine mahsus düsturları vardır.

Johannes Althusius'e göre, Devlet te dahil her nevi beşerî birliklerin menşeini, yukarıda zikreylediğimiz esaslar dahilinde ittihada iştirak edenlerin rızalarında, zımnî veya sarih mukavele prensipinde aramak lâzımdır. Mukavele, Devlet te dahil, beşerî birliklerin kâffesinin hukukî esasını teşkil eylemektedir. Yalnız, burada bir noktaya bilhassa işaret eylemekliğimiz icap eder; o da Johannes Althusius'un Devletin menşeini mukavelede bulan doktrinine göre, mezkûr zımnî veya sarih anlaşmanın fertler arasında değil, fertlerden müteşekkil tâli sosyal birlikler arasında vukua gelmiş olmasıdır[35].

Filhakika, müellife göre, sosyal birliklerin muhtelif derece ve nevileri vardır ve bunlar da, sırasiyle, 1 - Aile, cemaat, 2 - Siyasî mahiyeti haiz topluluklar, 3 - Komünler, 4 - Eyaletler, 5 - Devlettir. İşte, zikreylediğimiz birleşme, zımnî veya sarih bir mukavele ile bir araya gelme keyfiyeti, bu birlikler arasında vukua gelmektedir. Bu muhtelif birliklerden her biri, kendisinin aşağısında bulunan ve daha dar bir sahaya hâkim olan birlikler üzerine dayanmakta, kendisine nazaran daha küçük toplulukların zımnî veya sarih mukaveleye müstenit birleşmeleriyle meydana gelmekte ve bu birleşme hâdisesinde de mukavele fertler arasında değil topluluklar arasında cereyan etmektedir. Her üstün birlik, kendi mevcudiyetini, ancak istinat eylediği tâli birliklerin kendi mevcudiyetlerini muhafaza edebilmeleri şartiyle temin ve idame ettirebilir.

Şu halde, her birlik için olduğu gibi, Devlet te, kendinden evvel gelen eyalet namı altındaki birlikler arasında vukua gelen zımnî veya sarih bir uzlaşmanın eseri mahsulü olarak meydana gelmektedir. Devlet, kendi menşeini, bu nevi birlikler arasında

(35) Bk. *Georg Jellinek*, L'Etat moderne et son droit, Paris, 1911, c. I, s. 328 ve müteakip.

vukua gelen zımnî veya sarih bir mukavelede bulmaktadır. Demek oluyor ki, Devleti vücuda getiren hukukî rabıta, bu tarzda vuku bulan zımnî veya sarih bir mukaveledir ve Devlet te, Johannes Althusius'e göre, içinde menfaat ve faaliyetlerini imtizaç ettiren müteaddit şehir ve eyaletlerin, üstün bir iktidarı ihdas, muhafaza ve müdafaa gayesiyle, aralarında vuku bulan bir anlaşma, bir mukavele neticesi meydana getirdikleri üstün bir birliktir[36].

f) On yedinci asrın tanınmış hukukçularından Hollandalı Hugo Grotius (Groot) (1583-1645) ün de[37] «Harp ve sulh hukukuna dair» (1625) adlı kitabında, Devletin menşeini izah hususunda sosyal mukavele telâkkisine taraftar olduğunu görmekteyiz. Cemiyeti hür toplanmanın bir eseri olarak karşılayan filozof, Devletin siyasî taazzuvlaşmasının zımnî veya sarih bir mukavele ile vücuda geldiğini kabul eylemektedir. Siyasî cemiyetin esas ve menşeini, insanları bir mukavele ile birleşmeğe, toplu bir halde bulunmaya, sevk ve icbar eden kuvvetli bir temayül de, birlikte yaşama arzusunda, kuvvetli bir tabiat uygunluğunda bulmakta ve bu mukavelenin de insanların arzu ve istekleriyle vuku bulduğunu söylemektedir[38]. «Bu mukavelenin hedefi karşılıklı koruma ve yardımı temin eden bir birlik kurmak»[39], «insanın tabiî haklarını muhafaza etmek» tir[40]. Kısaca, filozofa göre, Devlet, menşei iradî olan bir heyettir[41].

---

(36) *Johannes Althusius*'e göre, halk tarafından müntehap ve icraî salâhiyeti haiz *yüksek memurlarla* (sumus majistratus) *halk* arasında da, tarafeynin mütekabil taahhütlerini mutazammın bir *mukavele* mevzuubahs olmaktadır. Bu yüksek memurlar, mukavele icabı, kanunlara riayet ve taahhütlerine göre hareket eylemekle mükelleftirler. Aksi takdirde halk veya kanun yapma salâhiyetini haiz murakıplar yüksek memurları değiştirebilirler. Diğer taraftan, halk ta, yine mukavele icabı, taahhütlerine uygun bir şekilde hareket eden icra organlarının emirlerine uygun hareket etmekle mükelleftir; aksi takdirde, yani halkın mukavelenin icaplarına riayet etmemesi halinde yüksek memurlar da taahhütleriyle bağlı değildirler.

(37) *Hugo Grotius* (Huig von Groot), 1583 te Holandada doğmuştur. Hayatının uzun bir devrini Fransada geçirmiş ve bilâhare Fransanın İsveç sefirliğini yapmıştır. 1645 te Oslo'da ölmüştür. En mühim eseri «Harb ve Sulh Hukukuna dair» (De jure belliac pacis) (1625) adlı kitabıdır.

(38) Bk. *Marcel de la Bigne de Villeneuve*, op. cit., c. I, s. 45.

(39) Bk. *Honig (R.)*, Hukuk Felsefesi, İstanbul, 1935, s. 89.

(40) Bk. *Ernst von Aster*, Hukuk Felsefesi Dersleri, s. 183.

(41) Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, op. cit., s. 73.

Hattâ, Hugo Grotius, sulhçü bir nizam ihtiyacının zarurî kıldığı sosyal mukavelenin, daha sonraları bazı mütefekkirler tarafından ileri sürüldüğü tarzda, Devletin menşeinin izahını mümkün kılan bir faraziye olduğunu kabul etmemiş; bilâkis onun bir hakikat, tarihî bir vakıa olduğunu, sosyal mukavelenin hakikaten vuku bulduğunu ve hattâ tek bir sosyal mukavele değil, siyasî teşekküllerin adedi kadar içtimaî anlaşmaların mevcudiyetini ileri sürmüştür[42].

Devletin menşei bakımından sosyal mukavele fikrine istinat eyliyen Hugo Grotius, insanlar için, âkitlerin serbest iradelerinden sudur eden, onların serbest iradelerine istinat eyliyen bir siyasî esaret neticesine varmaktadır. Filozofa göre, «eğer bir fert her şeyinden vazgeçerek bir efendinin kölesi olabiliyorsa, neden bir halk kütlesi haiz bulunduğu hürriyetinden vazgeçerek kendisini bir kıralın tebaası yapamasın». Demek oluyor ki, Devletin menşei bakımından sosyal mukavele esasından hareket eyliyen Hugo Grotius, ayni zamanda, ferdi hükümdarın tebaası yapan bir siyasî mukavelenin[43] mevcudiyetini de derpiş etmiş bulunmaktadır[44].

g) On yedinci asırda mutlakıyet rejiminin en hararetli mümessillerinden biri olan İngiliz mütefekkirlerinden Thomas Hobbes (1588-1679), müdafaa ve temsil eylediği fikir cereyanını sosyal mukavele nazariyesine istinat ederek izaha çalışmış[45] ve Devletin menşeini de bu tarzda bir mukavelede bulmuştur[46].

---

(42) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 329; *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 63; *Ernst von Aster*, op. cit., s. 183.

(43) Profesör *Richard Honig*, burada iki nevi mukavelenin mevcudiyetini kabul etmekle beraber, bunlardan ikincisinin, yani *siyasî mukavelenin* akdindeki maksadı «millet hâkimiyetini kabul ve tanıma» hükümleriyle ifade eylemektedir. Profesöre göre, «insanları birbirine bağlıyan iki türlü mukaveleyi yekdiğerinden ayırmak gerektir: *Birleşme mukavelesi* (Vereinigungsvertrag) ile, insanlar birbirlerini bir cemiyetin müsavi haklara sahip üyeleri (uzuvları) olarak tanıyorlar. Bu tanımadan her fert için, başkasının insanî şeref ve haysiyetini kıracak hiç birşey yapmama mükellefiyeti doğuyor. Bundan başka bir de *tâbi olma mukavelesi* (Unterverfungsvertag) vardır ki bunun akdindeki maksat, bir cemiyet fertlerinin heyeti mecmua halinde toplanmasından doğan hâkimiyeti, *millet hâkimiyetini* kabul ve tanımadır» (Bk. Hukuk Felsefesi, İstanbul, 1935, s. 90).

(44) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 425-426; *Hilmi Ziya Ülken*, op. cit., s. 72 ve müteakıp.

(45) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 330 ve müteakıp.

(46) *Thomas Hobbes*, 5 nisan 1588 de Malmesburg'da doğmuştur. 1605

Thomas Hobbes'e göre, cemiyet tabiatin bir eseri mahsulü değildir. İnsanlar, tabiatleri icabı beraber yaşamağa müstait birer varlık değildirler. Tabiat insanları birleştirmiş değil, bilâkis ayırmıştır. İnsanlar, bidayette, tabiat hali veya tabiî yaşama hali denilen bir merhale geçirmişlerdir[47]. Bu devirde bir sürüden başka bir şey olmıyan ve her türlü birlikten mahrum bulunan insanlar arasında tabiî ve hukukî mutlak bir müsavat vardır; zira, insanlar tabiaten yekdiğerine müsavi olan birer varlıktırlar. Herkes müsavi kudret ve kuvvete sahiptir. Tabiaten hodbin bir mahlûk olan, münhasıran kendi menfaatini arayan, hemcinslerinin menfaatlerine tamamen lâkayt kalan insanlar[48], mümkün olan her türlü vasıtalarla kendi mevcudiyetlerini müdafaa ve muhafaza hakkına maliktirler. İnsanlar kendi varlıklarını muhafaza ve müdafaaya yarayacak vasıtaları tayin ve tesbitte tamamen serbesttirler. Bu hususta her şeyden istifade edebilirler. İşte, bunun içindir ki, tabiî yaşama halinde, herkes, her şey üzerinde tabiî ve mutlak bir hakka[49], hepsi ayni kuvvet ve kudrete sahip bulunmaktadır. Hukuk bakımından insanlar arasında hiç bir fark yoktur[50]; hepsi, arzu ettikleri her şey üzerinde müsavi ve hudutsuz bir hakka malik bulunmaktadır.

Fakat, tabiî yaşama halinde insanların kâffesi için mevzuubahs bu tabiî ve hukukî müsavat mühim bir mahzurun zuhuruna sebebiyet vermektedir; o da umumî ve daimî mücadele halinin hâkimiyeti, insanların ne şahıslarının ve ne de mallarının emniyette bulunmaması, aralarında daimî bir menfaat zıddiyetinin mevcudiyetidir. Çünkü, insanların ayni şeyi arzu edebilmeleri keyfiyeti, muayyen bir şey üzerinde hepsinin bir istek ve arzu izhar edebilmesi, tabiatiyle, insanlar arasında bir zıddiyet ve ihtilâfın zuhuruna sebebiyet vermekten hâli kalmıyacaktır. İnsanların kâffesi her şey üzerinde müsavi hakka malik olduklarına ve hepsi ayni kuvvet ve kudrete sahip bulunduklarına göre,

---

te Oxford Üniversitesine devam etmiş, bilâhare Fransaya gitmiş ve orada, 1642 de, Lâtince olarak «De Cive» (Vatandaş) adlı eserini neşretmiştir. Daha sonra, İngiltereye avdet ederek orada, 1651 de, «Leviathan» (Ejderha - Dev) adlı kitabını vücuda getirmiş ve 91 yaşında iken 4 birincikânun 1679 da ölmüştür.

(47) Bk. Mosca (G.), op. cit., s. 195.

(48) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 66.

(49) Bk. *De Cive*, Libertas, fasıl I.,

(50) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 149.

bunların bir çok defalar ayni şey üzerinde müşterek arzulara malik olabilmeleri daima mümkün ve muhtemel bulunmaktadır. Şu halde, bu vaziyet, insanlar arasında daimî bir zıddiyet ve ihtilâfın mevcudiyetine sebebiyet verecek, herkes birbirine düşman kesilecek, hemcinslerinin tecavüzlerine karşı kendilerini müdafaa mecburiyetinde kalan insanların varlıklarını muhafaza keyfiyeti tehlikeye sokulmuş olacaktır. Kısaca, tabiî yaşama halinde, insan, kendi hemcinsi için bir kurttan başka bir şey değildir (Homo homini lupus); insanlar arasında mevzuubahs tabiî ve hukukî müsavat netice itibariyle anarşi ve umumî mücadele haline münkalip olmakta[51], insanlar yekdiğerinin mütekabilen malik oldukları çok geniş hakları ancak mücadele ile tahdit edebilmektedir.

Tabiî yaşama hali için bahis mevzuu olan bu durum diğer bir netice daha doğurmaktadır; o da, hak mefhumunun kendiliğinden ortadan kalkmasıdır. Zira, herkes her şey üzerinde bir hak iddia edebileceğine, herkes her şey üzerinde müsavi bir hakka malik bulunduğuna, bir şey yalnız tek bir kimseye ait olmadığına göre, fert için hak diye bir şey de mevzuubahs olmıyacaktır. O halde, tabiî yaşama halinde, ne haklı ve ne de haksız, ne benimki ve ne de seninki diye bir şeyden bahsedilemiyecektir. Keza, bunun neticesi olarak, adalet diye bir şey de yoktur; zira, adalet, herkese kendisine ait olanı vermekle kaimdir. Halbuki, tabiî yaşama halinde böyle bir vaziyet, senin ve benim denebilmesini mümkün kılacak bir imkân mevcut değildir.

Bütün bunlar, bizlere, insanların tabiî yaşama halinde müreffeh ve mes'ut olmadıklarını göstermektedir. Umumî mücadelenin devam ve hâkimiyetinden başka bir şey olmıyan tabiî yaşama halinde, varlığını muhafaza edebilmek keyfiyeti kendisi için en büyük bir hayır olan insan daimî bir korku ve endişe içinde bulunmaktadır. O halde, insanın, mümeyyiz vasfı ölüm korkusu olan bu tabiî yaşama veya mücadele halinden kurtulması, bir sulh ve sükûn halinin teessüsünü mümkün kılacak imkânları, kendisi için emniyet ve selâmet çarelerini araştırması lâzımdır ve tabiî kanun da bunu emretmektedir[52]. Varlıklarını muhafaza mecburiyetinde olan ve bunun neticesi ihtirası tarafından arzu ettiği her şeyi aramak gayesiyle mücadeleye sevkedilen insanların akıl ve muhakemesi, onlara, yine ayni ga-

(51) Bk. *De Cive*, Libertas, fasıl I.
(52) Bk. *De Cive*, Libertas, fasıl II.

yenin tahakkuk edebilmesi, yani mevcudiyetlerinin muhafaza ve idamesi için, mücadeleye nihayet vermeği, hemcinsleriyle anlaşmak ve birleşmek suretiyle bu gayenin tahakkukunu tavsiye eylemektedir. Tabiî kanunun en başta gelen prensipi, sulh ve sükûnun araştırılması lüzumundan ibaret bulunmaktadır[53] ve bu prensipi tesbit eden de pozitif bir kanun değil, rasyonel bir varlık olan insanların akıl ve idrakidir. Tabiri diğerle, insanların akıl ve idraki, onları, mevcudiyetlerinin muhafazasını temin gayesiyle, sulhü araştırmağa sevketmektedir[54]. Akıl, insanlara, varlıklarının muhafazası hususunda sulh içinde yaşamak gibi en emin ve en doğru yolu göstermektedir. Zira, mücadele, herkes için en büyük fenalık, sulh te en büyük iyiliktir. Akıl ve muhakememiz, sulhe zıd her şeyden bizi men, ve mücadele halinin yerine sulh halinin ikamesini emretmektedir.

Fakat, bu takdirde yeni bir mesele kendisini göstermektedir; o da, sulh ve sükûna kavuşmanın ne suretle mümkün olabileceğidir. Thomas Hobbes'a göre, tabiî yaşama halinden kurtulmak, mücadeleye nihayet vermek, sulh ve sükûna kavuşmak için, bütün insanların, evvelce kendileri için mevzuubahs tabiî ve hukukî müsavat prensipini ihlâl etmemek şartiyle, her şey üzerinde haiz bulundukları mutlak haklarından, hudutsuz hürriyetlerinden tamamen vazgeçmeleri lâzımdır (jus in omnia non esse retinendum). Yalnız, insanlar, mücadeleye sebebiyet veren, anarşiyi doğuran bu mutlak haklarından vazgeçmek gibi bir fedakârlıkta bulunurlarken, buna hepsinin ayni zamanda teşebbüs etmesi, yani istisnasız herkesin bu mutlak haklarından mütekabilen vazgeçmesi, fertlerin cümlesinin birbirlerine karşı ayni fedakârlığı mütekabilen yapması lâzımdır. Aksi takdirde, tabiî kanunun insanlar arasında derpiş eylediği mutlak müsavat prensipi ihlâl edilmiş olur. Rasyonel bir varlık olan insanların akıl ve muhakemesi, sulhün teessüs ve idamesi hususunda, onların istisnasız kâffesi için, bu hususta umumî ve müsavi bir feragati, insanların hareket serbestisine bazı tahditlerin vaz'ını, daha doğru bir tabir ile, insanlar için tabiî yaşama halinden cemiyet haline geçmeği emretmektedir.

Fakat, bütün bunlarla istenilen gayeye erişebilmek için, ayni zamanda, herkesin varlığını diğerlerine karşı emniyet altına alacak, kendisine karşı gelinmesi gayri mümkün bir kudrete, mülkî

(53) Bk. *De Cive*, Libertas, fasıl II.
(54) Bk. *De Cive*, Libertas, fasıl III.

bir iktidarın (pouvoir civile) mevcudiyetine de ihtiyaç vardır. Çünkü, sulh ve sükûnu temin hususunda, herkesin her şey üzerindeki tabiî ve mutlak hakkından vazgeçmesi kâfi değildir. Ayni zamanda, bu feragatin vücuda gelmesini mümkün kıldığı neticeleri hâkim kılacak, herkesin bunlara riayet ve sadakatini temin eyliyecek bir kudrete lüzum vardır. Aksi takdirde, insan için mevzuubahs varlığını muhafaza ve idame keyfiyeti hakkındaki tehlikeler ortadan kalkmış olmıyacaklardır. Bilâkis, mevcudiyetimizin ortadan kalkmasına bizzat kendimiz razı olmuş, hiçbir karşılığa mazhar kılınmadan kendimizi haiz bulunduğumuz müdafaa hakkından mahrum etmiş olacağız. Bundan dolayı, her şeyden evvel, tabiî ve mutlak haktan vazgeçme keyfiyetine herkesin riayet eyliyeceğini bir teminata raptetmek; başkalarının riayetsizliğine karşı insanlara bir teminat ve müeyyide bahşetmek lâzımdır. Ve bu da, ancak, herkesin varlığını diğerlerine karşı bir teminata rapteyliyen ve kendisine karşı gelinmesi imkânsız bulunan bir iktidar'ın teessüsü ile mümkün kılınabilir[55].

Bu takdirde, mülkî iktidarın teessüs tarzı gibi yeni bir mesele ile karşılaşmış oluyoruz. Thomas Hobbes'a göre, mülkî iktidarın, herkesin, haklı ile haksızı tayin ve bu hususta gereken kanunları vücuda getirecek olan bir fert veya meclis lehine kendi kuvvet ve kudretinden tam ve şartsız olarak vazgeçmesi, herkesin iradesinin tek bir iradeye müncer ve müntehi olması ile teessüsü mümkün olacaktır. Herkesin mevzuubahs fert veya meclisi her türlü işlerin icrasına salâhiyettar kılması, herkesin kendi iradesini mezkûr fert veya meclisin iradesine tâbi kılması ile, mülkî iktidar kendisini gösterecektir. Fakat, bu keyfiyet te, ancak, fertler arasında, formülü «bizzat kendimi idare hususunda haiz bulunduğum hak ve kudretimden bu şahıs veya şu meclis lehine vazgeçiyorum[56]»;

(55) Bk. *De Cive*, Imperium, fasıl V.

(56) *Thomas Hobbes*'a göre, burada bahis mevzuu olan «*vazgeçme*» keyfiyeti değildir; Mevzuubahsolan *devir* ve *nakil*dir. Fertler haiz bulundukları haklarını başkasına devir ve nakleylemektedir ve bununla maksut olan da lehine nakil ve devir keyfiyeti vukubulan kimseye karşı hiçbir muhalefet ve mukavemet göstermemektir. Zira, muayyen bir hakkını başkasına devir ve nakleylemek isteyen kimse, bu devir ve nakil keyfiyetini, herhangi bir hususu icra etmek istiyen kimseye karşı hiçbir muhalefette bulunmıyacağını beyan etmekle mümkün kılabilir. Şu halde, hakkın nakli keyfiyetinde, yalnız ademi muhalefet mevzuubahs olmaktadır; çünkü, her şey üzerinde zaten mutlak bir hakka sahip olan kimseye, yeni bir hak

şu şartla ki, keza sen de ayni şahıs veya meclis lehine ayni hak ve kudretinden vazgeçeceksin» den ibaret bulunan karşılıklı bir taahhüdün, mütekabil bir anlaşmanın vukuiyle tahakkuk edecektir[57].

İşte, zikreylediğimiz sebeplerin tesiri altında fertler arasında yapılan bu tarzda karşılıklı bir anlaşma ile de, çokluk diye tavsif edilen zümre, tek bir şahıs halinde toplanmış olacak, tabiri diğerle tek bir şahıs mahiyetini iktisap edecektir[58]. Çokluk için, kollektif bir şahıs şekli altında sosyal bir hayat doğacaktır. İradesi ferdî iradelerin heyeti mecmuasına tekabül eyliyen, bidayette her ferde ait bulunan her şeyi yapabilmek hakkının badema yegâne sahibi olan bu tek şahıs, bu kollektif şahıs, Thomas Hobbes tarafından «Leviat-

---

bahşetmeye imkân yoktur; o da benim malik olduğum hakka tamamen malik bulunmaktadır. Bu hususta, yalnız, ona, eğer haiz olduğun bu hakkını herhangi bir şey üzerinde istimal ettiğin takdirde hiç bir muhalefette bulunmıyacağımı beyan edebilirim. Böylece, bir hak iktisap etmek demek, zaten mevcut olan bu hakkın kullanılması halinde hiçbir muhalefetle karşılaşmıyacağım keyfiyetinin temin edilmiş olması demektir. Binaenaleyh, ferdin haiz bulunduğu hak ve kudreti başkasına nakletmesi demek, lehine nakil keyfiyeti vuku bulan kimseye karşı *muhalefet göstermemesi* demektir; ve herkes ayni zamanda haklarını bir şahıs veya meclis lehine nakleylediğine göre, bunların hepsi *âmme kudretine muhalefet etmemeği* taahhüt etmiş olmaktadır. O halde, her şey üzerinde mutlak bir hakka sahip olma keyfiyeti tabii yaşama halinde herkes için mümkün olduğu halde, cemiyet halinde ancak *âmme kudreti* için mevzuubahs olabilmektedir. Öyle ise, *mülki iktidar*, menşei itibariyle, *mutlak bir kudret mahiyetini iktisaba müsait bir bünyeye malik bulunmaktadır.*

(57) Bk. *Leviathan*, De civitas, F. XVII, XVIII.

(58) Görülüyor ki, *Thomas Hobbes*, Devletin menşeini, onun teessüsünü, netice itibariyle çokluğa ircaa çalışmaktadır. Fakat, bundan, hiçbir zaman, âmme kudretinin menşeinin bu çoklukta olduğu mânasını çıkarmamak lâzımdır. Filozofa göre, hâkimiyet hiçbir suretle çoklukta, veya çokluğu teşkil eyliyen fertlerde değildir. Zira, çokluk, tabii yaşama halinde zaten hâkim değildir; bu devirde çokluğun hâkimiyetinden bahsetmeğe imkân yoktur. Bu merhalede, bilâkis iradelerin taaddüdü mevzuubahs olmaktadır. Mülki nizamın, yani Devletin teessüsüne kadar çokluk tabiat halinde yaşamaktadır; anarşinin hâkim olduğu bu merhalede adaleti, mülkiyeti, fertlerin haklarını teminat altına alacak *hâkimiyet* diye bir şeyden bahsetmeğe imkân yoktur. O halde, hâkimiyet, ancak Devletin teşekkülü ile birlikte, Devletin tek bir şahıs halinde kendisini gösterdiği andan itibaren mevzuubahs olabilmektedir (Bu hususta bakınız: *De Cive*, Imperium, Fa. V).

han» (ejderha - korkunç bir dev) kelimesiyle anılan «Devlet» veya «Respublica» yı ifade etmektedir[59].

Kısaca, insan aklının bir eseri olan Devlet, sulhü ve müşterek müdafaayı temin gayesiyle, herkesin hak ve kudretini, salâhiyet ve iktidarını, kendi arzusuna göre istimal etmek üzere lehine nakil ve devreylediği kollektif bir şahıstır. Devlet, «muayyen kimseler tarafından[60], karşılıklı bir anlaşmağa müsteniden, sulhün ve müşterek müdafaanın temini zımnında umumun iktidarını kendi arzusuna göre kullanmak üzere her türlü hususatı ifa müsaadesine[61] mazhar kılınmış bir şahıstır»[62].

h) Devletin menşei bakımından sosyal mukavele nazariyesine taraftar mütefekkirlerden bir diğeri de Baruch Spinoza (1632-1677) dır[63]. On yedinci asrın bu mühim simasına göre, insanlar için,

(59) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 158-159; *Marcel de la Bigne de Villeneuve*, op. cit., c. I, s. 44; *Honig (R.)*, Hukuk Felsefesi, s. 90-91; *Ernst von Aster*, Hukuk Felsefesi Dersleri, 1943, s. 192-193.

(60) Devletin menşeini mukavelede bulan *Thomas Hobbes*'a göre, mülkî iktidarı, Devleti vücuda getiren tasarruf, çoklukla hükümdar arasında akdolunan bir mukavele değildir. Mukavele, ancak ve ancak, çokluğa dahil azalar arasında vukua gelmiştir; birbirlerine karşı taahhüt altına girenler çokluğu teşkil eyliyen fertlerdir. Bunlar, birbirlerine karşı, hâkim otoriteyi ihraz edecek olan fert veya teşekküle muhalefette bulunmamağı taahhüt etmişlerdir. Ademi muhalefete dayanan bu karşılıklı taahhüt ve anlaşma, bununla hiçbir alâkası bulunmıyan hükümdarı hiçbir suretle bir mükellefiyet altına sokmuş değildir.

(61) Fertler aralarında yaptıkları karşılıklı anlaşma ile, ayni zamanda, hâkim kudretin istiyeceği her şeye evvelden muvafakat te etmiş olmaktadırlar *(P. Janet*, op. cit., c. II, s. 160). İşte bundan dolayıdır ki, *Thomas Hobbes*'a göre, Devlet mutlak bir iktidara, her türlü hususatı ifa iktidarına malik bulunmaktadır. Fertler üzerinde hudutsuz bir kudreti haiz bulunan, fertler arasındaki mücadele ve anarşinin izalesi hususunda bir zaruret olan Devletin hangi şekil altında idare edilmesi ehemmiyeti haiz değildir. Devlet, hangi şekil altında idare edilirse edilsin, mutlak bir iktidara maliktir; hiçbir fert ona karşı bir hak iddiasında bulunamaz *(Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 67). Âmme kudreti ister tek bir kimseye, ister müteaddit kimselere, ister umuma tevdi edilmiş olsun, her üç halde de ancak ve ancak *mutlak* bir bünyeye malik olabilir; bu iktidara hiçbir şey karşı gelemez.

(62) *Leviathan*, De civitas, Fasıl XVIII.

(63) *Baruch Spinoza*, 1632 de Amsterdam'da doğmuştur. En mühim eserleri, 1663 de intişar eyliyen «*Tractatus theologico-politicus*» ve 1667 de

bidayette, tabiî yaşama hali denilen bir merhale mevzuu bahs olmaktadır. Bu merhalede, insanlar tabiî kanunların nüfuz ve tesiri altında bulunmaktadır. Her tabiî mahlûk gibi insan da kudretinin nisbet ve ölçüsü dahilinde hukuka maliktir. Hukuk, kendi sahasını, insan kudretinin uzanabildiği yere kadar teşmil eylemektedir. Kendi mevcudiyetini muhafaza sevki tabiîsinin tesiri altında hareket eden insan, bu varlığını muhafaza sevki tabiîsinin ölçüsü nisbetinde hukuka sahip bulunmaktadır. İnsanların hepsi, kendilerinin iyi zannettikleri her şey üzerinde, her saha dahilinde hareket serbestisine maliktir. İnsanlar, menfaatlerinin icap ettirdiği şekilde hareket edebilmek, menfaatlerinin zarurî kıldığı her şeyi yapabilmek, tabiî güçlerinin yettiği her şeye girişebilmek, kendisi için faydalı zannettiği her şeyi istiyebilmek hakkını haizdir. İnsan arzu ve ihtiraslarının icaplarına itaat eylediği vakit, tamamen kendi haklarının hudutları dahilinde bulunmaktadır.

Şu halde, tabiî yaşama halinde, insanların haiz bulundukları tabiî hukuk, ancak, insanların arzu etmedikleri veya hiç kimsenin muktedir bulunamadığı şeyi menetmektedir. Bu merhalede insanlar için mutlak bir hürriyet hâkim bulunmaktadır. İnsanların arzu ve ihtiraslarını frenliyecek hiçbir kuvvet yoktur. Her şey üzerinde herkesin hakkı vardır. İnsan arzu ettiği her şeyi mümkün olan her türlü vasıtalarla ele geçirmek hakkına maliktir. Bu vasıtaların lüzum ve zaruriliğini takdir edecek yegâne unsur, insanın yine kendisidir. Hâkim olan tek bir şey vardır; o da insanların arzu ve ihtiraslarıdır[64]. Yalnız, tabiî yaşama halinde insanların cümlesinin ayni haklara malik ve hepsinin ayni arzu ve ihtirasların nüfuzu altında bulunmaları keyfiyetinden, kargaşalık ve anarşinin hâkimiyeti gibi menfi bir netice husule gelmektedir. Bütün bu zikreylediğimiz hâdiseler, bu merhalede, sulh ve sükûnun hükümran olmasını tamamen imkânsız kılmaktadırlar. Herkesin birbirine düşman kesilmesini mucip olan tabiî yaşama hali, hakikatte mücadelenin hâkim bulunduğu bir hal ve vaziyeti ifade etmektedir[65].

Fakat, insan yalnız tabiatin kanununun nüfuz ve otoritesi altın-

---

neşrolunan «*Ethica*» dır. Keza «*Tractatus politicus*» adlı diğer bir eser daha vücuda getirmiş ve bu kitap ancak müellifin ölümünden (1677) sonra neşrolunmuştur.

(64) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 251-252.

(65) Bk. *Marcel de la Bigne de Villeneuve*, op. cit., s. 45.

da da değildir; rasyonel bir varlık olan beşer, ayni zamanda akıl ve muhakemesinin de nüfuzu altında bulunmaktadır. İnsanın rasyonel bir varlık oluşu, onu hakikat ve doğru olan fikirlere, şe'niyete doğru sevkeylemektedir. İnsan, tabiatin kanuniyle hâdisat ve eşyanın umumî kanunlarına boyun eğmekte, akıl ve muhakemesiyle de kendi tabiatinin kanunlarına itaat etmektedir. İnsanların, kendileri için en iyi şeyin ne olduğunu öğrenebilmeleri için akıl ve muhakemelerine müracaat eylemeleri kâfidir. İnsanların teemmül ve tefekkür kabiliyeti, onların hepsine, cemiyet hayatının kendileri için en faydalı bir şey olduğunu; sulhün mücadeleden, sevginin kin ve intikamdan daha iyi olduklarını, sulh halinin mücadeleye şayanı tercih bulunduğunu öğretmektedir. Akıl, insanların hepsine, ayni hakikati, ayni şeyi göstermektedir.

İşte, bunun içindir ki, akıl ve muhakemelerinin tesiri altında hareket eyliyen insanlar, kendi arzulariyle, kendi kuvvetlerini hudutsuz bir şekilde kullanma keyfiyetinin doğurduğu mücadele ve düşmanlık gibi bir tehlike halinin hâkim bulunduğu tabiî yaşama vaziyetinden vazgeçmek istiyeceklerdir. Fakat bunun tahakkuku da kolay bir şey değildir. Zira, tabiat insanlar üzerinde kendi tesirini daima göstermekte, kendisini daima hâkim kılmakta ve insana kendi menfaatini başkalarının zararına olmak üzere araştırmağı, arzu ve isteklerinin kâffesini tatmin eylemeği, bir fenalıktan ancak daha büyük muhtemel bir fenalığın mevcudiyeti halinde sakınmağı her zaman emretmektedir. Bundan dolayı, akıl ve muhakemelerinin tesiri altında hareket eyliyen insanların tabiî yaşama halinden ve bu merhalede haiz bulundukları tabiî haklarından vazgeçmeleriyle birlikte, tesis arzu olunan sulhün muhafazasını temin eylemek ve onu ihlâl etmek istiyenlerin her türlü teşebbüslerine mâni olmak da lâzımdır; aksi takdirde, emniyet, sulh ve sükûn diye bir şey yine mevzuubahs olamıyacaktır.

İşte, bundan dolayı, insanlar, kendi menfaatleri icabı, sulh ve sükûn içinde yaşamalarını temin gayesiyle, şahsî isteklerinin temini sadedinde, tabiî yaşama halinde haiz bulundukları cebir ve şiddete müracaat hakkından vazgeçmeği aralarında karşılıklı bir anlaşma ile kararlaştırmakta; ve bu hareketleriyle, ayni zamanda, umumun haklarının hakem ve nazımı olan tek bir kuvvetin, yani Devletin doğuşuna da sebep olmaktadırlar[66]. Yapılan bu tarzda

(66) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 68-69.

bir anlaşmaya müsteniden, insanlar, tabiî yaşama halinden, haiz bulundukları güçlerin kâffesinden, tabiat halinin kendilerine mümkün kıldığı tabiî haklardan, topluluğun heyeti umumiyesinin lehine vazgeçmekte ve ayni anlaşma ile insanların hepsinin üstünde hâkim bir kuvvet ve kudretin, tabiri diğerle Devletin husulünü de mümkün kılmaktadırlar. Ancak, fertlerin vazgeçtikleri bu haklar, tabiî yaşama halinde tamamen mutlak bir bünyeye malik bulunduklarından, cemiyete intikal ederken de bu mutlak bünyesini, bazı istisnalardan sarfı nazar, az çok yine muhafaza etmekte ve bunun neticesi olarak cemiyetin, Devletin kudret ve salâhiyeti, tabiri diğerle Devletin hâkimiyeti de m u t l a k bir tarzda kendisini göstermektedir[67].

Sosyal mukavele neticesi vücuda gelen Devlet için, mutlak bir hâkimiyete malik olmakla beraber, onun teşekkülünde, vücuda gelmesinde hâkim olan sebepleri göz önünde bulundurmak gibi bazı mükellefiyetler de bahis mevzuu olmaktadır. Devletin gayesi hiçbir zaman esaret, insanlara tahakküm değil, h ü r r i y e t t i r[68]. Devlet fertleri korku içinde yaşatmak için değil, bilâkis insanları korkudan kurtarmak, onu kabil olduğu kadar e m n i y e t ve s u l h içinde yaşatmak için teessüs etmiştir. Devletin gayesi, rasyonel bir varlık olan insanları, her türlü idrak ve muhakemeden mahrum mihanikî bir vaziyete sokmak değildir. Devletin hedefi, insanların hür bir akıl ve muhakemeye sahip olmalarını, ve bunların izrar kasdi olmaksızın birbirlerine yaklaşmalarını temindir. Devletin gayesi, tabiatin kanunlarının yerine a k l ı n k a n u n l a r ı n ı ikame eylemektir. Devletin hakikî gayesi fertlerin hürriyetidir; Devlet, mutlak bir salâhiyetle teçhiz edilmiş olmasına rağmen, tebaalarına hürriyeti borçlu bulunmaktadır. Devletin hedefi, kendisini vücuda getiren fertleri sulh ve sükûn içinde yaşatmak, onlara âdil ve insanî duygulara uygun bir yaşama hakkı temin etmek, onlara kin ve intikam yerine sevgiyi ilham etmek ve nihayet onları aklın nüfuz ve otoritesine tâbi kılmaktır. Mutlak iktidara sahip olan Devletin mevcudiyetindeki sebep, vatandaşların hürriyetini temin eylemektir. Eğer hükümdar[69]

(67) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 253.

(68) Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, op. cit., s. 88-89

(69) Nazarî olarak hükümdarın mutlak bir iktidara sahip bulunduğu mülâhaza edilebilirse de, fiiliyatta böyle mutlak bir iktidar, böyle bir mutlak iktidara tesahüp keyfiyeti mevcut değildir. Filhakika, sosyal mukavele neticesi herkesin kendi iktidarından *tamamen* vazgeçtiği tasavvur edilemez, bu gayri kabildir, her fert kendi iktidarından muayyen bir kısmını

mutlak salâhiyetini başka gayeler için istimal edecek olursa, meselâ bunu tebaalarının menfaatleri için değil de kendi menfaatleri için kullanırsa, bu takdirde, Devletin mevcudiyetini de ortadan kaldırmış olur. Zira, hükümdar, bu hareket tarziyle, sosyal mukavelenin yapılmasındaki maksat ve gayeye, onun icaplarına muhalif hareket etmiş demektir. Bunun için, Devletin fertleri âdilâne bir tarzda idare etmesi kendisinin de menfaatinedir.

i) İnsanların içtimaîliği prensipini kuvvetle müdafaa eyliyen on yedinci asır Alman hukukçularından Samuel von Pufendorff (1632-1694) da[70], siyasî cemiyetin menşeini sosyal mukavele doktrinine istinat ederek izah eylemiştir.

Sosyal insiyak dolayısile insanların bir arada yaşamak istediklerini ve bu insiyakın menşeinin menfaat mefhumunda bulunduğunu söyliyen Samuel von Pufendorff, Devletin esasını sosyal mukavele'de bulmuş ve mukaveleyi de fena insanlara karşı duyulan korku ve endişeye istinat ettirmiştir[71]. Filozof, içtimaî ve siyasî hayatın teessüsünden evvel insanlar için tabiî yaşama halinin mevzuubahs olduğunu zikr ve bu merhaleyi uzun uza-

---

kendinde muhafaza eylemektedir. İşte herkesin kendinde kısmen alıkoyduğu bu iktidar, hükümdarın haiz bulunduğu iktidarın suiistimallerine, müfrit temayüllerine karşı bir hudut ve mania teşkil etmektedir. Fakat, buna rağmen, tebaanın, hükümdarın emirlerine göre hareket etmemek, veya bu emirlerin hilâfına hareket eylemek iktidarını kendinde muhafaza ettiği düşünülemez; aksi takdirde, siyasî cemiyet, Devlet, yine kendi mevcudiyetini kaybetmiş olur (Bk. *Paul Janet*, op. cit., c. II, s. 253).

Bu suretle, *Baruch Spinoza*'ya göre, tabii yaşama halinde insanlar için mevzuubahs olan tabii hukuk, kısmen, siyasi cemiyette de, insanların Devlet halinde yaşadıkları zamanda da, kendi mevcudiyetini muhafaza etmektedir. Her fert, sosyal mukavele ile siyasî cemiyete dahil olurken, düşünme, tefekkür hürriyetini kendinde alıkoymakta, ferdin tefekkür ve düşünme hürriyeti Devlet dahilinde de kendi mevkiini muhafaza etmektedir.

(70) Alman hukukçularından *Samuel von Pufendorff*, 1632 de Kemnic'de doğmuştur Heidelberg Üniversitesinde kendisi için ihdas olunan Tabii hukuk ve Devletler umumi hukuku kürsüsünde 1661 den 1668 yılına kadar profesör olarak kalmış ve 1668 den itibaren de Lund'daki İsveç üniversitesinde ayni dersleri okutmağa devam etmiştir. Tabii hukuk mektebinin en mühim simalarından biri olup «*Tabii ve beynelmilel hukuk*» (De jure naturae et gentium) adlı eserile büyük bir şöhret kazanmıştır. 1694 de ölmüş ve fikirleri *Christian Thomasius*'un (1655-1728) «*Tabii ve beynelmilel hukukun temeli*» (Fundamentum iuris naturae et gentium) adlı eserile kısmen idame ettirilmiştir.

(71) Bk. *Marcel de la Bigne de Villeneuve*, op. cit., s. 45.

dıya izah etmiştir. Tabiat halinde, insanların hepsi birbirine müsavidir; bunların haiz bulundukları hukuk her türlü teminattan mahrum bulunmaktadır. Sulh ve müşterek emniyetten bahsetmeğe imkân yoktur. Kargaşalık ve anarşi hâkim bulunmaktadır.

İşte, tabiî yaşama halinin kendine has bu vasıflarının tazyiki altında kalan ve kendi zaaflarını müdrik bulunan insanlar, sulh ve müşterek emniyeti tesis gayesi ve nefislerini idame arzusiyle Devleti vücuda getirmek (sosyal mukavele) ve kendilerini bir hükümdara tâbi kılmak (siyasî mukavele) mecburiyetinde kalmışlardır[72].

j) On yedinci asır İngiliz mütefekkirlerinden John Locke (1632-1704) da[73], 1688 İngiliz inkılâbını müteakıp daha evvelce Stuart'ların zamanında gitmek mecburiyetinde kaldığı Hollanda'dan İngiltere'ye döndükten sonra, 1690 tarihinde neşir ve bilâhare «Essai sur le gouvernement civil» namı altında Fransızcaya tercüme edilen «Hükûmete dair» adlı eserinde mülkî hükûmetin hakikî prensiplerinin teorik bir izahını yapmış ve menşeini bidayette muayyen bir tabiî yaşama halinde bulan siyasî cemiyetin kuruluşunu sosyal mukavele telâkkisine istinat ederek anlatmağa çalışmıştır[74].

aa) John Locke'a göre, insanlar için, müşterek bir siyasî teşekkülün vücuda getirilmesinden evvel tabiî yaşama hali denilen bir merhale mevzuubahs olmaktadır. Yalnız bu merhale bir nevi vahşet hali, mücadele ve anarşi hali demek değildir[75]. Zira, rasyonel bir varlık olan, akıl ve muhakemesinin tesiri altında hareket eyliyen insan, tabiî olarak içtimaîlik vasfına maliktir; cemiyetsiz bir tabiî yaşama hali mevcut değildir; insan için tabiî yaşama hali asıl cemiyet halidir[76].

Tabiî yaşama halinde, insanlar için hiç bir şekilde kanun mevzuubahs değildir denemez. Bu devirde sosyal kanunların kâffesine takaddüm ve tefevvuk eyliyen, ferdî ihtiraslara tahakküm eden,

---

(72) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 70; *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 334.

(73) *John Locke*, 29 Ağustos 1632 de Wrington'da doğmuş; 1668 İngiliz ihtilâlinde mühim bir rol oynamış; Hukuk ve Devlet hakkındaki felsefî görüşleriyle temayüz etmiş ve yetmiş iki yaşında iken 28 Birinciteşrin 1704 de ölmüştür.

(74) Bk. *Ernst von Aster*, op. cit., s. 196 ve müt.

(75) Bk. *Mosca (G.)*, op. cit., s. 197.

(76) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 73.

fertleri içinde bulundukları tabiî şartlar dahilinde sevkeyliyen, insanların cümlesi için mecburî olan bir tabiî kanun mevcuttur. Tabiî yaşama halinin de kendine mahsus prensipleri vardır ve bu prensiplerin menşeini de tabiatte aramak lâzımdır.

Sulh ve sükûnun hâkim bulunduğu tabiî yaşama halinde herkes hür ve yekdiğerine müsavidir. Hiçbiri diğeri üzerinde bir tahakküme malik değildir. Fakat, bu hürriyet, insanların uygun gördükleri her şeyi yapabilmeleri, arzularını her türlü vasıtalarla temin edebilmeleri demek değildir; hürriyet bu nevi bir serbestiyi ifade etmemektedir. Çünkü, tabiî kanun, birbirine hür ve müsavi insanları yekdiğerini imha etmekten ve birbirlerini tahakkümleri altına almaktan meneylemektedir.

Demek oluyor ki, John Locke'a göre, tabiî yaşama hali dediğimiz merhalede de, tabiri diğerle siyasî cemiyetin teessüsüne takaddüm eden devirde de, insanlar arasında tabiî bir cemiyet hali hâkim bulunmakta[77] ve bu merhalede, insanlar için, şahsî hürriyet, çalışma ve mülkiyet gibi muhtelif haklar mevzuubahs olmaktadır. Yalnız, bu muhtelif hakları teminat altına alacak bir otoriteye, bir kuvvet ve kudrete tesadüf edilmemektedir[78]. Tabiî yaşama hali, daha evvelce muhtelif filozoflar tarafından iddia edildiği gibi, münhasıran daimî bir harp ve mücadele hali olmaktan uzak bulunmaktadır. Zira, harp hali, ancak ferdin hayatına, onun hürriyet ve haklarına tecavüz edildiği zaman kendisini gösterebilir ve buna yalnız tabiî cemiyette değil ayni zamanda tabiî cemiyeti takip eyliyen siyasî cemiyette de tesadüf olunur. Harp ve mücadele hali, yalnız tabiî cemiyetin mümeyyiz vasfıdır, demeğe imkân yoktur.

Kısaca, tabiî yaşama hali, ancak, insanların arz üzerinde hiçbir üstün kuvvet, onlar arasında zuhur edecek ihtilâfları halle muktedir hiç bir üstün kudret ve otorite bulunmadan, yalnız akıl ve muhakemeye uygun bir şekilde yaşadıkları zaman mevcuttur. Bu merhalede insanların fiil ve hareketleri, onların tabiat ve hilkatinde mevcut adalet ve hakkaniyet duygulariyle frenlenmiş bulunmaktadır[79]. Bu merhalede, herkes, kendi varlık ve hürriyetini başkalarının tecavüzlerine karşı kendisi korumak, bu tecavüzleri şahsan defeylemek mecburiyetindedir. Tabiî yaşama halinde, herkes, hayatına ve hürriyetine vuku bulacak tecavüzlere karşı kendi kendisini

(77) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 201.
(78) Bk. *Mosca (G.)*, op. cit., s. 197.
(79) Bk. *Mosca (G.)*, op. cit., s. 197.

müdafaa etmek hakkına malik, kuvvete kuvvetle mukabeleye muktedir bulunmaktadır.

Tabiî yaşama halinde, insanlar için, kendi varlıklarını ve hürriyetlerini müdafaa hususunda mevzuubahs olan bu son imkânın yanında, tabiî yaşama halinin zarurî mahzurlarından birini teşkil eylemesine ve çok garip görülmesine rağmen, bir de cezalandırmak hakkı bahis mevzuu olmaktadır. Zira, tabiî yaşama halinde, herkes, tabiatin kanunlarını tatbik, nev'i beşerin himaye ve muhafazasına yardım vazifesini üzerine almış bulunmaktadır. Her insan haklı olanı himaye, haksız olanı da tecziye etmek hakkına maliktir. Çünkü, tabiî kanunların icaplarına tecavüz eden kimse, bu hareketiyle kendisinin nev'i beşerin, herkesin düşmanı olduğunu göstermiş olmaktadır. Bundan dolayı, herkesin, her insanın, mütecavizi cezalandırmakta ve ondan vukubulan tecavüzün telâfisini istemekte menfaat ve ilgisi bulunmaktadır. Yalnız, bu cezalandırmanın, hiçbir hiddete kapılmaksızın, akliselim ve vicdanın insana emrettiği şekilde ve ika olunan kusurun derecesiyle mütenasip bir şekilde yapılması lâzımdır.

bb) John Locke'a göre tabiî yaşama halinden siyasî cemiyet haline geçişin sebebini işte fertlerin haiz bulundukları bu cezalandırma hakkında; yani kendilerinin tabiî hak ve hürriyetlerine tecavüz edeni bizzat kendilerinin tecziye edebilmeleri, intikamlarını alabilmeleri, adaleti bizzat kedilerinin tahakkuk ettirebilmeleri hakkında; insanların haiz bulundukları tabiî hakları teminat altına alacak bir otoritenin yokluğunda aramak icabeder. Fertler arasında zuhur eyliyen ihtilâfları halledecek, onları ortadan kaldıracak bir otoritenin, insanların cümlesinin fevkinde müşterek bir iktidarın ademi mevcudiyeti; vukubulan haksızlıklara karşı fertlerin tabiî hukukunun muhafaza ve vikaye edilememesi keyfiyeti tahammül edilmez bir vaziyet doğurmaktadır.

İşte, insanların, kendi hayat, hürriyet ve mallarının muhafaza ve müdafaa edilmesini temin gayesiyle, tabiî yaşama halinde malik bulundukları bu doğrudan doğruya cezalandırma ve adaleti tahakkuk ettirme imkânlarından vazgeçmeleri, haiz bulundukları bu cezalandırma ve adaleti tahakkuk ettirme salâhiyetlerini topluluğa terk ve tevdi kılmaları, tabiî yaşama halinden siyasî topluluk haline geçilmesini, ve siyasî topluluk veya siyaseten taazzuvlaşmak halinin bir ifadesi olmak üzere müşterek bir otoritenin, Devletin zuhurunu mucip olur. Fakat, fertlerin hayatını, hürriyetini, mallarını muhafaza

ve müdafaa gayesiyle siyasî cemiyet lehine vukubulan bu geçiş keyfiyeti de, ancak, topluluğu teşkil eyliyenlerin mütekabil arzu ve rızalariyle, karşılıklı bir mukavele ile[80], sarih veya zımnî bir anlaşma ile, fertlerin iradelerinin birleşmesiyle mümkün olabilir[81]. Zira, tabiî yaşama halinde tam ve müsavi bir hürriyete malik bulunan insanlar, herhangi bir nüfuz ve otorite altına, ister zımnî ister sarih olsun, ancak kendi arzulariyle, aralarında vukubulacak karşılıklı bir anlaşma ile dahil olabilirler. Bu tarzda bir arzu, izhar olunmuş bir rıza mevcut olmadan siyasî cemiyetin vücuda gelmesine imkân yoktur. Yalnız, şuna da işaret edelim ki, topluluk lehine vukubulan mezkûr terk ve tevdi keyfiyeti, ancak, cezalandırmak, adaleti tevzi etmek haklarına taallûk etmekte; fertler, vazgeçilmesi imkânsız bulunan şahsî hürriyet, fikir hürriyeti, vicdan hürriyeti gibi bazı hakları kendilerinde yine muhafaza eylemektedirler.

John Locke'a göre, bu tarzda vücuda gelen siyasî cemiyet, kendisinin mevcudiyetiyle ilgili birçok mühim salâhiyetlerle de teçhiz edilmektedir. Tâbiri diğerle, siyasî cemiyet, kanun vücuda getirmek, kanunu tatbik etmek, harb ve sulh yapmak salâhiyetleriyle mücehhez olarak teessüs etmekte ve bu vaziyet siyasî cemiyetin zuhuru keyfiyetinin en zarurî bir şartını teşkil eylemektedir. Yalnız, bu salâhiyetler için de bir gaye mevzuubahs olmaktadır; o da, siyasî cemiyetin teessüsünde âmil olan sebeplerin tahakkukuna hâdim olmaktır. Tâbiri diğerle, siyasî cemiyetin bir ifadesi olmak üzere kendisini gösteren yüksek kudret ve bunu istimal edecekler için, bu nevi yaşama tarzına geçişte âmil olan sebepleri, sosyal anlaşmanın esaslarını nazarı dikkate almak gibi bazı tahdit ve takyitler bahis mevzuu olmaktadır. Yüksek kudret ve bunu istimal eyliyenler, siyasî cemiyetin kurucusu ve âzası olan fertlerin siyasî cemiyete dahil olurlarken kendilerinde muhafaza eyledikleri hürriyetin ve vazgeçilmesi imkânsız bulunan hakların serbestçe kullanılmalarını ve onların himayesini temin ile mükelleftirler[82]. Aksi takdirde, sosyal mukaveleye aykırı hareket edilmiş olur[83] ve binnetice siyasî cemiyet halinden tabiî yaşama haline, ferdin Devlete takaddüm eden devir zarfındaki ilk hâkimiyetine yeniden avdet edilir[84].

(80) Bk. *Mosca (G.)*, op. cit., s. 197.
(81) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 211.
(82) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 74-75.
(83) Bk. *Mosca (G.)*, op. cit., s. 197.
(84) *John Locke*'un rasyonalist görüşlerine, onun insanların ancak

k) Devletin menşeini sosyal mukaveleye istinad ettiren müteffekkirlerden bir diğeri olarak, on sekizinci asır filozoflarından İskoçyalı Francis Hutcheson (1649-1747) u görmekteyiz.

Esas itibariyle bir zan ve faraziyeye istinat eyliyen Francis Hutcheson'a göre, insanlar, bidayette, tabiî yaşama hali dediğimiz bir merhalede bulunmaktadırlar. Bu devrin insan için tevlid eylediği birçok mahzurlar vardır. İnsanların en âkıl ve hakîm olanları, mezkûr tabiî yaşama halinin mahzurlarını görerek, bunları ortadan kaldıracak bir tedbir düşünmüşler, ve neticede, umumun ve bu umuma dahil olanlardan her birinin menfaati için, hakîmler tarafından sevk ve idare olunan bir cemiyet vücuda getirilmesini ve bu hususta insanların kendi aralarında anlaşmalarını, mevzuubahis mahzurların izalesi bakımından en iyi bir çare olarak karşılamışlardır.

İşte Francis Hutcheson'a göre, içtimaî ve siyasî hayata, ancak bu tarzda bir anlaşma ile, bu tarzda bir mukavelenin vukuiyle erişebildiği zannolunmaktadır. İnsanlar, aralarında yapmış oldukları bir anlaşma ile tek bir kütle halinde toplanmışlar ve müşterek bir meclis tarafından idare olunmuşlardır[85]. Cemiyet hayatının teessüsünden, bir mülkî iktidarın vücuda gelmesinden sonra, bu yaşama tarzının arzeylediği fayda ve menfaatler, tedricen, diğer insanları da kendisine cezbetmiş ve böylece, mukavele neticesi kendisini gösteren mülkî iktidarın (pouvoir civile) ve bunun bir ifadesi olan içtimaî ve siyasî taazzuvun şümul ve sahası

---

müşterek bağı temin için zarurî olan haklarını terk eylemelerinden ibaret olan noktai nazarına, Devletin temelini izah bakımından *sosyal mukavele* telâkkisine (Bk. *Richard Honig*, Hukuk Felsefesi, 1935, s. 92 ve müteakıp), Alman filozoflarından *Christian Wolf* (1679-1754) ta da tesadüf edilmektedir (Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 75).

(85) *Francis Hutcheson*'un mukavele doktrininin vardığı neticeler de mühimdir. Evvelâ, böyle bir mukavelenin icabı olarak, hükûmet şekli halk tarafından müttehaz bir kararla tespit edilmiştir. Keza, topluluğun şeflerini tâyin eden de halktır. Nihayet, mukavele, yalnız içtimaî ve siyasî teşekkülün vücuda gelmesine inhisar etmiş değildir; aynı zamanda halkla onun intihap eylediği şefler arasında da bir mukavele (siyasî mukavele) mevcuttur ve bu mukavele halkı itaate ve şefleri de tebaalarına karşı sadakate ve kendilerini onlara vakfı nefseylemeğe icbar etmekte ve halka da kendi haklarını bilâistisna bütün şeflere karşı kuvvetle müdafaa imkânını bahşeylemektedir (bu hususta bakınız: *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 547-548).

genişlemiş, insanların kâffesi müşterek bir mukavele ile birbirlerine bağlanmışlardır[86].

İ) On sekizinci asır filozof ve tarihçilerinden İskoçyalı David Hume (1711-1776) da[87], felsefî düşüncelerinde dinî prensiplere temayül göstermesine rağmen, Devletin menşeini izah hususunda mukavele doktrinine taraftar olmaktan geri kalmamıştır.

İnsanların cemiyet halinde toplanmalarının, arzulariyle kendilerini mülkî bir iktidara tâbi kılmaları keyfiyetinin inkâr olunamıyacağını söyliyen filozof[88], cemiyetlerin vücuda gelişinde esas itibariyle mukavelenin mevcudiyetini kabul etmekte ve fakat bu mukavelenin bizden çok uzak devirlerde yapılmış olması dolayısile, onun kıymet ve ehemmiyetinden artık bahsolunamıyacağını ilâve eylemektedir. David Hume'a göre, mukaveleden, siyasî cemiyetlerin ancak menşei hakkında, onların ilk menşeini izah hususunda bahsolunabilir; yoksa, mukavelenin hâlâ kendi mevcudiyetini muhafaza eylediğini söylemeğe imkân yoktur.

Nitekim, Devletler, muhtelif sebeplerin tesiri altında, mukaveleyi yapan fertlerin arzu ve iradelerinin halen hiçbir kıymeti olmadığını gösterecek tarzda, birçok daimî değişikliklere maruz kalmaktadırlar. Bu hususta, siyasî topluluğu vücuda getiren ve bu merhaleye bir mukavele ile erişen fertlerin rıza ve isteklerinin hiçbir rol oynamadıkları görülmektedir. Bu keyfiyet, mukavelenin, halen kendi kıymet ve ehemmiyetini muhafaza eylemediğinin bir delili addolunmalıdır.

---

(86) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 547-548).

(87) *David Hume*, 26 nisan 1711 de Edimburg'da doğmuştur. İskoçyalı bir ailenin çocuğudur. 1734 te Fransaya gelerek Fléche'te ikamete başlamış; 1739 da, yirmi sekiz yaşında iken, sonradan büyük bir şöhret kazanacak olan *insan tabiatı* hakkındaki eserini neşretmiştir. 1741 de «*Ahlâk ve siyasî denemeler*» hakkındaki eserinin ilk cildini, 1742 de de ikinci cildini neşretmiş ve bu kitaplarında siyasetin ilmi bir şekilde kurulabileceğini söylemiş ve en iyi hükûmet şeklini araştırmıştır. 1748 de «*Felsefî denemeler*» ini, 1749 ve 1751 seneleri arasında *tabiî din* hakkındaki konuşmalarını, *ahlâkın prensipleri* üzerindeki araştırmalarını ve *siyasî nutuklarını* neşretmiştir. 1754 ten 1759 senesine kadar *İngiltere tarihi* hakkındaki büyük eserini neşreylemiş ve ikinci defa olarak Fransaya gelerek Pariste kalmış ve orada *Montesquieu, Helvetius, Rousseau* gibi devrinin mühim şahsiyetleriyle tanışmak fırsatını bulmuştur. 1767 de İngiltereye dönmüş ve iki sene sonra da o zaman İngilterenin kültürel bir merkezi olan Edimburg'a avdet ederek yerleşmiş ve hayatının son günlerini orada geçirmiştir. 25 ağustos 1776 da Edimburg'da ölmüştür.

(88) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 554

m) Devletin menşeini sosyal mukavele telâkkisine istinad ederek izah eden müelliflerden biri de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) dur[89]. Sosyal mukavele doktrininin en meşhur mümessili ve hattâ birçok müellifler tarafından bu teorinin kurucusu olarak karşılanan[90] «Jean-Jacques Rousseau» nun, Devletin menşei hakkındaki düşüncelerini kendisinin iki mühim eserini nazarı itibara alarak incelemek lâzımdır. Bunlardan birincisi 1753 te neşrolunan «İnsanlar arasındaki müsavatsızlığın sebepleri

(89) *Jean-Jacques Rousseau*, 28 haziran 1712 de İsviçrenin Cenevre şehrinde doğmuş ve kendisi dünyaya gelirken annesi hayata gözlerini kapamıştır. Şehrin mahir saatçilerinden biri olan babası tarafından büyütülmüş, bilâhare amcasiyle halasının şefkat ve muzaheretine mazhar olmuştur. Lozan'da musiki hocalığı yapmış, 1740 ta Fransanın Lyon, bir sene sonra da Paris şehirlerine ve daha sonra da Fransa sefiri M. de Montaigu'nün kâtibi olarak Venediğe gitmiş, 1748 de tekrar Parise dönmüştür. Bidayette musikiye dair eserler neşretmiş; 1753 te Fransada Dijon Akademisi tarafından hazırlanan bir müsabakaya iştirak ederek «*İnsanlar arasındaki müsavatsızlığın sebepleri hakkında nutuk*» (Le discours sur les causes de l'inégalité parmi les hommes) adlı eseriyle birinciliği kazandıktan sonra da evvelâ Cenevreye ve sonra tekrar Parise gitmiştir.

Çok gürültülü ve dağdağalı bir hayat geçiren *Jean-Jacques Rousseau* birçok eserler vücuda getirmiştir. Bunların mevzuumuz bakımından en mühimleri, biraz evvel ismini zikreylediğimiz «*İnsanlar arasındaki müsavatsızlığın sebepleri hakkında nutuk*» (1753), 1763 te neşrolunan «*Sosyal mukavele*», Cenevre şehrinin onsekizinci asırdaki teşkilâtını izah eyliyen «*Lettres écrites de la Montagnes*» (1764) adlı kitaplarıdır. Keza 1762 de «*Emile*» adında diğer bir eser daha neşretmiş ve bu kitabının gerek Cenevrede ve gerek Pariste iyi karşılanmaması müellifin Nöşatel kantonu dahilinde Motiers - Travers'e iltica eylemesini mucip olmuştur.

Muhtelif sebeplerden dolayı gerek İsviçreyi ve gerekse Fransayı terk mecburiyetinde kalan *Jean-Jacques Rousseau* İngiltereye gitmiş ve Derby Kontluğu dahilinde Votton'da ikamete başlamış ve bilâhare tekrar Parise ve oradan da Ermenonville kasabasına gitmiş ve bu son mahalde 1778 de ölmüştür.

(90) Bununla beraber, şimdiye kadar yaptığımız incelemeler, bize, *Jean-Jacques Rousseau*'nun sosyal mukavelenin müessisi oluşu hakkında serdolunan mütalâaların doğru olmadığını göstermektedir. Filozofun gerek kendinden evvel ve gerekse kendinden sonraki müelliflere nazaran sosyal mukavele doktrinini daha etraflı bir surette izah ettiği, diğer müelliflerin birçokları üzerinde nisbi bir üstünlüğü haiz bulunduğu iddia edilse bile, *Jean-Jacques Rousseau*'nun bu müelliflerin en anlayışlısı ve en orijinali olduğu hiçbir şekilde ileri sürülemez (Bk. *Marsel de la Bigne de Villeneuve*, op. cit., s. 42.).

hakkında nutuk» ve diğeri de 1763 te neşrolunan «İçtimaî mukavele» dir. Bunlardan birincisi insanlar için bir tabiî yaşama halinin mevcudiyetini ve ikincisi de içtimaî mukavelenin mahiyetini izah etmektedir[91].

aa) Jean-Jacques Rousseau, insan nev'inin bir tarihi olmak istiyen birinci kitabında, medenî hayatın, bugünkü sosyal halin tesiri altında kendine has meziyet ve vasıflarını kaybeden tabiî insana, ilk iptidaî insana tekrar avdet etmeye çalışmaktadır. Filozofa göre, cemiyet hayatı, sosyal hayat, insan için tabiî bir hâdise değildir; insanın tabiatında içtimaîlik vasfı diye bir şey yoktur. İnsanın toplu bir halde ve bir nizama tâbi olarak yaşaması onun tabiatına uygun bir hâdise değildir.

Filozofa göre, insan için, sosyal hayattan evvel tabiî yaşama hali denilen bir merhale mevzuubahs olmaktadır. Bu merhalede, hür, müstakil, her türlü nüfuz ve tahakkümden uzak, kendi varlığını muhafaza sevki tabiîsinin tesiri altında hareket eyliyen insan, tabiatın her türlü müşkül ve manialarına göğüs gerebilmek için yüksek fizikî bir kuvvete maliktir. Hayır ve şer mefhumlarına karşı tabiî bir alâkasızlık mevzuubahistir. İyilik ve fenalık arasında hiçbir fark gözetilmemektedir; insanlar bunların hiçbiri hakkında bir fikir sahibi değildir. Zira, tabiattan gelen her şey gibi insan da iyi olarak doğduğundan iyi ve temizdir.

Jean-Jacques Rousseau, «İnsanlar arasındaki müsavatsızlığın sebepleri hakkında nutuk» adlı eserinde, tabiî yaşama halindeki insanın vaziyetini bir hayvan vaziyetine sokabilmek için her türlü tasavvur ve tahayyülde bulunmaktan geri kalmamaktadır. Bu devirde, insanlar, ormanlarda ve yalnız tabiatın kaidelerine göre, çok basit ve sade bir şekilde yaşamaktadırlar. Onlar için, tabiî yaşama hali denilen, refah ve saadetin tamamen hâkim bulunduğu bir merhale bahis mevzuu olmakta ve bu merhalede insanlar çok basit olan ihtiyaçlarını kolayca tatmin edebilmektedirler.

Bu merhalede yaşayan iptidaî insan için manevî bir hürriyet bahis mevzuu olmakta ise de, bu hürriyetin muayyen bir cemiyetin teessüs ve inkişafı hususunda hiçbir tesiri yoktur. Bu ilk merhalede insanın hemcinsine karşı bir ihtiyaç duyabileceğini veya, insanın hemcinsine karşı bir ihtiyaç hisseyliyebilecek seviyeye yükselebilmesini düşünmek çok güçtür. Bu hususta, birçok mütefekkirler ta-

(91) Bk. *George Jellineck*, op. cit., c. I, s. 335 ve müteakıp.

rafından, ihtiyaç, iş bölümü, ilk sanatlar hakkında serdolunan fikirler gayrikabili izahtır. Keza, bu merhalede, lisanın zuhurunu ve bu suretle insanların birbirleriyle anlaşmak, arzu ve isteklerini bildirmek vasıtasını elde edebilmeleri keyfiyetini de kabule imkân yoktur. Bu hususta ileri sürülen mütalâaları hayretle karşılayan Jean-Jacques Rousseau'ya göre, lisan, insanın tabiî bir hassası değildir; insanın tabiat icabı söz söylemek melekesine malik olduğunu kabul etmek imkânsızdır. İnsanın lisanı ne şekilde yarattığı sualine bir cevap bulamadığını söyliyen Jean-Jacques Rousseau, kendisi tarafından tasavvur ve tahayyül edilen tabiî insanda, böyle bir melekenin mevcudiyeti keyfiyetinin gayrikabili izah bulunduğunu ve netice itibariyle de insanların içtimaîliği bakımından tabiatin çok az bir hizmeti dokunduğunu müdafaa etmektedir[92].

Tabiî yaşama halinde insanlar arasında mutlak bir müsavatsızlığın mevcudiyetinden de bahsedilemez. Zira, insan tabiati için çok az bir gelişme mevzuubahs olduğundan, insanlar arasında fark ve müsavatsızlığın husulünü mümkün kılacak sebeplerin mevcudiyetinden de bahsetmeye imkân yoktur. Bundan dolayıdır ki tabiî yaşama hali, müsavatın hâkim bulunduğu bir merhaledir. Eğer bugün insanlar arasında bir müsavatsızlığın mevcudiyetine tesadüf ediyorsak, bunun sebebini, tabiî yaşama halinden cemiyet haline geçişte aramak lâzımdır.

Jean-Jacques Rousseau, tabiî yaşama halinin mümeyyiz vasıflarını tetkik ettikten sonra, insanların refah ve saadet içinde yaşadıkları bu merhaleden nasıl uzaklaştıklarını incelemekte ve bu keyfiyeti farazî bazı mülâhazalarla izaha çalışmakta ve bu izahatiyle, ayni zamanda, tabiî yaşama halinin bir tegayyür ve tereddisinden ibaret olan medenî cemiyet halinin menşeini de göstermiş bulunmaktadır. Filozofa göre, tabiî yaşama halinde bulunan insanlar için kendilerini tekemmül ettirmek kudreti mevzuubahs olmaktadır. Bunun neticesi olarak, insanlarda hayır ve şer duygularının, ahlâkî hislerin inkişaf eyledikleri; duyulan ihtiyaçların insanları çalışmaya sevk ettikleri; çalışma keyfiyetinin mülkiyet mefhumunu doğurduğunu; insanların toprak ve madenlerden istifadeye başladıkları; birçok yeni keşiflerin yeni ihtiyaçların zuhurunu mucip oldukları; insanların kendi kendilerine kâfi gelecek bir mahlûk olmamaları keyfiyetinin onları birleşmeye, aralarında muhtelif münasebetlerin te-

(92) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 420-421.

essüsüne sevk ettiği görülmektedir. Tabiî yaşama halinin medenî cemiyet diye tavsif olunan bu ikinci merhalesinde de, insanlar, bidayette, refah ve saadet içinde yaşamaktadırlar.

Fakat, insanlar için mevzuubahis bu terakki ve inkişaf, onların tekâmül ederek medenîleşmeleri keyfiyeti, kendi âhengini uzun bir müddet muhafaza edememiş, birçok fena neticelere müncer olmuştur. İyi ve fenalıklariyle birlikte medenî cemiyet, emniyet ve asayişi, kuvvetlilerin himayesini, zayıfların esaretini, siyasî tahakkümü zarurî kılmış ve bütün bunlar da insanlar arasında birçok sun'î müsavatsızlıkların doğmasını, tabiî prensiplerle beşerin fıtrî bünyesine aykırı bir şekilde insanlar arasında karşılıklı tâbiiyet münasebetlerinin teessüsünü, insanların bir kısmının diğerlerine hizmet eylemesini ve bir kısmının da diğerlerini hizmet ettirmesini, insanlarda diğerlerine nazaran temayüz etmek ve hemcinslerine nazaran yükselmek arzusunun doğmasını mucip olmuşlar; ve bütün bu hâdiseler de, tabiî yaşama hali için mevzuubahis bu ikinci merhalenin, refah ve saadetin ortadan kalkmasını intac etmişlerdir[93]. Kısaca yukarıda zikrettiğimiz hâdiselerin tesiri altında, insanlar arasında mevcut müsavat tamamen ortadan kalkmış; gayriahlâkî temayüller inkişaf etmiş; servet farkları husule gelmiş; ihtiras ve kıskançlıklar kendilerini göstermiş ve bütün bunlar da birçok ihtilâflar doğurmuştur. Artık sulh ve sükûnun, refah ve saadetin yerine korkunç bir mücadele hali kaim olmuştur.

İşte, Jean-Jacques Rousseau'ya göre, medenî cemiyetin menşeini, yukarıda temas ettiğimiz muhtelif hâdiselerin zuhurunda aramak lâzımdır. Yalnız, biraz evvel de dediğimiz gibi, bu medenî cemiyet hali de, kısa bir zaman zarfında tam bir âhenksizliğe müncer olmaktan geri kalmamıştır. Bu medenî cemiyet hali, zayıflar için birçok yeni güçlükler, yeni bir takım mânialar ihdas etmiş; zenginlere yeni kuvvetler bahşeylemiş; tabiî hürriyeti ortadan kaldırmış; mülkiyet ve müsavatsızlığın kanunlarını tespit etmiştir. Bu merhalede bazı muhteris kimselerin menfaatleri için bütün insanlar çalıştırılmışlar, esaret ve sefalete sürüklenmişlerdir[94]. Tabiî yaşama halinin insanları müreffeh ve mesut kılan prensiplerinden, onun kendine has nizam ve âhenginden artık hiçbir eser kalmamıştır.

---

(93) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 87.

(94) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 422; *Marcel de la Bigne de Villeneuve*, op. cit., s. 47.

bb) Acaba, tabiî yaşama halinin muhtelif merhalelerinin yerine kaim olan bu yeni vaziyetin mahzur ve tehlikelerini bertaraf edebilmek, gerek zengin ve gerekse fakirler için büyük mahzurları bulunan nizamsızlık ve âhenksizliği ortadan kaldırmak, mücadele haline nihayet vermek, her türlü emniyet hissini ortadan kaldıran bu vaziyeti düzeltmek, insanları sürüklendikleri bu felâketten kurtarmak için ne gibi çarelere başvurmak lâzımdır? İşte, Jean-Jacques Rousseau, bu keyfiyeti, «İnsanlar arasında müsavatsızlığın sebepleri hakkında nutuk» adlı eserini itmam sadedinde 1763 tarihinde neşreylediği «Sosyal mukavele» adlı kitabında izaha çalışmaktadır.

Jean-Jacques Rousseau'ya göre, tabiî yaşama halinin tamamen ortadan kalkması, bu yaşama tarzının kendine has prensiplerini kaybetmesini müteakip, insanlar birçok tehlikelerle karşılaşmaktadır. Fakat, bütün bunlara rağmen, insanlar için, bu tabiî yaşama haline tekrar avdet de imkânsız bulunmaktadır. Buna rağmen, insan nev'inin hayat tarzını değiştirmesi, içinde bulunduğu vaziyetin tadil ve ıslahı, tabiî yaşama haline az çok müşabih bir vaziyet ihdası, insanlar arasında bozulan müsavatın yeniden tesisi, haiz bulundukları hürriyetlerin kendilerine tekrar iadesi icabetmektedir; bunu mümkün kılmak lâzımdır. Aksi takdirde, insan nev'i için mahvolmak tehlikesi mevcuttur[95]. Mademki tabiî yaşama durumundan uzaklaşan insan için o hale tekrar avdet imkânsız bulunmaktadır; o halde, insanın tabiî yaşama hali denilen merhalede haiz bulunduğu tabiî hakların ona tekrar temini hususunda lâzımgelen bazı tedbirlere tevessül edilmesi, sulhu ve adaleti temin eyliyecek prensiplerin vücuda getirilmesi, herkesin bu kaidelere riayetinin temini, kuvvetli ve zayıfın karşılıklı vecibe ve mükellefiyetlere bağlanması, zayıfların her türlü cebir ve tazyika karşı himaye olunması, herkesin kendisine ait olan şey üzerinde tasarruf edebilmesinin mümkün kılınması, insanların kendi mevcudiyetlerini idame ettirebilecek tedbirlerin ittihazı lâzımdır.

Jean-Jacques Rousseau, zikreylediği bütün bu hususatın yegâne çaresini, insanların birleşerek bir kuvvet yekûnu teşkil etmesinde bulmaktadır[96]. Yalnız, bu

(95) «İnsanları öyle bir duruma girmiş farzediyorum ki o zaman, tabiat halinde yaşamalarına zarar veren engeller her ferdin tabiî yaşama halı içinde varlığını idame için kullanabileceği kuvvetlere tesadüfleri sayesinde galip geliyorlar. Böyle olunca, o ilk durum artık devam edemez. İnsan nev'i, hayat şeklini değiştirmezse mahvolur» (kitap I, fasıl VI).

(96) «İnsanlar yeni kuvvetler doğuramadıkları, sadece mevcut kuv-

kuvvet yekûnu ancak müteaddit kimselerin bir araya gelmesi, birleşmesi sayesinde vukua gelebilir; keza, burada, her insanın kuvvet ve hürriyeti için bazı taahhütler bahis mevzuu olmaktadır. Fakat, her insanın kuvvet ve hürriyeti kendi bekasının ilk vasıtaları olduğu için, nefsine karşı borçlu olduğu itina ve ihtimama zarar vermeden ve bunu ihmal etmeden kuvvet ve hürriyetini nasıl bir taahhüt altına sokabilir? Bundan dolayı, her şeyden evvel, insanlar arasında birleşme zaruretiyle onların kuvvet ve hürriyetleri arasında bir uzlaşmanın ne şekilde tahakkuk edebileceği keyfiyeti bahis mevzuu olmaktadır. Kendisini gösteren bu güçlüğü yenebilmek için, öyle bir birleşme şekli bulmak lâzımdır ki, ona dâhil bulunan her ortağın şahıs ve mallarının, o birleşmenin husule getirdiği bütün müşterek kuvvetle müdafaa ve himayesi mümkün olabilsin. Öyle bir birleşme şekli bulmak lâzımdır ki, ona dâhil bulunan her fert, bu birleşme şekli sayesinde, umum ile birleştiği, yani kendisini umuma verdiği halde yine kendinden başka birisine itaat etmiş olmasın ve eskiden ne derecede hür ise yine o kadar hür kalsın[97].

İşte, Jean-Jacques Rousseau, bu hususta, «Sosyal mukavele» fikrine, ona yeni bir mâna ve mahiyet atfeylemek suretiyle müracaat etmekte, veyahut, daha doğrusu, bir «sosyal mukavele» nin mevcudiyetini tasavvur ve tahayyül ederek[98] meseleyi halle çalışmaktadır. Filozof, bu tarzda bir müşkülün halli hususunda, yegâne çare olarak «sosyal mukavele» yi[99] bir faraziye şeklinde ileri sürmektedir. Fertler, aralarında-

---

vetleri birleştirip sevk ve idare etmekten başka bir şey yapamadıkları cihetle, hayatlarını idame için birleşme ve toplanma suretiyle tesadüfe galebe çalabilecek bir *kuvvet yekûnu* teşkil etmekten ve bunları tek bir âmille işletmekten, müttehit surette harekete getirmekten başka yapacak çareleri kalmaz» (kitap I, fasıl VI).

(97) «Bu kuvvet yekûnu ancak birkaç kişinin bir arada çalışması sayesinde vukua gelebilir. Fakat her adamın kuvveti ve hürriyeti kendi bekasının ilk âletleri olduğu için, nefsine karşı borçlu olduğu itina ve ihtimama zarar vermeden ve bunu ihmal etmeden kuvvet ve hürriyetini nasıl bir taahhüt altına sokabilir? Bu zorluk, bahsettiğim mevzua taallûk ettirilince şu suretle ifade edilebilir: öyle bir birleşme şekli bulmalı ki her ortağın şahsını ve mallarını bütün müşterek kuvvetle müdafaa ve himaye etsin. Her fert, bu birleşme şekli sayesinde, umum ile birleştiği halde yalnız kendi kendisine itaat etmiş olsun ve eskisi kadar hür kalsın» (kitap I, fasıl VI).

(98) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 87-88.

(99) *Jean-Jacques Rousseau*, aynı mukavele esasını cemiyetlerin en

ki müsavatsızlığa, fenalıkların meydana gelmesine müncer olan vaziyete nihayet vermek için, serbestçe ve kendi iradeleriyle sosyal bir taazzuv haline geçmektedirler. Tâbiri diğerle, insanlar, kendi kuvvetlerini kendilerine karşı kullanmaktansa, onları, kendilerini muhik ve âdil kanunlara göre idare ve himaye edecek, müşterek düşmana karşı koyabilecek, insanları ebedî bir sükûn ve sulh içinde yaşatacak yüksek ve hâkim bir iktidarın teessüsünü mümkün kılacak tarzda birleştirmektedirler. İnsanlar, aralarında yaptıkları melhuz bir mukavele ve mütekabil bir anlaşma ile, bütün kuvvet ve kudretlerini «umumî irade» denilen tek bir iradenin[100] yüksek idaresi altında müşterek bir hale sokmakta, müttehit bir heyet halinde birleşmekte, manevî ve kollektif tek bir şahıs vücuda getirmekte, âkitlerin şahıslarının yerine bir âmme şahsı kaim olmaktadır.

İşte, fertlerin cümlesinin ittihat ve iştirakiyle vücuda gelen ve kendisini teşkil eyliyen âzaların kâffesinin malik bulundukları her şeyin sahibi olan bu kollektif şahıs, eski devirlerde «Site» (medine) ve şimdi de «République» veya «siyasî heyet» (corps politique) kelimeleriyle ifade olunmakta[101]; ve bu siyasî he-

---

eskisi ve yegâne tabiî olanı «aile» için de kabul etmektedir: «Bütün cemiyetlerin en eskisi ve yegâne tabiîsi aile sosyetesidir. Bunda bile çocuklar babaya ancak hayatlarını temin için kendisine muhtaç oldukları müddetçe bağlı kalırlar. Bu ihtiyaçlar ortadan kalkar kalkmaz bu tabiî rabıta inhilâl eder. Babaya borçlu oldukları itaatten azade kalan çocuklar, çocuklara borçlu olduğu itinadan azade kalan baba hep müstakil olurlar. Birleşik kalmakta devam ederse bu tabiî bir şey değildir, ihtiyarîdir. Asıl aile de ancak bir *mukavele* ile devam eder» (kitap I, fasıl II).

(100) «Birleşmiş bir takım insanlar kendilerini tek bir heyet gibi hissettikleri müddetçe, yalnız bir iradeleri vardır ve bu da müşterek beka ve umumî refah gayesine matuftur» (kitap IV, fasıl I).

(101) «... Bu birleşme akdi, derhal her âkidin hususî şahsı yerine, mânevî ve kollektif bir heyet vücuda getirir. Bu heyet, mecliste ne kadar rey varsa o kadar âzadan mürekkeptir. Bu heyet, vahdetini, müşterek benliğini, hayatını, iradesini aynı akitten alır. Bütün şahısların birleşmesiyle teşekkül eden bu umumî şahıs vaktiyle *cité* ismini taşırdı, şimdi *République* yahut *siyasî heyet* (corps politique) adını alıyor. Âzaları kendisine mutavî halde bulunduğu zaman *Devlet*, faal halde bulunduğu zaman *hükümdar* (souverain) diyorlar ve kendi hemcinslerine benzetiyorlar. Şeriklere karşı, âzalar, kollektif surette *kavim* adını alıyorlar ve teker teker kendilerine *vatandaş* diyorlar. Bu, hâkim otoriteye iştirakleri dolayısiyledir. Devlet kanunlarına tâbi olmaları itibariyle de *tebaa*dırlar» (kitap I, fasıl VI).

yete, onu teşkil eyliyen âzalar tarafından, bu siyasî heyet passif bir vaziyette olduğu zaman «Devlet», aktif olduğu zaman «Hükümdar» (souverain) denmekte ve kendi benzerleriyle karşılaştırıldığı takdirde de «İktidar» (Puissance) namını almaktadır. Şeriklere gelince, bunlar kollektif bir halde «Halk», yalnız başına nazarı itibara alındıkları takdirde «Vatandaş», Devletin kanunlarına tâbi kılınmış olmaları dolayısiyle de «Tebaa» ismini almaktadırlar.

Acaba, siyasî cemiyetin ve binnetice Devletin vücuda gelmesini mümkün kılan bu, birleşmenin, bu karşılıklı uzlaşmanın, bu sosyal mukavelenin şartları nelerdir? Hiçbir zaman sarih ve kat'î surette söylenmemiş olmakla beraber her tarafta aynı olan ve her tarafta kabul edilen[102] bu şartların hepsi tek bir esasa müncer olmaktadır[103]: topluluğa dâhil her ferdin camia lehine, herkes lehine bütün haklarını mutlak surette kaybetmesi, bütün haklarından topluluk lehine kayıtsız ve şartsız vazgeçmesidir. Bu tarzda bir feragat, fertler için hiçbir tehlike de arzetmemektedir; zira, her fert umum lehine haklarının kâffesinden feragat edeceğine göre, bu vaziyet hepsi için aynıdır, müsavidir; hiçbiri diğerine nazaran fazla bir şeye tesahub etmiyecektir. Keza, her fert umum lehine bütün haklarından vazgeçmekle, her fert kendisini umuma vermekle, hakikatte, kendisini hiç kimseye, hiç bir şahsa tâbi kılmış da değildir. Ortakların hepsi aynı şeyi kaybetmekte ve bu bakımdan aralarında tam bir müsavat hâkim bulunmaktadır. Nihayet, bu mutlak feragat de muvakkattir. Devlet, bu hakları, hattâ Devletin teminatiyle takviye edilmiş bir şekilde, fertlere iade etmektedir. Fertler tabiî haklarını Dev-

---

(102) Bu mukavelenin şartları... hiçbir zaman sarih ve kat'i surette söylenmemiş olmakla beraber, her tarafta hep aynıdırlar, her tarafta alenen kabul edilmişlerdir. Sosyal anlaşma ihlâl edilip de herkes ilk haklarına avdet edinciye kadar, mukabilinde tabii haklarından vazgeçtiği mukaveleye müstenit hürriyetini kaybederek tabii hürriyetini tekrar iktisabedinciye kadar, bu böyle devam eder (kitap I, fasıl VI).

(103) Bu şartların hepsi, unutmamalı ki, tek bir şarta müncer olurlar: yani, her şerik bütün hukukiyle birlikte bütün cemaate kendisini verir. Çünkü, en iptidada, her fert kendisini tamamiyle verdiği cihetle, şart umum için müsavidir. Şart umum için müsavi olunca, hiç kimsenin bunu diğerlerine zararlı bir hale sokmakta faydası yoktur. Bundan başka, kendisini verme keyfiyeti kayıtsız ve şartsız vukua geldiği cihetle, birleşme imkânın son derecesinde mükemmeldir. Hiçbir şerikin artık bir istiyeceği kalmamıştır (kitap I, fasıl VI).

let lehine terke mukabil, Devlet tarafından kendilerine bahşolunan medenî haklara sahip olmaktadırlar. Her fert kaybettiğinin karşılığını, sosyal uzlaşmanın vukuunu ve siyasî cemiyet haline intikali müteakıp elde etmekte ve kazandığı bu şeyin muhafazasını mümkün kılacak daha fazla bir kuvvete mazhar kılınmış olmaktadır[104].

Görülüyor ki Jean-Jacques Rousseau'ya göre, herkes, sosyal misaktan evvel haiz bulunduğu her şeyi Devlete vermektedir. Tabiatiyle, bu keyfiyet, Devletin mutlak üstünlüğüne müncer olmaktan, Devlete onu teşkil eyliyen uzuvlara karşı mutlak nüfuz ve kudret temîn eylemekten[105], bütün hakların menşeinin Devlette olduğunu söylemek imkânını bahşeylemekten geri kalmamaktadır[106]. Ancak Jean-Jacques Rousseau'nun, tabiî haklarla medenî haklar arasında vukubulan bu mübadeleyi, Devletin istibdadı için değil, hürriyetin lehine olmak üzere istediği söylenebilir; filozofun, bununla, her vatandaşın hürriyetini daha iyi bir teminata bağlıyacağını zannettiğinde şüphe yoktur[107].

Demek oluyor ki, Jean-Jacques Rousseau'ya göre, siyasî birlik, siyasî cemiyet, Devlet, menşeini sosyal bir uzlaşmada, daha açık bir ifade ile, her şerikin bütün haklarını topluluk, camia lehine feragat etmesini mutazammın karşılıklı bir anlaşmada, umumun muvafakat ve rızasında bulmaktadır[108]. Eğer, bu tarzda bir mukaveleye iştirak etmiyenler varsa, bunlar sosyal uzlaşmanın dışında kalırlar ve bunlar da vatandaşlar arasında yabancıları (ecnebileri) teşkil ederler[109].

n) Onsekizinci asrın materyalist filozoflarından Paul-Hein-

---

(104) «Hâsılı, herkes kendisini umuma vermekle kimseye vermiyor demektir. Hiçbir şerik yoktur ki ona kendisinin başkalarına karşı müsaade ettiği haktan fazla bir hak verilmiş olsun. Binaenaleyh, elden çıkan şeylerin tam karşılığı kazanıldıktan başka eldekini muhafaza için de daha çok kuvvet kazanılmış olur» (kitap I, fasıl I).

(105) Tabiat nasıl her insana bütün âzaları üzerinde mutlak bir nüfuz ve kuvvet verirse sosyal anlaşma da siyasî heyete bütün âzalara karşı mutlak bir nüfuz ve kuvvet temin eder. Umumî iradenin sevk ve idare ettiği bu nüfuz ve kuvvet, dediğim gibi, hâkimiyet adını taşır (kitap II, fasıl IV).

(106) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 453.

(107) Bk. *Janet (P.)*, op. cit., c. II, s. 454.

(108) Kitap I, fasıl V ve VI.

(109) Kitap I, Fasıl VI.

rich Baron von Holbach (1723-1789) ın da[110], 1773 tarihinde neşrolunan «Sosyal sistem» adlı eserinde «içtimaî mukavele» doktrinine taraftar olduğu görülmektedir. Filozofa göre, insan saadetini arar. İnsanın bütün melekeleri, zevk ve telezzüzü elde etmeye, acı ve iztırap verici şeyleri uzaklaştırmaya çalışırlar[111]. İnsan, zevkin taharrisi hususunda, akıl ve muhakemesi tarafından sevk ve idare olunmaktadır. Ancak bunun sayesindedir ki, hakikî saadete ve onun teminini mümkün kılacak vasıtalara vukuf mümkün olacaktır[112]. Filozofa göre, keza, cemiyet te «mevcudiyetlerini muhafaza ve müşterek saadetlerini temin ihtiyaçlarının tesiri altında ve bunların tahakkukunu mümkün kılmak gayesiyle fertlerin bir araya gelmesi neticesi vücuda gelen bir insan topluluğudur».

Baron von Holbach'a göre her vatandaş, cemiyetle zımnî bir mukavele yapmıştır. Bu anlaşmalarla, her vatandaş, cemiyetle ilgili bazı haklar kazanmaktadır. Cemiyetin âzalarını birbirine bağlıyan mukavele, aynı zamanda, Devletin de, hükûmetin de[113], menşeini teşkil eylemekte, böyle bir mukavele fertleri bir Devlet ve hükûmete bağlamaktadır[114].

o) İçinde yetiştiği asrın kendine has fikirlerini kabul eyliyen onsekizinci asır Alman filozoflarından Emanuel Kant (1724-1804)[115], aynı devir zarfında hararetle müdafaa olunan sosyal mukavele nazariyesine de temayül göstermiş ve hattâ bu teoriye daha

(110) *Paul Heinrich Baron von Holbach*, 1723 te Hildesheim'da doğmuş ve 1789 da ölmüştür.

(111) Bk. Système social, c. I, s. 10.

(112) Bk. Système social, c. I, s. 17.

(113) Filozofa göre, hükûmet, cemiyetin kuvvetlerinin menşeidir. Bu kuvvetler, cemiyetin, kendisini refah ve saadete en mükemmel bir şekilde götüreceğine hükmeylediği elemanlarına tevdi kılınmıştır (bu hususta bakınız: *Paul Janet*, op. cit., c. II, s. 490-491).

(114) *Baron von Holbach*'a göre, halk ile onun şefleri arasında da bir mukavele mevcuttur. Bu mukavelenin hükümlerine göre şefler halkı mükemmel bir şekilde idare eylemeyi taahhüd eylemişlerdir; aksi takdirde, fertlerin şeflere karşı yaptıkları taahhütlerin hiçbir kıymeti yoktur.

(115) *Emanuel Kant*, 22 nisan 1724 te Kœnigsberg'de doğmuştur. Burada, 1723 de Frédéric kolejine girmiş ve 1740 ta ayni şehir üniversitesinin felsefe fakültesine kaydolunmuştur. Uzun bir tedris hayatından sonra mezkûr üniversitenin mantık ve metafizik kürsüsüne profesör tâyin edilmiş ve muhtelif eserler vücuda getirmiştir. Yorgunluk ve ihtiyarlığı 1796 da tedris hayatından uzaklaşmasını mucip olmuş ve 12 şubat 1804 te seksen yaşında iken ölmüştür.

vâzıh ve daha kesin çehresini bahşederek onu «Hukuk ilminin metafizik mebdeleri» (1797) adlı eserinde birçok noktalardan ıslah eylemiştir[116].

Devleti, «hukukî kanunlara tâbi olarak yaşayan birçok insanların bir araya gelmesidir»[117] diye tarif eden Emanuel Kant'a göre, insan için, bidayette bir tabiî yaşama hali mevzuubahs olmaktadır[118]. Medenî cemiyete takaddüm eden tabiî yaşama halinde, insan için bir tabiî hukuk mevcuttur; fakat insanlar için mevzuubahs olan bu hukukun hiçbir teminatı yoktur[119]. Adaleti mevcut olmıyan, hüküm verici bir hâkimi bulunmıyan, haklı olanın hakkını müdafaa ve tanıtabilmesi imkânsız bulunan tabiî yaşama halinde, mücadele hüküm sürmektedir.

Filozofa göre, insan için bu tabiî yaşama halinden medenî hale veya bizzat Emanuel Kant'ın kullandığı tâbire göre hukukî vaziyete ve bunun bir ifadesi olan Devlete mahsus iktidarların mevcudiyeti haline, adaletin tevzi edildiği hale geçmek insanlar için bir vazifedir; ve bunun böyle olması da insanlar arasında kendisini gösteren münasebetlerden ileri gelmektedir. O halde tabiî yaşama halinden medenî hale geçebilmenin ne şekilde mümkün olacağı meselesi mevzuubahs olmaktadır. Emanuel Kant'a göre, bu geçiş ancak bir mukavele ile olur[120]. Eğer herkes mücadelenin sona ermesini, herkesin keyfine göre hareket edebilmek imkânının ortadan kalkmasını, kendisine ait olanın bir garantiye raptolunmasını, haklarının temin edilmiş bulunmasını, keyfî hareket yerine başkalarının da haklarının tanınmasını mümkün kılacak bir vaziyetin teessüsünü arzu ediyorsa, aralarında yapacakları karşılıklı bir uzlaşma ile, bütün bu isteklerini mümkün kılacak medenî hale, hukukî vaziyete, siyasî cemiyete geçerler.

Demek oluyor ki, filozofa göre, bir halk kütlesi Devlet halini, o kütleyi teşkil eyliyen fertlerin aralarında akdettikleri bir mukavele ile iktisab edebilmektedir. Ancak, Emanuel Kant'a gö-

(116) Bk. *George Jellineck*, op. cit., c. I, s. 337; *Richard Honig*, Hukuk felsefesi, s. 97; *Ernst von Aster*, op. cit., s. 209 ve müt.

(117) Bk. *Georges Del Vecchio*, op. cit., s. 282.

(118) Bk. *Kant*, Doctrine du droit, Fransızcaya çeviren: Barmi, kısım I, fasıl III,§ 41, s. 158.

(119) Bk. *Kant*, op. cit., kısım II, fasıl I, § 44, s. 167.

(120) Bk. *Kant*, op. cit., s. 172.

re mevzuubahs olan bu sosyal mukavele tarihî bir vâkıa da değildir ve bunun tarihî olup olmamasının da bir kıymeti yoktur; yalnız ve yalnız bir fikirden, akıl ve muhakememizin eseri mahsulü olan bir fikirden, fakat fiilî realiteyi, amelî bir şeniyeti, ifade eyliyen bir fikirden ibaret bulunmaktadır. Bir kelime ile, kablî bir formülü ifade eyliyen içtimaî mukavele, Devletin hukukî temeli, kablî olarak mefruz idealidir[121]. Bunsuz bir devletin mevcudiyetini düşünmeye imkân yoktur. Devleti teşkil eyliyen ve hukukî kanunlara göre yaşıyan insan çokluğu, kendisini, bir mukaveleye müsteniden, hepsinin iradesinin inzimamiyle birleşmiş olduğunu tasavvur ve tahayyül etmelidir. Devletin, ancak, sosyal bir mukavele fikrine göre tesis edilmiş olduğunu, tesis edilmesi icabettiğini kabul eylemek lâzımdır. Devletin vücuda gelişi keyfiyeti, keza onun meşruiliği meselesi, ancak bu tarzda bir mukavele fikriyledir ki izah olunabilir. Bu tarzda bir mukavele iledir ki, halk kütlesi dediğimiz yığına dâhil bulunan herkes, tabiî yaşama halindeki hürriyetinden vazgeçmekte ve onu, Devletin veya Devlet olduğu müddetçe halkın bir uzvu olarak yeniden derhal iktisabetmektedir[122].

Emanuel Kant'a göre, Devletin menşeinin mukavele olduğu fikri, kanun yapıcılarının kâffesini, kanunlarını, bunların, bir halk kütlesinin ancak kollektif iradesinin eseri mahsulünden başka bir şey olamıyacağı mülâhazasını göz önünde bulundurarak vücuda getirmeye icbar etmektedir. Devleti vücuda getiren halk kütlesine dâhil bulunan her uzuv, vatandaş olmak istediği müddetçe bu nevi bir iradenin teşkiline iştirak etmiş gibi kendisini mülâhaza eylemek mecburiyetindedir[123]. Bunun neticesi olarak, Devlet, vatandaşlara haklarından istifade etmeyi, onların haklarının himayesini teminle mükelleftir; Devlet ancak herkesin hürriyetini temin eylediği zaman vazifesini yapmış olur[124].

p) Onsekizinci asır Alman mütefekkirlerinden ve Emanuel Kant'ın tilmizlerinden Jean Gottlieb Fichte (1762-1814),

---

(121) Bk. *Georges Del Vecchio,* op. cit., s. 101; *Ernst von Aster, op.* cit., s. 209.

(122) Bk. *Janet (P.),* op. cit., c. II, s. 610; *Richard Honig* Hukuk felsefesi, s. 99.

(123) Bk. *Janet (P.),* op. cit., c. II, s. 611.

(124) Bk. *Georges Del Vecchio,* op. cit., s. 102.

Devletin menşei meselesiyle doğrudan doğruya meşgul olmadığı halde, tetkik eylediği diğer hususat dolayısiyle aynı meseleye temas etmek mecburiyetinde kalmış ve Devletin kaynağının sosyal mukavelede olduğu neticesine varmıştır.

Esas itibariyle inkılâp ve ihtilâlin meşru olup olmadığı meselesini izah etmek istiyen, bir halka kendi siyasî çehresini değiştirebilmek müsaadesinin bahşedilip edilmediği meselesini halle çalışan filozof, bu hususta müspet bir neticeye varmış ve vardığı bu müspet neticeyi meşru göstermek için de sosyal mukavele fikrine istinad eylemiştir. Ancak, inkılâp ve ihtilâlin meşru ve halkın kendi siyasî çehresini değiştirebilmek hakkına malik olduğunu ispat sadedinde, cemiyetleri, Devleti, menşe itibariyle sosyal mukaveleye istinad ettiren filozof, bu mukavelenin tarihî bir mânada, tarihî bir vâkıa olarak nazarı itibara alınmasını da ileri sürmekten geri kalmamıştır. Devletin teşekkülü hakkında mukavelenin hukukan zarurî olduğunu söyliyen[125] Jean Gottileb Fichte'ye göre, böyle bir mukavelenin ne yapıldığını gören vardır ve ne de böyle bir mukavelenin yapıldığı yer malûmdur. Bundan dolayı sosyal mukaveleyi mazide muhakkak vukua gelmiştir tarzında mülâhaza eylemek doğru değildir. Medenî cemiyetler için fiilen değil, ancak hukukan mukaveleye istinat keyfiyeti bahis mevzuu olmaktadır.

Şu halde, filozofa göre, sosyal mukavele ancak bir fikir olarak kalmaktadır. Böyle bir fikrin kabuliyledir ki, topluluklar kendi müesseselerini değiştirmek hakkına, âkitler mukavelenin hükümlerini her zaman tadil edebilmek salâhiyetine maliktirler. Sosyal mukavelenin tarihî bir vâkıa olmamasına rağmen, topluluklar ancak bu fikre göre, yani bu tarzda bir mukavele fikrine istinad ederek, hareket etmelidirler.

---

(125) Bk. *Fichte*, considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution Française, 1793, (Fransızcaya çeviren: Barni), kitap I, fasıl I, s. 100.

İKİNCİ BÖLÜM

Devletin menşei hakkındaki teorik görüşlerin tenkidi ve sentetik bir izah şekli

Devletin menşei hakkında ileri sürülen muhtelif görüş tarzlarını, farazî mahiyette olsa bile serdolunan çeşitli mütalâaları, mevcut imkânların nisbet ve ölçüsü dahilinde bir tasnife tâbi tutarak objektif bir şekilde inceledikten sonra, bu görüşlerin kıymet ve önemlerine, onların kabul veya reddi mümkün olan cephelerine temas etmek, bu muhtelif teorik mülâhazalar karşısında takip ve tercih edeceğimiz hareket tarzını da tâyin eylemek lâzımdır. Zamanımızın birçok hukukçularının tenkitlerine maruz kalmış olmalarına rağmen, Devletle ilgili bilgilerimizin gelişmesi bakımından bir önemi haiz bulunan bu muhtelif doktrinlerin tatbikat sahasında da bir tesir icra ederek siyasî sistemlerin çehrelerinde, mevcut siyasî ve hukukî telâkkilerde derin değişikliklerin vukuuna sebebiyet verdiklerinde şüphe yoktur. Bundan dolayıdır ki, her noktai nazar gibi tenkidi daima mümkün bulunan bu doktrinlerden her birinin kendine mahsus bir önemi haiz bulunduğuna işaret etmekliğimiz lâzımdır. Bunların hepsinin hem realiteye uygun tarafları, hem fiiliyat sahasında tesir icra eylemekten geri kalmıyan cepheleri, ve hem de tenkidi mümkün olan kısımları mevcuttur.

Bunun içindir ki, Devletin menşei hakkında ileri sürülen bu muhtelif teorik gurüşlerin hakikî önemlerini tâyin ve tesbite çalışırken, onların her türlü kıymetten mahrum bulunduklarına hiç bir suretle hüküm eylememekliğimiz icabeder. Hattâ, şimdiden şuna da işaret edelim ki, Devletin kuruluş tarzı hakkında ileri süreceğimiz sentetik bir izah şekli de, nihayet bu muhtelif doktrinlere ait olup bizce alınması uygun görülen bazı unsurların birleştirilmesinden başka birşey olmıyacaktır. Devletin menşei hakkında ileri sürülen muhtelif doktrinlerde, onların tenkit edilmeleri imkân dahilinde görülen taraflalarının yanında, kabul ve istifade olunması mümkün bazı unsurlar

da mevcuttur ve bu muhtelif doktrinlerin icelenmelerindeki önem de bilhassa buradadır.

İşte bu esaslardan hareket ederek, etüdümüzün bu ikinci bölümünde, evvelâ Devletin menşei hakkında serdedilen teorik görüşlerin tenkit olunması mümkün bulunan taraflariyle bunların realiteye uygun olan cephelerini sırasiyle tebarüz ettirmeye ve bundan sonra da, ayni zamanda incelemelerimizin bir neticesi olmak üzere, bu muhtelif teorik görüşlerden bir sentez yaparak Devletin menşei hakkında bir izah tarzı vücuda getirmeye, daha doğrusu bu bakımdan bir izah tarzı vücuda getirmek teşebbüsünde bulunmaya, çalışacağız.

BİRİNCİ BAŞLIK

Devletin menşei hakkındaki teorik görüşlerin tenkidi

§ I. - Bu hususta, evvelâ, Devletin menşeini a i l e d e ve o n u n g e n i ş l e m e s i n d e bulan noktai nazarı gözden geçirelim. Devleti patriyarkal bir ailenin büyümesinden veya ayni kandan gelen müteaddit ailelerin birleşmesinden meydana geldiğini kabul eyliyen bu doktrinde, müdafaa edilmesinde âmil olan sebeplerden sarfınazar, Devletin menşeini ve teşekkül tarzını izaha yarıyacak birçok önemli noktalara rastgelinmekte ve bu teori bu bakımlardan kendine mahsus bir ehemmiyeti haiz bulunmaktadır. Bundan dolayı, Devletin menşeinin, ilk hareket noktasının, nüvesinin, a i l e olduğu hakkında söylenen sözlerin hiç bir kıymeti olmadıklarını ileri sürmek kabil değildir. Bu doktrinin realiteye uygun görülen muhtelif noktaları ihtiva eylediği ve ailenin, Devletin teşekkülü bakımından ona zarurî bazı unsurları temin ettiği inkâr olunamaz.

Ancak, Devletin menşeini, teşekkül tarzını, yalnız patriyarkal aileye dayanan teorik görüşlere, sosyal bir selül ve nüve olmasına rağmen münferiden siyasî cemiyetin menşeini teşkil edebilmekten uzak kalan aileye istinat ederek izah edebilmenin, Devletin yegâne menşeinin aile olduğunu söyliyebilmenin imkânsızlığına da işaret etmekliğimiz lâzımdır. Bundan başka, patriyarkal aile doktrini taraftarlarının istinat eyledikleri prensiplerden bazılarının sosyal hakikatlara uygun bulunmadığı da dikkat nazarımızı celbeylemekten hâli kalmamaktadır.

Her şeyden evvel, Devletin menşeini ailede bulan ve bunu da patriyarkal bir aile olarak mülâhaza eyliyen doktrinin, ailenin mahi-

yeti bakımından istinat eylediği patriyarkal vasfının, sosyolojik realitelere uygun bulunmadığı görülmektedir. Zira, sosyal birliklerin en eskisi olan aile için, bidayette, tamamen patriyarkal bir bünyenin mevcudiyetinden veyahut bu bünyenin umumiliğinden bahsetmeye imkân yoktur. Bilâkis, sosyolojik incelemeler, umumiyetle ekseri yerlerde, anaya olan karabetin daha kolay tâyin edilebilmesinin neticesi olarak, ailelerin ilk şeklinin matriyarkal (maderşahi) olduğunu ve aile dahilinde babanın değil dayının otoritesinin hâkim bulunduğunu göstermektedirler[1]. Bunun için, gerek Devletin nüvesi ve gerekse Devlete has iktidarın menşei olarak mutlak surette patriyarkal aileden ve bu ailenin başında bulunan babanın otoritesinden bahseylemek, tarihî ve sosyolojik hakikatlara uygun bir şey olmıyacaktır. Ancak, daha sonraları, muhtelif sebeplerin tesiriledir ki patriyarkal aile matriyarkal ailenin yerine kaim olabilmiş ve bunun böyle olduğu da sosyoloğlarca tasvip edilmiştir.

Devletin menşeinde, teşekkül tarzında, yalnız aileye ehemmiyet vererek, fertleri hiç bir suretle nazarı itibara almamak ta doğru değildir. Bu hususta, bizatihi ferdin de mühim bir rolü vardır. İnsanları birbirine yaklaştıran içtimaîlik, bir arada yaşama sevki tabiî ve arzusu da bu hususta mühim bir tesir icra etmiştir. Devletin vücuda gelmesinde, gerek Louis de Bonald'ın ve gerekse Woodrow Wilson'un yaptıkları gibi, ferdin hiç bir rolü bulunmadığını kabule imkân yoktur. Beşerî bir müessese olan Devlet, netice itibariyle, fertler arasında vukua gelen bir iştirake, bir ortaklığa, muhtelif cephelerden kendisini gösteren bir uzlaşmaya, birlikte yaşama temayül ve isteğine dayanmaktadır. Bugün, Devletin teşekkülünde, onun doğmasını mucip olan insanların arzularının, muhtelif cephelerden aralarında husule gelen ortaklığın önemli rol oynadığı bir hakikattır. Hattâ, bizzat ailenin vücuda gelmesinde bile, bunu teşkil eyliyen uzuvlar arasında bu tarzda bir uzlaşmaya ihtiyaç vardır; aile de, kendi menşeini, onu vücuda geti-

(1) Meselâ, Mısırlılarda, Tinit kralları devrinde (M. E. 3315-2895), aile müessesesinin matriyarkal bir bünye arzeylediği ve buna rağmen Mısır devletinin de mevcudiyeti görülmektedir. Hattâ, Mısırda ailenin kendine has olan bu karakteristik vasfı, kendi izlerini, Mısırın daha sonraki tarihî devirlerinde de muhafaza edebilmiştir. Bu karakteristik vasfın neticesi olmak üzere, aileyi teşkil eyliyen unsurlardan biri olan kadının tam bir hürriyete malik olduğu, anasının ismini taşıdığı, şahsî mülkiyet hakkına malik bulunduğu, çocukların dayılarının otoritesi altında yaşadıkları ve hattâ onlara vâris oldukları görülmektedir.

renlerin karşılıklı uzlaşmalarında bulmaktadır. Binaenaleyh, Devletin teşekkülünde fertlerin rolünü inkâr etmek imkânsızdır; Alman hukukçularından Saydel ve Jellinek'in dedikleri gibi, bu hususta fertlerin arzuları da önemli bir rol oynamaktadırlar.

Keza, Konfüçiyüs'ün dediği şekilde aileyi Devletin küçük bir modeli olarak kabul eylemek, Jean Bodin'in söylediği tarzda mükemmel bir şekilde nizamlanan ve iyi bir surette idare edilen aileyi Devletin hakikî bir modeli olarak karşılamak, aileyi küçük bir Devlet olarak mülâhaza etmek, Louis de Bonald'ın ileri sürdüğü şekilde ailenin hakikatte Devletin küçültülmüş ve Devletin de ailenin büyütülmüş bir şekli olduğunu, Devletin hakikatta büyük bir aileden ibaret bulunduğunu iddia etmek te doğru değildir. Aile ile Devlet arasında, bir model olacak şekilde bir benzerlik görmeye imkân yoktur. Devletin bu kadar sade ve bu kadar basit bir bünyeye malik olduğunu söyliyemeyiz. Aralarında bir taraftan gaye bakımından farklar bulunduğu gibi diğer taraftan haiz bulundukları organ ve unsurlar bakımından da ayrılıklar mevcuttur; Devlette rastgeldiğimiz birçok organ ve unsurları ailede bulmak mümkün değildir.

Evvelâ, Devletin gayesi, ailenin mahdut gayesine nazaran çok daha geniştir. Devlet için, aileleri de ihata eyliyen çok geniş bir gaye bahis mevzuu olmaktadır. Bundan başka, Devletin vazife ve fonksionlarına, Devletin karakteristik vasıflarını teşkil eyliyen hukukî ve siyasî nizama, ailede tesadüf edilemez. Nihayet, ailede, fertlerin hususî menfaatlerinin fevkinde bir müşterek menfaat, bir âmme menfaati de yoktur. Ailede daha ziyade şahsî menfaatler ve günlük ihtiyaçlar bahis mevzuu olmaktadır. Her ne kadar bir aile menfaatinin mevcudiyeti ileri sürülebilirse de, bu henüz bir müşterek menfaat mahiyetini iktisap edemediği gibi, âmme menfaati mahiyetini ihrazdan da çok uzak bulunmaktadır.

Keza, yine Jean Bodin'in müşahede eylediği şekilde, ailede tesadüf olunan otorite ile Devletin iktidarı arasında bir benzerlik görmeye imkân yoktur; bu da realiteye uymıyan bir keyfiyettir. Devletin otorite ve iktidarı, aile şefinin otorite ve iktidarı kadar mahdut ve basit bir bünyeye malik değildir. Bundan dolayı, bugün, Devletin en önemli unsurlarından biri olan âmme kudreti, hâkimiyet gibi mefhumlarla, ailede aile şefinin haiz bulunduğu otorite arasında bir benzerlik müşahede edilemez. Aile şefinin mutlak salâhiyetine karşı, Devlette muayyen hukukî prensiplerle çevrelenmiş bir âmme kudreti bahis mevzuu olmaktadır. O halde, Devletin kendine has otorite

ve iktidarının, kendi nüvesini, doğrudan doğruya aile içinde babanın haiz bulundutu otorite ve iktidarda bulduğunu, aile şefi olan babanın kudret ve otoritesinin, Devletin teşekkülünden sonra Devlet otoritesine inkılâp eylediğini söylemek te hatalı bir hareket tarzı olmaktan hâli kalmıyacaktır.

Kısaca, Devletin menşeini yalnız ailede, onun tedricî tekâmül ve gelişmesinde görmek, problemi yalnız bununla halle çalışmak, bizleri doğru ve isabetli bir neticeye götürmüş olmıyacaktır. Bu hususta icrayı tesir eden diğer sebep ve âmilleri, Devletin teşekkülünü mümkün kılan sair unsurları da nazarı dikkate almak, bu gibi sebep ve unsurları da ihmal etmemek lâzımdır. Netekim, aile doktrinine taraftar olan mütefekkirlerden bazıları, bu âmil ve unsurların bir kısmından istifadeyi ihmal etmemişlerdir. Herhalde, Devletin teşekkülünde veya Devletin teşekkülünü hazırlayan diğer içtimaî ve siyasî merhalelerde, aileden başka önemli roller oynıyan diğer âmil ve unsurlara da bir mevki bahşetmek, onları da nazarı dikkate almak icabeder. Bunlar da içtimaî ve siyasî hayatın zuhurunu, teessüsünü, idamesini kolaylaştırmışlar ve hattâ mümkün kılmışlardır.

Meselâ, bu hususta, insanların tabiî bünyeleri, onların birbirlerine olan ihtiyacı, iktisadî, dinî, ırkî, coğrafî, tedafüî, tecavüzî bir takım âmiller, iş bölümü, istidat ve ehliyetlerde farklılaşma, hususî menfaatler, kendi tesirlerini icra etmekten geri kalmamışlardır. Ailenin yanında tabiî ve psikolojik bazı sebeplerin tesiri altındadır ki Devleti teşkil eyliyen organ ve unsurlar arasında muhtelif cephelerden bir uzlaşma, bir ortaklık, aralarında beraber yaşıyabilmelerini mümkün kılacak bir kaynaşma husule gelebilmiştir. Devletin menşei bakımından ailenin oynadığı önemli rolü inkâr etmemekle beraber, bu hususta, Devletin kendi menşeini yalnız ve yalnız ailede bulduğunu, Devleti vücuda getiren unsurun yalnız aile olduğunu söylemeye; keza, bugün mevcudiyetine tesadüf ettiğimiz Devletin büyük bir aile ve ailenin de küçük bir Devlet olduğunu ileri sürerek bunlar arasında sıkı bir yakınlık görmeye imkân yoktur. Aile, Devletin en zarurî ve en önemli unsurlarından biridir; aile, Devletin menşei bakımından mevcudiyeti elzem en mühim sosyal teşekküllerden biridir; fakat, Devletin teşekkülü bakımından yalnız buna istinat eylemek, Devletin menşeini yalnız bununla izah etmek, aile ile Devlet arasında tam bir benzerliğin mevcudiyetini ileri sürmek kabil değildir.

§ II. - Devletin menşeini izaha çalışan teorik görüşlerden ikincisi olarak, kuvvet ve mücadeleye, fetih ve istilâya istinat eyliyen

doktrini görmüştük. Bu hususta ileri sürülen mülâhazaların esas prensiplerine göre, Devlet tabiî bir kuvvetin ifadesidir; Devlet, bir mücadele ve tahakküm vasıtasıdır. Devlet, muhtelif âmillerin tesiri altında vukua gelen mücadelelerin, fetih ve istilâların, gasıp ve yağma teşebbüslerinin, bir kısım insanların diğerleri üzerindeki tahakkümünün bir neticesi olarak vücuda gelmiştir. İçtimaî ve siyasî birliğin, siyasî iktidarın, Devletin menşelerini, muhtelif sebep ve şekiller altında kendilerini gösteren mücadelelerde, kuvvetlilerin zayıflar üzerindeki tahakkümlerinde, zayıfların kuvvetlilere boyun eğmelerinde, galibin mağlûba zorla kabul ettirdiği otoritede, galiplerin mağlûpları istismar edebilmeleri için onları kendi tahakkümleri altında bulundurmalarında aramak lâzımdır. Yine bu görüşlere göre, Devlet, hakikatta, kuvvetlilerin zayıflar üzerindeki tahakkümlerini, kuvvetin zayıfı istismarını, galibin mağlûp üzerindeki otoritesini temin ve idame ettiren bir teşkilâttır.

Gerçekten, Devletlerin tarihî teşekkül ve gelişmelerindeki seyir nazarı itibara alınacak olursa, bu hususta mücadeleye, üstün bir kuvvetin galebesi keyfiyetine, fetih ve istilâ hareketlerine tesadüf olunduğunu ve bütün bunların bu teşekkül ve gelişme keyfiyetleri üzrinde bazı tesirler icra ettiklerini söylemek bizim için mümkün bulunmaktadır. Hattâ, daha ileriye giderek, harp ve mücadele, gasp ve yağma, istilâ ve fetih gibi âmillerin, ekseri devletlerin, büyük imparatorlukların, kurulmalarında önemli âmillerden biri oldukları da söylenebilmektedir[2]. Bundan dolayı, kuvvet ve mücadele doktrininin tarihî vakıalarla da teyit edildiğini, bu noktai nazarın tarihî vakıalar meyanında kendisine mühim bir mesnet bulduğunu ileri sürersek herhalde hataya düşmüş olmayız[3].

Devletin teşekkülü hakkında mevcudiyeti zarurî olan diğer unsurların yanında, bu, kuvvet, mücadele, harp, fetih ve istilâ âmillerinin de kendilerine mahsus birer mevkii, birer rolü bulunduklarında birçok müellifler de ittifak etmektedirler. Bunların da diğer unsurlarla birlikte Devletin teşekkülüne hizmet eyledikleri kabul edilmektedir. Birçok sosyal gurupların tedafüî veya tecavüzî bir maksatla müşterek düşmana karşı tek bir şefin otoritesi altında birleşmeleri keyfiyetinin, haricî tehlikelerin ortadan kalkmasını müteakıp te devam eylediği; askerî gayelerin yerine tedricen siyasî gayelerin,

(2) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 312.

(3) Bk. *Ali Fuat Başgil*, Esas Teşkilât hukuku dersleri, Birinci cilt, İkinci tabı, İstanbul, 1940, s. 145.

askerî teşkilâtın yerine müşterek bir siyasî teşkilâtın, daimî mülkî bir iktidarın kaim olduğu; askerî şefin yavaş yavaş siyasî şef mahiyetini ihraz eylediği mümkün görülmektedir. Keza, harbin, mücadelenin, sosyal gurupların hudutlarının genişlemelerine de hizmet eylediği kabul olunmaktadır.

Bundan başka, tarihte de, muhtelif devirlerde zuhur eden mühim şahsiyetlerin, muhtelif cephelerden[4] kendi tesirini gösteren şahsî kuvvet ve otoriteleriyle, başına geçtikleri sosyal gurupların tekâmül ve inkişafında, Devletlerin teşekkül ve gelişmesinde mühim rol oynadıklarını ve hattâ doğrudan doğruya Devletlerin teşekküllerini bile kendi şahsî nüfuzlariyle mümkün kıldıklarını teyid edecek misallere tesadüf edilmektedir. Bütün bunlar, kuvvet ve mücadele doktrininin, muayyen kayıt ve şartlarla, ihmal edilmeye değer bir noktai nazar olmadığını gösterecek mahiyettedirler.

Fakat, guruplaşmanın, Devletin, yalnız bu sebeplerin tesiri altında meydana geldiğini; Devletin yalnız bu hâdiselerin neticesi olarak teşekkül edebildiğini söylemeye de imkân yoktur. Yalnız bu nevi sebep ve âmillerle Devlete varılmış değildir. Kuvvetin, mücadelenin, fetih ve istilâların, bu hususta yegâne âmil olduklarını; Devletin yalnız bunlarla teşekkül eylediğini; insanları bir arada, siyasî ve hukukî nizama malik bir gurup dahilinde yaşamaya, Devleti vücuda getirmeye sevkeden unsurun yalnız kuvvet ve mücadeleden, fetih ve istilâdan ibaret bulunduğunu; Devletin teessüs ve temadisi bakımından bunların kâfi birer âmil olabileceklerini; Devletin kendi menşeini yalnız tefevvuk ve tahakküm münasebetlerinde bulabileceğini söylemek, böyle bir tezi mutlak surette kabul etmek kabil değildir. Keza, Devletlerin teşekkülü bakımından büyük roller oynıyan mühim şahsiyetlerin, onların şahsî kuvvetlerinin ve bu sayede

---

(4) Burada bililtizam «*muhtelif cephelerden*» tâbirini kullanmış bulunuyoruz. Çünkü, mevzuubahs mühim şahsiyetlerin oynadıkları rol, onların fizikî kuvvetlerine münhasır değildir. Burada bunların muhtelif cephelerden kendi tesirini gösteren şahsî kuvvet ve otoritelerinden maksut olan, kendilerinin şahsî ehliyet ve liyakatleri, zekâ ve kabiliyetleri, mümtaz meziyet ve vasıfları bakımından kendisini gösteren üstünlükleridir. Bunların haiz bulundukları kuvvet ve otorite, kendi temellerini, temas ettiğimiz bu gibi prensiplerde bulmakta; ve bu gibi şahıslar, Devletin teşekkül ve inkişafındaki rollerini, bu gibi manevî vasıflara borçlu bulunmaktadırlar. Binaenaleyh, burada, Devletlerin teşekküllerinde kendi şahsî kuvvetlerinin oynadıkları rolü zikreylediğimiz cephelerden tetkik etmek lâzımdır.

kazanılan dahilî ve haricî muvaffakiyetlerin, bu hususta kâfi birer unsur olabileceklerini de kabul edemeyiz.

Bu hususlarda rollerini oynıyacak diğer unsurlar mevcut olduğu gibi, Devletin teşekkülünde şahsî kuvvet ve meziyetleriyle büyük bir tesir icra eden bu şahsiyetlerin, vücuda getirdikleri teşekküllerin idamesi bakımından, istifade ettikleri kuvvet ve kazandıkları kudreti, camianın arzu ve temayülleriyle, hak ve adalet mefhumlariyle tahdit etmiş olması, siyasî ve hukukî bazı prensiplerle tanzimini mümkün kılması da bir zarurettir. Bu takdirde, Devletin teessüsünde âmil olan kuvvet ve kudret, Devletin teşekkülünü müteakıp kendi hakikî mahiyetini kaybeder; ve Devlet te ancak bu tahavvülün vukuiyle kendi teşekkülünü tamamlamış olur. Yoksa mücerret kuvvet ve kudretin zuhuriyle Devletin teşekkül eylediğini kabule imkân yoktur.

Devletin menşeini, onun kuruluşunu, tamamen izah edebilmekten uzak bulunan kuvvet ve mücadele doktrininin en zayıf olan taraflarından birisi, bu noktai nazarın, Devletin menşeini izahtan ziyade, kurulan bir teşekkülün inkişaf ederek, büyüyerek, ne gibi sebeplerin tesiri altında ve ne tarzda bir «Devlet» mahiyetini ihraz edebildiğini göstermiş olmasıdır. Halbuki, Devletin menşeini izah edebilmek için, bu hususta ilk nüvenin vücuda gelişini de tebarüz ettirmek lâzımdır. Kuvvet ve mücadele doktrininde ise bu lüzumun icaplarını yerine getirebilecek tatminkâr bir mahiyet mevcut değildir.

Bundan dolayı Devletin tahakkukuna doğru vukua gelecek tekâmül ve gelişme seyrini izah sadedinde, bu hususta âmil olan sebeplerden bazılarını göstermek bakımından, kuvvet ve mücadele doktrininin işimize yaradığı inkâr edilemezse de, bunun Devletin bidayeti teşekkülünde âmil olan sebepleri tamamen izaha hizmet edecek bir noktai nazar olduğunu söylemeye herhalde imkân yoktur. Siyasî cemiyetlerin bidayeti teşekkülü bu noktai nazarla tamamen izah edilmiş değildir.

Kuvvet ve mücadele doktrini, hattâ, kurulan bir teşekkülün inkişaf ederek, büyüyerek, Devlete gelinceye kadar takip eylediği seyri, bu hususta âmil olan sebepleri izah bakımından da, ihtiyaçların kâffesine tekabül eyliyen bir noktai nazar olarak karşılanamaz. Bu hususta her türlü hususatı izaha medar olabilecek bir görüş değildir. Kurulan bir teşekkülün inkişafında, büyümesinde, Devlete erişebilmesinde, fetih ve istilâların, kuvvet ve mücadelenin, harplerin bir tesiri varsa da bu inkişaf ve büyüme keyfiyeti yalnız bu sebep-

lerin tesiri altında vukua gelmemiştir. Bu hususta nazarı dikkate alınması lâzımgelen iktisadî, siyasî, hukukî, ahlâkî, ırkî, dinî diğer birçok âmiller, psikolojik ve manevî bazı unsurlar da vardır; bunlar da bu inkişaf ve büyüme üzerinde, Devletin hakikî teşekkülünü itmam hususunda, kuvvet ve mücadele mefhumları kadar mühim bir rol oynamakta ve onları birçok cephelerden tamamlamaktadırlar.

Bundan başka, Devlet, kuvvetin tabiî bir neticesi, kuvvetlilerin zayıflara tahakkümü şeklinde karşılansa bile; bu kuvvet ve tahakküm keyfiyetini, basit bir maddî hâdise olarak telâkki etmeye de imkân yoktur. Bu kuvvet ve tahakkümün teessüsü, idamesi, kendi tesirini icra edebilmesi bakımından da, onun istinat etmek mecburiyetinde bulunduğu diğer psikolojik bazı unsurları da göz önünde bulundurmak lâzımdır. Tarihî vakıalara bir göz gezdirildikte, kuvvet ve tahakküm şeklinde kendisini gösteren veya bu şekilde olduğu kabul edilen en eski topluluklardan en yeni topluluklara kadar, bu kuvvet ve tahakküme daima mistik bir mahiyet bahşolunduğu, onun daima psikolojik bazı unsurlara dayatıldığı görülmektedir. Şu halde, yalnız başına kuvvet ve tahakküm de bir kıymet ifade etmemektedir. Onun, aynı zamanda, kendisinin maddî karakterinden hariç bazı ruhî ve manevî esaslara da istinat ettirilmesi icap etmektedir. Yalnız başına maddî bir kuvvetin üstünlük ve tahakkümü ile Devletin menşeini ve inkişafını izaha, yalnız başına maddî bir kuvvetin Devletin teşekkülünü mümkün kılabileceğini kabule imkân yoktur.

Devletin menşeini kuvvet ve tahakküm hâdiselerinde aramak veya onun bunlarla izahına çalışmak, Devletin mevcudiyeti aleyhine bazı menfi neticeler doğurmaktan da geri kalmıyacaktır. Devletin menşeinin bu tarzda izahı, netice itibariyle, onun inhitatını mümkün kılmak demektir. Devletin kuruluşunda bu tarzda bir bünyenin hâkimiyetini görmek, Devleti, dolayısiyle, yıkmak, onu inkıraza sürüklemek olacaktır. Bu telâkki tarzı, Devletin idamesine mühim bir darbe indirmekten, dahilî sulh ve sükûnu yıkmaktan, zarurîliği kabul edilen sosyal birlik ve tesanüt duygularının baltalanmasını mümkün kılmaktan, Devletin teşekkülü bakımından mevcudiyeti elzem bulunan nizam ve emniyetin ortadan kalkmasına hizmet eylemekten, Devlet dahilinde ihtilâl ve anarşiyi hazırlamaktan hiç bir suretle geri kalmıyacaktır.

Bu tarzda bir doktrinle, netice itibariyle, Devlet dahilinde, topluluk içinde, tahakküm edenle edilenler arasında, aralarındaki mü-

nasebetlerin çehresini değiştirmek bakımından daimî bir mücadele hali hâkim bulunacak ve yine bu tarzda bir doktrinle bu gibi mücadeleler ve bu hususta mevzuubahs her türlü vasıtalar evvelden meşru kılınmış olacaklardır. İşte, bunun içindir ki, Devleti kuvvetin, tahakkümün, mücadelenin bir eseri mahsulü olduğunu ileri süren görüşlerin, netice itibariyle, müesses bir nizama karşı daimî surette mücadele etmek, bu mücadeleyi tahrik ve mümkün kılmak gayesiyle vücuda getirildiğini söylemek te bizim için mümkün bulunmaktadır[5].

Devleti kuvvet ve tahakkümün tabiî bir neticesi olarak karşılamak, onun bu tarzda vücuda geldiğini ileri sürmek, bugün, Devlet ve hukuk arasındaki münasebetleri tâyin bakımından da, Devletin mevcudiyeti aleyhinde çok menfi neticelere müncer olmaktan geri kalmıyacaktır. Bazı müelliflerin kuvvetlilerin tahakkümü şeklinde izah edilen Devleti aynı zamanda hukukî prensiplerle de tanzime, Devletin iktidar ve salâhiyetlerini bazı hususat ile de tahdide çalışmış olmalarına rağmen, bu hususta fertlerin zihinlerinde bir teşevvüş ve şüphenin husulüne de mâni olunamıyacak ve bununla da, kuvvet teorisinin bazı tarafdarlarının açıkça söyledikleri gibi, Devletin siyasî mevcudiyeti büyük bir tehlikeye sokulmuş olacaktır. Bundan dolayı, ne Devletin kuvvet ve tahakkümün tabiî bir ifadesi ve ne de hukukun kuvvetlilerin arzu ve iradelerini temsil eyliyen prensiplerden ibaret bulunduğunu söyliyemeyiz. Eğer içtimaî ve siyasî hayat fertler için bir zaruretse, bu hayatın menşelerini herhalde kuvvet ve tahakküm münasebetlerinde aramamak ve bu hayatın düzenini de bu nevi münasebetlere istinat ettirmemek lâzımdır.

Unutmamak icabeder ki, tabiatın insanların cümlesine bahşeylediği hak ve adalet duyguları her şeyin fevkinde gelmekte; ve bu mefhumlar her zaman kendi tesirlerini gösterebilecek bir kuvvet ve bünyeye malik bulunmaktadırlar. Bu mefhumlar benliklerimizde yaşadıkları, Devlet ve hukuk ta kuvvet ve tahakkümün ifadesi şeklinde karşılandıkları takdirde, içtimaî ve siyasî hayatın ne istenildiği şekilde teessüsüne ve ne de bunun bilhassa idamesine imkân kalmıyacak; Devletin esas unsurları olan hukukî ve siyasî nizamın mevcudiyet ve temadisinden bahsedilemiyecektir. Kuvvete, şiddete, tahakküme dayanan Devletlerin maruz kaldıkları feci âkıbetleri görebilmek için, tarihe ve içinde bulunduğumuz asrın siyasî hâdiselerine kısa bir göz gezdirmek kâfidir; en parlak muvaffakiyetle-

(5) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., cilt I, s. 315.

rin kazanılması bile bu Devletlerin inkırazına mâni olamamış, en büyük imparatorluklar bile kuvvet ve tahakkümün kurbanları olmuşlardır.

Hulâsa edecek olursak, Devletin menşeini kuvvet, tahakküm, şiddet, mücadele, gasp, yağma, fetih ve istilâ gibi hâdiselerde arayan doktrine mutlak bir kıymet atıf ve Devletin menşeini bu esaslara istinad ederek izah eyliyen noktai nazarı kabul eylememize imkân yoktur. Bu muhtelif hâdiselerden bazılarının Devletin teşekkülü bakımından müsbet bir tesir icra edebildikleri, Devletin inkişafı hususunda az çok bir rol oynayabildikleri kabul edilse bile, Devletin gerek teşekkülü ve hattâ gerekse inkişaf ve tekâmülü meselelerinin yalnız ve yalnız bu mefhumlarla izah olunabilmeleri kabil değildir.

Bu doktrinin hakikat olan bazı cepheleri, tarihî realitelere uygun bazı kısımları varsa da; bunların, siyasî cemiyetlerin, Devletlerin, teşekküllerini, menşelerini izah hususunda kâfi geldiklerini, bunlarla Devletlerin teşekkül tarzı hâdisesinin mutlak ve tatmin edici bir tarzda izah edilebileceğini kabul etmek kabil değildir. Bu unsurların, herhalde, diğer bazı unsurlarla da tamamlanmış olmaları lâzımdır.

§ III. - Cemiyetin ve bunun mütekâmil bir merhalesini ifade eyliyen Devletin menşeini biyolojik esaslarla izaha çalışan noktai nazara gelince; bu doktrin fert ve cemiyet, fert ve Devlet arasında bir ayniyet veyahut sadece bir benzerlik gören muhtelif müellifler tarafından müdafaa edilmiş ve bu hususta tercih olunan şıkka göre de müteaddit tezler ileri sürülmüştür. Bütün bu mülâhazaların müşterek olan tarafı, ferdî uzviyetle sosyal uzviyetin tabiî ve biyolojik kanunlara tâbi olmaları; tamamen tabiî ve biyolojik kanunlara göre kendiliğinden vukua gelen, diğer canlı mahlûklarda olduğu gibi doğan, büyüyen ve nihayet varlığını kaybeyliyen, yaşıyan diğer varlıklar gibi canlı bir organizmden ibaret bulunan Devletin de, aynen insanda olduğu gibi, kendine mahsus bir vücuda, bir ruha, kendisine hayat bahşeyliyen muhtelif uzuvlara, bir şuur ve iradeye malik bulunmasıdır.

Uzviyetci veya biyolojik doktrin, Devletin menşeini izah hususunda, yalnız başına kabul edilmesi mümkün bir noktai nazar olarak karşılanamaz. Devletin teşekkülü problemini yalnız bu doktrine dayanarak izaha imkân yoktur. Bu doktrine tarafdar olan mütefekkirlerden bazlarının ferdî uzviyetle sosyal organizm arasında müşahede

ettikleri nisbî organik bir benzerlik istisna edilecek olursa, uzviyetçi doktrin tarafından ileri sürülen mütalâaların Devletin teşekkülü meselesini müstakillen aydınlatabilmesi gayrikabildir. Bilhassa ferdî uzviyetle sosyal organizm arasında mevcudiyeti iddia edilen organik ayniyetin, başka bir ifade ile Devleti tamamen organik bir varlık olarak karşılayan, Devleti tamamen canlı bir varlık olarak mülâhaza eyliyen noktai nazarın, ilmî realitelere uygun bir fikir olabileceğini ileri sürmek mümkün değildir. Ferdî varlıkların taaddüdünden husule gelen topluluk halinde mutlak surette organik bir mahiyet müşahede etmemize imkân yoktur. İçtimaî ve siyasî teşekküllerde, biyolojik uzviyetlerde olduğu gibi, tam ve hakikî bir birliğin icabettirdiği neticelere tesadüf edilemez; sosyal uzviyetlerde kelimenin hakikî mânasiyle zihayat bir bütün mahiyetini göremeyiz.

Zira, herşeyden evvel, sosyal organizmin selülleri arasında, biyolojik uzviyetin selülleri arasında müşahede edilen maddî organik bağlılığı görmeye imkân yoktur. Sosyal organizmin selülleri arasındaki bağlılıkla ferdî uzviyetin selülleri arasındaki bağlılık ayni değildir. Sosyal organizmin selülleri arasında tamamen ruhî ve içtimaî bir bağlılık bahis mevzuu olabildiği halde, ferdî uzviyetin selülleri arasında tamamen biyolojik ve uzvî bir bağlılık mevzuubahs olmaktadır[6].

Bundan başka, sosyal organizmin selüllerini teşkil eyliyen fertlerin Devlet içindeki mevkileriyle, biyolojik uzviyetin selüllerinin vücuda getirdikleri organizm içindeki mevkileri de ayni değildir. Bunlar yekdiğerinden ayrı ve farklı şeylerdir. Keza, biyolojik uzviyetin selüllerile sosyal organizmin selülleri, yekdiğerinden ayrı bir takım bünye ve vasıflara maliktirler. Meselâ, sosyal organizmin selülleri olan fertler rasyonel birer kıymet, şuur ve iradeye sahip birer varlık[7] oldukları halde, biyolojik uzviyetin selül-

(6) Bk. *Hüseyin Nail Kubalı*, Esas Teşkilât Hukuku Dersleri, s. 128.

(7) Profesör *Ernst von Aster*, bu noktayı şu şekilde izah etmektedir: «... Her insan ne yaptığını bilen bir mahlûktur. Ve yine her insan, muayyen hudutlar dahilinde olmak üzere fiil ve hareketleri, daima iradesine tâbi olan, daima şuur ve iradesinin kanalından geçen bir mahlûktur. İşte bundan dolayıdır ki, insan arı veya karınca gibi kollektif bir uzviyetin sadece bir uzvu olamaz. O ancak, bilerek ve istiyerek kendisini bir bütünün hizmetine hasredebilir. Fakat insan bu şuurî ve iradî hareketiyle kendisini bütüne hasr ve tahsis ettiği halde şuura sahip ve hür şahsiyet karakterini yine muhafaza eder... İnsan, biyolojik bir varlıktan çok daha fazla bir

lerinde her türlü şuur ve iradeden mahrum bir bünye hâkim bulunmaktadır[8]. Gerçekten, biyolojik uzviyette de bir şuur ve irade mevcuttur; fakat bu şuur ve irade, sosyal uzviyette olduğu gibi onu teşkil eyliyen selüllerde değil, selüllerin vücuda getirdikleri bütündedir.

Yalnız, bu mülâhazalarımızın, sosyal uzviyette bir şuur ve iradenin mevcudiyetini inkâr ediyoruz mânasına alınmamaları lâzımdır. Ferdî uzviyette onu teşkil eyliyen selüllerin vücuda getirdikleri bütünde nasıl bir şuur ve irade mevcutsa, aynen, sosyal organizmde de, onu teşkil eyliyen ferdî şuurların kaynaşmasından, ferdî şuurların bir sentezinden ibaret kollektif, ma'şerî bir şuur ve irade vardır ve hattâ sosyal uzviyete varlığını kazandıran da onu teşkil eyliyen selüllerin fevkinde kendisini gösteren bu sentetik mâ'şerî şuurdur; ve zaten, Devlet te, hakikatta bu ma'şerî, bu kollektif şuurun ifadesinden, tecellisinden başka birşey değildir.

Şu halde, gerek ferdî uzviyette ve gerekse sosyal organizmde bir şuur ve irade mevcuttur. Yalnız, ferdî uzviyette mevcut olan şuur ve iradede müteaddit şuur ve iradelerin bir sentezi mahiyeti bulunmadığı halde, sosyal uzviyetteki şuur ve iradede müteaddit şuur ve iradelerin sentetik bir ifadesi, kollektif bir bünye hâkim bulunmaktadır. Kezâ, şu farkla ki, ferdî uzviyeti teşkil eyliyen selüllerde rasyonel birer kıymet, şuur ve iradeye malik birer varlık mahiyetini müşahede etmeye imkân yoktur.

Ferdî organizmle sosyal uzviyet arasında tam bir ayniyetin yokluğunu teyid eden hâdiselerden bir diğeri de, bunlar arasında, kendilerinin ortadan kayboluşları bakımından da bazı farkların mevcut bulunmasıdır. Ferdî organizmin zevali keyfiyeti, onu teşkil eyliyen selüllerin zevalinin veya bunun aksi olarak ferdî uzviyeti teşkil eyliyen selüllerin zevali bunların teşkil eyledikleri ferdî uzviyetin zevalinin bir neticesi olduğu, ferdî uzviyetle onu teşkil eyliyen selüller arasında zeval bakımından karşılıklı bir ilgi bulunduğu halde, ayni karşılıklı bağlılığa sosyal organizmde tesadüf edilmemektedir. Filhakika, sosyal uzviyette de selüllerin zevali onların teşkil eyledikleri bütünün de ortadan kalkmasını intaç edecektir; fakat, bunun aksine

---

kıymeti haizdir. O, serbest bir iradeye sahip ve kendi mahiyetini bizzat bilen (müdrik) manevî bir şahsiyettir. İşte bilhassa bu keyfiyettir ki insanın kıymet ve şerefini teşkil eder» (Hukuk Felsefesi Dersleri, 1943, s. 130).

(8) Bk. *Ali Fuat Başgil*, op. cit., s. 165.

olarak, sosyal organizmin zevali, onu teşkil eyliyen selüllerin de kendi varlıklarını kaybetmelerini mucip olmaz. Devletin ortadan kalkması, onu teşkil eyliyen fertlerin de muhakkak surette ortadan kaybolmaları demek değildir.

Keza, ferdî organizmi teşkil eyliyen selüllerin zevali bütünün de varlığını kaybetmesini, mütekabilen ferdî uzviyetin zevali selüllerin de zevalini intac ettiği ve artık varlığını yeniden iktisap keyfiyeti hiç bir şekilde bahis mevzuu olmadığı halde (dinî mülâhazalardan sırfı nazar), ayni durum sosyal organizm için varid değildir. Bir Devlet ortadan kalktıktan sonra, sosyal uzviyetin varlıklarını muhafaza eyliyen selülleri, tabiri diğerle beşerî unsur, muayyen şartların tahakkuk ve inzimamiyle, icabında yeni bir Devlet vücuda getirebilmek, sosyal organizmi yeniden ihya edebilmek imkânına daima maliktir ve bunu teyid eden olayları tarihte ve hattâ içinde bulunduğumuz asrın yakın hâdiselerinde de görmek kabildir.

Devletin menşeini, kuruluşunu, müstakillen biyolojik bir görüşle izah etmek, ferdî organizmle sosyal uzviyet arasında tam bir ayniyet görmek, gerek fert ve gerekse hukuk bakımından da çok garip neticelere müncer olmaktan hâli kalmıyacaktır. Bundan dolayı bu tarzda bir ayniyete istinat eyliyen uzviyetçi doktrin, yalnız Devletin menşei bakımından değil, ayni zamanda vardığı neticeler bakımından da tenkide müsait bir bünyeye malik bulunmaktadır. Bu tarzda bir doktrinle, Devletin mevcudiyeti ve onun kendine has kriterleri hakkındaki düşüncelerimizin tahakkukuna, Devletin hukukî prensip ve esaslara istinat ettirilmesine, Devlet içinde ferdin hukukî varlık ve şahsiyetini kabule imkân bulunmamaktadır.

Filhakika, biyolojik uzviyetlerde, ferdî organizmlerde, bunları teşkil eyliyen selüller için ancak mensup bulundukarı «bütün» içinde bir kıymet ve önem bahis mevzuu olabilmekte veya ancak onun içinde bir varlık iktisap edebilmektedirler. Bunların, bağlı ve mensup bulundukları organizmin dışında müstakillen yaşıyabilmeleri, bir varlık ihraz edebilmeleri, bir hayatiyet iktisap eyliyebilmeleri imkânsızdır. Bu selüller, «bütün» için ancak birer vasıta rolünü oynamaktadırlar; hepsinin gayesi, bütünün yaşamasını temin, varlığını idame ettirmektir ve selüller ancak bu fonksionları dolayısile bir kıymet ihraz eylemektedirler. Bu selüller için, vücuda getirdikleri, ait bulundukları «bütün» dışında, bir varlıktan, bir kıymet ve önemden bahsetmeye imkân yoktur. Ancak biyolojik organizmin,

ferdî uzviyetin heyeti umumiyesiyle birlikte bir varlık ihraz edebilirler. Bu selüllerin mevcudiyetlerinin tek bir gayesi vardır; o da, yalnız ve yalnız vücuda getirdikleri bütünün, ferdî uzviyetin, varlığını idame ettirmek, onu yaşatmaktır.

Halbuki, ferdî organizmin selülleri hakkında bahis mevzuu olan bu mülâhazaları sosyal uzviyetin selüllerine tatbik etmek çok güçtür. Sosyal organizmin selülleri olan fertleri yalnız bir vasıta olarak kabul etmek, içtimaî ve siyasî teşekküller dışında bunların hiç bir kıymet ve öneme malik bulunmadıklarını söylemek, bu selüllerin hayatî varlıklarının tamamen Devlete bağlı bulunduklarını ileri sürmek, Devlet hakkında mevcudiyeti zarurî görülen diğer hususlarla telifi gayri kabil birşey olacaktır. Zira, fert, sosyal uzviyet için bir vasıta telâkki edilse bile, onun ayni zamanda sosyal uzviyetin de bir gayesini teşkil eylediğini unutmamak lâzımdır. Bugün, sosyal organizm için, kendisini teşkil eyliyen selüllerin, fertlerin, refah ve saadetlerini tahakkuk ettirmek gibi bir gaye de bahis mevzuu olmaktadır.

Aksi takdirde, yani ferdi sosyal organizm için yalnız bir vasıta olarak kabul edersek, o zaman, ferdin mevcudiyetini bu sosyal uzviyet içinde tamamen inhilâl ettirmiş ve ferdin şahsî ve hukukî varlığını tamamen ortadan kaldırmış oluruz. Bu durum, netice itibariyle, ferdin aleyhine, Devletin esas kriterlerinden biri olan hukukî nizam aleyhine, ferdin hukukî şahsiyeti aleyhine, birçok menfi neticeler doğuracak[9] ve bütün bunlar da, bizim için bir ideal olan ve olması lâzımgelen hukukî Devlet telâkkisinin, modern Devletin dayandığı demokratik prensiplerin icaplarına tamamen aykırı bir hareket olacaktır. Bu tarzda bir telâkki, ancak, insanın netice itibariyle esarete sürüklenmesini mümkün kılacak, ferdin varlığını Devletin varlığı içinde eritecek, totaliter bir Devlet telâkkisinin icaplariyle uygun bir noktai nazar olabilir. Netekim, içinde yaşadığı devir zarfında Isparta sitesinin kendine has totaliter karakterine karşı büyük bir hayranlık duyan Platon tarafından uzviyetci bir Devlet telâkkisinin müdafaa edilmesinde, ferdin mevcudiyetini sitenin varlığı içinde tamamen inhilâl ettirmekten başka bir gayenin hâkim bulunduğunu söylemeye imkân var mıdır?

Devletin menşeini tamamen biyolojik esaslarla izaha çalışmak, Devleti mutlak surette yaşıyan bir organizm, bir insan olarak mülâ-

(9) Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 279-280.

haza etmek, diğer garip bir netice daha doğurmaktadır. Filhakika, Devletle insan arasında tam bir ayniyet kabul olunduğu, Devleti sevk ve idare edenlerle insanı sevk ve idare eden dimağ arasında mutlak bir ayniyet ve mutabakat müşahede edildiği takdirde, bu keyfiyet, netice itibariyle, topluluğu sevk ve idare edenlerin hareket ve faaliyetlerinin her türlü tenkit ve münakaşadan uzak tutularak, bunların doğruluğunun, meşruiliğinin evvelden tasdik ve teyidi demek olacaktır[10]. Halbuki, Devlet hakkında kabul edilmesi lâzımgelen esaslarla, Devletin hukukî ve siyasî nizamı hakkında istinad olunması gereken prensiplerle, bu tarzda mukaddem bir meşruiyeti mümkün kılan uzviyetci görüşlerin telifine imkân yoktur. Bu da, asrımızın hukukî Devlet telâkkisi için mühim bir mahzur teşkil etmektedir.

Uzviyetci doktrine karşı şimdiye kadar yaptığımız tenkitlere rağmen, bu noktai nazarda realiteye uygun bazı cihetlerin de mevcudiyetini inkâr eylememize imkân yoktur. Bundan dolayı, Devletin menşei ve teşekkülü problemini izah ederken, bu teorinin dayandığı biyolojik esasları da az çok nazarı dikkate almak lâzımdır. İçtimaî ve siyasî teşekküllerin vücuda gelişleri hakkında uzviyetci bir telâkkiye de az çok taraftar olmakta, ferdî uzviyetle sosyal organizm arasında az çok bir benzerliğin mevcudiyetini de kabul eylemekte âmil olan muhtelif sebeplerin mevcudiyetini göz önünde tutmak icabeder. Aralarında tam bir ayniyet ve mutabakatın mevcudiyetini kabul etmemekliğimize rağmen, biyolojik uzviyetin teşekkül tarzı ile sosyal organizmin teşekkül tarzı arasında az çok bir müşabehetin mevcudiyetini kabule bizi sürükleyen muhtelif olaylarla karşılaşmaktayız.

Her şeyden evvel, Devletin menşeini biyolojik esaslara istinat ederek izaha çalışan mütefekkirlerin düşüncelerinde, hakikat olduklarında şüphe etmediğimiz muhtelif hususlara tesadüf eylediğimize işaret etmekliğimiz lâzımdır. Meselâ, Plâton ve Aristoteles'in gerek ihtiyaç mefhumu ve bunun doğurduğu organlar, gerek insanların münferit ve münzevi bir halde yaşıyabilecek bir mahlûk olmaması ve gerekse Devletin (site) kendine has bir şuur ve iradeye malik canlı bir varlıktan ibaret bulunması hakkındaki düşüncelerinde, hakikat olan tarafların da mevcudiyetini herhalde inkâr edemeyiz. Keza, İbni Haldun'un, siyasî toplulukların da canlı varlıklar gibi doğup, büyüyüp öldükleri hakkındaki fikirlerinde, J.-G. Bluntschli'nin Devleti teşkil eyliyen uzuvların kâffesinin ayni

(10) Bk. *Ali Fuat Başgil*, op. cit., s. 165.

gayeye müteveccih bulundukları, her devletin yaşıyan bir varlık olduğu, her Devletin kendine has bir iradeye ve ayni tek bir hayatî merkeze bağlı organlara malik bulunduğu, Devletin bu müteaddit organlar arasındaki düzeni ifade eylediği, Devletin de kendine mahsus bir neşvünüma seyri takip eylediği hakkındaki düşüncelerinde itirazı mucip bir cihet görmeye imkân yoktur. Keza, Herbert Spencer'in cemiyetlerin kendiliklerinden teşekkül ettikleri, insan cemiyetinin tekâmül kanununa tâbi yaşıyan bir bütün olduğu hakkındaki düşüncelerinde, Alfred Espinas'ın sosyal bir uzviyet olarak karşıladığı cemiyetin uzvî bir toplanma ve merkezîleşme neticesi gerçekleşen kollektif bir şuura malik bulunduğu, Devletin ma'şerî şuurun bir tecellisi olduğu, bu ma'şerî şuurun kendi tezahür ve ifadesini hâkimiyet mefhumunda bulduğu hakkındaki fikirlerinde, nihayet René Worms'un her insan cemiyetinin fertlerden teşekkül ettiği, uzviyet içinde selüller arasında sıkı münasebetler olduğu gibi cemiyet dahilinde de fertler arasında sıkı münasebetlerin mevcudiyeti, sosyal bünyenin ferdî bünye gibi bir gelişmeye tâbi olup doğduğu, büyüdüğü, öldüğü, uzviyetlerde görülen hastalıklar gibi cemiyetlerde de bazı hastalıklara tesadüf edildiği, uzviyet hakkında bahis mevzuu olan birçok hususlara aynen cemiyetlerde de rastgelindiği hakkındaki düşüncelerinde, kabulü mümkün tarafların da mevcudiyetini söylemekle hatâ etmiş olmayız.

Realiteler bakımından da, ferdî uzviyetle sosyal organizm arasında bir ilginin mevcudiyetini gösteren bazı hususlara tesadüf olunmaktadır. Netekim, Devletin menşei meselesi hakkında, nihayet bunun hareket noktasını teşkil edecek olan ilk sosyal toplulukların hakikî temelinin, her şeyden evvel, zürriyet vakıası gibi tamamen biyolojik olduğunu tabiatiyle inkâr edemeyiz. Bu bakımdan, biyolojik esaslar, Devletin daha ilk nüvesi üzerinde kendi tesirlerini icra etmekten geri kalmamaktadırlar.

Bundan başka, içtimaî ve siyasî teşekküllerin, kendilerini teşkil eyliyen fertlerden tamamen ayrı ve müstakil olarak, kendine mahsus bir hayata malik olduklarını da inkâr eylemek mümkün değildir. Bu teşekkülleri vücuda getiren fertler, o teşekküllere, ayni zamanda, kendi varlıklarından tamamen müstakil ve ayrı bir hayat bahşederler. Netekim, bu teşekkülleri vücuda getiren fertler, doğup, büyüyüp öldükleri, nesiller birbirlerini takip eyledikleri halde, J.-G. Bluntschli'nin işaret ettiği gibi, içtimaî ve siyasî teşekküller kendi varlıklarını yine muhafaza ve idame ettirmektedirler. Bu durum, onla-

rın, kendilerini teşkil eyliyen fertlerden ayrı, müstakil, yaşıyan bir varlık olmalarından ileri gelmektedir. Kendine mahsus bir hayata malik olan içtimaî ve siyasî teşekküller de, kendilerini teşkil eden fertlerden tamamen ayrı ve müstakil olarak, kendilerine has bir takım sebeplerin tesiri altında, doğmakta ve hattâ yaşıyan bir fert gibi onlar da ölmektedirler[11].

Keza, içtimaî ve siyasî teşekkülleri vücuda getiren fertlerin, kendi varlıklariyle alâkadar olmasına rağmen, onların fevkinde ve mensup bulundukları camianın hayatî varlığı ile ilgili birçok faaliyette bulundukları da bir hakikattır. Bütün bunlar, camia dahilinde, ferdî gayelerden ayrı olarak, tahakkukuna çalışılan bir müşterek gayenin, topluluğa has kollektif bir gayenin mevcudiyetini ifade ederler. Bu müşterek gaye, içtimaî ve siyasî teşekkülleri teşkil eyliyen fertler arasında münasebetleri, alâkayı, birliği yalnız zarurî kılmakla kalmaz; ayni zamanda daha fazla sıklaştırır, kaynaştırır, onları birbirine ve hepsini mensup bulundukları teşekküle sıkı sıkıya bağlar. Bu kollektif gaye, ferdî varlıkların üstünde bir müşterek varlık vücuda getirir.

Bütün bunların neticesi olarak, nasıl ferdî organizmde onu teşkil eyliyen uzuvlar arasında çok sıkı bir alâka, bir tesanüt, bir iş birliği mevcutsa, aynen içtimaî ve siyasî teşekküllerde de, bu teşekküllerin varlıklariyle ilgili bir tesanüt ve iş birliği teessüs eder ve bütün bunların hepsi, içtimaî ve siyasî teşekküllerin mevcudiyetleriyle yakından alâkadar ayni gayeye, ayni müşterek hedefe müteveccih bulunurlar. Artık, fert, yalnız kendisi için değil, mensup bulunduğu teşekküle dahil fertlerin kâffesi için, camia için faaliyette bulunur. Böylece, mezkûr teşekküller dahilinde, o teşekküllerin varlıklariyle ilgili olmak üzere, bu bir arada yaşama keyfiyetile, bu hususiaki faaliyetlerle alâkadar bir teşkilât, bir iş bölümü kendisini gösterir.

Bütün bunlar, bizlere, müteaddit fertlerin bir araya gelmesiyle teşekkül eden içtimaî ve siyasî teşekküllerin, kendilerini teşkil eyliyen fertlerin dışında ve fevkinde bir varlığa, hayatî bir mevcudiyete sahip bulunduklarını göstermektedirler. Bugün, içtimaî ve siyasî teşekküllerde, onları teşkil eyliyen fertlerin ifa ettikleri fonksionların hepsi, ayni zamanda, o teşekküllerin varlıklarını idameye hâdim bulunmaktadırlar. Bunların, müttehit ve âhenkli hareket ve faaliyetleriyle, camianın kendine has varlığını idameye çalıştıklarından şüphe edilemez. Bütün bunlar, bizlere, içtimaî ve siyasî teşekküller-

(11) Bk. *Georges del Vecchio*, op. cit., s. 278-279.

de de. aynen bir organizmde olduğu gibi, onu teşkil eyliyen selüller, uzuvlar arasında sıkı bir birliğin mevcudiyetini ifade etmektedirler. Bütün bunlar, bizlere, mevzuubahs selüllerin, uzuvların hepsinin, vücuda getirdikleri Devletin hayatî varlığını idame gibi tek bir gayeye müteveccih bulunduklarını ve hepsinin faaliyetlerini, fonksionlarını bu gayenin tahakkukuna bağladıklarını göstermekten ve bunun böyle olduğunu kabule bizleri icbar etmekten hâli kalmamaktadırlar. Bütün bunlar, bizlere, içtimaî ve siyasî teşekküllerle organizm, ferdî uzviyetle sosyal uzviyet, biyolojik uzviyetle içtimaî oragnizm arasında yakın bir ilginin mevcudiyetini müşahede imkânını verecek bir mahiyet arzeylemektedirler.

Kısaca, Devletin menşeini biyolojik esaslara dayanarak izaha çalışan doktrinin hakikat olan tarafları vardır. Ferdî uzviyetle sosyal organizm arasında yakın ve sıkı bir alâka mevcuttur. Birçok bakımlardan bu iki uzviyet birbirine benzemektedir. Yalnız birçok bilginlerin yaptıkları gibi, bu müşabehet keyfiyetini hiç bir suretle ayniyet seviyesine yükseltmeye de imkân yoktur. Bunlar arasındaki alâka, meselâ Auguste Compte, Herbert Spencer'in kabul eyledikleri şekilde, ancak bir benzerlik mahiyetini arzetmekten daha ileri gidemez. İçtimaî ve siyasî teşekkülleri vücuda getiren selüllerin bu toplulukla olan münasebetleriyle, herhangi bir organizmi hareket ve faaliyete geçiren, onu teşkil eden, ona hayat bahşeyliyen selüllerin o organizmle olan münasebetleri arasında ancak ve ancak bir benzerliğin mevcudiyetinden bahsolunabilir. Bunların tamamen ayni şeyler olduklarını, aralarında tam bir mutabakat ve ayniyetin mevcudiyetini ileri sürmeye imkân yoktur.

Hattâ, içtimaî ve siyasî teşekküller hakkında bahis mevzuu olan organik telâkkinin, ancak, Hegel ve Schelling gibi Alman hukukçuları tarafından mükemmel bir tarzda ifade edildiği şekilde, ruhî mânada karşılanmasının daha makul olacağı kanaatindeyiz. Zira, sosyal organizmin selülleri arasında, biyolojik uzviyetin selülleri arasında müşahede edilen maddî organik bağlılığa tesadüf edilmemesi; sosyal uzviyetin selülleri arasında tamamen ruhî bağlılığın bahis mevzuu olması keyfiyeti; organik telâkkinin bu tarzda karşılanması ile daha âhenktar bulunmaktadır. Bu takdirde, nihayet Devletin muhtevasını teşkil eyliyen her topluluğun ve bunun daha teknik bir ifadesi olan her milletin kendine has bir ruha malikiyetinden, her millette ona has bir ruh birliğinin, objektif bir ruhun, bir halk ruhunun

mevcudiyetinden bahseylemek mümkün bulunacak ve bu keyfiyet, kanaatimize göre, hatâlı bir düşünce de olmıyacak ve hattâ, uzviyetci bir Devlet telâkkisinin en mantıkî ve en kabule şayan şekli de ancak bu olur demek imkânını bize bahşedecektir.

Tabiatiyle, organik telâkkiye atfolunan bu ruhî mâna, içtimaî ve siyasî teşekküller hakkında mevzuubahs bu ruhî ve manevî bir uzviyet, milletlerin yaşamalarını mümkün kılan, Devlete bir mevcudiyet bahşeyliyen fertlerin heyeti mecmuasının kaynaşmasiyle husule gelen bir ruhu, bir ruh birliğini tazammun etmektedir. Ve, bize göre, her topluluk, her millet, her Devlet, bu tarzda bir ruh birliğine, objektif bir ruha da malik bulunmaktadır. Hattâ, milletler müstakil siyasî teşekküller halinde kendilerini organize etmemiş olsalar veyahut vücuda getirdikleri Devletler kendi mevcudiyetlerini kaybetseler bile, bu ruh birliğinin, bu objektif ruhun kendi varlığını muhafaza edebildiğini gösteren misallere de tarihte rastgelinmektedir. İşte, milletleri, Devletleri yaşatan, ferdî uzviyetle sosyal organizm arasında bir benzerliğin mevcudiyetini mümkün kılan hâdise de, bu ruh birliğidir dersek, uzviyetci Devlet telâkkisinin, Devletin menşeini biyolojik esaslara istinat ettiren görüşlerin hakikî hüviyetlerini daha iyi tebarüz ettirmiş ve realitelere daha uygun bir mütalâa serdetmiş oluruz.

§ IV. - İnsanların ekonomik âmillerin tesiri altında faaliyette bulunduklarını kabul eyliyen ve Devleti de iktisadî hâdiselerin içtimaî ve siyasî olaylara hâkim olmalariyle tezahür ettiğini ileri süren noktai nazara gelince; bu doktrinin de tenkide değer tarafları olduğu gibi, mutedil bir şekilde ve mahdut bir ölçü dahilinde nazarı itibara alındığı takdirde, hakikat olan tarafları da vardır.

Netekim, bugün, Devletin teşekkülünde mülkiyetin himayesi, siyasî iktidarın zuhurunda mülkiyet mefhumunun bizzat kendisi önemli bir rol oynamıştır dersek bununla bir hataya düşmüş olmayız. Keza, istihsal şartlarında ve sosyal sınıfların ekonomik durumlarında husule gelen değişikliklerin siyasî tahavvülleri intaç eyledikleri; Devletin temelini teşkil eyliyen kuvvet ve kudretin teşekkülü hususunda emlâk ve arazi sahiplerinin de bazı hallerde önemli bir rol oynadıkları; Devletin teşekkülü bakımından maddî şartların, ihtiyaçların tatmini keyfiyetinin, iş bölümü, istihsal ve müabdele münasebetlerinin, iktisadî ihtiyaç ve menfaatlerin büyük bir tesir icra eyledikleri; içtimaî ve siyasî hayatın tekevvününde, yaşamak, müreffeh ve mes'ut bir hayat sürmek keyfiyetlerinin önemli bir yer işgal ettik-

leri; tarihî ve sosyolojik hakikatlara uygun birer mütalâa olarak karşılanabilirler.

Keza, Devletin vücuda gelmesinde, iktisadî sebep ve âmillerin tesiri altında vukua gelen mücadelelerin de bir rol oynıyabildiği, vukubulan mücadelelerde bu tarzda ekonomik bir bünyenin de hâkim olabileceği ve hattâ bazı hallerde hâkim bulunduğu ileri sürülebilir. Nihayet, iktisadî kuvvetin siyasî müesseselerin tarihinde önemli bir rol oynadığı[12]; Devletin, halen ekonomik bir bünyeye malik bulunduğu, istihsalin muhtelif nevilerini umumî menfaat noktasından tanzim ettiği, az çok iktisadî bir teşekkül mahiyetini arzeylediği, hattâ bir topluluğun kollektif iktisadiyatının en yüksek organı şeklinde tecelli ettiği söylenebilir.

Fakat, bütün bunlara rağmen, Devletin menşeini yalnız ekonomik hâdiselere irca etmek ve yalnız onlara istinad ettirmek de kabulü mümkün bir tez olamaz. İktisadî kuvvetlerin oynadıkları rolü, icra eyledikleri tesiri inkâr etmenin imkânsızlığını kabul etmekliğimize rağmen, bu hususta bahis mevzuu olan sair sosyal tesirleri yalnız ve yalnız bu ekonomik kuvvetlere tâbi tutmanın, Devletin menşeini yalnız ve yalnız iktisadî olaylarda görmenin, Marx ve Engels'in yaptıkları gibi ekonomik hâdiseleri bütün sosyal teşkilâtın prensipi olarak kabul ve iktisadî olayları bütün beşerî gelişmenin mihveri diye göstermenin mantıkî bir görüş olamıyacağı kanaatindeyiz.

Tarihî maddecilerin iddia ettikleri gibi, Devletin menşei bakımından ileri sürülen ekonomik olayların mutlak vasfını, her şeyin taallûk ettikleri devrin ekonomi sistemine bağlı olduklarını, hâdiselerin kâffesinin menşeleri bakımından iktisadî hâdiselere irca edilmesini, sosyal tahavvüllerin ve siyasî hâdiselerin cümlesinin yalnız ekonomik olaylarla izah olunmalarını, içtimaî ve siyasî teşekküllerin münhasıran ekonomik bir temel üzerine, yalnız maddî menfaat ve ihtiyaçlar üzerine kurulduklarını kabul edebilmekliğimize imkân yoktur[13]. Devlet, hiç bir şekilde, iktisadî istihsal ile ilgili bir takım münasebetleri temin ve idame ettirmek için kullanılan bir kuvvetler manzumesi değildir. Devlete, kendi menşeini ekonomik tatahakküm münasebetlerinde bulan bir teşekkül mahiyeti hiç bir şekilde atfolunamaz.

Tarihî maddecilerin Devletin menşei hakkında ileri sürdükleri

---

(12) Bk. *Léon Duguit*, Manuel de droit constitutionnel, Paris, 1928, s. 24.

(13) Bk. *Charles Turgeon*, Siyaset ve ekonomik vak'a, «Fikir Hareketleri, sayı: 118, s. 209-210».

mütalâaların yanında, Devletin, muhtelif sosyal sınıflardan birinin diğeri tarafından istismar ve esarete mahkûm kılınmasını mümkün kılan bir vasıta ve makineden başka birşey olmadığı hakkındaki telâkkileri de, realitelerin bünyelerine uygun değildir. Devlet, hiç bir suretle, iktisaden olduğu gibi siyaset sahasında da hâkim olmak isteyen en kuvvetli sınıfın kullanacağı bir âlet, istismar edilen sınıfı tazyika hâdim bir makine diye karşılanamaz. Devletin, iktisaden en kuvvetli sınıfın kazandığı üstünlüğün temin eylediği bir cebir ve tahakküm kudretini ifade ettiği, Devletin teşkilâtlı ve mütemerkiz bir sınıfın sosyal tahakküm vasıtası olduğu, Devletin ekonomik kudreti üstün gelen sınıfın siyasî bir kuvvet halinde teşkilâtlanmasından ibaret bulunduğu, Devletin iktisaden hâkim sınıfı temsil eylediği, Devletin kuvvetinin sosyal zümreler arasında en nüfuzlu sınıfın kuvveti olduğu hiç bir şekilde söylenemez. Bütün bunlar, Devlet hakkındaki düşüncelerimizle, Devleti istinad ettireceğimiz prensiplerle, hukukî Devlet telâkkisiyle uzlaşması imkânsız bulunan mütalâalardır.

Kısaca, sosyal bağın esasını teşkil etmek bakımından istihsal rabıtasının kıymet ve önemini inkâr etmemekliğimize rağmen, tarihî maddecilerin Devletin menşei hakkındaki bu görüşlerinin, insan cemiyetlerinin temelini çok fazla daraltttıklarından, bu hususta ekonomik olayların dışında kalan ve fakat Devletin teşekkülü bakımından mühim bir rol oynıyan sair hususları ihmal eylediklerinden şüphe edemeyiz. Devletin menşeini tâyin keyfiyetinin yalnız iktisadî hâdiselere istinat ettirilmesi, ekonomik olaylara bütün maziyi ifade eder bir mahiyet bahşolunması, Devletin menşei probleminin makul ve hakikatlara uygun bir tarzda tâyin edilmesini imkânsız kılmaktan başka bir işe yaramazlar. Devletin kuruluşu, yalnız ekonomik olaylara istinad edilerek izah olunamaz. İktisadî hal ve şartların yalnız başlarına Devletin menşeini izah edebilmelerine imkân yoktur. Bu hususta icrayı tesir eden birçok başka sebep ve âmiller de mevcuttur, bunların da nazarı dikkate alınmaları lâzımdır. Devletin menşei meselesini, ancak bu tarzda muhtelif esaslara istinat ettirerek izaha çalışmak bizleri daha müsbet ve daha doğru neticelere götürebilir.

§ V. - Devleti, fertlerin akıl ve muhakemelerinin, onlar tarafından izhar olunan karşılıklı arzu ve isteklerin, onların iradeleri arasında vukubulan bir birleşmenin neticesi olarak mülâhaza eyliyen teorik görüşlere gelince; menşeini çok uzak devirlerin felsefî ve siyasî düşüncelerinde bulan bu doktrin, bilhassa onyedi ve onsekizinci asırlarda büyük bir şöhret kazanmış ve bu şöhretini hususiyle on-

sekizinci asır mütefekkirlerinden Jean-Jacques Rousseau'nun İçtimaî mukavele adlı eserine borçlu bulunduğu da birçok hukukçular tarafından kabul edilmiştir. Mevzuumuzu daha fazla genişletmemek için, Devletin menşeini izah sadedinde muhtelif müellif ve mütefekkirler tarafından mukavele doktrini lehinde serdolunan fikirlerin cümlesini, bilhassa, bu doktrini müdafaa ederlerin en mühimlerinden biri olduğu söylenen Jean-Jacques Rousseau'nun istinadeylediği prensipler etraftnda toplıyarak bu hususta hükmümüzü de vermeye, bu doktrinin değeri hakkındaki düşüncelerimizi de kısaca tespite çalışalım.

Devletin menşeini sosyal mukaveleye istinad ettiren, Devletin insanlar arasında vukua gelen umumî bir anlaşma ile âni bir surette derhal vücuda geldiğini kabul eyliyen telâkkinin, tâbiri diğerle sosyal mukavele teorisinin, bu günün ilmî ve hukukî görüşlerine, sosyolojik hakikatlere uygun bir noktai nazar olduğunu söylemeye imkân yoktur. Devletin menşeini bu kadar basit bir hâdiseye istinad ettiren bu tarzda bir telâkkinin, bugünün ilmi tarafından ciddiye alınmasına, onun, Devletin tarihî menşeini izah bakımından bir kymet ve ehemmiyete mazhar kılınmasına, onun tarihî bir değeri haiz bulunduğunu söylemeye imkân yoktur[14]. Çünkü Devletin böyle bir mukavele ile âni olarak vücuda geldiğini kabul eyliyen bu tarzda bir telâkki, her türlü tarihî esastan, her türlü tarihî temelden mahrum bulunmaktadır[15]. Tarihte, mazide, hiçbir yerde ve hiçbir devirde Devletlerin menşelerini izah hususunda bu tarzda bir mukavelenin hakikaten yapılmış olduğunu, sosyal mukavelenin tarihî hakikatlere uygun ve tarihî bir vakıa olduğunu gösteren, teyid eyliyen hiçbir hâdiseye, hiçbir vesikaya tesadüf edilmemektedir. Hiçbir millet, hiçbir Devlet, kendi menşei bakımından böyle bir mukavelenin yapıldığını hatırlamamakta ve her cemiyet, her millet, her Devet kendi tarihî menşe ve teşekküllerini muhtelif şekil ve tarzlarda zaha çalışmaktadır. Bu hususta, hiçbir zaman, yeknasak bir tip olarak, sosyal mukavelenin mevcudiyeti kabul edilmiş değildir; ve burun böyle olduğunu da Devletlerin müesseseleri arasındaki fark ve tehlüf keyfiyeti de teyid eylemektedir. Bundan dolayı, ne bu mülâhaza, ve ne de, Hugo Grotius (1583-1645) ün tek bir sosyal mulavelenin

(14) Bk. *R. Carré de Malberg*, Contribution à la théorie générale de l'Etat, cilt I, Paris, 1920, s. 53.

(15) Bk. *Georg Jellineck*, op. cit., c. I, s. 338; *Orlando;* Prncipes de droit Public et constitutionnel, Fransızca tercümesi, s. 22.

değil, siyasî teşekküllerin adedi kadar içtimaî anlaşmaların mevcudiyeti lehinde serdeylediği mütalâa, hâdise ve hakikatlerin bünyesiyle telifi imkânsız bir mahiyet arzeylemekten geri kalmamaktadırlar.

Keza, sosyal mukavele doktrininin istinad eylediği prensiplerin, böyle bir mukavelenin akdolunması keyfiyetinin, hiçbir zaman, hiçbir suretle ve hiçbir kimse tarafından hâdiselerin bünyesine uygun bulunduğunun ispat edilememesi de, bu doktrinin değeri üzerinde menfi bir tesir icra etmektedir. Bu doktrini müdafaa eden müelliflerin hiç birinde bunun bir hakikat olduğunu ispata hâdim mukni delillere, bunu ispat edecek vesikalara tesadüf olunmamaktadır. Hugo Grotius'ün bütün ısrarlarına rağmen, nihayet bir fikir olarak kalan sosyal mukavelenin bugün bir hakikat, tarihî bir vâkıa olduğunu, onun mazide hakikaten vukubulduğunu söylemeye imkân yoktur. Bu tarzı telâkki, olsa olsa, Devletin menşeini tespit gibi halli çok güç bir mesele hakkında ileri sürülen bir mütalâa ve faraziye olarak karşılanabilir.

Sosyal mukavele doktrininin tenkid olunan taraflarından biri, bilhassa onyedi ve onsekizinci asır filozofları tarafından sosyal mukavelenin başlıca esasını teşkil eylemek üzere hararetle müdafaa edilen tabiî yaşama halinin mevcudiyeti lehinde ileri sürülen mütalâalardır. Birçok hukukçular, insan için, Devletin teşekkülünden evvel tabiî yaşama halinin mevcudiyetini kabul etmiyerek, bu hususiaki mütalâaların yanlış, ispatı gayrimümkün, hiçbir ilmî esasa istinad eylemiyen, hayal mahsulü, sosyolojik hakikatlere zıt bir görüş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira, bu hukukçuların kuvvetle müdafaa ettikleri prensiplere göre, insan, mevcudiyetini idrak ettiği andan itibaren daima cemiyet içinde yaşamıştır ve insan için ancak cemiyet dahilinde yaşayabilmek keyfiyeti bahis mevzuu olmaktadır. Cemiyet dışında insanın yaşayabilmesini düşünmek imkânsızdır. Bütün bunlardan dolayı, insan için tabiî yaşama hali diye bir devirden bahsetmek kabil değildir[16] ve antropoloji, etnografya tetkikleri de bunun böyle olduğunu teyid etmektedir. Sosyal mukavele doktrinine göre, cemiyet hali tabiî olmamasına rağmen, insanların daima cemiyet halinde yaşadıkları görülmektedir. Hiçbir zaman, sosyal mukavele doktrini taraftarlarının bahsettikleri şekilde, tabiî bir yaşama halinin mevcudiyetine veya bunun izlerine tesadüf edilmemektedir. İnsanlar, hiçbir zaman cemiyet haricinde bir hayat sürmemişlerdir. Hattâ, tabiî yaşama hali

(16) Bk. *R. Carré de Malberg*, op. cit., c. I, s. 53.

mefhumuna müracaatin zarurî olduğunu söylemesine rağmen, Jean-Jacques Rousseau bile, halen tabiat hali diye bir şeyin bahis mevzuu olamıyacağını ve belki de bunun hiçbir zaman mevcut olmadığını ve ağlebi ihtimal asla mevcut olamıyacağını söylemekten, bunun böyle oluşunu itiraf etmekten çekinmemiştir. İşte bundan dolayı da, bu vaziyet, meselâ Jean-Jacques Rousseau'nun görüşleri hakkında kendisinin dünyayı bir mistik perdesiyle örttüğü, tecrübeden ve tetkik ve müşahededen sızan müspet şe'niyetlerin tamamen gözden uzak kaldığı tarzında bazı mülâhazaların serdini mucib olmuştur[17]. Şu halde, tabiî yaşama hali, ancak tasavvurî ve tahayyülî bir merhaleyi ifade etmektedir; tarihî bir mânadan mahrum bulunmaktadır; bu mefhuma bir farzı muhal olarak müracaat edilmektedir.

Tabiî yaşama halinin mevcudiyeti aleyhinde serdolunan bu mülâhazalarda hakikat olan taraflar mevcutsa da, bize göre, bu mütalâaların hepsinde mutlak bir doğruluğun mevcudiyetini ileri sürmek de mümkün değildir. Çünkü, tarihî incelemeler, çok eski insanların, bilhassa cilâlı taş devrine takaddüm eden devirlerde, sosyal mukavele telâkkisini müdafaa eden mütefekkirler tarafından izah edildiği tarzda bir tabiî yaşama hali içinde bulunduklarını, iptidaî ve sefilâne bir hayat sürdüklerini, aralarında daimî bir mücadele halinin ve tam bir anarşinin hâkim bulunduğunu, teyidetmektedirler. Bundan dolayı, tabiî yaşama halinin tarihî hakikatlere mutlak surette tevafuk eylemediğini söylemek kabil değildir. Bilâkis, böyle bir merhaleye, tarihin yontma taş devrinde tesadüf olunmakta ve bunun böyle olduğunu da tarihî incelemeler teyideylemektedir.

Yalnız çok mahdut ve çok uzak devirlere münhasır kalan bu tarzda bir tabiî yaşama halinin, Devletin ve hattâ daha doğrusu yontma taş devrinden çok daha sonraları teşekkül eyliyen Devletlerin tarihî menşelerini izah edebileceğini, bu tarzda bir merhalenin insanlar arasında karşılıklı bir anlaşmaya müncer olduğunu, Devletlerin kâffesinin bu tarzda bir yaşama haliyle bunun müncer olduğu bir mukavele neticesi meydana geldiklerini kabul tmek bizce mümkün değildir. Sosyal mukavele doktrininin kendi mantıkî yapılışını itmam sadedinde müracaat eylediği bu tabiî yaşama halini, yontma taş devrinden çok daha sonraları teşekkül eyliyen Devletlerin kâf-

(17) Bk. *Emile Labarthe*, İstibdat ve Jean-Jacques Rousseau ve içtimaî mukavele, «Fikir Hareketleri, sayı 87, s. 131-132».

fesine tatbik eylemek, bu hususta kendisinden artık bir eser kalmıyan tabiî yaşama halini mutlak bir hareket noktası ittihaz eylemek, herhalde mâkul bir hareket tarzı olamaz.

İşte, bundan dolayıdır ki, sosyal mukavele doktrinine taraftar olan müelliflerden birçoklarının istinadeyledikleri tabiî yaşama haline tarihte hiçbir zaman tesadüf olunmadığını kabul etmemekliğimize rağmen, sosyal mukavelenin mutlak surette bu tarzda bir merhaleden hareket eylemesinde farazî ve hayalî bir mahiyet mevcuttur fikrine iştirak etmekten de hâli kalamayız. Devletlerin kâffesinin menşelerini izah hususunda tabiî yaşama halinin mevcudiyetine mutlak bir kıymet vermek, onu her zaman için mer'î tarihî bir hakikat olarak karşılamak, bu tarzda bir merhaleye dayanarak bir sosyal mukavele telâkkisi vücuda getirmek, Devletlerin kâffesinin menşeinde mutlak surette bir tabiî yaşama halinin mevcudiyetini kabul eylemek, akıl ve muhakememizin mutlak surette kabul edebileceği bir noktai nazar değildir. Kendi kuruluşunu itmam sadedinde bu tarzda bir tabiî yaşama halinin mevcudiyetini mutlak bir şekilde kabul eyliyen, kendisini bu tarzda bir esasa istinadettiren sosyal mukavele telâkkisi, herhalde sağlam prensiplere dayanan bir doktrin mahiyetini iktisabetmekten çok uzak bulunmaktadır.

Bundan başka, tabiî yaşama halinden hareket eyliyen sosyal mukavele doktrininin iddia ettiği tarzda, insanlar için, topluluk halinin tabiî olmadığını da söylemeye imkân yoktur. Bu doktrinin istinadeylediği tabiî yaşama halinde bile, insanların, her türlü nizamdan mahrum bulunmalarına rağmen, daima toplu bir halde yaşadıklarını tarihî tetkikler teyid etmektedir. Bunun için, bize göre, sürü halinde yaşamış olmalarına rağmen, insanlar için münferit ve münzevî bir hayat değil, daima toplu bir halde yaşamak keyfiyeti bahis mevzuu olmaktadır.

Sosyal mukavele doktrininin istinadeylediği tabiî yaşama haline mutlak bir kıymet atfetmenin imkânsızlığını, Devletlerin kâffesinin menşeleri hakkında mutlak olarak bu tarzda bir merhaleden hareket edilebilmenin gayrikabil bulunduğunu, böyle bir merhalenin mevcudiyetini ileri sürmek keyfiyetinde az çok farazî ve hayalî bir mahiyetin mevcudiyetini biraz evvel söylemiştik. İşte bu prensiplerden hareket edildiği takdirde, Devletin menşeini izah gayesiyle ileri sürülen sosyal mukavele doktrininin istinadeylediği ikinci esasta da, yani fertlerin iradeleri arasında vukubulan karşılıklı bir anlaşma keyfiyetinde de, derin bir

sarsıntı husule gelmekte ve bu ikinci esas da çok mahdut ve hattâ çok çürük temellere dayatılmış olmaktan hâli kalmamaktadır.

Şöyle ki, çok uzak devirlerin tarihî bir hakikati olmasına rağmen, Devletlerin kâffesinin menşeini izah hususunda mutlak bir kıymet ve ehemmiyete malik bulunduğundan bahsedilmesi imkânsız görülen ve hattâ mefruz ve hayalî olduğu birçok müellifler tarafından ileri sürülen tabiî yaşama hali, mesnedini teşkil eylediği sosyal mukavele doktrinine de farazî ve hayalî bir mahiyet bahşeylemekten geri kalmamakta ve bunun böyle olduğunu da, tarihin hiçbir devrinde sosyal mukavelenin yapıldığını gösteren bir vâkıaya tesadüf edilememesi keyfiyeti de teyid eylemektedir. Hattâ, tabiî yaşama halinin tarihî bir hakikat olmayıp tamamen farazi ve hayalî bir merhaleden ibaret bulunduğunu söyliyen birçok müellifler, tarihî vâkıalarla da teeyyüdetmiyen sosyal mukavele doktrini hakkında çok menfi neticelere varmaktan geri kalmamışlar, ve içtimaî mukavelenin de, tabiî yaşama hali namı altında muhayyel bir faraziyeye istinadettirilen ikinci bir faraziye olduğunu müdafaa etmişlerdir.

Filhakika, bu müelliflere göre, mefruz bir tabiî yaşama hali gibi, bu tarzda mefruz bir tabiî yaşama halinden çıkarak Devlete erişmek gayesiyle bir mukavelenin akdi telâkkisi de, netice itibariyle bir faraziye üzerine istinadettirilmiş olmaktadır. Bu müelliflere göre, hiçbir şekilde tarihte mevcudiyetine tesadüf edilmiyen mefruz bir tabiî yaşama halinden çıkmak için bir mukavelenin yapılmış olması keyfiyetine, hakikati ifade bakımından ne derecede bir kıymet ve ehemmiyet atfolunabileceği düşünülmesi lâzımgelen bir noktadır. Bu vaziyette, sosyal mukavele doktrini, mevcut Devletin menşeini izah hususunda, mevcudiyeti ancak mefruz ve muhtemel bir tabiî yaşama haline istinadetmekte ve ancak bu tarzda mefruz ve mevcudiyeti şüpheli bir merhaleden Devletin menşeini istihraca çalışmaktadır. Bunun için sosyal mukavele doktrininin istinadeylediği tabiî yaşama hali ne kadar muhayyel ve mefruz bir mahiyeti haizse, Devletin menşei meselesinin istinadeylediği sosyal mukavele de o nispette muhayyel ve mefruz bir mahiyeti haiz bulunmaktadır. Bundan dolayı, sosyal mukavele doktrini, tamamen hayal ve faraziyelere istinadeylemekten, tasavvurî ve hayalî bir mahiyet arzetmekten hâli kalmamaktadır.

Hattâ, sosyal mukavele telâkkisi taraftarlarından Francis Hutcheson (1694-1747) ve bilhassa Jean-Jacques Rous-

seau, içtimaî mukavelenin bir zan ve faraziye olduğunu söylemekle bu noktai nazarı bizzat kendileri de teyidetmişlerdir. Keza, Emanuel Kant (1724-1804) da, sosyal mukavelenin tarihî bir vâkıa olmadığını, bunun akıl ve muhakememizin eseri mahsulü olan bir fikirden ibaret bulunduğunu, ancak kablî bir formülü ifade eylediğini, Devleti teşkil eyliyen ve hukukî kanunlara göre yaşayan insan çokluğunun, kendisini, bir mukaveleye müsteniden, hepsinin iradesinin inzimamiyle birleşmiş olduğunu tasavvur ve tahayyül etmesi lâzımgeldiğini ve bunun böyle olduğunun kabul edilmesi icabettiğini itiraf eylemiş ve bunun teorik bakımdan doğru ve fakat tatbikat bakımından işe yaramadığını söylemekten çekinmemiştir[18]. Yine aynı şekilde, onsekizinci asır Alman filozoflarından Jean Gottlieb Fichte (1762-1814) de, Devleti menşei itibariyle sosyal mukaveleye istinadettirmiş olmasına rağmen, bu mukavelenin tarihî bir mânada, tarihî bir vâkıa olarak nazarı itibara alınmaması lüzumunu ileri sürmekten geri kalmamıştır. Filozofa göre, böyle bir mukavelenin ne yapıldığını gören vardır ve ne de böyle bir mukavelenin yapıldığı yer malûmdur; bundan dolayı sosyal mukaveleyi mazide muhakkak vukua gelmiştir tarzında mülâhaza eylemek doğru değildir. Medenî cemiyetler için fiilen değil ancak hukukan mukaveleye istinat keyfiyeti bahis mevzuu olmakta, sosyal mukavele ancak bir fikir olarak kalmaktadır; topluluklar ancak bu fikre göre, yani bu tarzda bir mukavele fikrine istinadederek hareket etmelidirler.

Görülüyor ki, tarihî bir kıymeti olmıyan sosyal mukavele doktrini, ancak mantıkî bir inşa olarak kalmakta; Devletin, akıl ve mantık icabı, âzalar arasında iradelerin zımnî bir anlaşma ve birleşmesi neticesi meydana gelebilmesinin mümkün olacağını ifade ey-

---

(18) Netekim Profesör *Richard Honig*, Alman filozoflarının bu hususta ki görüşlerini şu şekilde izah ederek vaziyeti aydınlatmaya çalışmaktadır: «Yukarıda işaret etmiş olduğumuz gibi Kant hukuk ve Devleti teşkil eden bir mukaveleden bahsediyorsa da, onu olmuş bir vakıa diye kabul etmiyor. Onun sarahaten tekit edişine göre, mukaveleye uyan bir vaziyetin ihdası, *şe'ni bir hâdise değil*, belki *ancak aklın bir emridir*. Mukavele gerçekten akdedilmiş değildir, ancak insanlar arasında âdeta mukavele yapılmış gibi bir vaziyetin hâkim olması gerektir. Şu halde mukavele nazariyesini, cemiyet ve hukukun *menşe ve zuhurunu* izah eden bir görüş olarak *değil*, ancak *nâzım bir prensip* şeklinde anlamalıdır» (Bk. *Richard Honig*, Hukuk felsefesi, s. 99).

lemektedir. Sosyal mukavele doktrini, nihayet akıl ve muhakemeye, mantık ve tefekküre dayanarak Devletin menşeinin ne olduğunu değil, ne olması lâzımgeldiğini, Devletin menşeinin ne gibi esaslara istinadedebilmesinin mümkün olabileceğini halle inhisar eyliyen bir noktai nazar mahiyetinden daha ileri gidememektedir.

Sosyal mukavele tarihî bir hakikat olmadığı gibi, Devletin teşekkülünü müteakıp zuhur eyliyen hâdiseler de, Devletin kendi menşeini sosyal mukavelede bulduğunu teyidedecek bir bünyeye malik değildirler. Devletler, muhtelif sebeplerin tesiri altında, mukaveleyi yapan fertlerin arzu ve iradelerinin hiçbir kıymeti olmadığını gösterecek tarzda birçok daimî ve esaslı değişikliklere maruz kalmaktadırlar. Bu hususta, Devleti bir mukavele neticesi meydana getiren fertlerin arzu ve iradelerinin hiçbir rol oynamadıkları görülmektedir. Bütün bunlar, Devletin menşeini sosyal mukaveleye istinadettiren doktrinin, Devletin teşekkülünden sonra vukua gelen hâdiselerle de bir tezat teşkil eylediğini göstermektedirler. Nitekim, bu vaziyeti çok iyi bir şekilde sezen onsekizinci asır filozof ve tarihçilerinden İskoçyalı David Hume (1711-1766), Devletin vücuda gelişinde mukavelenin mevcudiyetini kabul etmekle beraber, bu mukavelenin çok uzak devirlerde yapılmış olması dolayısiyle, onun kıymet ve ehemmiyetinden artık bahsolunamıyacağını ilâve eylemek, mukavelenin hâlâ kendi mevcudiyetini muhafaza eylediğini söyliyebilmenin imkânsızlığını zikretmek mecburiyetinde kalmıştır. On sekizinci asırda itiraf edilen bu hakikat o zaman ne kadar doğru ise bugün de öyledir; hâdiseler, Devletlerin menşelerinin sosyal mukavele olabileceğini tamamen nakzedecek bir mahiyet arzeylemektedirler.

Sosyal mukavele doktrininin kabule şayan bir noktai nazar olduğu ileri sürüldüğü takdirde bile, bu teoriden mantıkî ve mâkul neticelerin istihracı imkânsız bulunmaktadır. Hattâ, bu neticeler, sosyal mukavele doktrininin Devletin teessüsünü mümkün kılması şöyle dursun, bilâkis Devletin inkârına müncer olduğunu, Devletin mevcudiyetini mühim bir tehlikeye maruz kıldığını göstermektedirler. Şöyle ki, sosyal mukavele doktrini fertlerin arzu ve iradelerine istinadeylediğine, bu hususta fertlerin arzu ve iradeleri hâkim bulunduğuna göre bu mukaveleye iştirak eyliyen fertlerden birinin arzu ve iradesinde bir değişiklik husule geldiği takdirde artık onun hakkında mukavelenin bir hüküm ifade eylememesi icabetmektedir.

Nitekim, Epiküros (M. E. 342-271), insanların, aralarında bir anlaşma ile vücuda getirdikleri birlik dâhilinde arzu ettikleri faydayı bulamadıkları ve kaybettikleri andan itibaren, yapmış oldukları mukaveleyi, Devletin zuhurunu mümkün kılan bu anlaşmayı ortadan kaldırabilmek imkânına da malik bulunduklarını açıkça söylemiştir. Bu vaziyet karşısında, ne fert Devlet üzerinde, ne de Devlet fert üzerinde bir hakka sahip olmıyacaktır; aralarında mukaveleye istinadeyliyen münasebetlerin kâffesi ortadan kalkabilecektir. Bu vaziyet umumîleştirildiği takdirde, yani fertlerin mukavelenin vukuu anında izhar eyledikleri iradede bir değişiklik icra etmeleri ve bu suretle Devleti terk edebilmeleri keyfiyetinin umumîleştirilmesi halinde, Devletin mevcudiyetini tehlikeye sokmak gibi bir vaziyet husule gelmiş olacaktır. Fert, bu tarzda Devletten çıkmak imkânını haiz olunca, herkesin bu suretle mukaveleden vazgeçmesile Devletin ortadan kaldırılmış olması keyfiyeti her zaman mümkün olabilecektir[19]. Hattâ, Devleti terk eden bu fertlerin aralarında yapacakları yeni bir mukavele ile yeni bir Devlet vücuda getirebilmeleri keyfiyetinden de bahsedilebilecektir. Halbuki, bütün bu mülâhazalar, ancak sosyal mukavele doktrininden istihrac olunmak istenen ve hakikate hiçbir şekilde uygun bulunmıyan neticelerdir. Eğer sosyal mukavele bir hakikatse, bütün bu neticelerin de bir hakikat olması icabederdi. Fakat, hâdiseler, bunun böyle olabileceğini teyid etmekten çok uzak bulunmaktadırlar.

Tarihî bir kıymet ve ehemmiyeti olmıyan, realitelerle telifi imkânsız bulunan, ancak bir faraziye ve ihtimalden, bir fikirden, aklî ve mantıkî bir inşâdan, bir tasavvur ve tahayyülden ibaret olup tarihî ve sosyolojik hakikatlere zıt bir mahiyet arzeden sosyal mukavele doktrininin, Devletin menşeini bu tarzda bir görüşe istinad ettirmesinin yegâne sebebi, bazı müelliflerin fikirleri istisna edildiği takdirde, bir taraftan Devletin mevcudiyetinin muhafaza ve idamesinin mümkün kılınması hususunda bir mesnedin bulunmasındaki zaruret ve diğer taraftan da ferdin Devlet karşısındaki üstünlüğünü, bazı haklara sahip olduğunu, Devletin kendi mevcudiyetini fertlerin iradelerine borçlu bulunduğunu temin eylemek ve ferde, Devletin, kendi iradesinin rasyonel bir eseri olduğunu göstermektir; sosyal mukavele doktrini, bazı müelliflerin fikirlerinden sarfınazar edecek olursak, bilhassa bu gayelerle ileri sürülmüştür[20]. Bu gaye-

(19) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 341 ve müteakıp.
(20) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 338.

ye, sosyal mukavele doktrinine taraftar olan mütefekkirlerin birçoklarının fikirlerinde açıkça tesadüf edilmektedir. Bütün bu esasların tahakkukunun, ancak, Devletin menşei meselesinin sosyal mukaveleye istinadettirilmesi suretiyle mümkün olabileceği düşünülmüştür.

İşte, sosyal mukavele doktrini, kendisine karşı yapılan şiddetli tenkidlere rağmen, zikreylediğimiz bakımlardan, onyedi ve onsekizinci asırlardan itibaren, büyük bir rağbet ve nüfuza mazhar olmuştur. Hâkimiyet, otorite, Devlet, hukuk telâkkileri üzerinde; fertlerin hukukunun himayesi ve fert ve Devlet arasındaki münasebetlerin fertlerin menfaatleri lehine tanzim edilmesinde; hâkimiyetin, Devletin salâhiyetlerinin menşeinin halkta olduğunun tespitinde; mutlakiyet rejimlerinin fertler üzerine çöken ağırlıklarının tahfifinde sosyal mukavele doktrini mühim bir tesir icra etmiş ve Devletin hukuk kaideleriyle tahdit ve takyidi bakımından ileri sürülen görüşlerin kuvvetlenmesini mucib olmuştur. İşte, sosyal mukavele telâkkisinin, hakkındaki bütün tenkitlere rağmen, dikkate şayan olan bir cephesi varsa o da budur. Devletin teşekkülü bakımından insanların akıl ve muhakemelerine, onların arzu ve iradelerine atfolunan kıymet ve ehemmiyetin hukukî sahadaki tesirleri, bugünün hukuk kaidesine tâbi Devlet telâkkisinin vücuda gelmesindeki rolü, nüfuzu, fayda ve hissesi herhalde inkâr edilemez.

Modern Devletin, halen, gerek bünyesi ve gerekse müesseseleri bakımından, gerek hukukî ve gerekse siyasî telâkkileri cephesinden, sosyal mukavele doktrininin nüfuzu altında bulunduğu şüphesizdir. Sosyal mukavele doktrinini müdafaa eyliyen mütefekkirlerin ekserisinin düşüncelerinde hâkim olan prensipler, bugün de kendi mevcudiyetlerini muhafaza etmektedirler. Bugün, demokratik rejimlerin hâkim bulundukları Devletlerin hemen hemen hepsinde, Devletin menşeinin sosyal mukaveleye istinad eylediği telâkkisi hâkim bulunmasa bile, sosyal mukavele doktrininin ileri sürülmesinde âmil olan prensipler yine bir hakikat olarak yaşamaktadırlar. Halkın hâkimiyeti prensibi, plebisit ve referandum usulleri, fertlerin siyasî temsili esası, fertlerin hak ve hürriyetleri fikri, bütün hukukî müeyyideleriyle birlikte bir hukukî Devlet telâkkisi, fertlerin âmme haklarının hukukî teminatı, kendilerine lâzımgelen esas ve temeli, bu tarzda bir mukavele doktrininin istinadeylediği prensiplerde bulmaktadırlar. Hattâ, sosyal mukavele doktrininin, tesirini yalnız hukukî ve siyasî sahalara inhisar ettirmiyerek iktisadî sahada da kendi

nüfuzunu icra eylemekten hâli kalmadığı müşahede edilmektedir[21]. Bütün bunlar, bizlere, tarihî bir hakikat olmıyan sosyal mukavele doktrininin, buna rağmen, Devletlerin hukukî ve siyasî bünyelerinde mühim bir mevkie mazhar olduğunu göstermektedirler.

İKİNCİ BAŞLIK

Devletin menşei hakkında sentetik bir izah şekli

§ I. - Devletin menşei ve kuruluş tarzı hakkında ileri sürülen doktrinlerden önemli gördüklerimizi izah ve onların iyi ve fena taraflarını tebarüz ettirdikten sonra, bu hususta uygun gördüğümüz noktai nazarın esaslarını tâyin ve tesbite çalışalım. Acaba, bu muhtelif faraziyeler, bu müteaddit doktrinler karşısında, bu hususta en makul ve realiteye en uygun telâkki edilebilecek noktai nazar, akıl ve mantığa uygun gelebilecek en münasip doktrin ne olabilir? Başka bir ifade ile, bu muhtelif faraziyeler karşısında, akıl ve mantığımızın kabul edebileceği bir izah şekli, idrak ve muhakememizin tasvip eyliyebileceği bir hal tarzı ne olabilir ve ne gibi esaslara istinat ettirilebilir?

Her şeyden evvel, gerek cemiyetin ve gerekse onun bir şekli olup çok karışık ve çok girift bir bünyeye malik bulunan Devletin kuruluşu probleminin, ancak psikolojik, sosyolojik, ekonomik esaslara dayanarak izah edilebileceğini, bu hususta ileri sürülen çeşitli doktrinlerin, muhtelif faraziyelerin her birinden muayyen bir ölçü dahilinde istifade olunmasının lâzımgeldiğini, söylemekliğimiz icabeder. Zira, Devletin menşeinde, onun kuruluş tarzında, Devletin bizatihi kendisinde, herhangi basit bir hâdise mahiyetini görmek bizim için mümkün değildr. Devletin teşekkülü ile ilgili birçok unsurlara, daha evvelce zikrettiğimiz muhtelif faraziye ve doktrinlerde rastgelinmekte ve Devletin menşeinin de, ancak, bu muhtelif unsurların faydalı olanlarından istifade suretiyle izahı mümkün görülmektedir. Bizim için, bu hususta söylenilmesi lâzımgelen şeylerin tamamen söylendiklerini kabul etmek ve söylenen şeylerden istifade edilmesini mümkün gördüğümüz hususların yardımiyle Devletin menşei hakkında sentetik bir izah şekli vücuda getirmek mümkündür. Tarihî ve sosyolojik vesikaların vazıh bir şekilde aydınlatamadığı bir meselenin halli hususunda, katî prensip ve hal

(21) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 342.

şekillerinden bahsetmeye, her türlü faraziyelerden uzak kalabilmenin mümkün olduğunu söylemeye, imkân yoktur.

İşte bundan dolayı, Devletin muğlak ve mürekkep karakterini nazarı itibara alarak, onun menşei hakkındaki izahımızı ona göre yapmak, bu hususta serdolunan muhtelif doktrin ve faraziyelerden faydalanarak sentetik bir izah şekli vücuda getirmek, Devletin kuruluşunda hâkim olması mümkün görülen prensipleri tesbit ile iktifa eylemek, bizim için en iyi bir hareket tarzı olabilir.

§ II. - Tarihî ve sosyolojik araştırmalar, bizlere, hemen hemen her zaman ve her yerde, rasyonel ve şuurlu bir varlık olan, aralarındi fikir teatisine yarayacak, birbirlerinin faaliyet ve tecrübelerinin neticelerinden istifadeyi mümkün kılacak imkân ve vasıtalara malik bulunan insanların, hiç bir şekilde münferit ve münzevi bir halde yaşamadıklarını, daha doğrusu yaşıyamadıklarını göstermektedirler. Bu araştırmalar, tabiat ve fıtratı itibariyle sosyal ve, ondördüncü asır mütefekkirlerinden İbni Haldun'un söylediği gibi[1], kendisinde içtimaîleşme insiyakı mevcut bir mahlûk olan, onaltıncı asır filozoflarından Hugues Grotius'un işaret eylediği gibi, kendisinde içtimaîlik vasfı mevcut bir varlık olan[2], yaradılışındaki içtimaîlik nüvesi tedricî surette inkişaf eyliyen insanların, mükemmeliyeti bakımından bazı önemli farklar arzetmesine, iptidaî ve nâtamam olmasına rağmen, daima toplu bir halde yaşadıklarını teyid etmektedirler. İnsan için, tâ doğduğundanberi, daima, zarurî olarak, bir topluluğa mensubiyet, bir cemiyet halinde yaşama keyfiyeti[3] bahis mevzuu olmaktadır. Yaradılışında içtimaîlik istidat ve vasfı, içtimaîlik meyil ve cazibesi mevcut olan insanlar, içtimaîlik insiyakının tesiri altında toplu bir halde yaşamaya sürüklenmektedirler. İnsan için topluluk hayatından uzak kalabilmek imkânsız bulunmaktadır. Yunan filozoflarından Aristoteles'in siyasî, Hugues Grotius'un sosyal bir hayvan diye vasıflandırdıkları insan için, kendi varlığını idrak eylediği andan itibaren, her zaman, mensup bulunduğu bu topluluk halinin mevcudiyetini idameye çalışması keyfiyetini bir realite olarak karşılamak lâzımdır.

Keza, içtimaî ve siyasî bir mahlûk olan insan için, varlığını muhafaza ve idame sevki tabiîsinin tesiri altında bulunmak

(1) Bk. *Ernst von Aster*, op. cit., s. 188.

(2) Bk. *Ernst von Aster*, op. cit., s. 183.

(3) Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, Sosyolojinin mevzuu ve usulü, «Sosyoloji dergisi, sayı: 1, İstanbul, 1942, s. 66».

gibi diğer bir prensip daha bahis mevzuu olmaktadır. Fakat, doğduğu andan itibaren egoist bir sevki tabiî tarafından kendi varlığını muhafaza ve idameye sevk olunan insanın, hemcinslerinin yardımı olmadan mücerret kendi mahdut enerjisile iktifa eylemesine; insanın, bununla, tabiat tarafından kendisine bir gaye olarak gösterilen refah ve saadete erişebilmesine; mevcudiyetini muhafaza ve idame ettirebilmesine; imkân yoktur. İnsan, yalnız bununla, duyduğu ve karşılaştığı ihtiyaçların kâffesini tatmin edemediği gibi kendi hakikî kemaline de erişemez; fert için yalnız başına hiç bir şey mümkün değildir.

Bundan dolayı, maişet ve müdafaa ihtiyaçları, sulh ve sükûn içinde yaşamak zarureti, müreffeh ve mesut bir hayat temin edebilmek ihtiyacı, bir taraftan insanların toplu bir halde yaşamalarını zarurî kılmış ve diğer taraftan da anarşi ve mücadelenin yerine sosyal bir teşkilâta bağlanma keyfiyetinin tahakkukunu icabettirmiştir. Bu muhtelif olaylar, insanlar arasındaki mücadele halinin hâkim kıldığı şiddet ve huşunetin mazarratlarının idrak edilmesini, insanların birbirlerine olan ihtiyacının ve muayyen bir sosyal teşkilâtın nüfuz ve otoritesi altında yaşamaktaki zaruretin hissedilmesini, mümkün kılmışlardır. İnsanlar, çeşitli ihtiyaçlarının tatmininin, temayül ve arzularının tahakkukunun, ancak hemcinsleriyle bir arada yaşadıkları takdirde mümkün olabileceğini idrak eylemekte ve bu keyfiyet onların bir araya gelmelerini, kendilerini bir sosyal teşkilâta tâbi kılmalarını imkân dahiline sokmaktadır. Ancak kendi benzerleriyle, hemcinsleriyle, bir arada yaşıyabileceğini ve bunun zarurîliğini müdrik bulunan insan, hayat ve saadetin yalnız bir sosyal teşkilât dahilinde mümkün olabileceğini ve bunun dışında ne hayat ve ne de refah diye bir şeyin bahis mevzuu olamıyacağını bilmektedir.

İnsanların şahsî menfaatlerinin ve bunların tatmini keyfiyetinin, duyulan ve gittikçe artan mütenevvi ihtiyaçların, karşılaşılan zaruretlerin, insanların birbirlerine yaklaşmalarında oynadıkları role fikir tarihinin çok eski devirlerinden itibaren birçok filozoflar tarafından temas edilmiştir. Müşterek bir mesaî ve karşılıklı bir yardımla, insanların kendi sayi ve kuvvetlerini birleştirerek aralarında bu bakımdan bir iştirak ve karşılıklı bir teşriki mesainin tahakkukiyle, duyulan ihtiyaçların daha kolay ve daha zahmetsizce tatmin edilebilmesinin mümkün oluşu; istidat, kabiliyet ve ehliyetleri muhtelif olan insanların birbirlerine yardım ederek duyulan ihtiyaçları daha

kolayca karşılıyabilmeleri; bir taraftan insanın insana olan lüzumunu bütün şiddetiyle hissettirmiş ve diğer taraftan topluluk hayatının gelişmesini, kuvvetlenmesini, insanlar arasındaki bağ ve münasebetlerin sıklaşmasını mucip olmuşlardır. İnsanlar arasındaki ehliyet ve istidat farkı, arzu ve ihtiyaçların tenevvü ve tezayüdü, iş bölümü, mübadele, karşılıklı yardım ve müzaheret gibi muhtelif olaylar, birbirleriyle temas halinde bulunan ve birbirlerine muhtaç bulunduklarını idrak eden insanlar arasında, fevkalâde sağlam bağlara istinat ettirilmesi lüzumlu görülen birlik ve tesanüt duygusunun teessüs ve gelişmesini mümkün kılmışlardır. Bütün bunlar, uzun müddet bir arada yaşamanın neticesi olarak, böyle bir duygunun kuvvetlenmesine, topluluğa dahil fertlerin toplu bir halde harekette bulunmalarına, girişilen teşebbüslerde istenilen hedefe daha kolayca varılabilmeye, hususî menfaatlerin kaynaşarak bunların üstünde bir müşterek menfaatin belirmesine ve bilâhara bu müşterek menfaatin de gelişmesile, hususî menfaatlerin yanında, sosyal topluluğun genişlemesiyle müvazi olarak müşterek menfaat mefhumunun da daha vazıh bir mahiyet ihraz eylemesine hizmet etmişlerdir.

§ III. - Yalnız, tabiatın müsbet bir olayı, tabiî bir varlık, fert için zarurî bir hayat şartı olan topluluk halinin muhtelif derece ve şekillerinin mevcudiyetini de ihmal etmemek lâzımdır. İnsanların, tarih boyunca, yalnız tek bir şekilde gruplandıklarını söylemeye imkân yoktur. «İş organizasyonlarının genişlemesi, mübadele sahasının büyümesi ve istihsal vasıtalarının çoğalmasiyle mütenasip olarak içtimaî toplulukların sınırı genişlemiş»[4] ve insan için, tarihî gelişmenin takip eylediği inkişaf seyriyle müvazi olarak muhtelif toplanma şekilleri kendilerini göstermiş ve Devletin de bu çeşitli şekillerin en mütekâmilinden, bu gelişmenin bugün için vardığı en son merhaleden ibaret bulunduğu kabul edilmiştir. O halde, Devletin teessüsü bakımından, bu hususlaki tekâmül ve gelişme seyrinin başlangıcını ve Devlete ne gibi sebeplerin tesiri altında varılabildiğini ve Devletin teşekkülü hakkında ne gibi hâdise ve âmillerin rol oynadıklarını incelemekliğimiz lâzımdır.

a) Gerçekten, insanın, ancak, aralarında cinsiyet farkı bulunan iki canlı mahlûkun birleşmesiyle meydana geldiği her türlü şüpheden vareste kalan bir hakikattir. Keza, dünyaya gelen her insanın,

(4) Bk. *Hilmi Ziya Ülken*, Sosyolojinin mevzuu ve usulü, «Sosyoloji dergisi, sayı: I, s. 66».

kendi varlığını yalnız başına muhafaza, idame ve inkişaf ettirebilmesinin imkânsızlığı keyfiyetinin de bir realite olduğunda şüphe yoktur. Dünyaya gelen her varlık, kendi mevcudiyetinin idamesini, ancak, dünyaya geldiği andan itibaren, kendisini dünyaya getiren kimsenin, daha umumî olarak hemcinsinin ihtimamına, onun şefkat ve sevgisine borçlu bulunmaktadır. Şu halde, her ferdin kendi varlığını elde edebilmesi ve bu varlığını idame ettirebilmesi için iki mühim şartın tahakkuku icabetmektedir. Bunlardan biri aralarında cinsiyet farkı bulunan iki canlı mahlûkun birleşmesi ve diğeri de hemcinsinin muavenet ve yardımına mazhar olmasıdır. İşte bu iki şart, topluluk halinin ilk merhalesi, en eski ve en tabiîsi, nisbeten sabit ve müstakar en iptidaî şekli, ilk içtimaî selül olan a i l e namı altındaki sosyal grupların vücuda gelmelerini mümkün ve hattâ zarurî kılmışlardır.

Yalnız, insan için bahis mevzuu olan bu a i l e dediğimiz teşekkülün derhal kendisini gösterdiğini kabule de imkân yoktur. Filhakika, ailenin teşekkülünden evvel de insanların bir arada yaşadıkları görülmektedir; fakat, ailenin teşekkülüne tekaddüm eden bu merhalede, insanlar karmakarışık ve bir sürü halinde bulunuyorlardı. Bu merhalede, a i l e, sosyal gruplaşmanın aile dediğimiz ilk şekli, henüz vücuda gelmemiştir. Cinsî münasebetlerde tam bir karışıklık hâkim bulunmaktadır. Kadınlar müşterek olup karı ve koca münasebetleri bahis mevzuu değildir. İnsanları birleştiren hiç bir bağ, hiç bir prensip, hiç bir kaide, kan ve hısımlık rabıtası diye birşey yoktur. Karmakarışık, bir sürü halinde yaşıyan bu iptidaî insanlar için hiç bir sosyal teşkilât, üzerinde yaşadıkları hiç bir sabit toprak bahis mevzuu değildir. Hayvan sürülerinden farksız bulunan, topraktan istifadeyi bilmiyen bu insanlar göçebe bir halde, çok iptidaî bir tarzda yaşarlar, avcılık ve balıkçılıkla geçinirlerdi[5].

(5) Tarihî ve sosyolojik araştırmalara göre, insanlar, yontma taş devrinde bu tarzda bir hayat sürmekte idiler. Onlar için iptidaî ve göçebe bir hayat tarzının, aralarında daimî mücadele halinin hâkim bulunduğu bir yaşama şekliyle en iptidaî mânada dahi cemiyet teşkilâtından mahrum anarşik bir vaziyetin, tabiî hal denilen bir yaşama tarzının mevcudiyetiyle karşılaşılmaktadır. Cinsî münasebetlerde bir insicam olmadığı gibi, zürriyet bağı diye bir şey de bahis mevzuu değildir. Hiç bir kaide ile birleşmemiş olan bu insanlar bir sürü, bir insan yığını halinde, bir anarşi içinde, nehir kenarlarında, ağaç kovuklarında, mağaralarda, kaya oyuklarında yaşamakta; nebat kökleriyle, yabani yemişlerle varlıklarını idame ettirmektedirler. Her türlü birlik ve tesanüt duygularından mahrum bulunan, ara-

Fakat, insanların yavaş yavaş ziraati ve çobanlığı öğrenmeleri, hayvanları ehlileştirmeleri, tedricen toprağa bağlanmaları, muayyen mahallerde daimî olarak yerleşmeleri, onların yaşayış tarzları üzerinde de, bilhassa cilâlı taş devrinden itibaren, bir değişiklik husule getirmiştir. İnsanlar, içinde bulundukları iptidaî durumdan kurtularak daha mütekâmil bir merhaleye erişmişlerdir. Tedricen, karşılıklı anlaşma ve uzlaşma temayüllerinin, tabiî ve psikolojik bazı âmillerin neticesi olarak, cinsî münasebetlerde hâkim olan karışıklık ortadan kalkmış; kan rabıtası, hısımlık münasebetleri, zürriyet bağları teessüs etmeye başlamıştır.

Bu suretle, başlangıçta, çocuğun ana ile olan rabıtasının daha sıkı ve ona daha yakın bulunuşundan dolayı, ekseri yerlerde, esasını anada, ana ile olan kan münasebetlerinde bulan aileler vücuda gelmiş; ve netice itibariyle de, iptidaî mânada olsa bile, bazı kriter ve prensiplere dayanan veya bu tarzda bazı prensiplere göre birleşmiş olan veya birşelmelerinde bazı prensip ve kaideler hâkim bulunan mader şahi aile (matriyarkal) dediğimiz ilk sosyal gruplar, kan bağına istinad eyliyen ilk sosyal teşekküller, aynı soydan gelen kimselerden mürekkep ilk sosyal topluluklar zuhur etmiştir. Fakat, tedricen, ailenin hemen hemen ekseri yerlerde ilk şekli olan bu matriyarkal içtimaî teşekkülün çehresinde de, bir değişiklik vukua gelmiştir. Baba sosyal hayatın merkezi olmak bakımından ananın yerine geçerek ailenin reisi olmuş ve netice itibariyle de mader-şahi aile dediğimiz içtimaî teşekkül, yerini patriyarkal aile denilen sosyal teşekküle terketmiştir.

Sosyal gruplaşmanın aile dediğimiz ilk şeklinde, topluluk hayatiyle ilgili olmak üzere iki mühim hâdisenin mevcudiyetine bilhassa işaret etmek lâzımdır. Bunlardan birincisi, ailede, onu teşkil eyliyen fertlere üstün bir otoritenin ve keza, şahsî menfaatlerin yanında mahdut mânada bir müşterek menfaat mefhumunun, çok vazıh bir şekilde olmamasına rağmen, tedricen belirmeye başla-

---

larında hiç bir iştirak, hiç bir bağ, hiç bir münasebet bahis mevzuu olmıyan bu insanların hissettikleri ihtiyaçlar çok mahdut ve çok basittir. Birbirlerinden korkarlar, birbirlerinin etlerini yerler, hattâ hemcinslerini öldürmekten zevk duyarlardı. Milâddan evvel üçüncü asır şairlerinden *Plotüs*'le on yedinci asır İngiliz mütefekkirlerinden *Thomas Hobbes*'un *Plaute in Asinaria* adlı komedisinde insanlar hakkında söylediği «*insanlar birbirleri için kurttur*» (Homo homini lupus) prensipi, bu devir zarfında tamamen hâkim bulunmaktadır.

masıdır. Yani, demek istiyoruz ki, evvelâ, ailenin teşekküliyle birlikte, onun mahdut ve dar kadrosu içinde, yine bu mahdut sahaya şamil olmak üzere, o aileyi teşkil eyliyen fertlerin fevkinde bir otoritenin vücuda geldiği görülmektedir. Bu otorite, matriyarkal ailenin hâkim bulunduğu devirlerde dayının, patriyarkal ailenin hâkim bulunduğu devirlerde de en yaşlı erkeğin, babanın, kocanın şahsında temerküz ettirilmiştir. Bilhassa patriyarkal aile ile daha fazla inkişaf eden bu otoritenin, aile şefinin ayni zamanda mensup bulunduğu ufak topluluğun ruhanî reisi olmsı dolayısiyle, ekseriya kudsî bir mahiyet iktisab eylediği de görülmektedir.

Bu otoritenin yanında, ailede, keza, şahsî ve hususî menfaatlerin fevkinde ve onların uzlaşma ve kaynaşmasiyle husule gelen çok mahdut bir müşterek menfaatin, daha doğru bir ifade ile bir aile menfaatinin belirmeye başladığı da görülmektedir. Yalnız, belirmeye başlıyan bu çok mahdut müşterek menfaatte henüz vazıh bir mahiyet mevcut değildir; ve bu da, ferdî menfaatle müşterek menfaatin veya daha doğrusu aile menfaatinin, ailenin mahdut ve dar bir kadroya malik bulunması dolayısiyle, yekdiğerine çok sıkı bir tarzda bağlı bulunmasından ileri gelmektedir. Ailenin dar çerçevesi, ferdî menfaatle aile menfaatinin tefrikını, bunların yekdiğerinden ayırd edilerek her birinin kendine has mümeyyiz vasıflarının nazarı itibara alınabilmelerini imkânsız kılmaktadır. Buna rağmen, müşterek menfaat lehinde, bilâhara sosyal kadronun genişlemesiyle daha vazıh bir mahiyet iktisab edecek olan bir gelişme de kendisini göstermekten hâli kalmamaktadır.

b) Esas ve menşeini soy ortaklığında bulan aile dediğimiz sosyal grupların gittikçe genişlemeleri, içtimaî hayatın kadrosunun da tevessüünü; gittikçe genişliyen bu topluluk içinde, muayyen bir ölçüde, az çok, hukukî ve siyasî bazı hususların da bahis mevzuu olmasını mümkün kılmıştır. Ailenin genişlemesi, keza ayni soya mensup muhtelif aileler arasında maddî ve manevî ihtiyaçlar, iktisadî zaruretler, tedafüî ve tecavüzî olaylar gibi muhtelif sebeplerin tesiri altında kendi mevcudiyetini idame ettiren sosyal bağlılık, ayni müşterek soydan gelen insanların, karşılıklı yardım ve müzaheret esasına, birlikte yaşama arzu ve temayülüne, his ve duygular arasındaki âhenge dayanan daha geniş bir sosyal birliğin uzuvları halini iktisap eylemelerini mucip olmuşlardır. Tek bir şefin idaresi altında bulunan bu sosyal birlik, müşterek bir kaynak, bir ced olarak karşılanan herhangi bir şeyi kendisinin istinad eylediği soy birliğinin, ona dahil

fertleri birleştiren bağın, onların inandıkları ve kabul ettikleri kan birliğinin, aralarındaki hısımlık ve karabetin alâmet ve sembolü olarak kabul eylemiş[6] ve hattâ ona karşı dinî bazı âyinler bile tertip olunmuştur.

İşte, bu suretle, bu kan birliği, bu karabet, topluluğu âdeta tek bir şahıs haline sokmakta ve ancak onun hak sahibi olabileceği kabul edilmekte; sosyal münasebetlerle ilgili kaidelere tecavüz, topluluğun mukaddesatına yapılmış bir tecavüz mahiyetinde karşılanmaktadır. Böylece, aile birliğine, soy ortaklığına istinad eyliyen, ailevî, dinî, içtimaî ve hattâ mahdut ölçüde bir siyasî birliği ifade eden, içinde müşterek dinî ve ahlâkî prensipler hâkim bulunan daha geniş sosyal topluluklar, aileden daha geniş içtimaî birlikler kendilerini göstermiş bulunmaktadırlar.

c) Müşterek soydan gelen veya müşterek soydan geldiklerine inanan insanların, muhtelif ailelerin, toplu bir halde yaşamalarında, hep bir arada yaşamayı arzu etmelerinde, aralarındaki sosyal bağların idamesini istemelerinde, topluluk halinden vazgeçmiyerek aralarındaki tesanüdün kuvvetlenmesinde ve idamesinde âmil olan ve bütün bu hususlara hizmet eyliyen ve bu topluluk hayatının daha sağlam esaslara istinad ederek devam ettirilmesinde nazarı dikkate alınması icabeyliyen muhtelif sebep ve hâdiseler de mevcuttur ve bunlara da kısaca temas eylemek lâzımdır.

Bu hususta, her şeyden evvel, daha evvelce de bir vesile ile bahseylediğimiz muhtelif ihtiyaçların tatminini mümkün kılmak keyfiyeti mühim bir rol oynamakta; insanın insana olan lüzumunun bir zaruret olduğu kendisini bütün şiddetiyle hissettirmektedir. Bu hususta, keza, muhtelif tâli sosyal birliklerin yaşadıkları mahallin, bu mahallerin tâbi bulundukları tabiî ve coğrafî vaziyetin de mühim bir tesir icra eylediği unutulmamalıdır. Bilhassa tabiî arızaları bulunmıyan sahalarda, bu birlikler arasındaki münasebetlerin muhafazası ve inkişafı daha kolayca temin ve tahakkuk edebilmekte; bunların aralarındaki bağları idame ettirmeleri, birbirleriyle daha sıkı bir surette kaynaşmaları, aralarındaki münasebetlerin gelişmesi daha kolayca vukua gelebilmektedir.

Sosyal gruplaşma lehinde kendisini gösteren bu inkişaf üzerinde, dinî telâkkilerdeki iştirak keyfiyetinin de önemli bir tesir icra et-

(6) Bk. *Moret (A.)* et *Davy (G.)*, Des clans aux empires, Paris, 1923, s. 14.

tiğini nazarı dikkate almak lâzımdır. Akide ortaklığı, hem sosyal topluluğu mümkün kılar, hem onun gelişmesini kolaylaştırır, hem de içtimaî topluluk dahilinde yaşıyan insanlar arasında kuvvetli bir tesanüdün teessüsünü ve bunun inkişafını teshil eder. Ferdin, ancak, mensup bulunduğu grup dahilinde mevcut bu akide birliği dolayısiyle bir varlık, bir kıymet ve önem iktisap edebileceği zihniyeti, onun birliğe karşı olan bağlılık temayüllerini kuvvetleştirir ve bu da içtimaî topluluğun gelişmesine hizmet eyler. Bundan başka, müşterek bir kökten gelen insanların ayni dili konuşmaları keyfiyeti de, göz önünde tutulması gereken hâdiselerden biridir. Bu sayede insanların birbirleriyle anlaşmaları, arzu ve duygularını birbirlerine ifade edebilmeleri mümkün olur ve böylece ayni dili konuşan insanların daha geniş bir topluluk dahilinde birleşmeleri, bir arada yaşıyabilmeleri, birbirleriyle her bakımdan kaynaşarak bu birliği idame ettirecek bir tesanüdün, fikir ve duygularda bir iştirakin teessüs ve inkişafı kolaylaştırılmış olur.

Ayni mesele hakkında, ırkın oynadığı role de temas etmek lâzımdır. Fakat, bu rolün, yalnız müsbet değil, menfi olabileceğini de nazarı dikkate almak icabeder. Çünkü, bazı ırklara mensup olan insanlar, müşterek ve toplu bir hayatın icaplarına kendilerini tâbi kılmak hususunda daha anarşik bir yaradılışa, daha menfi bir bünyeye maliktirler. Tabiatiyle bu ırka mensup tâli toplulukların daha geniş sosyal birlikleri vücuda getirmek üzere birleşmeleri çok zordur. Bilâkis, buna zıt bir yaradılışa malik olan insanlar için ise, bu tarzda bir birleşme çok kolay vukubulur. Keza, bazı ırk mensubini muayyen bir mahalde yerleşmiyerek göçebe bir halde yaşamağa alışmış bulunduklarından, bunlar için de, geniş sosyal birliklerin tahakkuku ve bu tarzda geniş sosyal birliklere iştirak keyfiyeti oldukça güç bir iştir.

d) Müşterek soydan gelen veya geldiklerine inanan insanların toplu bir halde, aileden daha geniş sosyal birlikler dahilinde yaşamaları keyfiyetinden, aralarında muhtelif sebeplerin tesiri altında kendisini gösteren ve inkişaf eden birlik ve tesanüt duygularından, hususî menfaatlerin fevkinde müşterek menfaat mefhumunun daha vazıh bir mahiyet iktisab eylemesinden, yine bu birlik ve tesanüdün kuvvetlenmesine, idamesine hizmet edecek bazı neticeler de doğmaktadır. Bu neticelerden birincisi, topluluğa dahil fertlerden biri haricî bazı tehlikelere maruz kaldığı takdirde, derhal o topluluğa dahil bulunan diğer ortakların yardımlarına mazhar olması ve hattâ

bu keyfiyetin tecavüz edenle tecavüze uğrayan fertlerin mensup bulundukları gruplara bile sirayet ederek mücadelenin kollektif bir mahiyet almasıdır. Keza, topluluk dahilinde de, fertlerden birinin ayni birliğe mensup olanlardan diğer birinin tecavüzüne maruz kalması halinde, mütecavizin, topluluğun muhtelif şekillerde kendisini gösteren kollektif aksülameline maruz kaldığı; mütecavizin, ika olunan zararın muhtelif şekil ve suretlerde tazmini veya topluluktan tardı veya öldürülmesi gibi reaksionlarla karşılaştığı görülmektedir.

Sosyal grupların kadrolarında vukua gelen bu genişlemenin, bu inkişaf ve tekâmülün doğurduğu diğer bir netice de, onların başlarında bulunan şeflerin kendilerinde siyasî ve dinî mahiyet bulunan otoritelerinin bir tekâmül ve istihaleye maruz kalarak, siyasî karakterlerinin dinî karakterleri dahilinde kısmen inhilâl eylemelerini mucip olmasıdır. Artık, vücuda gelen bu geniş sosyal birlikler dahilinde, bunların başlarında bulunan şeflerin otorite ve kudretleri daha ziyade dinî bir mahiyet iktisap etmektedir. Topluluğa dahil fertlerde hâkim olan dinî akidelerin neticesi olarak tamamen ruhanî ve kudsî bir mahiyet ihraz eyliyen şeflerin hükûmet tarzları, idareleri, daha ziyade teokratik bir kisveye bürünmekte ve bu vaziyet şeflerin idare tarzlarına, otorite ve kudretlerine, fertlerin nazarında, daha fazla hürmete şayan bir mahiyet bahşeylemektedir.

e) İşte, sosyal gelişmenin tevlid eylediği bütün bu yenilik ve değişiklikler, netice itibariyle, hudutları gittikçe genişliyen topluluk dahilinde d i n î esas ve müeyyidelere de dayanan daha geniş ve üstün bir otoritenin, k o l l e k t i f b i r i k t i d a r ı n, gittikçe vuzuhlaşan bir m ü ş t e r e k m e n f a a t i n, hakikî çehresini tamamen göstermemiş olmasına rağmen başlangıçta dinî prensiplerle de[7]

(7) Netekim, tarihin ilk zamanlar dediğimiz devrinde vücuda gelen siyasî teşekküllerin bünyeleri ve gelişmeleri tetkik edildikte, bunların siyasî ve hukuki düzenleri üzerinde dinî prensiplerin oynadıkları rolü görmek bizim için mümkündür; ilk zamanların siyasî teşekküllerinde dinin mühim bir rol oynadığı, hemen hemen hepsinde dinî bir karakterin hâkim olduğu, dinî işlerle siyasî ve hukukî hususların çok sıkı bir tarzda birleştikleri müşahede edilmektedir. Hattâ, bu keyfiyet yalnız Devletin teşekkülüne tekaddüm eden safhalarda değil, Devletin teşekkülünden sonra da kendi mevcudiyetini idameye muvaffak olmuş; bu siyasî teşekküller, Devlete münkalip olduktan sonra da dinî prensiplerle memzuç durumlarını muhafaza etmişlerdir. Ezcümle, Hindde Brahman sınıfının nüfuzu; Tnit krallığiyle eski imparatorluk devirlerinde Mısırdaki vaziyet; Sümerlerde Patesi ve Lugal'ların dinî ve cismanî salâhiyetleriyle mabed ve siyasî teşekkül arasındaki

takviye edilmiş siyasî bir nizamın ve onunla müvazi olarak yine ruhanî prensiplerle memzuç hukukî bir düzenin, siyasî ve hukukî bir bağ ve teşkilâtın tedricî neşvünümasını ifade etmektedirler. Fakat, bütün bunlar, hiç bir zaman Devletin teşekkülünü ifade edebilecek bir dereceye varmış değillerdir. Bunlar, ancak, Devletin teşekkül etmekte olduğunu gösteren birer hâdise olarak karşılanabilirler. Zira, Devletin kendine has mümeyyiz vasıfları, tâbiri diğerle kelimenin hakikî mânasiyle bir hukukî düzen, fertlerin fevkinde üstün tam bir siyasî otorite, kelimenin hakikî mânasiyle bir siyasî vahdet, Devlet lehine hakikî bir entegrasyon, kendilerini henüz göstermiş değillerdir. Bu hususta aşılması lâzımgelen diğer bazı merhaleler, tahakkuku icabeden diğer bazı unsurlar daha bahis mevzuu olmaktadır. Şimdilik, ancak, bu merhalelerin aşılmasına, bu unsurların tahakkukuna doğru bir gidişin mevcudiyetinden bahsedilebilir.

f) Sosyal gelişmenin kendi inkişaf seyrini takip eylemesi ve buna munzam muhtelif sebepler, içtimaî birliklerin genişlemelerini, kuvvetlenmelerini, daha geniş sosyal teşekküllerin vücuda gelmelerini mümkün kılmışlardır. Bu daha büyük sosyal birliklerin vücuda gelmelerini mümkün kılan veya kolaylaştıran hâdiseleri de, muhtelif şekillerde mütalâa eylemek, nazarı itibara almak mümkündür.

Bu hususta, her şeyden evvel, sosyal tekâmülün, daha evvelce de temas ettiğimiz çok geniş mânada ihtiyaç mefhumiyle iktisadî zaruretlerin tesiri altında kendi normal seyrini takip eylemesi keyfiyeti bahis mevzuu olmaktadır. Bu muhtelif âmillerin tesiri altında, kabile, aşiret, tribu gibi muhtleif sosyal gruplar bir taraftan gittikçe daha fazla genişlemişler, daha geniş sahalara yayılmaya başlamışlar ve diğer taraftan da birbirleri arasında da daha sıkı münasebetler tesis ederek onları tedricen inkişaf ettirmişler, aralarında birlik ve tesanüd duygularının doğum ve inkişafını mümkün kılmışlardır. Bu durum, sosyal tekâmülün takip eylediği inkişaf seyri üzerinde müsbet bir tesir icra ederek, bir taraftan sos-

---

imtizaç; Elamlar'da, Asûrlular'da, Babilde, Etilerde, İbranilerde, İranın Akemenid devletinde dinin oynadığı rol; keza Yunan site'lerinde ayni zamanda dini bir birlik mahiyetinin mevcudiyeti; ve nihayet Romanın krallık, Dominatus devirleriyle Principatus devrinin sonlarına doğru tahakkukunu mümkün kıldığı durum; ilk zamanların siyasî teşekküllerinde dinî prensiplerin işgal ettikleri önemli mevkii açık bir şekilde göstermekten hâli kalmamaktadırlar.

yal kadronun daha fazla genişlemesine ve diğer taraftan da bu muhtelif sosyal birliklerin daha geniş bir çerçeve içinde ve tek bir şefin idaresi altında birleşmelerine sebebiyet vermiştir. Böylece, hudutları gittikçe genişliyen sosyal gruplar, daha vasi bir hiyerarşi dahilinde yekdiğerleriyle birleşerek, bu birleşmenin derece ve vüs'atine göre daha geniş, daha vazıh bir müşterek menfaatin teessüsünü mümkün kılmışlardır.

Bilhassa yekdiğerine komşu ve yakın mahallerde yaşıyan ve hattâ ayni soydan geldiklerine de kani bulunan bu muhtelif sosyal grupların, kabile, aşiret, tribu gibi çeşitli isimler alan içtimaî topluluklarla onların başlarında bulunan şeflerin daha geniş bir sosyal çerçeve içinde ve tek bir şefin otoritesi altında birleşmelerinde, daha vasi bir sosyal birliğin teessüsünü mümkün kılmalarında, aralarında sulh ve sükûnu hâkim kılmak, mevcut mücadeleleri tamamen ortadan kaldırmak keyfiyetlerinin de mühim bir rol oynadıklarına temas etmek lâzımdır. Keza, ayni durumun husulünde, bu muhtelif sosyal gruplar arasında kendisini en kuvvetli sanan topluluğun diğer birlikleri kendi nüfuzu altına almak arzusunun da önemli bir rol oynaması imkân dahilinde görülmektedir. Bu arzunun tahakkukunu mümkün kılmak gayesiyle girişilen şiddetli mücadeleler muvaffakiyetle neticelendikleri takdirde, mücadeleye başlıyan sosyal topluluğun otoritesi altında mağlûp grupların birleşerek daha geniş içtimaî birlikleri vücuda getirmeleri her zaman hatıra gelebilecek bir keyfiyettir.

Hattâ, bazan, bu hususta, müşterek haricî tehlikeler de önemli bir tesir icra eylemekten hâli kalmamaktadırlar. Birbirlerine yakın yerlerde yaşıyan muhtelif sosyal grupların ve onların başlarında bulunan şeflerin, müşterek haricî tehlikelere muvaffakiyetle karşı koyabilmeleri için, içlerinden cesaret ve ehliyeti ile temayüz etmiş tek ve müşterek bir şefin idaresi altında birleşerek kendilerinin sevk ve idare edilmeleri vazifesini ona tevdi eylemeleri ve böylece zuhur eden bu üstün şahsî iktidarla da daha geniş sosyal birliklerin teessüsünü mümkün kılmaları her zaman ihtimal dahilinde bulunan bir keyfiyettir. Yalnız, bu muhtelif sosyal grupların fevkinde zuhur eden bu üstün otorite, tek bir şefin idaresi altında vukubulan bu toplanma, başlangıçta, ancak muayyen ve mahdut tehlikelere karşı koymak için, muvakkat bir zamana münhasır bulunmak üzere vücuda gelmiştir. Fakat, sonraları, bu üstün otorite, tedricen, haricî tehlikelerin izalesinden sonra muhtemel dahilî dü-

zensizliklere meydan verilmemesi, haricî tehlikelerin devam ettiği müddetçe askerî teşkilâtın temin eylediği faydaların nazarı itibara alınması gibi muhtelif sebeplerin tesiri altında, mevzuubahs *muvakkat* ve *askerî* karakterini kaybederek *daimî* ve *siyasî* bir mahiyet iktisab eylemekten geri kalmamıştır.

Bu suretle, askerî şef, haricî mücadelelerin nihayet bulmasını müteakıp, yavaş yavaş *siyasî bir şef* sıfatını ihraz ederek muhtelif sosyal grupların vücuda getirdikleri daha geniş topluluğun başına *daimî* olarak geçmiş; topluluğu sevk ve idare hususunda gereken kudret ve salâhiyetlerin hepsini şahsında temerküz ettirmiş; muhtelif ve müteaddit kuvvet ve kudretlerin üstünde teşkilâtlandırılmış, daimî ve müstakar, zîhayat ve kuvvetli bir toplulukla siyasî vahdeti temin eylemiş; tahakkuk ve teşekkül eyliyen bu merkezî idare ile üstün bir *siyasî nizam* yaratmıştır. Keza, dahilde zuhuru muhtemel ihtilâfların önlenmesine mâni olacak, topluluğa dahil fertler arasındaki münasebetlerde sulh ve sükûnu temin eyliyecek bir teşkilâtın temelleri atılmış ve zaman zaman kazanılan zaferler, haricî muvaffakiyetler, yapılan fetih ve istilâlar da bu geniş sosyal birliğin gittikçe tevessüünü, nüfuz sahasının gittikçe genişlemesini, yeni ihtiyaçları karşılıyabilecek bir şekilde taazzuvlaşmasını mucip olmuşlardır.

g) Bu suretle, artık, yavaş yavaş, muhtelif sosyal gruplar arasında uzun müddet hâkim olan hakikî veya mefruz kan rabıtası yerine *siyasî bir bağ* kaim olmaya ve buna istinad eyliyen *siyasî bir vahdet*, bir taazzuvlaşma, kendini göstermeye başlamıştır. Bu tâli sosyal grupların üstünde siyasî mahiyette ve en son merhalesi *Devlet* olmak üzere muhtelif isim ve şekiller altında anılan daha geniş bir birlik, her türlü müdahalelere karşı kendisini koruyabilecek üstün bir siyasî teşekkül, idare edenlerle edilenler arasında gittikçe daha vazıh bir mahiyet iktisap eyliyen bir ayrılık, hudutları muayyen bir arazi üzerinde devamlı ve müstakil bir otorite ve nihayet bu otoriteye tâbi fertler arasında başlangıçta birliğin başında bulunan şefin şahsî iktidariyle kendisini tecessüm ettiren ve bünyesinde az çok dinî bir mahiyet de mevcut olan, fakat dinî prensiplerle az çok karışmış bulunmasına rağmen sonradan uzun bir tekâmülü müteakıp tedricen bu vasfını da kaybeden ve *Devlet* dediğimiz teşekkülün en esaslı ve en önemli vasıflarından birini teşkil edecek olan ve medeniyet seviyesinin gelişmesile müvazi olarak o nisbette daha iyi kendisini tebarüz ettiren bir *hukukî nizam*

vücuda gelmeye başlamıştır. Keza, bütün bunların yanında, topluluğa dahil fertlerin hususî menfaatlerinin yanında, daha vazıh bir müşterek menfaat tebellür etmeye ve hattâ fertlerin menfaatlerinin fevkinde bir âmme menfaati de teessüs etmeye başlamıştır. Nihayet, bunlardan başka, topluluğa dahil fertlerin şuur ve iradelerinin, his ve duygularının kaynaşmasiyle, camia içinde bir his ve şuur birliği, ferdî şuur ve iradelerin fevkinde bir kollektif şuur ve irade, hakikî kemaline ermesiyle Devletin vücuda gelmesini mümkün kılacak olan bir millî şuur, gittikçe umumîleşen bir Devlet şuuru da belirmeye başlamıştır.

Yalnız, zikreylediğimiz bütün bu hususlar, derhal ve birdenbire değil, şimdiye kadar izahına çalıştığımız gibi, ancak uzun bir tekâmül merhalesini, birçok kuvvetlerle vukubulan şedit mücadeleleri müteakıp birer hakikat olabilmişlerdir. Bu uzun gelişme merhalesinin devam eylediği müddet zarfında, Devlete gelinceye kadar bahis mevzuu olan muhtelif topluluk şekillerinin yanında, yine bunlarla ilgili olmak üzere, bu muhtelif teşekküllerin netice itibariyle Devlete varabilmesi hususunda mevcudiyeti icabeden, Devletin teşekkülünü mümkün kılan, Devleti teşkil eyliyen muhtelif unsurlar ancak tedricî surette, yavaş yavaş, zuhur ve tahakkuk edebilmişlerdir.

h) İşte, Devletin hakikî teşekkülü bakımından bu hususta gereken mezkûr unsurların, mutlak surette tamamlanması icabetmektedir. Zaten, Devlete tekaddüm eden diğer toplulukların mevcudiyeti de, bu unsurların tamamlanması bakımından kendisini gösteren tekâmülün, vukubulan istihalenin, muhtelif safhalar arzeylemesinden ileri gelmektedir. Devlet, ancak, bütün bu unsurların heyeti mecmuasının tedricî tahakkukiyle, bunların ancak yavaş yavaş tamamlanmasiyle meydana gelmekte ve bu tamamlanma, entegrasyon keyfiyeti de, her Devlet için muhtelif zamanlarda vukubulmaktadır. Bundan dolayı, bazı müellifler, Devletin, mütemadî surette husule gelen tarihî tezahürlerin bir muhassalası olduğunu söylemekle, bu hususta önemli bir hakikati ifade etmiş olmaktadırlar.

Demek oluyor ki, Devletin vücuda gelebilmesi için, onun teşekkülünü mümkün kılan bahis mevzuu unsurların tamamen tahakkuk etmesi, bunların hepsinin tamamlanmış olması lâzımdır. Ancak, bu takdirdedir ki, topluluk hayatının tabiî bir neticesi olarak kendisini gösteren, nihayet topluluk halinin mütekâmil ve bugün için son bir şekli olan, kendisini teşkil eyliyen fertlerin yanında ve onların üs-

tünde kollektif bir varlık olup kendine mahsus kollektif bir şuur ve iradesi, bir faaliyet sahası, organları, ma'şerî şuur ve iradenin bir tezahürü olarak karşılanması mümkün bir otoritesi, hak ve vazifeleri bulunan Devlet vücuda gelebilmektedir.

§ IV. - Hülâsa edecek olursak, yukarıda zikrettiğimiz muhtelif sebep ve âmillerin tesiri altında, insan için bir zaruret olan bir arada yaşama, sosyal bir teşkilâta tâbi kılınma keyfiyeti, en iptidaî şeklinden en mütekâmil şekline kadar muhtelif içtimaî ve siyasî teşekküllerin vücuda gelmesini mümkün kılmıştır. Hareket noktasını başlangıçta göçebe ufak topluluklarda bulan bu cemiyet hayatı yavaş yavaş muhtelif tekâmül safhalarına erişmiş; kan ve akide rabıtalarının tesiriyle münferit aileler teşekkül etmiş; bunlar muayyen bir toprak üzerinde yerleşerek daimî ve müstakar bir mahiyet ihraz eylemişlerdir. Daha sonraları ailelerin dar kadroları genişlemeye başlamış, birbirine yakın ve ayni kaynaktan gelen müteaddit ailelerden müteşekkil gruplar, temin eyledikleri fayda ve menfaatlerden müstefit olmak üzere vukubulan yeni iltihaklar neticesi büyüyen daha geniş sosyal birlikler, kabile, aşiret, tribu, köy, kasaba dediğimiz muhtelif teşekküller vücuda gelmiştir. Bilhassa muayyen bir mahalde yerleşmek, muayyen bir toprağa bağlanmak keyfiyetleri daha mütesanit, daha müttehit birliklerin zuhurunu, bu birlikleri teşkil eyliyen gruplar arasında tesanüdün kuvvetlenmesini, aralarında bir his ve şuur birliğinin tevellüt ve inkişafını mümkün kılmışlardır.

Fakat, sosyal tekâmül burada da tevakkuf etmemiş; ayni menşe, ayni ırk, ayni lisan, ayni âdet, ayni din, ayni maddî ve manevî menfaatlere malik olan kabilelerin, aşiretlerin, tribuların birleşmeleriyle vücuda gelen köy ve kasabalar da birleşerek sosyal hayatın daha mütekâmil şekilleri kendilerini göstermişler; içtimaî, siyasî, iktisadî, dinî ve askerî bir birliği ifade eden site[8], civitas[9] ve bilâhara ortazaman-

(8) *Site*'nin mahiyeti ve teşekkülü hakkında bir misal olarak bakınız: *Glotz (G.)*, La cité Grecque, Paris, 1928, s. 6 ve müt.; *Gustave Fougères*, Les premières civilisations, Paris, 1938, s. 291 ve müt.; *Fustel de Coulanges*, La cité antique, Paris, 1864, I. III. ch. III.

(9) *Civitas* tabiri Romalıların içtimaî ve siyasî tekâmülünün Devletten evvel vardığı merhaleyi ifade hususunda kullanılmaktadır. Bunun mahiyeti hakkında bakınız: *Mommsen (Th.)*, Histoire romaine, c. I, Paris, 1935, s. 70 ve müt.; *Pais (G.)*, Histoire Romaine, Paris, 1926, s. 55 ve müt.; *Declareuil (J.)*, Rome et l'organisation du droit, Paris, 1924, s. 24 ve müt.; *Fustel de Coulanges*, La cité antique, s. 113 ve müt.

larda kendini gösteren komün[10], kanton, müstakil şehir devletleri[11] namı altında geniş, mütemerkiz ve siyasî müesseselere malik diğer teşekküller vücuda gelmiştir. Nihayet, bunlardan bazılarının tekâmüliyle de siyasî vahdet ve entegrasyonun en yüksek merhalesi ve «insanların ortaya koydukları en büyük ve en kuvvetli teşkilât»[12] olarak karşılanan, kendine mahsus hukukî ve siyasî teşkilâtı olan, kendisini teşkil eyliyen tabiî şahısların birleşmelerinin eseri mahsulü olmak üzere bir hükmî şahsiyeti haiz bulunan Devlet veya Devletler ve bunlarla birlikte, onların muhtevalarını teşkil ve sebebi mevcudiyetlerini ifade eylemek üzere, ferdî şuur ve iradelerin kaynaşmalarının bir neticesi, onların bir sentezi olan kollektif bir şuur ve iradeye, tamamen inkişaf etmiş bir his ve şuur birliğine (millî şuur) malik bulunan, topluluğun haricî şeklinin, dış manzarasının bir ifadesi olan, muayyen objektif bağlarla birbirlerine merbut şahıslardan terekküp eyliyen[13], yekdiğerlerine beraberlik ve tesanüt duygulariyle bağlanmış fertlerden mürekkep psikolojik bir birliği ifade eden millet veya milletler[14], ayni menfaat, ayni hâtıra, ayni toprak, ve tarihin muayyen devirlerinde ayni kan, ayni dil ve hattâ ayni dine malik ve muhtelif cephelerden mevzuubahs bu iştiraki müdrik[15] daha geniş topluluklar meydana gelmiştir[16].

---

(10) Bk. *Crozat (ch.)*, Âmme Hukuku Dersleri, ikinci cilt, İstanbul, 1944, s. 243 ve müt.

(11) Meselâ Rönesans devrinde Floransa, Cenova, Venedik müstakil şehir Devletleri gibi.

(12) Bk. *Sıddık Sami Onar*, İdare Hukuku, 1942, c. I, s. 2.

(13) Bk. *Ernst von Aster*, op. cit., s. 31, 35.

(14) Devlet ve Milletten hangisinin diğerinin vücuda gelmesinde âmil olduğu, hangisinin diğerine takaddüm eylediği meselesi hakkında kesin bir hüküm vermek güçtür. Devleti vücuda getirenin yalnız millet olduğunu söylemeye imkân yoktur; bazan da, milleti vücuda getirenin Devlet olduğunu gösteren tarihi olaylarla karşılaşılmaktadır. Netekim, *Prof. Ernst von Aster*, bu hususta, «her nerede olursa olsun Devleti vücuda getiren yalnız millet değildir; bilâkis bunun aksi de variddir» (op. cit., s. 37) tarzındaki sözleriyle bu hakikati ifade etmiş bulunmaktadır.

(15) Bk. *Ernst von Aster*, op. cit., s. 32.

(16) Millet ve Devletten hangisinin daha evvel teşekkül ettiği, hangisinin diğerine takaddüm eylediği hakkında bakınız: *Ernst von Aster*, op. cit., s. 36 ve müt.

§ V. - Şu halde, sosyal hayatın kendi tabiî seyrini takip eyliyen gelişmesi, insanları, bugün için en son merhale olarak[17], nihayet ce-

(17) «*Bugün için en son merhale olarak*» demekliğimizdeki sebep, *Devlet* dediğimiz siyasî vahdet ve entegrasyonun en yüksek merhalesinin tahakkuku keyfiyetinin, içtimaî ve siyasî gelişmenin seyri hakkında halli lâzımgelen diğer önemli bir merhalenin bahis mevzuu kılınmasını mucip olmasıdır. Acaba, insanlar arasında sulh ve sükûnun teessüs ve idamesi, fertler için bir hedef olan refah ve saadetlerinin tahakkuku, ihtiyaç ve isteklerinin tatmini gayesiyle teşekkül eyliyen devletlerin vücuda gelişleri, bütün bu zikreylediğimiz hususların birer realite olabilmelerini tamamen mümkün kılabilecek kâfi bir merhale midir? Filhakika, tarihin uzak devirlerinden itibaren birçok mütefekkirler tarafından da teyid edildiği gibi, içtimaî ve siyasî gelişmenin tahakkukunu mümkün kıldığı *Devlet* denilen teşekkül ile fertlerin refah ve saadetlerinin tamamen birer hakikat olabilmelerine, insanların sulh ve sükûn içinde kendi beşerî varlıklarını idame ettirebilmelerine, arzu ve isteklerinin cümlesinin tatminine imkân yoktur. İnsanın insana olan ihtiyacı kadar Devletin Devlete, milletin millete olan ihtiyacı şüphe götürmez bir hakikatı ifade etmektedir. İnsanlar birbirlerine karşı nasıl derunî bir ihtiyaç hissediyorlarsa, aynen milletler ve Devletler camiası dahilinde de, ihtiyaç ve zaruret mefhumlarının muhtelif Devlet ve milletlerin de birbirlerine yaklaşmalarını, birçok sebep ve âmillerin onların arasında da daimî temas halini lüzumlu kıldıkları şüphesiz görülmektedir.

İçinde bulunduğumuz asrın siyasî olayları, bizlere, insanlar için zarurî bir teşekkül olan Devlet kadar, onun yanında, Devletlerarası topluluğun da beşeriyet için çok zarurî ve lüzumlu bir varlık olduğunu takdir lüzumunu hissettirmekten geri kalmamaktadırlar. Nasıl cemiyet dışında ferdin yalnız başına yaşıyabilmesi mümkün değilse, aynen Devletlerin ve milletlerin de münferit bir halde yaşıyabilmeleri, milletler camiası dışında kalabilmeleri mümkün değildir. Nasıl Devlet için bir müşterek ve umumî menfaat bahis mevzuu oluyorsa, aynen devletler camiası için de daha geniş bir menfaatin, kelimenin hakiki mânasiyle beşeriyet âlemi için daha geniş bir umumî ve müşterek menfaatin mevcudiyeti; milletler arasında karşılıklı müzaharet, yardım ve teşriki mesai zarureti; beşerin hakiki kemaline, hakiki refah ve saadetine, hattâ kendi beşerî varlığını muhafaza ve idameye, ancak Devletler arasında da bir yakınlığın, bir tesanüt ve birliğin teessüsü ile, cihanşümul sulh ve sükûnun tahakkukiyle erişilebileceği, birçok mütefekkir ve siyaset adamları tarafından hararetle müdafaa olunmaktadır.

İşte, Devletlerin teşekküllerinde âmil olan sebeplerin, Devletler teşekkül ettikten sonra da kendi varlıklarını muhafaza eylemeleri keyfiyeti, içtimaî ve siyasî tekâmülün seyri hakkında en son merhalenin tahakkuk edip edemediği gibi bir şüphe uyandırmaktadır ve doktrin sahasında bu merhalenin aşılması hususunda ileri sürülen fikirler, fiiliyat sahasında beşeriyetin ebedî sulh ve sükûna kavuşması hususunda kendisini gösteren zaruretler de bu şüphemizi kuvvetlendirmektedir. Biz bu fikir ve zaruretleri,

miyet hayatının bir şekli olan[18], siyasî, hukukî bir nizam ve teşkilâta, mihanikî ve organik tesanüdün bir sentezi mahiyetinde olmak üzere bir kollektif şuura malik bulunan ve nihayet bu tarzdaki kollektif şuurun bir tecellisi diye karşılanması mümkün görülen, ferdî uzviyet gibi doğan, büyüyen, varlığını kaybeden «Devlet» dediğimiz bir teşekküle götürmüş bulunmaktadır. Kullandığımız bu cümleyi teşkil eyliyen kelimeler arasında, tabiatiyle nazarı dikkatimizi celbeden en önemli nokta, hukukî ve siyasî bir düzen ve teşkilâta malikiyettir. Hukukî ve siyasî nizamın mevcudiyeti Devletin kriterlerini teşkil eylemektedir. Devlet, bu hukukî ve siyasî teşkilâtın en mütekâmil şeklini ifade etmektedir. Devlet için, hattâ daha umumî bir tâbirle içtimaî ve siyasî birlikler için, hangi merhalelerde olurlarsa olsunlar, böyle hukukî ve siyasî bir düzen ve teşkilâta ihtiyaç vardır. İnsanın kendi gayesine erişebilmesi hususunda yalnız bir arada yaşamak, toplu bir halde bulunmak kâfi değildir; ayni zamanda, bu topluluk hayatının idamesini mümkün kılacak bir nizam ve teşkilâtın mevcudiyeti de elzem bulunmaktadır[19].

---

doktrin sahasındaki faaliyetle beşeriyetin içinde bulunduğu bugünkü durumu nazarı itibara aldığımız içindir ki, Devletten bahsederken, bunu içtimaî ve siyasî tekâmülün bugün için vardığı bir merhale diye göstermeye, vaziyeti bu tarzda ifadeye teşebbüs etmiş bulunuyoruz. Bu tekâmül, insanlık âlemini, belki de, beşeriyetin daimî mücadelelerden kurtulabilmesini, insanların kendi varlıklarının idamesiyle refah ve saadeterinin daha geniş bir çerçeve içinde tahakkukunu, insanlık, kardeşlik, sulh ve sükûn prensiplerinin cihanşümul bir mahiyet iktisap edebilmelerini mümkün kılacak ve böylece kadrosu Devleti de aşan, yalnız beşer mefhumunu kendisine mesned ittihaz eyliyen daha geniş bir siyasî teşekkülün doğumuna müncer kılacaktır.

(18) Bk. *Georg Jellinek*, op. cit., c. I, s. 168.

(19) Burada *nizam* mefhumundan bahsederken, bu nizamın ifadesi olan prensip ve müesseselerin *dinî* mahiyette olabileceklerine de temas eylemekliğimiz icabeder. Filhakika burada bizim için bahis mevzuu olan, doğrudan doğruya, her türlü dinî karakterden mahrum, hukukî ve siyasî nizamdır. Bunun yanında, tarihin muhtelif devirlerinde ruhanî prensip ve telâkkilerin, dinî müessese ve akidelerin de cemiyetin düzenlenmesi hususunda önemli bir rol oynadıklarını herhalde ihmal edemeyiz. Netekim, Ortaçağ Avrupası, ruhanî otorite ile cismanî otoritenin, ruhanî prensiplerle siyasî prensiplerin en şiddetli mücadeleleriyle doludur. Hıristiyanlık, kendi prensip ve müesseseleriyle birleştirici bir kuvvet rolünü oynamak, kendi prensip ve müesseseleriyle cismanî âlemi de idare etmek, bir nizama bağlamak istemiştir. Keza, cemiyetin nizamlanmasına hâdim dikkate şa-

Çünkü, insanın insana olan ihtiyacının, insanların birbirlerine karşı duydukları derunî bir ihtiyaç hissinin mümkün kıldığı topluluk halinin kendi varlığını idame ettirebilmesi, müşterek ve umumî hayatın korunması, topluluk dahilinde sulh ve sükûnun temini için, topluluğu teşkil eyliyenler arasındaki her türlü münasebetlerin, her türlü arzu ve isteklerin, her türlü fiil ve hareketlerin bir düzene raptı da lâzımdır. Topluluk hayatı için bir nizam ve âhengin mümkün kılınması, topluluğu sevk ve idare zarureti, bu zaruretin icaplarını ifa lüzumu da kendisini göstermektedir. Topluluğun yalnız vücuda gelmiş olmasiyle istenilen gayenin tahakkuku mümkün kılınmıştır denemez. Ayni zamanda, cemiyet hayatını idame ettirecek, onu yaşatacak, onun yaşamasına muzır hareketlere mâni olacak, topluluğu teşkil eyliyen âzalardan birinin kendi hususî menfaatlerini diğer bir âzanın veya kollektivitenin zararına olmak üzere tatmin eylemesini önliyecek, âzalardan her birinin topluluğun idamesine uygun bir tarzda hareket etmesini, hususî menfaatlerin himayesini, kollektif gayenin tahakkukunu, camianın sevk ve idaresini mümkün kılacak prensiplere, organlara, müesseselere, daha umumî bir ifade ile, cemiyeti teşkil eyliyenlerin üstünde gelmesi lâzımgelen ve birbirine çok sıkı bir tarzda bağlı ve hattâ biri diğerini itmam eyliyen hukukî ve siyasî bir nizam ve teşkilâtın mevcudiyetine de ihtiyaç vardır. Hattâ, içtimaî ve siyasî toplulukların vücuda gelmelerinde âmil olan zaruretlerden birisi de budur[20]. Aksi takdirde, toplu bir halde yaşama tarzının idamesinin mümkün olabileceğinden, düzenli bir cemiyetten ve hattâ bunun en mütekâmil bir ifadesi olmak üzere bizatihi Devletin mevcudiyetinden bahseylemeye imkân yoktur.

Temas eylediğimiz bu iki nizamdan, cevheri hakkaniyet ve adalet olması lâzımgelen hukukî nizam, camia dahilinde tedricî surette müesses itiyat ve teamüllerin, ahlâkî prensiplerin hâkimiyetini; nüvesini insanların benliklerinde bulan hak ve adalet mefhumlarının üstünlüğünü; topluluğu teşkil eyliyenlerin hak ve adaletin

---

yan prensipleri, hukukî ve siyasî nizam ile ilgili hükümleri ihtiva eyliyen İslâmiyet te, muhtelif siyasî teşekküllerin ve ezcümle Osmanlı Devletinin hukukî ve siyasî bünyesinde önemli bir rol oynamaktan geri kalmamıştır; bunların da kendine mahsus bir kıymet ve ehemmiyetleri mevcuttur. Reform ve onu akip eyliyen hâdiseler Hıristiyanlığın tahakküm zihniyetini ortadan kaldırmış ve Türk inkılâbı da Türk camiasının hukukî ve siyasî nizamını dinî hususat ile ilgili prensip ve müesseselerden tamamen ve kat'î bir surette kurtarmağa muvaffak olmuştur.

(20) Bk. *Platon*, République, 1. II, 375.

prensip ve icaplarına göre hareket eylemelerini; insanların topluluk dahilinde sulh ve sükûn içinde çalışabilmelerini temin eyler. Hukukî nizam, topluluk hayatiyle uzlaşması imkânsız isteklere bir hudut koyar, menfaatler arasında bir âhenk ve tevazün husule getirir. Zaten, Devlet te, onu «vücuda getiren insanların ef'al ve harekâtının, umumî bir şekilde ifade edilen kaidelerle, kanunlarla, yâni bir hukukla tâyin ve tanzim edilmesi suretiyle vücuda gelen bir birlik» ten, «insanların tarzı hareketlerinin tâbi olduğu kanunların vücuda getirdiği nizam» dan[21] ibaret bulunmaktadır.

Bunlardan hukukî nizam ile yakından ilgili bulunan ve hattâ bunun haricî ve maddî bir ifadesi olup hukukî düzenin varlık ve idamesini mümkün kılan siyasî nizam ve teşkilât ta, topluluğun sevk ve idaresini mümkün kılar ve kendi hakikî ifadesini de, topluluk dahilinde, zamanla, o topluluğu vücuda getiren fertlerin fevkinde, onlardan ayrı, toplulukların mahiyetine göre çeşitli şekiller altında kendisini gösteren, içtimaî ve siyasî bir kudretin, bir salâhiyet ve otoritenin tedricî doğuşunda, belirmesinde bulur. Devlete gelinceye kadar mevcudiyetlerine tesadüf edilen aile, kabile, aşiret, tribu, site, sivitas, şehir, komün gibi içtimaî ve siyasî teşekküllerin her merhalesinde, bunları teşkil eyliyen fertlerin fevkinde, onların şahsî kuvvet ve kudretlerine üstün böyle içtimaî ve siyasî bir otoriteye, böyle üstün bir salâhiyetin mevcudiyetine, aralarında bir derece ve neşvünüma farkının mevcudiyetine rağmen, her zaman rastgelinmektedir. İşte, siyasî nizam, içtimaî ve siyasî teşekküllerin nevilerine göre çeşitli isimlerle anılan ve aralarında bir derece ve merhale farkı bulunan bu üstün içtimaî ve siyasî otoritenin tâbi bulunduğu teşkilâtı, halen «h a k i m i y e t» veya «âmme k u d r e t i» dediğimiz bu üstün iktidarı kiristalize eyliyen müesseseleri ifade etmektedir[22].

Topluluk dahilinde kendisini gösteren bu üstün otorite, e n m ü t e k â m i l i f a d e s i n i, bugün için en geniş içtimaî ve siyasî birlik olarak kabul edilen «D e v l e t» dediğimiz teşekkülde bulmaktadır[23]. Devlet, içinde bir siyasî otorite mevcut olan herhangi bir insan cemiyetini ifade eylemekte ve fakat, diğer topluluklarda da mevcudiyetine az çok tesadüf olunan bu otorite, Devlette e n m ü t e k â m i l m e r h a l e s i n e erişmiş bulunmaktadır. Fertlere üstün

(21) Bk. *Ernst von Aster*, op. cit., s. 37.

(22) Bk. *Henry Nézard*, Eléments de droit public, Paris, 1938, s. 3.

(23) Bk. *Léon Duguit*, Manuel de droit constitutionnel, Paris, 1923, s. 8-14.

olan bu iktidar, menfaatlerin himayesini, fertler arasında sosyal birlik ve tesanüt duygularının sağlamlaşmasını, kollektif gayenin tahakkukiyle ilgili hususların organize edilmesini mümkün kılar ve bütün bunlar da Devletin gayesini, vücudundaki hikmet ve sebebi ifade ederler. Gerek bu iktidar ve gerekse bu iktidarı kullanacak olan organların faaliyeti, Devletin vücuda gelmesinde âmil olan sebeplerin etrafında toplanarak onların tahakkukunu temin ve idameye çalışırlar.

Yalnız, topluluğun sevk ve idaresini mümkün kılan siyasî nizam ve bununla ilgili müesseseler, biraz evvel dediğimiz gibi, hukukî düzenle çok girift bir şekilde ilgili bulunmaktadır; bütün bunlar hukukî nizamı ifade eyliyen prensip ve kaidelerle tanzim edilmektedir. Hukukî nizam, bir taraftan kollektiviteyi teşkil eyliyen fertlerin kendi benliklerine ve birbirlerine karşı hareketlerini, onların birbirleriyle olan münasebetlerini, diğer taraftan da fertlerle cemiyet arasındaki münasebetleri, tabiri diğerle fertlerle üstün kudret ve salâhiyetin en mütekâmil ifadesi olarak gösterilen Devlet arasındaki mütekabil münasebetleri tanzim eylemekte, bu üstün kudret ve salâhiyetin faaliyetini bir takım prensiplere raptetmektedir. Burada mutlak bir iktidar değil, hukukî prensiplerin tahdit ve tanzim eylediği bir üstün kudret ve salâhiyet bahis mevzuu olmaktadır.

Buna karşılık olarak, ayni giriftlik, hukukî düzen için de varidir; zira, hukukî nizama müteallik kaidelerin topluluk dahilinde hâkimiyetini, mer'iyetini, onlara itaati mümkün kıaln da, siyasî nizam ve bunun ifadesi olan «hâkimiyet», «âmme kudreti» gibi mefhumlardır. Görülüyor ki, Devletin kiriterlerini teşkil eyliyen her iki nizam da, cemiyet hayatının temadisi ve onun vücuda gelmesinde âmil olan gayelerin tahakkuku bakımından birbirlerini tamamlamakta; Devletin teşekkülü keyfiyetinin birer zarurî unsurları olarak kendi mevcudiyetlerini muhafaza eylemekte; Devletin varlığını idame ettirebilmesi bakımından da mevcudiyetleri elzem birer unsur mahiyetinde gözükmektedirler.

BİBLİYOGRAFİ

ARİSTOTE; La Politique, Fransızcaya çeviren: De Thurot, Paris.
ASTER (E. V.); Hukuk Felsefesi, İstanbul, 1943.

BAŞGİL (A. F.); Esas Teşkilât Hukuku Dersleri, İstanbul, 1940.
BENOİST (Ch.); La crise de l'Etat moderne, Paris, 1914.
BEUDANT (Ch.); Le droit İndividuel et l Etat, Paris, 1920.
BİGNE DE VILLENEUVE (M. DE LA); Traité général de l'Etat, Paris 1929-1931.
BLUNTSCHLI (J.-G.); La politique, Paris, 1883.
BLUNTSCHLİ (J.-G.); Droit public général, Paris, 1885.
BLUNTSCHLI (J.-G.); Théorie générale de l'Etat, Paris, 1891.
RONALD (LOUIS DE); Oeuvres complètes, 3 cilt, Paris, 1855.
BONNARD (R.); Léon Duguit, Ses oeuvres. Sa doctrine, «R. D. P. 1929, S. 5-47».
BONNARD (R.); Léon Duguit, ses oeuvres, sa doctrine «Ann. de l'Institut. 1929, s. 263».
BONNARD; La doctrine de Duguit sur le droit et l'Etat «Rev. İntern. de la théorie du droit, 1927, s. 18-40».

CARRE DE MALBERG; Contribution à la théorie générale de l'Etat, 1920.
CARRE (L.); L'ancien Orient, Paris, 1875.
CICERON; De Republica, De Legibus, Fransızcaya çeviren: Ch. Appuhn, Paris.
CROZAT (Ch.); Âmme Hukuku, İstanbul, 1934.
CROZAT (Ch.); Âmme Hukuku dersleri, İstanbul, 1938.
CROZAT (Ch.); A. Augustinus'un siyasi fikirleri, [İst. H. F. M., 1938, (4), s. 220-238].
CROZAT (Ch.); Thomas d'Aquin'in Hukuk ve Devlet nazariyesi, [İst. H. F. M., 1938, (4) s. 585-637].
CROZAT (Ch.); «Defensor Pacis» de Devlet ve hukuk nazariyesi [Cemil Bilsel'e Armağan, İst. 1939, s. 113-159].
CROZAT (Ch.); «Jean de Salisbury» nin Devlet nazariyesi, [İst. H. F. M., 1939, s. 12-32].
CROZAT (Ch.); Âmme Hukuku dersleri, İstanbul, 1944.

DENIS (J.); Histoire des idées et des théories morales de l'antiquité, Paris, 1856.
DUGUIT (L.); Le droit constitutionnel et la sociologie, 1889.
DUGUIT (L.); L'Etat, iki cilt, Paris, 1901-1903.

DUGUIT (L.); Manuel de droit constitutionnel, Paris, 1923.
DUGUIT (L.); Leçons de droit public général, Paris, 1926.
DUGUIT (L.); Traité de droit constitutionnel, Paris, 1921-1928.

EBERHARD (W.); Eski Çin felsefesinin esasları, «Ankara Üniversitesi dil ve tarih-coğrafya fakültesi dergisi, c. II, s. 2».
ENGELS (F.); Cemiyetin asılları, İstanbul, 1934.
ERİM (N.); Âmme Hukuku dersleri, Ankara, 1942.
ESPINAS (ALFRED); La Philosophie sociale du XVIII siecle et la Révolution Française, Paris, 1898.
ESPİNAS (ALFRED); Les sociétés animales, Paris, 1935.
EULENBERG; Cicéron, Paris, 1925.

FICHTE (J. G.); Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution Française, 1793.
FINDIKOĞLU (Z. F.); İbni Haldun'un hukuki fikirleri ve tesiri, [İst. H. F. M. 1939, s. 138-155].
FOUILLÉ (A.); Ondokuzuncu asır İngiliz hukuk felsefesine dair, [Siyasî İlimler mecmuası, yıl XII, sayı: 140].

GUMPLOWICZ (L.); Sociologie et politique, 1898.
GUMPLOWICZ (L.); İbni Haldun ve içtimaiyatı, [İst. H. F. M., İst., 1940, c. VI, s. 581].
GÜNALTAY (Ş.); Uzak Şark, İstanbul, 1927.

HOLBACH (P.-H.); Système social, 1773.
HONIG (R.); Hukuk Felsefesi, İstanbul, 1935.
HÜSEYİN NAİL; L'idée de l'Etat, Paris, 1936.

JANET(P.); Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, Paris, 1924.
JELLINEK (G.); L'Etat moderne et son droit, Doctrine juridique de l'Etat, Paris, 1911.

KANT (E.); Doctrine du droit, Fransızcaya çeviren: Barmi.
KESSLER (G.); İçtimaiyata başlangıç, İstanbul, 1938.
KUBALI (H. N.); Hukuk ve Devlet hakkında bazı sosiolojik tetkikler, [C. H. P. Konferanslar serisi, Kitap 15, Ankara, 1940, s. 53-72].
KUBALI (H. N.); Uzviyetci bir cemiyet ve siyaset telâkkisi (İst. H. F. M., c. VIII, sayı 1-2, s. 205].
KUBALI (H. N.); Esas Teşkilât Hukuku dersleri, İstanbul, 1943.

LABARTHE (E.); İstibdat ve Jean-Jacques Rousseau ve içtimaî mukavele [Fikir Hareketleri, sayı: 87].
LAURAND (L.); Cicéron, 2 cilt, Paris 1933-1934.
LEROY-BEAULIEU (P.); L'Etat moderne et ses fonctions, Paris, 1911.
LOCKE (J.); Gouvernement civil [Fransızcaya çeviren: *Mazel*, Genève, 1724].

MAISTRE (J. De); Oeuvres complètes, 14 cilt, Paris, 1884.
MARKOVITCH (M.); La doctrine sociale de Duguit, Thèse, Paris, 1933.

MASPERO (H.); La Chine antique, Paris, 1927.
MENEMENCİOĞLU (E.); Léon Duguit'nin cemiyet, hukuk ve Devlet nazariyeleri, İstanbul, 1939.
MICHEL (H.); L'idée de l'Etat, Paris, 1889.
MOREAU-REIBEL (J.); Jean Bodin et le droit public comparé, Paris, 1933.
MORET (A.); Histoire de l'Orient, Paris, 1936.
MORET (A.) et DAVY (G.); Des clans aux empires, Paris, 1923.
MOSCA (G.); Histoire des doctrines politiques, Paris, 1936.

NÉZARD (H.); Eléments de droit public, Paris, 1938.

OKANDAN (R. G.); Kadim Yunanda Âmme hukuku, İstanbul, 1942.
OKANDAN (R. G.); Roma Âmme Hukuku, İstanbul, 1944.
OKANDAN (R. G.); Umumî Âmme Hukuku, İstanbul, 1945.
ONAR (S. S.); İdare Hukuku, İstanbul, 1942.
OPPENHEIMER (Fr.); L'Etat, ses origines, son évolution et son avenir, 1913.

PALHORIÈS (F.); Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges, Paris, 1936.
PLATON; République, Paris 1886.
POSADA (Adolfo); Les fonctions sociales de l'Etat, Paris, 1929.

RIVAUD (A.); Les grands courants de la pensée antique, Paris, 1932.
ROUSSEAU (J.-J.); Le discours sur les causes de l'inégalité parmi les hommes, 1753.
ROUSSEAU (J.-J.); Contrat social, 1763.

SOMBART (V.); Karl Marx [Fikir Hareketleri, sayı: 59].

TRUMER (M.); Karl Marx'a göre içtimai sınıfların ve Devletin kaynağı [Fikir Hareketleri, sayı: 75].
TURGEON (Ch); Siyaset ve Ekonomik vak'a [Fikir Hareketleri, sayı: 118].
TURGEON (Ch.); Sosyalistlerin tarih hakkındaki telâkkilerinin üç esası, [Fikir Hareketleri, sayı: 59].
TURGEON (Ch); Tarihte psikoloji kuvvetlerinin hâkimiyeti [Fikir Hareketleri, sayı: 110].
TURGEON (Ch.); Marx mezhebinin felsefesi [Fikir Hareketleri, sayı: 85, 88].

ÜLKEN (H. Z.); İçtimai doktrinler tarihi, İstanbul, 1941.
ÜLKEN (H. Z.); Sosyolojinin mevzuu ve usulü [Sosyoloji dergisi, sayı: 1].

VACCARO (M. A.); Les bases sociologiques du droit et de l'Etat, Paris, 1398.
VECCHIO (G. del); Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau, 1925.
VECCHIO (G. DEL); Leçons de philosophie du droit, Paris, 1936.
VİALATOUX (J.); La citè de Hobbes, Théorie de l'Etat totalitaire, 1935.

WILSON (W.); L'Etat, Paris, 1902.

FİHRİST

Giriş — — — — — — — — — — — — — — — — 5

BİRİNCİ BÖLÜM

Devletin menşei hakkında muhtelif teorik görüşler

BİRİNCİ BAŞLIK

Devletin menşeini ailede ve onun genişlemesinde bulan görüşler — — 12

§ I. — Aile teorisinin umumi esasları — — — — — — 13

§ II. — Aile teorisine tarafdar olan mütefekkirler — — — 16

a) Konge-tse — — — — — — — — — — — 16

b) Aristoteles — — — — — — — — — — 17

c) Marcus Tullius Cicero — — — — — — — 19

d) Marsilius Patavinus — — — — — — — 20

e) Jean Bodin — — — — — — — — — — 21

f) Robert Filmer — — — — — — — — — 22

g) Giambattista Vico — — — — — — — — 23

h) Louis de Bonald — — — — — — — — 24

i) Henry Maine — — — — — — — — — 26

j) Woodrow Wilson — — — — — — — — 27

İKİNCİ BAŞLIK

Devletin menşeini kuvvet ve mücadelede bulan görüşler — — — — 28

§ I. — Kuvvet ve mücadele doktrininin umumi esasları — — 28

§ II. — Kuvvet ve mücadele doktrinine tarafdar olan mütefekkirler — — — — — — — — — — — — 29

a) Sofistler — — — — — — — — — — — 30

b) Polybios — — — — — — — — — — — 31

c) Lucius Annaeus Seneca — — — — — — — 31

d) İbni Haldun — — — — — — — — — — 32

e) Jérome Vida — — — — — — — — — — 33

f) Jean Bodin — — — — — — — — — — 34

g) Jacques-Bénigne Bossuet — — — — — — 34

h) Giambattista Vico — — — — — — — — 35

i) Charles baron de Montesquieu — — — — — 36

j) Ch. Ludovic Haller — — — — — — — — 36

k) Ludwig Gumplowicz — — — — — — — — 37

l) Lester F. Ward — — — — — — — — — — 39
m) Léon Duguit — — — — — — — — — — 40
n) Ch. Beudant — — — — — — — — — — — 42
o) Franz Oppenheimer — — — — — — — — 43

ÜÇÜNCÜ BAŞLIK

Devletin menşeini biyolojik esaslarla izaha çalışan görüşler — — — 44

§ I. — Biyolojik görüşlerin umumî esasları — — — — — 45
§ II. — Biyolojik görüşlere tarafdar olan mütefekkirler — — 46
a) Platon — — — — — — — — — — — — 48
b) Aristoteles — — — — — — — — — — — 51
c) Jean-Gaspard Bluntschli — — — — — — 52
d) Herbert Spencer — — — — — — — — 54
e) Paul von Lilienfeld — — — — — — — — 55
f) Alfred Espinas — — — — — — — — — 55
g) René Vorms — — — — — — — — — — 56

DÖRDÜNCÜ BAŞLIK

Devletin kuruluşunu iktisadî bir vakıa olarak izaha çalışan görüşler — 57

§ I. — Ekonomik görüşlerin umumî esasları — — — — — 57
§ II. — Tarihî maddeciler — — — — — — — — — 59

BEŞİNCİ BAŞLIK

Devletin menşeini ferdin akıl ve iradesinde bulan görüşler — — — 64

§ I. — Umumî mülâhazalar — — — — — — — — — 64
a) Devletin menşeini ferdin aklında bulan görüşlerle bu hususta ferdî iradeye kıymet veren görüşlerin yekdiğerinden tefrikı — — — — — 64
b) Devleti yalnız insan aklının bir eseri olarak karşılıyan görüşler — — — — — — — — — 64
c) Devleti insan aklının bir eseri olarak karşılıyan görüşlerin mümeyyiz vasfı — — — — — — 66
§ II. — Devletin menşeini ferdî iradede bulan sosyal mukavele doktrininin umumî esasları — — — — — 66
§ III. — Sosyal mukavele doktrinine tarafdar olan mütefekkirler — — — — — — — — — — — — 69
a) Epiküros — — — — — — — — — — — 71
b) Marsilius Patavinus — — — — — — — 72
c) Francisco Suarez — — — — — — — — 74
d) Richard Hooker — — — — — — — — 76
e) Johannes Althusius — — — — — — — 77
f) Hugo Grotius — — — — — — — — — 79
g) Thomas Hobbes — — — — — — — — 80

h) Baruch Spinoza — — — — — — — — — 86
i) Samuel von Pufendorff — — — — — — 90
j) John Locke — — — — — — — — — — 91
k) Francis Hutcheson — — — — — — — — 95
l) David Hume — — — — — — — — — — 96
m) Jean-Jacques Rousseau — — — — — — 97
n) Paul-Heinrich Baron von Holbach — — — — 106
o) Emanuel Kant — — — — — — — — — 106
p) Jean Gottlieb Fichte — — — — — — — 108

İKİNCİ BÖLÜM

Devletin menşei hakkındaki teorik görüşlerin tenkidi ve sentetik bir izah şekli

BİRİNCİ BAŞLIK

Devletin menşei hakkındaki teorik görüşlerin tenkidi — — — — 111

§ I. — Aile teorisi hakkında tenkidî mülâhazalar — — — 111
§ II. — Kuvvet ve mücadele doktrini hakkında tenkidî görüşler 114
§ III. — Uzviyetci görüşler hakkında tenkidî mütalâalar — — 120
§ IV. — Devletin kuruluşunu iktisadî bir vakıa olarak izaha çalışan görüşlerin tenkidi — — — — — — — — 129
§ V. — Sosyal mukavele teorisinin realitelere uygun olan ve olmıyan tarafları — — — — — — — — — — 131

İKİNCİ BAŞLIK

Devletin menşei hakkında sentetik bir izah şekli — — — — — 141

Bibliyografi — — — — — — — — — — — — — 162
Fihrist — — — — — — — — — — — — — — 165