

# MONTESQUIEU

cavit orhan tütengil



CEM  
YAYINEVİ  
EĞİTİM  
DİZİSİ

**CEM YAYINEVİ EĞİTİM DİZİSİ**

**CAVİT ORHAN TÜTENGİL**

# **MONTESQUIEU**

— Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım —



**CEM YAYINEVİ**

**Dizgi: Metin Dizimevi**  
**Baskı: Kültür Matbaası**  
**İstanbul, 1977**

## YENİ BASIM İÇİN SUNUŞ YAZISI

1956 yılında «Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri» adıyla İstanbul'da yayımlanan bu kitabın değişik baskısında şu açıklama yer alır: «İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne Doktora tezi olarak sunulmuştur. Birinci Raportör: Prof. H. Vehbi Eralp, İkinci Raportör: Prof. Dr. Macit Gökberk.»

Yayımlandığı zaman geniş bir okuyucu kitlesinin ilgisini haklı olarak çekmeyen bu çalışma, 1957 yılında Türk Dil Kurumu'nun Bilim Ödülünü alınca yazın adamlarınca da izlenmiş, bir iki yıl içinde de tükenmişti. Şimdi, **MONTESQUIEU — Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım** — adıyla elinizin altında bulunan kitap, sözkonusu çalışmanın gözden geçirilmiş ikinci basımıdır.

İki basım arasındaki değişiklikler şöylece özetlenebilir:

● Kitabın ilk yapısı olduğu gibi korunmuş, sadece «Fransızca özet» çıkarılarak «Yazılarından Örnekler» eklenmiştir.

● 1956 yılından bu yana konumuzla ilgili olarak yapılan Türkçe yayınlar izlenerek değerlendirilmiş, 1961 Anayasasına ilişkin görüşlere de yer verilmiştir.

● Kitabın dilinde sınırlı bir değişiklikle yetinilmiş, okuyucuya bir fikir vermek için de «Önsöz»de yalnız yazım değişikliği yapılmıştır. Sınırlı sözcüğüyle nitelediğim değişiklik, tutarlı olma kaygısının bir sonucudur. Bunun kökeninde ise «iktisat» sözcüğüne Türkçe bir karşılık bulunamaması, bu durumda da «iktisadi»yi koruma zorunluluğu yatmaktadır. Tutarlı olmak için, «iktisadi»nin yanı sıra «siyasi»yi de korumak gerekmiştir.

«Montesquieu'den Dilimize Çeviriler» adını taşıyan 1958 tarihli bir bibliyografya çalışmamız (Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, C. VII, S. 1-2, s. 74) yeni basımda belirtilen yayınlarla bütünleşmektedir. Böylece, 1863 yılında dergilerde başlayan, 1915 yılından beri de

kltaplaşan çevirileriyle bir Montesquieu olgusu karşısında bulunuyoruz. Montesquieu vesilesiyle fikir tarihimizin de küçük bir kesitini ortaya koyan bu çalışmamızın yeni kuşakların da ilgisini çekeceğini umuyoruz. Siyaset ve iktisat açısından Montesquieu'ye bir yaklaşım olan bu çalışma, dolaylı olarak Türk fikir tarihine de bir yaklaşım olduğu için...

Sunuş yazımızı Dr. Abdullah Cevdet'in 1905 yılında Cenevre'de yayımladığı «**Droit d'Asile en Suisse**» adlı kitabının kapağına Montesquieu'den aldığı bir tümceyle tamamlayalım: «Une injustice faite a un seul est une menace pour tous».

Levent, 11 Şubat 1977

**Cavit Orhan Tütengil**

## Ö N S Ö Z

Montesquieu, Batı fikirleri ile yakından ilgilenmeye başladığımız yıllarda karşımıza çıkan düşünürler arasındadır. Tarihi sebeplerden ileri gelen Fransa ve Fransız düşünüşü ile yakın temasımız, ülkemizin acele çözüm yolu bekleyen meseleleri bakımından fikirleri işe yarar görünenleri tanıyıp tanıtmak çabasını o çağın aydınlarına vermiştir. Daha sonrakiler de aynı yolda ilerleyerek, başta siyasî bir düzen olmak üzere batılı kurumları, Batı'nın maddî ve manevî değerlerini Türkiye'de yaşatıp geliştirmeye çalışmışlardır.

Tanzimat devrinin fikir hareketlerinde, siyasî mücadelenin çekirdeği gibi görünen parlamenter hayat isteğinin, köklü değişiklikler yerine varolan düzeni yeni kurumlarla çevreleyerek devam ettirmek yolunu tutarken, aradığı model-fikirleri Montesquieu'de bulması tabii idi. Aydınlar kadrosunun yetersizliği, yılanmış kurumların dağınık fikir esintileri karşısındaki direnişi, düşüncelerin siyasî hayata aktarılmasını çok güçleştirmiş, iyi dilekler, sayıları sınırlı olan aydınların dar çevresini pek aşamamıştır. Karmaşık sebeplerin hayatımızdaki etkisini azalttığı fikirler, gür bir ırmak akışında olmasa da, zaman zaman kuruyan kaynaklar, bir görünüp bir kaybolan sızıntılar halinde yakın zamanlara kadar uzanıp ulaşmaktadır.

Tasvirine çalıştığımız bu kadro içinde Montesquieu'nün de bir yeri vardır. Konu olarak Montesquieu'nün siyasî fikirleri üzerinde duruşumuzun sebebini, biraz önce, açıkladığımızı sanıyoruz. Siyasî fikirlerinin yanı sıra iktisadî fikirlerine de yer vermemiz, bu fikirlerin Türkiye'deki etkilerinden değil, Montesquieu'nün düşünüş düzeninde yer alan öteki fikirlerin, iktisadî fikirlerinde olduğu gibi, siyasî fikirleri ile olan sıkı bağlılığına bir örnek vermek isteğimizdendir.

Konuya, 18. yüzyıl Fransız Felsefesi içinde Montesquieu'nün yerini, bu ülkedeki temsilcilerinden biri olduğu Aydınlık Çağının özelliklerini belirterek girdik. Çeşitli başlıklar altında Montesquieu'nün siyasi ve iktisadi fikirlerini özetledikten sonra da Türkiye'deki etkilerine geçtik. Siyasi ve iktisadi düşünüş tarihimizde Montesquieu'nün yerini yokladık. Son bölümde de Montesquieu'nün hangi bakımdan bizim için değer taşımakta devam ettiğini belirtmeye çalıştık.

Bu çerçeve içinde ele aldığımız «Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri», Tanzimat'tan sonraki düşünüş tarihimizde karşımıza çıkan bir Fransız filozofuna dar bir açıdan bakılması denemesidir. Çalışmalarımız, fikir hayatımızın bir bölümüne biraz ışık serpebilirse memnunluk duyacağız.

Fatih, Şubat 1956

C. O. TÛTENGİL

#### Kısaltmalar

|              |   |
|--------------|---|
| A.g.e.       | Adı geçen eser  |
| Bicentenaire | La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu, Bicentenaire de l'Esprit des Lois 1748-1948, Paris 1952. |
| Bk.          | Bakınız   |
| C.           | Cilt  |
| C. I, C. II  | Ruh-ul Kavanin, Hüseyn Nâzım çevirisi.  |
| n.           | numara  |
| S.           | Sayı  |
| s.           | sayfa   |
| t.s.         | tarihsiz  |
| V. I, V. II  | Oeuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, V. I, II.  |



## Birinci Bölüm

### 18. YÜZYIL FRANSIZ FELSEFESİ VE MONTESQUIEU

Fransız filozofu Montesquieu (1689-1755), Aydınlık Çağının temsilcilerinden biri olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple, Aydınlık Çağının ana çizgilerini belirtmek yolu ile Montesquieu'nün de başlıca özelliklerine işaret etmek mümkündür. Felsefe tarihinin gösterdiği gibi, kosmos'a, tabiata yönelen bir felsefeyi, insanı ve onun devlet, bilim, kültür, din gibi toplumsal hayat sorunlarını ele alan felsefe akımları kovalar. Eskiçağ'da kosmolojik felsefe akımları ile büyük felsefe sistemleri çağı arasında bir geçit olan sofistleri, 17. yüzyılın tabiat felsefesinden insana ve toplum sorunlarına yönelirken de Batı kültüründe, ülkelere göre ayırıcı renk almakla birlikte ortaklaşa çizgili bir felsefe akımında, yeniden karşımızda buluruz.

Bir felsefe tarihçisi, kosmolojik metafizikle antropolojik felsefe arasında "orta devir" diye adlandırdığı sofistlikle Aydınlık Çağını, felsefe sorunlarının "umumî terbiye ve hars meseleleri ve edebî, içtimaî ve siyasî alâkalarla çok yakından" ilişik olduğu ortaklaşa özellikleri ile anlat-

maktadır<sup>1</sup>. Batı Avrupa Aydınlik Çağının başlangıç ve bitiş yolları olarak da iki filozofun öz ve doku bakımlarından değişik, kitabının yayımlandığı iki tarih verir: İngiliz filozofu Locke'un "**Hoşgörülük Üzerine Mektuplar**"ı (1689), Alman filozofu Kant'ın "**Saf Aklın Tenkidi**" (1781).

Felsefe tarihçisi Aster, Aydınlik Çağının özelliği olarak geleneğe karşı açılan savaştan söz eder, sofistlerle ortaklaşa olan amacı "dinî, ahlakî, siyasî, içtimaî bütün ananelerin insanın eseri olduğu" noktasında toplar<sup>2</sup>.

Kesin olarak çizilmesi kolay olmayan Aydınlik Çağının sınırlarını siyasî olaylarla çizmek istersek İkinci İngiliz Devrimi (1688) ile Fransız Devrimini (1789) söyleyebiliriz.

Montesquieu'nün doğum yılı olan 1689, "İnsan Hakları Beyannamesi"nin İngiliz Parlamentosunda kabul edildiği tarihtir<sup>3</sup>. Bordeaux'lu genç soylu, kendini Aydınlik Çağının içinde bulur. Aydınliğin vatani sayılan İngiltere, fikir adamları ile, siyasî örgütü ile ona etki yapar. Başta Locke'un düşünceleri olmak üzere Aydınlik Çağının ana görüşlerinin Kara Avrupasında yayılıp gelişmesinde, Voltaire ile birlikte Montesquieu ilk planda yer alır.

18. yüzyıl, Descartes'ın akılcılığını temel olarak alan. Locke'un deneyciliğinin de etkisinde doğan Aydınlik felsefesinde olgunluk kazanır<sup>4</sup>. Gerçekten, köklerini Descartes'ın "**Mathesis Universalis**"inde bulan Aydınlik Çağı, aklın yanında gözlem ve deneye, tabiatı tanıma yanında insanı anlamaya yer verir; toplum düzenini ve sorunlarını " z a m a n " içinde olduğu kadar " u z a y " içinde de incelemeye savaşır. İnsan aklının tabiatı tanımadaki başarısından gelen güvenle topluma yönelir. Geleneklerle he-

---

1 Vorlander, **Felsefe Tarihi**, C. 2, s. 161.

2 **Felsefe Tarihi Dersleri**, s. 83.

3 **Dedieu, Montesquieu, l'homme et l'oeuvre**, s. 5.

4 Adivar, **Tarih Boyunca İlim ve Din**, C. 1, s. 298.

saplaşma, tabiî hukuk ve akıl dini, başka bir deyişle, insan olmaktan doğan haklarla Tanrı ile kul arasında aracı tanımayan layik din görüşü, Aydınlik Çağının ana çizgilerinden birkaçıdır. Siyaset ve iktisat alanlarında liberalizm, istibdada karşı savaşıma, fikir ve inanç hürlüğü ferdiyetçiliği geliştirir. Belki daha doğrusu, gelişen ferdiyetçilik siyaseti, felsefi ve iktisadi liberalizme varır. Bu görünüşlerin temelinde, yakın gelecekte toplum hayatında siyaset ve iktisadi sorumluluk almaya aday yeni bir sınıf, burjuvazi, oluşmaya başlar. Fikirlerin halka yayılmasında, Aydınliğin bütüne sindirilmesinde A n s i k l o p e d i çıkır büyük başarı sağlar. Avrupa'daki Aydınliğin "Kamus"u olmakla kalmayarak Fransa'nın sınırları dışında da faydalı bilgilerin yanı sıra hür düşünceli kâinat görüşü'nü yayar<sup>5</sup>. Aklın egemenliği, hümanist düşünce, gelişme ve ilerleme bu çağın başsözü olur.

Her alanda tenkitçi bir görüş "bu kavgacı çağın ruhu"dur<sup>6</sup>. Eski değerler yalnız tenkit edilmekle kalınmaz, yeni değerler de öne sürülür. Söz gelişi, yeni ahlâk, üç yeni faziletle birlikte görünür: hoşgörülük, iyi yüreklilik, insanlık<sup>7</sup>. Öte yandan. Aydınlik Çağının görüşüne uygun bir eğitim anlayışı şekillenmeye başlar. İskolastisizmin son kalıntılarını ortadan kaldırmak için eğitimin özünü, ruhunu değiştirmek, eğitimi yurttaşlık yararına kullanmak gerekir<sup>8</sup>. "Was ist Aufklarung?" sorusuna cevap verirken Kant'ın belirttiği gibi Aydınlik, "insan için bir gelişme bunalımı, çocukluğundan çıkma iradesi" ise<sup>9</sup>, onun gelişiminde ahlâkın ve eğitimin yeri elbette büyük olacaktır. Edebiyat, fikir savaşı halini alacak, kadınlar da erkeklerin ya-

5 Vorlander, A.g.e., s. 223.

6 Hazard, La pensée Européenne au XVIIIe siècle, C. 1, s. 11.

7 Aynı eser, s. 231.

8 Hazard, La pensée Européenne au XVIIIe siècle, C. 1, s. 264-270.

9 Aynı eser, s. 42.

nı sıra fikir hareketlerine karışacaklardır.

17. yüzyılın tümdengelimci, çözümleyici yöntemi bu çağda tümevarım ve bireşimle tamamlanır. Yalnız akla dayanan bilimlerin yanında, gözleme ve deneye dayanan bilimler de büyük gelişme göstermeye başlar. Metafizik sistemler, insan düşüncesine sınır çizmek gibi anlaşıldığı için, bırakılarak düzenli düşünmeye dönülür. Bilim sevgisi bilginlerden halka, vatandaşa doğru yayılır. Hayat duygusunu şekillendiren insanlığın büyüklüğü, bu dünyadaki hayatın değeri düşüncesi yanında "akılın gücüne, ilerlemeye, bütün ayrılık ve savaşıra rağmen insan nevinin birliğine, dayanışmasına inanma, Aydınlanma'nın temel-ideleri" olur<sup>10</sup>.

18. yüzyıl Avrupa düşüncesinin ortaklaşa özelliklerinden biri de "Sözleşme Nazariyesi"dir. Toplumun kuruluşunu fertlerin iradesi ile açıklayan bu kuram, çeşitli filozoflardaki görüş ayrılıklarına rağmen, yeni devlet anlayışını temellendirmektedir. En tam şeklini Montesquieu'de gördüğümüz "Kuvvetler Ayrılığı", "Temsilî Rejim" "Parlamento Rejimi" de bu çağın ortaklaşa değerleri arasındadır.

Şimdiye değin söylediklerimizin hemen hepsini kendisinde de bulduğumuz Fransız 18. yüzyılı, bir edebiyat tarihçisine göre, kendinden önceki ve sonraki yüzyıllarla kıyaslanırsa solgun görünür<sup>11</sup>. Felsefe bakımından Descartes çağından aşağı, edebiyat yönünden de "ne Hıristiyan, ne de Fransız"dır. 18. yüzyılda, kelimenin iyi anlamında kozmopolit düşünce yayıldıkça, başta vatan fikri olmak üzere bazı fikirlerin değışmesi olağandı. Geleneklerle savaşşı iyi görmeyenlerin, yeni değerlere karşı gelenlerin, 18. yüzyılı "ilerleme kanunu adı altında geçmişı kötöleme" biçiminde anlamalarını tabii karşılamalıdır<sup>12</sup>. Fakat yeni gö-

<sup>10</sup> Gökberk, Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları, s. 63.

<sup>11</sup> Faguët, Dix-huitième Siècle, s. V.

<sup>12</sup> Aynı eser, s. XII.

rüşler, yüzyılın ikinci yarısından başlayarak toplum hayatına şekil veriyor. İskolastiğin ve Latincenin egemenliğine yöneltilen tenkitler okullarda Fransızca öğretimine geniş bir yer ayrılmasına, tarih, coğrafya, yaşayan diller ve tabiat bilimlerinin öğretim çizelgelerine girmesine yol açıyor<sup>13</sup>. Sonunda, çağdaş anlamda millet olmanın bilinç kazanmasına Aydınlik Çağının son biçimi verdiğini görüyoruz.

18. yüzyıla "Yolculuklar Yüzyılı" denmekle, milletlerin kendilerini olduğu kadar, komşularını ve dünyayı da tanıma istekleri belirtilmiş oluyor<sup>14</sup>. Aydınlik Çağının Batı Avrupa ülkelerindeki gelişmesi bu yolculuklara çok şey borçludur.

18. yüzyıl Fransız düşünce tarihi, karmaşık bir görünüşle karşımıza çıkmakla birlikte, Fransız düşüncesinin bir gelişme aşaması sayılmaktadır<sup>15</sup>. Bu yüzyılda akılcı, duygucu akımlar birbirini kovalamakta, yüzyılın ikinci yarısında ise Fransız düşüncesi tek kelime ile nitelendirilmeyecek kadar, çevrelere ve kişilere göre değişik özellikler göstermektedir.

18. yüzyıl Fransız felsefesinin ilk temsilcisi olarak şüpheci, kötümser, hür düşünceli Bayle'i ileri sürmek mümkündür. Dogmaları yıkmak, hoşgörü ihtiyacını belirtmek, kilise ile devletin ayrılmasını istemek gibi Aydınlik Çağına özgü düşüncelerden birkaçını onda buluyoruz. 1695 yılında yayımlanan "**Dictionnaire historique et critique**"i çağının ilgi çekici bütün bilgilerine yer vermekte idi.

Condillac, Locke'un bilgi felsefesinin Fransa'daki devamcılarının biri oluyor. Locke'un fikirlerimize iki kaynak kabul etmesine karşılık, Condillac bir kaynak kabul ediyor. Ona göre, bütün fikirlerimiz bize duyumlardan gel-

---

<sup>13</sup> Mornet, **Histoire de la clarté française**, s. 111.

<sup>14</sup> Mornet, **La pensée française au XVIIIe siècle**, s. 66.

<sup>15</sup> Aynl eser, s. 214.

ediyor. Ona göre, bütün fikirlerimiz bize duyumlardan gelmektedir. Weber'in dediği gibi "Bütün ruhi fonksiyonlar duyuma irca edilsinler, Condillac bunu heykeline bir tek duyu, koku duymayı vermekle ispat etmiştir. Beş duyudan herhangi birini kullanarak aynı ispatı yapabilir"<sup>16</sup>. Condillac duyumdan hareket ederek düşünmeye yükselir ve dokunmayı en yüksek duyu sayar. Duyumcu bir filozof olan Condillac'ın, düşünen bir maddenin mümkün olduğunu kabul eden Locke'tan ayrılrsa da, İngiliz felsefesinin Batı Avrupa'da yayılmasında payı büyüktür. Condillac'ın duyumculuğu, Fransa'da materyalist devamcılar bulmakta gecikmez.

Voltaire, sistemci bir filozof olmamakla birlikte hür düşüncenin gelişmesine hizmet etmiştir. Bir yönü ile Locke ve Newton'un fikirleri onun üzerinde etki yapmış olduğu halde, siyaset alanında aydın bir müstebidi özlediği görülür. Hele boş inanlara, kiliseye, bir fikre körü körüne bağlananlara karşı yaptığı şiddetli saldırılarıyla dikkati çeken Voltaire, deizmin tabii dinini benimser.

Materyalist akım içinde, Descartes'ın makine-hayvanından makine-insana geçen La Mettrie karşımıza çıkar. Evrimci fikirleri benimseyen La Mettrie, cisimsiz ruhun anlaşılamayacağını söyleyerek materyalizmini açıkça belirtir. Bilgiyi duyuma bağlamakla yetinmez, saadeti hazda bulma yolu ile ahlâkı da duyumcu temellere dayandırır.

Helvetius bir yandan duyumculuğu ahlâka uygularken, öte yandan, benciliği ve kişi menfaatini insanların hareketinin gerçek sebebi sayar.

Ansiklopedi'nin kurucusu olan Diderot, şüpheci, deist ve evrimcidir. Her şeyin değişme içinde bulunduğu dünyada maddeyi, evreni açıklamaya yeter bulur. Ona göre, hiç bir konuda mutlak kurallar yoktur. Dünyadaki kötülük-

---

<sup>16</sup> Felsefe Tarihi, s. 245-246.

lerden Tanrının varlığına karşı durum alır, insanların hürriyetleri içinde kendi haline bırakılmasını ister. Gene bu toplulukta yer alanlardan d'Alembert, her şeyden önce bilgin bir kişidir. Ansiklopedi ile yakın ilgisi, duyumcu ve şüpheci oluşu, çağının akımları içindeki yerini belirtmeye yeter.

Rousseau, Aydınlik Çağının aklına duygu ile karşı çıkar. Bilginin kaynakları arasında duyguya da yer verir. Tabii hale dönüş isteği, onda temel düşünce olur. İnsanı hayvanla bir tutmaya değin giden materyalistlere karşı gelir, duyumu, dolayısıyla maddeyi kabul etmekle birlikte maddenin yanına ruhu da koyar, aklın yerini iç duyguya bırakır. Hürriyet ve eşitlik duygusu üzerine kurduğu siyaseti "toplumsal sözleşme"ye dayanır. Eğitime önem veren Rousseau, ferdiyetçilik ile devletçilik arasında bir kararsızlık göstermektedir: Fikirlerinin derinliğinden çok kalbinin sesini duyuran heyecanlı yazış tarzı çağında yankı uyandırıyor. "Rousseau artık Locke'un ve Montesquieu'nün meşrutiyetçiliğini değil, demokrat cumhuriyeti ve kuvvetler ayrılmasını değil, halk hâkimiyetini müdafaa ediyor"<sup>17</sup>

Condorcet, eğitim yolu ile eşitsizliğin ortadan kaldırılabileceğine inanmaktadır. İnsanı doğuştan iyi, sonsuz bir gelişmeye güçlü sayar. Aradığımız mutluluğa akli iyi kullanmak yolu ile varacağımızı, büyük iyiliğin ferdin değil, insanlığın ahlâkî gelişmesinde bulunduğunu söyler. Fransız Devriminin aklın egemenliği çağını açacağına inanır.

Kuramsal sosyalizmi, yüzyılın ikinci yarısında, Rousseau'nun siyaset alanında istediği eşitliği iktisat alanında isteyenler temsil ederler. Bu arada Abbé Morelly, özel mülkiyet ortadan kaldırılmadıkça hükümet şekilleri üzerinde tartışmanın boşuna olduğu inancındadır. Abbé Mably, bir

---

<sup>17</sup> Vorlander, A.g.e., s. 235.

yandan onun fikirlerini devam ettirirken, hiç olmazsa bugünkü düzeni engelleyecek kanunlar ve ahlâk anlayışı üzerinde durur, arazinin ve mülklerin millileştirilmesini önerir.

18. yüzyıl Fransa'sının dikkate değer bir düşünürü olarak karşımıza çıkan Montesquieu, "Eflâtun gibi rasyonalist görüldükten sonra, Aristo gibi siyasette ampirist oluyor"<sup>18</sup>. Felsefe tarihçisinin bu görüşünde, Montesquieu'nün nazariyecisi ve araştırmacı iki yönü birleşmektedir.

Çağının birçok filozofu ve düşünürü ile birlikte Montesquieu, aklın gücüne inanmaktadır. "Duyularımızın en tamı, en soylusu ve en güzeli" diye tarif ettiği **akıl**<sup>19</sup>, bütün araştırmalarının ve düşüncelerinin kılavuzudur. Bir hendeseci gibi belirli ilkeler üzerine kurduğu siyasî biçimlere, onlarla bağdaştırdığı düşünce ve hareketleri bağlamaya çalışıyor. İçinde yaşadığı çağın sorunlarına bakışı, onu, daima işe yarar sonuçları olacak, yaşanan hayatı katlanılır hale getirecek tedbirler arayıp bulmaya yöneltiyor. Bunun için de, bilgi sorunları değil, siyaset sorunları yakın ilgisini çekiyor. Öteki görüşleri, siyaset çekirdeği etrafında ve ona bağlı olarak ele alınmış gibidir.

Montesquieu Ansiklopedi'ye yazı yardımında bulunmuş, huy ayrılıklarına rağmen, Voltaire'in yıkıcı çalışmalarına onun emeği de eklenmiştir. 18. yüzyıl Fransa'sında, Montesquieu'nün karşısına koyabileceğimiz ikinci bir filozof, konularındaki ortaklığa rağmen, görüşleri ve vardıkları sonuçlar çok farklı olan Rousseau olabilir.

Geniş bir tarih kültürü içinde olayları anlamaya çalışan Montesquieu, yerinde olarak, "Anayasacılığın Babası" sayılmıştır. Bugün bize çok tabii gelen bazı düşüncelerini, o zaman atılganlık ve cesaretle öne sürülebilmiş olması,

---

<sup>18</sup> Fouillée, *Histoire de la philosophie*, s. 359.

<sup>19</sup> V. II, s. 585



Montesquieu'yü çağı ve şartları bakımından değerlendirmeyi gerektirmektedir. Geniş bir çerçeve içinde ele aldığı çeşitli fikirleri bazen birbiri ile bağdaşmaz görünse de, Montesquieu'nün eserinde yaşayan ruh hep aynı kalmaktadır.

Montesquieu'ye Montaigne ile Pascal arasında "bilim, düşünme ve insanlardaki ortaklaşa anlayışın çevresinde" yer veren Sorel<sup>20</sup>, onun daha çok bilgin kişiliğine dikkatimizi çekiyor. Montesquieu, yorulmak bilmez çalışmaları, gitgide edebiyatla ilgili yönüne daha az önem verdiği eserleri boyunca, belirli sorunlara cevap aramakta, aklın, görgünün ve gözlemin ışığında Aydınlık Çağının ana düşüncelerine kavuşmaktadır. Bununla birlikte, insanlığın türlü hayat biçimlerinde karşımıza çıkışını açıklaması, onu "Aydınlanmanın hep genel şemalar arayan tipik serisinin dışında" bırakmakta, onu individüel-olana yaklaştıracak yolda yürütmektedir<sup>21</sup>.

Chevallier "Yüzyılın ruhu"nu beş sözcük ile dile getirmeyi deniyor. Hakları, felsefî, siyasî ve iktisadî hürriyetleri, mülkiyeti ile f e r t, tenkidin, hür düşüncenin ve çözümlemenin aleti, bütün insanlarda ve yerlerde benzer olan a k ı l, Avrupa için yeni bir fikir olan s a a d e t, t a b i a t ve i l e r l e m e<sup>22</sup>. Gerçekten, bu beş sözcük içinde, 18. yüzyılı dolduran belli başlı akımları özetlenmiş olarak buluyoruz.

Montesquieu, Aydınlık Çağının ortaklaşa çizgileri ile karşımıza çıkıyor. Batı Avrupa ülkelerinde "Yeniden doğuş" ile millet olma ve kendini bulma arasında bir birleştirici çizgi olan Aydınlık Çağı, başka bir doğrultuda ilerlemiş olan tarihimizin T a n z i m a t olayı ile kıyaslan-

---

20 Bk. Montesquieu, s. 173.

21 Gökberk, A.g.e., s. 68.

22 Cours de principes du droit public, s. 267-276.

bilir. "Batıya yönelme"mizin dönüm noktası biçiminde anlaşılan Tanzimat, Fransız Aydınlığına bir özenme, başka görünüşler altında kendimizi arama, dünyadaki yerimizi bulma çabası idi. Bu çaba içinde, gittikçe olgunluk kazanan fikir hareketlerinde ve siyasî sıçramalarda gözlerini Fransa'ya çevirenlerin kimleri gördükleri sorulabilir. Montesquieu, bu yönü ile de, ilgimizi çekse yeridir.

## İkinci Bölüm

### SIYASİ FİKİRLERİ

Bu başlık altında, Montesquieu'nün devlet felsefesi ile ilgili fikirleri ve siyasî özellik taşıyan görüşleri özetlenecektir. Onun içinde yaşadığı 18. yüzyıl, monarşiler yüzyılı olarak karşımıza çıkıyor. Avrupa'dan Asya ülkelerine doğru gidildikçe de monarşilerin istibdada doğru şekil değiştirdiği dikkate çarpıyor. Montesquieu'nün siyasî düşüncelerinin özünü, içinde yaşadığı yüzyılın ilk yarısındaki monarşiye ilişkin sorunların oluşturması tabii idi.

#### HAZIRLIĞI

Montesquieu'nün siyaset üzerine de, olgunluk halindeki fikirlerini "**Kanunların Ruhı**" adını taşıyan büyük eserinde bulmakla birlikte, önceki kitaplarının, hele "**Acem Mektupları**" ile "**Romalıların Büyüklüğünün ve Çöküşünün Sebepleri Üzerine Düşünceler**"inin, siyasî fikirlerinden bir kısmını tohum halinde ortaya koyduğu görülmektedir. Düşüncelerine biçim veren başlıca iki kaynak, okuduğu çok sayıda kitapla Avrupa ülkelerine ve İngiltere'ye yaptığı yol-

culuklar olmuştur. Eskiçağı yakından tanıyan Montesquieu, bir yandan tarih araştırmaları, öte yandan filozofların eserleri ile ilişkisi sonucu, gününe kadarki insanlık tarihinin ana görünüşünü ve başlıca filozofları incelemiş bulunuyordu. "Zaman" içindeki bu bilgilerine "uzay" içindeki araştırma ve gözlemlerini de katarak "**Kanunların Ruhu**"nda, kendini düşündüren sorunlara son biçimini verdi. Eserinin dehadan nasipsiz olmadığı inancındadır.

Brehier'ye göre "çağının düşünürleri içinde siyasî sorunları, zihnin ve tabiatın açık bir anlayışına başvurmaksızın, özünden ele alan, belki de tek düşünür"<sup>1</sup> Montesquieu'dür. Siyasî sorunlara bu bakış tarzı, Montesquieu'yü, olayları kendi yapısı ve kanunları içinde ele alarak, her türlü **a priori**'den uzak, bir araştırmacı durumuna getiriyor. Bunun için de, olaylara bir filozoftan çok bir sosyologun gözü ile bakıyor.

"**Acem Mektupları**"nın "**Kanunların Ruhu**"nu tohum halinde içine aldığı iddiası yanında<sup>2</sup>, bu kitapta Doğu geleneklerinin gerçeğe uygun bir yankısını aramanın haksızlık olacağı görüşü ileri sürülüyor<sup>3</sup>. Gerçek şudur ki, Acemlerin dili ile konuşan Montesquieu'nün kendisidir<sup>4</sup>. "Bu eser, iki Acem seyyahı maskesi altında, siyasî ve dinî hürriyet noktai nazarından Fransa'nın ahvalini korkmadan tenkid ediyordu"<sup>5</sup>.

Bizim bakımımızdan önemi olan sorun, "**Acem Mektupları**" ile "**Romalıların Büyüklüğü ve Çöküşü**"nün Montesquieu'nün hangi siyasî fikirlerini, tohum halinde de olsa, belirtmiş olduğudur. Mektuplarından dördünü hikâye-

---

<sup>1</sup> **Histoire de la philosophie**, s. 373.

<sup>2</sup> Sorel, **Montesquieu**, s. 6.

<sup>3</sup> Duhamel, **Les confessions sans pénitence**, s. 58.

<sup>4</sup> Mornet, **Les Origines Intellectuels de la Révolution Française**, s. 33.

<sup>5</sup> Vorlander, **A.g.e.**, s. 211.

sine ayırdığı Trogloditler, "haksızlıkla faziletin mücadelesi"ni ortaya koymaktadır<sup>6</sup>. Montesquieu, f a z i l e t kelimesinden ne anlamamız gerektiğini henüz bize açıklamıyor. Bunu "**Kanunların Ruhunu**"nda yapacaktır. Şimdiden göstermeye çalıştığı şudur ki, insan topluluklarının devamı için fazilet şarttır. "**Romalıların Büyüklüğü ve Çöküşü**" adlı kitabı, aslı aranırsa, bu görüşe dayanarak Arabistan yarımadasındaki bir kabileden sonra, büyük bir imparatorluk kuran Romalıları konu olarak ele almakta, Trogloditler efsanesinden Roma tarihine geçilmektedir. "**Acem Mektupları**"nda "bir ahlâkçıya ve kanun koyucuya yaraşan yeni görüşlerle, çağdaş toplumun hicvedilmesi"<sup>7</sup> dramatik bir roman çeşnişi içinde de olsa, dikkatimizi ahlâk sorunlarına çekmektedir. Aynı kitapta, "akla en uygun olan hükümetin hangisi olduğunu aradığını"<sup>8</sup> söylüyor. Başka bir mektubunda da "Avrupa'daki hükümetlerin çoğunun monarşik olduğunu, iktidarın halkla hükümdar arasında eşitçe bölünmemesinin dengeyi güçleştirdiğini"<sup>9</sup> belirtiyor. Acemlerinin ağzından "Avrupa'ya gelince merakımı en fazla çeken şeylerden biri de cumhuriyetlerin tarihi ve kökeni oldu" diyor<sup>10</sup>. Dedieu, 104. mektuptan "İngiltere anayasa tarihinin Montesquieu tarafından dikkatle incelendiğinin açıkça çıktığı" görüşündedir<sup>11</sup>. Bütün bu işaretler "**Acem Mektupları**"nda "**Kanunların Ruhunu**"nun tohumlarını bulanlara hak verdirtmektedir.

Olayları biraz da yakıştırarak Janet, tarihin genel kanunlarının araştırıldığını söylediği "**Romalıların Büyüklüğü**

---

<sup>6</sup> V. I, s. 152.

<sup>7</sup> Gazier, **La Grande Encyclopédie**, s. 227-231.

<sup>8</sup> V. I, s. 252.

<sup>9</sup> V. I, s. 281.

<sup>10</sup> V. I, s. 327.

<sup>11</sup> Montesquieu, **l'homme et l'oeuvre**, s. 69.

ve **Çöküşü**"nde kuvvetler ayrılığı ilkesinin izlerini bulmaktadır<sup>12</sup>. Aynı eser, Lanson'a göre, aklın ve layik felsefenin ortaya koyduğu dikkate değer bir tarihî araştırmadır<sup>13</sup>. 18. yüzyılın ünlü Ansiklopedi'si "tarihin düşünölmüş araştırması" biçiminde anladığı bu eser için şu dikkate değer adı öne sürüyor: "Devlet adamlarının ve filozofların yararına **Roma Tarihi**"<sup>14</sup>. Bu görüşe, "**Romalıların Büyüklüğü ve Çöküşü**"ne ilerdeki eserin, yani "**Kanunların Ruhü**"nun ayrı bir bölümü gözü ile bakıldığını eklersek<sup>15</sup>, eserin "**Acem Mektupları**"ndan "**Kanunların Ruhü**"na geçişte nasıl bir köprü olduğu meydana çıkar. Çünkü, bu Roma tarihinde, "milletlerin büyüklüğünü ve çöküşünü açıklamak için Tanrı iradeleri yerine iç sebepler öne sürölmektedir"<sup>16</sup>; öte yandan, "**Romalılardaki siyasi hürriyetin, büyüklüklerine sebep olduğunu göstermeye çalışma**"<sup>17</sup> bizi, "**Kanunların Ruhü**"nun temel düşüncelerinden birine götürmektedir.

"**Kanunların Ruhü**", Montesquieu'nün daha önce yazdıklarının bireşimi, ilişip geçtiği sorunların derinliğine ele alınarak incelendiği bir eserdir. Faguet bu eseri, plansız fakat genel doğrultusu olan bir hayata, düzeni olmayan, fakat değişmez yönelişli bir ruha benzetir<sup>18</sup>. Sainte-Beuve'e göre, anıtlar vardır, bunlara biraz uzaktan bakmak gerekir, "**Kanunların Ruhü**" böyle eserlerdendir<sup>19</sup>. Ja-

---

<sup>12</sup> **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale**, C. 2, s. 328.

<sup>13</sup> **Histoire illustrée de la littérature française**, C. 2, s. 93.

<sup>14</sup> D'Alembert, **Eloge de M. le Président de Montesquieu**, C. 5, s. IX.

<sup>15</sup> Starobinski, **Montesquieu par lui-même**, s. 24.

<sup>16</sup> Hazard, **A.g.e.**, C. 1, s. 83.

<sup>17</sup> Vorlander, **A.g.e.**, s. 211.

<sup>18</sup> **Dix-huitième Siècle**, s. 115.

<sup>19</sup> **Causeries du Lundi**, C. 7, s. 72.

net ise, "**Kanunların Ruhu**"nu 18. yüzyılın en büyük kitabı sayar, siyaset bilimleri tarihinde, planının genişliği bakımından, onunla kıyaslanabilecek tek eserin Aristo'nun "**Politika**"sı olduğunu söyler<sup>20</sup>. Ona göre Montesquieu, siyasete iki ayrı yoldan, hicivden ve tarihten girmektedir.

## YÖNTEMİ

"**Kanunların Ruhu**"na geçmeden önce, kısaca Montesquieu'nün yöntemine ilişmek istiyoruz. Montesquieu'nün yöntemi "kavramların çözümlenmesi olan kartezyen yöntemle, toplumsal olayların gözlemi olan deneysel yöntemin"<sup>21</sup> birleşmesinden meydana geliyor. Usulamlama ve deney bir arada onun yönteminin dayanakları oluyor. Esrinde **a priori** bir biçimde ileri sürülmüş görünen ilkeleri, gerçekte kavimler tarihinin deneyinden çıkmadır<sup>22</sup>. Deneysel yöntemlere coşkunlukla taraftar olan Montesquieu'nün bir özelliği de genel olana yönelmesidir. O, "herhangi bir milletin değil, tarihin, kanunların, insanlığın iyiliğinin genel açıklamasını"<sup>23</sup> aramaktadır, düşüncesinin büyüklüğü de bundan ötürüdür.

Hayatının bir döneminde kendini anatomiye, botaniğe ve fiziğe verdiğini görüyoruz<sup>24</sup>. "**Tabiat Tarihi Üzerine Gözlemler**" adlı yazısında çok dikkate değer gözlemlerden söz ediyor. Kurbağaları açmakta, mikroskoptan faydalanmaktadır<sup>25</sup>. "**Volculuklar**"ında yer alan gözlemler ve deneyler arasında şunları sıralayabiliriz. Venedik'te camın ve

---

<sup>20</sup> A.g.e., C. 2, s. 322.

<sup>21</sup> Dedieu, A.g.e., s. 141.

<sup>22</sup> Davy, **RMM**, s. 574.

<sup>23</sup> Dedieu, A.g.e., s. 23.

<sup>24</sup> Sorrel, A.g.e., s. 9.

<sup>25</sup> V. I, s. 29-43.

aynanın yapılmasını görüyor (V. I, s. 553). Macaristan'da bir ırmağın suyunu çözümlüyor (s. 578). Gezdiği ülkelerin nüfusu, ticareti üzerine istatistik bilgiler vermekten geri kalmıyor. Gün oluyor, bir arşive gidiyor (s. 616), gün oluyor, sabunun nasıl yapıldığına merak sarıyor (s. 638). Montesquieu'yü büyük merakı ile Vezüv yanardağının kraterinde görünce şaşmıyoruz (s. 731). İtalya'da Enstitüye (s.772), İngiltere'de Parlamentaoya uğruyor (s. 881). Hartz maden ocaklarında dolaşüyor (s. 859). Çeşitli Avrupa ülkelerinde gördüğü maden kuyuları hakkındaki yazılar gibi **"Yolculuklar"**ın birçok bölümleri ayrı ayrı monografiler olarak ele alınabilir. Yaptığı yolculukların **"Kanunların Ruhü"** için kaynak olduğunu söyleyen bir yazar haklıdır<sup>26</sup>. Sorel'in belirttiği gibi, "Yolculuklar ona hayatı, toplum sorunlarını tanıttırıyor. Macaristan yolculuğunda feodal hayatı ve köleliği incelemek imkânını" buluyor<sup>27</sup>. Montesquieu'nün düşüncelerinin, daha doğrusu **"Kanunların Ruhü"**nün İngiliz kaynaklarını araştıran Dedieu, İngiltere yolculuğunun Montesquieu'nün düşünce tarihinde büyük yeri olduğu sonucuna varmaktadır<sup>28</sup>.

Bize kalırsa, "Yüzyılın felsefî modasına uyularak Montesquieu'den bir ampirist ve sansualist çıkartmak için metinleri biraz zorlamaya"<sup>29</sup> hiç de gerek yoktur. Montesquieu, aklın ışığı ile çevresine, tarihe bakmakta, hareket noktasını daima olaylar teşkil etmektedir. Olaylar arasındaki zorunlu ilişkileri buldukça, başka bir deyişle, olaylar dünyasındaki determinizmi yakaladıkça kanunlara yükselmektedir. Öte yandan, bulunduğu genel kanunlar yardımı ile olay-

---

<sup>26</sup> Starobinski, A.g.e., e. 24.

<sup>27</sup> A.g.e., s. 47.

<sup>28</sup> Montesquieu et la tradition politique anglaise en France, s. 131

<sup>29</sup> Starobinski, A.g.e., s. 32.



ları açıklamaya çalıştığı da görülür. Montesquieu'de tümevarım ve tümdengelim birbirini tamamlayan iki yoldur. Davy'nin işaret ettiği gibi, onun sisteminde milletlerin çöküşünün büyüklüklerini kovalamasındaki determinizm, saf bir soyut tümdengelim değil, tarihin usavurma yolu ile anlaşılmasının sonucudur<sup>30</sup>. Montesquieu "En geniş anlamıyla kanunlar, eşyanın tabiatından çıkan zorunlu ilişkilerdir, bu itibarla, bütün varlıkların bağlı olduğu kanunlar vardır"<sup>31</sup> derken bize fikir dünyasının kapısını açmakla kalmamakta, aynı zamanda yöntemini de ifade etmektedir.

Montesquieu'nün siyasî fikirlerini şu başlıklar altında ele almak mümkündür: Hükümet şekilleri, Hükümetlerin dayandığı ilkeler, Hükümetlerin bozulması, Hükümetlerin en iyisi, Siyasî hürriyet, Kuvvetler ayrılığı, Kölelik sorunu, Savaş hakkı.

## HÜKÜMET ŞEKİLLERİ

Montesquieu'ye göre üç hükümet şekli vardır: Cumhuriyet (le républicain), saltanat (le monarchique), istibdat (le despotique). Cumhuriyet'te milletin kendisi yahut milletin bir kısmı hükümet kudretini elinde bulundurur. Buna göre de cumhuriyetin iki şekli ortaya çıkar. İktidar milletin kendi elinde ise demokrasi, iktidar milletin bir kısmının elinde ise aristokrasi.

Saltanat, bir tek kimsenin, kanunlara uygun olarak hükümet etmesidir. Istibdatta bir kişi kanunsuz, kaidesiz,

---

<sup>30</sup> RMM, s. 586.

<sup>31</sup> V. II, s. 232 (I, 1).

sadece kendi arzu ve hevesine göre hükümet eder. Böylece, Montesquieu dört hükümet şeklinden söz etmiş oluyor: Demokrasi, aristokrasi, monarşi, despotizm.

Demokraside halk bir bakıma egemen, bir bakıma da buyruk altındadır. Halkın egemenliği, seçimde oy kullanmasından doğar. Verdiği oyla iradesini açıklamış olur. Bu yüzden, demokrasilerde kimlerin seçmen olacağını ve seçim sistemi ile oyların kullanılma biçimini gösteren kanunlar temel kanunlardır.

Montesquieu, hükümet şekilleri ile ülkenin genişliği arasında da bazı ilişkiler görmektedir. Tek bir şehirde ancak cumhuriyet kurulabileceğini, ülkenin küçüklüğünün cumhuriyetin tabiatı icabı olduğunu söyler. Monarşi ile idare edilen bir hükümetin ülkesi ortalama büyüklükte olmalıdır. İstibdat ise geniş ülkeli imparatorluklara yararlıdır. Montesquieu'nün hükümet şekli ile ülkenin büyüklüğü arasında kurduğu ilişkiler karşılıklıdır.

Montesquieu hükümet şekilleri ile dinler arasındaki ilişkiye de ilişmiştir. Ona göre, mutedil hükümet Hıristiyanlığa, müstebit hükümet de Müslümanlığa daha elverişlidir. Hıristiyanlığın mezhepleri bakımından da bir ayırma yapıyor. Katolik mezhebini monarşiye, Protestanlığı cumhuriyete daha elverişli buluyor. Bu ayırmada Avrupa'nın kuzeyinde Protestanlığın, güneyinde Katolikliğin daha yaygın olması dolayısıyla, işe coğrafî unsurların da katıldığı görülüyor.

Eskiçağın sınıflamalarında, örnek olarak Herodot'ta (İ.Ö. 484-424), hükümetlerin monarşi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üçe ayrıldığı görülür<sup>32</sup>. Tiranlık biçiminde bozulmaları mümkün olan bu üç hükümet şekli, iktidarı ellerinde tutanların sayısına dayanıyor. Eflâtun "**Devlet Adamı**"nda "Bir, birkaç, birçok" tarafından iktidarın

---

<sup>32</sup> Chevallier, *Cours de principes du droit public*, s. 26.

temsil edildiği üç hükümet şeklini geliştiriyor. Monarklığı tiranlık ve krallık, "birkaç"ın hükümetini de aristokratlık ve oligarklık olarak ikiye ayırmak yolu ile hükümet şekillerini beşe çıkarıyor<sup>33</sup>. "Devlet"te bu beş hükümet şekline uygun düşecek beş ruh biçimini araştırmaya koyuluyor<sup>34</sup>. "**Kanunlar**"da ise, ayrıntıları bir yana bırakarak, öteki şekillerin de anası olan iki şekilde karar kılıyor: Monarşi ve demokrasi<sup>35</sup>.

Aristo, etkilerini yakın zamanlara kadar ulaştıran sınıflamasında hükümet şekillerini genel menfaatlere göre ve özel menfaatler bakımından olmak üzere üçlü iki dizi halinde vermektedir. Sınıflamasının temelinde "bir, birkaç, birçok" bulunan iyi hükümet şekilleri sırası ile krallık, aristokrasi, cumhuriyet, bunların bozulmuş biçimleri de tiranlık, oligarşi ve demokrasidir<sup>36</sup>. Aristo'ya göre, "hükümetleri birbirinden ayıran şey hâkimiyeti elinde tutan sınıfların farkıdır"<sup>37</sup>. Aristo'nun sınıflamasını temel çizgileriyle Polybios'ta, Aquino'lu Thomas'da, Dante Alighieri'de bulmak mümkündür<sup>38</sup>.

Siyasî literatürde büyük yeri olan Aristo'nun sınıflaması bakımından Montesquieu'nün hükümet şekillerine bakan Del Vecchio, bu sınıflamada "tereddi etmiş bir şekil olan istibdada yer verilmemesi" gerekeceğine işaret ediyor<sup>39</sup>. Gerçekten, Montesquieu'nün sınıflamasında kanuna göre işleyen hükümet şekilleri ile kanuna bağlı olmayan hükümet şekli bir arada sayılmakta, iyi-kötü hükümet ayırmasına yer verilmemektedir.

---

33 **Devlet Adamı**, s. 73.

34 **Devlet IV**, s. 64.

35 **Les Lois**, Bibliothèque de la Pléiade, C. 2, s. 731.

36 **Politika I-III**, s. 121, 122.

37 Aynı eser, s. 140.

38 Okandan, **Umumî Amme Hukuku Dersleri**, s. 225, 291, 301.

39 **Hukuk Felsefesi Dersleri**, s. 110.

Montesquieu'nün sınıflamasında Eskiçağ'dan beri gelen gelenekten ayrıldığı görülüyor. Mantığa uygun olmaksızın uzak bulunan sınıflaması çok ampirik ve somuttur<sup>40</sup>. Sözü ettiği hükümet şekillerini tek bir ilke etrafında toplamak güçtür. Durkheim, bu sınıflamada egemen otoritenin teşkiline göre hareket edildiği inancındadır. Ona kalırsa, Montesquieu Aristo'nun sınıflamasını olduğu gibi almamış, yeni bir eser ortaya koymuştur<sup>41</sup>. Durkheim, Montesquieu'nün hükümet şekillerine barbar ve vahşi kavimleri de ekleyerek Montesquieu'nün toplum sınıflamasına varmaktadır.

Montesquieu'nün sınıflamasını tenkit eden Voltaire, despotizm ile monarşi arasında ayrılık görmüyor. İki kardeşe benzettiği despotizm ile monarşi, çok defa birbirinin yerini almaktadır. "İtiraf edelim ki bunlar, bütün çağlarda farelerin, boyunlarına çingirak takmayı denedikleri iki iri kedadirler" Boyunlarına takılmaya çalışılan çingirak ise kanundur<sup>42</sup>.

Prélot, Montesquieu'nün sınıflamasına yeni bir ışık tutuyor. Ona göre, Montesquieu'de iki hükümet sınıflaması vardır<sup>43</sup>. Yüzyılın sınıflaması adını verdiği üçlü sınıflamanın yanına ikili sınıflamayı koyuyor. Geleceğin sınıflaması adını verdiği ikili sınıflamada, Montesquieu'deki iki monarşi kavramından hareket ederek rejimleri ikiye ayırıyor. Amacı hürriyet olmayan rejimler, amacı hürriyet olan rejimler. Birinci bölüme, aristokratik yahut demokratik olan cumhuriyet, despotizm, kuvvetler ayrılığına yer vermeyen mutlak monarşi girmektedir. Amacı hürriyet olan rejimler,

---

40 V. II, s. 1498.

41 **Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie**, s. 69, 73.

42 Fouillée, A.g.e., s. 362.

43 **Bicentenaire de l'Esprit des Lois**, s. 122-123.

kuvetler ayrılığı ile ilerde "constitutionnelle" adını alacak olan ılımlı monarşilerdir. Pr lot'ya göre, temelinde örnek-siz olan bu ayırması ile Montesquieu, kendinden sonraki iki yüzyıla ve  ağdaş anayasa hukukuna söz geçirmekte-dir<sup>44</sup>.

Montesquieu'nün hükümet Şekillerine son vermeden, onun, bu Őekillere uygun örnekler olarak neleri düŐündü-güne iŐaretle yetinelim. Cumhuriyet derken Eskiçağ'ın Ro-ma, Atina, Isparta, Ortaçağ'ın ve Yeniçağ'ın da Venedik, Genova gibi Şehir cumhuriyetlerini düŐünüyor. Despotizm deyince hemen aklına gelen Türklerin, Acemlerin, Rusla-rın ve  teki Asya halklarının h k metleridir. MonarŐiden,  ağının Avrupa'sındaki hükümet Şeklini anlıyor.

## HÜKÜMETLERİN DAYANDIĞI İLKELER

Montesquieu, hükümet Şekillerinin her birinin teme-linde, o hükümete dayanak olan bir ilke görmektedir. Ona göre, cumhuriyet genel olarak f a z i l e t'e, monarşiler Ő e r e f'e, istibdatlar k o r k u'ya dayanırlar. Aristokra-tik cumhuriyette faziletin yanında i t i d a l (ılımlılık) il-kesi daha ağır basar, aristokrasinin ilkesi itidal olur. Sözün kısıyası, Montesquieu'nün dört hükümet Şeklinin temelinde sırası ile fazilet, itidal, Şeref, korku vardır.

Demokratik cumhuriyette fazilet temeli yanında, aris-tokratik cumhuriyetin itidal ilkesine karşılıklı, eşitlik g r -l r. Fakat eşitlik ayrı bir ilke olmayıp Montesquieu'n n si-yas  faziletinin bir özelliğidir. Montesquieu daha "**Kanun-ların Ruhu**"na baŐlarken fazilet kelimesini "siyasî fazilet" anlamında kullandığını, bundan da "vatan ve eşitlik sev-

---

<sup>44</sup> Bicentenaire de l'Esprit des Lois, s. 131.

gisi"ni anladığını haber verir<sup>45</sup>. Metinde ise fazilete "vatan ve kanun sevgisi" adı da verilebileceğini söyler<sup>46</sup>. Sözüünü ettiği fazilet ne ahlâk, ne de Hıristiyanlık faziletidir.

Monarşide ve istibdatta fazilete pek de lüzum görmez. İlkinde kanunun kudretini, ikincisinde hükümdarın şiddetini her güçlüğü yenmeye yeter bulur. Fakat demokratik cumhuriyette, tarihin de gösterdiği gibi, fazilete ihtiyaç vardır. Aristokratik cumhuriyette fazilet, demokratik cumhuriyette olduğu kadar zorunlu değilse de gene de lâzımdır. Fakat fazilet bütün anlamı ile var olur da asiller kendilerini kanun karşısında halkla bir tutarlarsa böyle bir aristokrasi gerçekte cumhuriyet olur. Bu sebeple, aristokratik cumhuriyet demokratik cumhuriyetten daha az fazilete muhtaçtır. Aristokrasinin ruhu itidaldir.

Monarşinin ilkesi fazilet olamaz. Çünkü orada, en büyük işlerin mümkün olduğu kadar az faziletle yürütülmesi siyaset icabı sayılır. Zaten kanun, monarşinin muhtaç olduğu faziletin yerini tutar. Monarşinin temel ilkesi şereftir. Şeref, özelliği icabı, tercihler ve imtiyazlar ister. Bu şeref, gerçekte yapmacık bir şeref olmakla birlikte faydalıdır.

İstibdadın temel ilkesi şeref olamaz. Çünkü istibdatta insanlar köle durumunda olduklarından birbirlerine karşı üstünlükleri yoktur. Sonra, şerefin varolabilmesi için bazı kanunlara ve törelere ihtiyaç vardır. Cumhuriyette fazilet, monarşide şeref ne kadar gerekli ise, istibdatta da korku o kadar gereklidir. İstibdat için fazilet hiç de gerekli değildir, şeref ise tehlikeli olur. İstibdatta insanlar, cumhuriyettekine karşıt olarak, hiç olmak bakımından birbirlerine eşittirler.

Montesquieu'nün özetini verdiğimiz düşüncelerine

---

<sup>45</sup> V. II, s. 227.

<sup>46</sup> V. II, s. 267 (IV, 5).

son bakışı, kitabını dilimize çevirenin geniş tercümesi ile şöyledir: “Üç tarzı hükümetin esasları arz olunduğu gibidir. Fakat, zannolunmasın ki meselâ cumhuriyette esas fazilettir dediğim zaman bundan maksadım cumhuriyet halkının behemehal fâzıl olacaklarını bildirmektir. Cumhuriyet halinde yaşayan bir heyeti içtimaiyenin efradı faziletten mahrum da olabilirler; ancak, bu takdirde heyetleri, hükümetleri beka bulamaz ve işte meram burasını anlatmaktır. Nitekim saltanatta şeref, istibdatta korku esas oldukları halde bu iki tarzı hükümette şeref de, korku da bulunmayabilir ve bu takdirde hükümetlerin teşkili mükemmeliyeti tabiiyeyi haiz değil demektir”<sup>47</sup>.

Montesquieu, hem hükümet şekillerini ilkelere bağlama, hem de siyasî fazileti faziletten ayırdetme yolu ile siyaset biliminde önemli bir noktaya dokunuyor. Hele, cumhuriyete temel olarak fazilet üzerinde direnmesi, bütün dünya ülkelerinde günümüze kadar genişlik kazanan bir düşünce olmuştur.

Siyasetle ahlâkın ilişkilerini inceleyen Janet, fikir tarihinde iki temel görüşe işaret eder. Siyaseti ahlâka feda eden platonizm, ahlâkı siyasete feda eden makyavelizm<sup>48</sup>. Montesquieu, bu iki uç arasında yer alır, Sezar'ın hakkını Sezar'a vermeye çalışır.

Daha Eskiçağ'da, Aristo'nun hükümet şekillerini bazı ilkelere dayandırmayı denediği görülür. Ona göre “nasıl oligarşinin prensibi servet, demokrasinin hürriyetse, aristokrasinin prensibi de fazilettir”<sup>49</sup>. Öte yandan, öğretmeni Eflâtun'dan farklı olarak siyasî fazileti ahlâkî faziletten ayırdeder. İşte Montesquieu bu ayırdetmeyi yeniden ele

---

47 C. I, s. 37 (III, 11).

48 A.g.e., C. 1, s. LXXV.

49 **Politika IV-VIII**, s. 26.

almaktadır<sup>50</sup>.

Montesquieu'nün çeşitli hükümetlerin temelinde görüldüğü ilkeler tartışma konusu olmuştur. Janet, fazilet ve korku ilkelerini gerçek, şeref ve itidal ilkelerini de belirsiz ve kötü tarif edilmiş sayar. Ona göre itidal, bütün hükümet şekillerinin koruyucu ilkesidir<sup>51</sup>. Korku, istibdatta bile hükümetin biricik ilkesi değildir. Önce korku ile boyun eğilirse de sonra bu alışkanlık halini alır<sup>52</sup>. Fazilet ilkesi üzerine de şunu söyler: "Demokrasinin dayandığı fazileti, bu büyük ilkeyi, siyaset biliminin bir aksiyomu olarak mütalâa etmek gerektiğini düşünüyorum"<sup>53</sup>.

Montesquieu'nün her çeşit hükümet için ileri sürdüğü hareket verici ilkeyi tenkit eden Helvetius, bütün hükümetler için tek bir ilkenin varlığına inanmaktadır: İktidar sevgisi<sup>54</sup>.

Çağdaş ve birçok bakımlardan karşı geleni olan Rousseau, Montesquieu'nün "cumhuriyet için esas olarak erdemi göstermesinin" sebeplerini sıralayarak onun "hükümet şekline göre az çok iyi teşekkül etmiş her devlette erdemin esas olması gerektiğini anlamamış" olmasını tenkit etmektedir<sup>55</sup>. Gerçekten, Montesquieu'nün fazileti sadece cumhuriyet için ileri sürmesini savunmak güçtür.

Montesquieu'nün ilkeleri, hükümet şekillerini ayakta tutmak ve onları birbirinden ayırmakla kalmamakta, eğitim kanunlarının biçimini, kanun koyucunun durumunu, medenî kanunun ve ceza kanununun hükümet şekillerine göre özelliklerini, mahkemelerin cinsini ve cezaların niteliğini, iktisadî sorunlarla ilgili kanunlarla kadınların durumunu

---

50 Janet, A.g.e., C. 1, s. 209.

51 Aynı eser, C. 2, s. 347.

52 Aynı eser, C. 2, s. 357.

53 Janet, A.g.e., C. 2, s. 351.

54 Aynı eser, C. 2, s. 487.

55 **Toplum Anlaşması**, s. 97.



belirtmede büyük bir rol oynamaktadır. Montesquieu, sanki bir hendeseci gibi, önce ileri sürdüğü postülalara dayanarak davasını yürütmeye çalışıyor.

Hükümetlerin ilkeleri ile ülkesinin büyüklüğü arasında da bir ilişki kendiliğinden ortaya çıkıyor. Kurulmuş olan bir hükümetin ilkelerini devam ettirebilmesi için, ülkesini, önceden sahip olduğu genişlikte tutması gerektir. Sınırların daralıp genişlemesi ülkedeki fikirleri de değiştirecektir. Montesquieu, hükümetlerin bozulmasını da bu ilkelerle açıklamaktadır.

## HÜKÜMETLERİN BOZULMASI

"Her hükümetin bozulması, hemen daima, ilkelerin bozulması ile başlar"<sup>56</sup>. "**Kanunların Ruhunu**"nun 8. kitabının ilk cümlesi budur.

Montesquieu, insanların eşit olarak doğduğunu, bu eşitliği toplum hayatında kaybettiklerini, bundan sonra insanlar arasında eşitliği kanunların kurduğunu söyler. Kanun sevgisi ise, ona göre, siyasî faziletten başka bir şey değildir. Şu halde, demokraside eşitlik titizce korunmalıdır.

Demokrasinin ilkesi olan fazilet, yalnız eşitlik fikri kaybolunca değil, aşırı eşitlik fikrine varılınca da ortadan kalkar. Halk idarecilerin, meclisin, yargıçların işine karışınca faziletten belirti kalmaz. Demokraside iki şeyden sakınılmalıdır: Eşitsizlik, aşırı eşitlik. Eşitsizlik fikri, demokrasiyi aristokrasiye ya da tek kişinin hükümetine, aşırı eşitlik fikri ise tek kişinin istibdadına götürür.

Aristokrasinin bozulması da, ilkesi olan itidalin bozulması ile başlar. Bozulmanın başlangıcı asillerin iktidarının

---

<sup>56</sup> V. II, s. 349.

keyfe göre olmasıdır. Asillik soydan gelirse aşırı bozulma görülür. Artık itidal ortadan kalkar, aristokrasi oligarşi halini alır. Aristokrasinin bozulmaması kanunlara bağlı kalması ile mümkündür.

Montesquieu, monarşilerin bozulması üzerinde daha geniş olarak duruyor. İleri sürdüğü bozulma sebepleri şunlardır: Seçkinlerin imtiyazlarının ve şehirlerin yetkilerinin kaldırılması, hükümdarın her şeyi kendisinin yapmak istemesi, bazılarının tabii olan görevlerinin bir başkasına verilmek için geri alınması, hükümdarın keyif ve heveslerini iradesine tercih etmesi, kendi iktidarını, yerini, halkın sevgisini kötüye kullanması, bazı kimselerin kendilerini vatana değil de hükümdara borçlu sayması, namus ve şerefın rütbe ve mansıpla zıtlık halinde olması, büyük bir rütbe ile namussuzluğun bir kimsede aynı zamanda birleşmesi, hükümdarın adaletini şiddete döndürmesi, halkı korkutmaya çalışması... (V. II, 354-56).

Çoğu, hükümdarın şahsı ve şeref ilkesi ile ilgili olan bu durumlar monarşiyi tek kişinin istibdadına götürmektedir.

Müstebit hükümetlerde ilkenin bozulmasından zaten söz edilemez. Çünkü, tabiatı gereği bozuk olan istibdadın ilkesi korku, daima bozulma halindedir. Öteki hükümetler, ilkeleri bozuldukça ortadan kalktıkları halde, istibdadın ortadan kalkması için ülke içi fenalıklara lüzum vardır.

Montesquieu, hükümetlerin kuruluşunda yapılacak küçük değişikliklerin onların ilkelerini bozulmaya sürükleyeceğini söylemektedir. Hükümetlerin bozulmasında Montesquieu'nün en büyük tasası istibdada varmalarıdır. Vatan sevgisi her şeyi düzeltirse de bir hükümetin bozulması halinde yapılacak şey, o hükümetin dayandığı ilkeyi geriye getirmektir. Bunun dışında alınacak bütün tedbirler ya faydasız olacak, ya da önceki fenalıklara bir yenisini kata-

caklardır<sup>57</sup>. Montesquieu'nün cumhuriyet için ileri sürdüğü bu fikrin öteki hükümet şekilleri için de geçer olmaması için bir sebep görmüyoruz.

“Hükümetlerin ilkeleri bir defa bozulunca, en iyi kanunlar kötü olur, devlete karşı dönerler, ilkeler sağlam olunca fena kanunlar iyi kanunlar gibi etki yapar; ilkenin kuvveti her şeye söz dinletir”<sup>58</sup> diyen Montesquieu için, hükümetlerin bozulmasını önleyici tedbirlerden biri de, önceden işaret ettiğimiz gibi, ülkenin genişliğini olduğu gibi tutmaktır. Çünkü, sınırlardaki değişmeler fikirlerde ve ilkede de değişiklik yapar.

Görülüyor ki, Montesquieu için, bir hükümetin ilkesine bağlı kalması, o hükümetlerdeki kanunların iyi ya da kötü oluşundan daha önce gelir, çünkü, “İlkelerini kaybetmemiş olan bir devlette iyi olmayan pek az kanun vardır”<sup>59</sup>.

## HÜKÜMETLERİN EN İYİSİ

Montesquieu daha “**Acem Mektupları**”nda “akla en uygun hükümetin hangisi olduğunu çok aradığını” söylemekte idi<sup>60</sup>. “**Kanunların Ruhü**”nda, hükümet şekillerini, ilkelerini, bozulmalarını inceledikten sonra, bu şekillerden hangisini ötekilere üstün bulduğunu söylemesi beklenir. Fakat Montesquieu bu soruyu açık bir biçimde cevaplandırmamakta, bunun için de, ayrı anlayışlara yol açmış bulunmaktadır.

Montesquieu, hükümetlerin en iyisini ararken kanunlara değil, kanunların uygulanmasına baktığını söyler, “Bir

---

<sup>57</sup> V. II, s. 359 (VIII, 12).

<sup>58</sup> V. II, s. 357 (VIII, 11).

<sup>59</sup> V. II, s. 359 (VIII, 11).

<sup>60</sup> V. I, s. 252.

ülkeye gittiğimde, orada iyi kanunların bulunmasına değil, o kanunların uygulanıp uygulanmadığına bakarım, çünkü her yerde iyi kanunlar bulunur” der<sup>61</sup>. Temelinde korkuya dayanan, kanuna yer vermeyen istibdattan nefretini, Montesquieu, fırsat buldukça açığa vurmaktan geri kalmamaktadır. Böylece, seçmesini cumhuriyetler ile monarşi arasında yapması gerekir.

Ona göre, “Varlığının sebebi olan halkın ihtiyaçlarına en uygun hükümet, tabiata en uygun olan hükümettir”<sup>62</sup>. Bu takdirde, en iyi hükümeti kuramsal olarak aramanın doğru olmadığı da düşünülebilir. Fakat “tabiata en uygun olan hükümet” hangisidir? Montesquieu bu soruya, iki ayrı kitabında, birbirini tamamlayan iki cevap vermektedir, sanıyoruz.

“**Düşüncelerim**”de, “Devletler beş ayrı şey tarafından idare edilir” diyerek şunları sıralıyor: “Din, hükümetin genel kuralları, özel kanunlar, töreler, görenekler”<sup>63</sup>. “**Kanunların Ruhu**”nda bu konuya bir daha dönerek “İnsanları çeşitli şeyler idare eder” demektedir, sonra da şunları söylemektedir: “İklim, din, kanunlar, hükümet kuralları, geçmiş olgular, töreler, görenekler”<sup>64</sup>. Düşüncesinde meydana gelen gelişmeyi de ortaya koyan bu fikirleri ile Montesquieu, tabiattan, tarihten, yaşanan hayattan gelen bir birleşime yönelmekte, katı şekillerden kaçınmaya çalışmaktadır.

Bir ilke olarak fazilete verdiği önemli yere bakılarak Montesquieu'nün cumhuriyeti öteki hükümet şekillerine üstün tuttuğu sanılabilir. Fakat cumhuriyetin bazı kusurlarına dikkatimizi çekmekten de geri kalmamaktadır: “Salta-

---

<sup>61</sup> V. II, s. 879 (XXIX, 16).

<sup>62</sup> V. II, s. 237 (I, 3).

<sup>63</sup> V. I, s. 1156.

<sup>64</sup> V. II, s. 558 (XIX, 4).

nat, cumhuriyetin mahrum olduğu bir iyiliğe maliktir. Umu- ru idaresi bir tek elde bulunduğundan, icraatında sür'at daha kolay temin olunur"<sup>65</sup>. Öte yandan, cumhuriyetlerin küçük ise dış kuvvetle, büyük ise iç fenalıklarla yıkılacağından tasalanmakta, "Bu çift engel, ister iyi, ister fena olsunlar, demokrasileri de, aristokrasileri de aynı biçimde çürütür" demektedir<sup>66</sup>. Ona göre, "Cumhuriyet hükümetinin içerdeki üstünlükleri ile, monarşinin dışardaki kuvvetini bir araya getiren" f e d e r a t i f cumhuriyetler bir çö- züm yolu olabilirler<sup>67</sup>.

Bir taraftan da monarşinin istibdada karşı üstünlüğünü belirtmektedir: "Hükümdarın buyruğu altında, ülkenin kanunlarını ve törelerini korumakla görevli memurlar bulunduğu için monarşi daha çok kararlı, hükümetin kurulu- şu daha çok sağlam, hükümet edenlerin hayatı daha çok emindir"<sup>68</sup>.

Görülüyor ki Montesquieu, fazilet ilkesi ile şeref ilke- sine bir arada dayanan, karma bir hükümete doğru kay- maktadır. Ona göre önemi olan baş sorun, hükümetin şek- li değil, istibdada yönelmesinin önlenmesi yollarıdır. Bir yandan tek meclisin istibdada sapmasını önlemek için denge unsuru olarak senatonun gerekliliğini belirtecek, öte yandan, hükümdarın yetkilerini sınırlandırmak üzere kuvvetler ayrılığının hararetli bir savunucusu olacaktır.

Montesquieu'nün hükümetlerin en iyisinin hangisi ol- duğu hakkındaki fikrinin pek açık olmayışı çeşitli yorum- lara yol açmıştır. Montesquieu'nün "Usbek" in ağzından "monarşiler istibdada ya da cumhuriyete doğru bozulur-

---

<sup>65</sup> C. I, s. 67 (V, 10).

<sup>66</sup> V. II, s. 369 (IX, 1).

<sup>67</sup> Aynı eser.

<sup>68</sup> V. II, s. 290 (V, 11).

lar"<sup>69</sup> demesi, düşüncesinin anlaşılmasını güçleştirmektedir.

Aster'e göre, Montesquieu'nün cumhuriyete karşı "mahsus bir teveccüh gösterdiği" açıktır<sup>70</sup>. Dedieu'ye göre, "arabulucu organlarla mutedilleşmiş, imtiyazlı organlarla korunmuş Fransız monarşisi ülküsünü gerçekleştirmek" Montesquieu'nün amacıdır<sup>71</sup>. Sainte-Beuve, bu konuda daha ileri gitmekte, "Montesquieu, parlamentolarla ve ıslahatla mutedilleştirileceğini hesaba kattığı 15. Louis'nin monarşisinin bile harap olmasını istemiyordu" demektedir<sup>72</sup>. Faguet, "İstibdada doğru kayması çok kolay olan demokrasi, onun rüyasını gerçekleştirmeye yetmez" diyor<sup>73</sup>. Faguet'ye göre, "Montesquieu, bazı demokratik kurumlara çevrilmiş aristokratik monarşiye taraftardır"<sup>74</sup>. Hazard, ona göre örnek devletin, "İngiltere'de olduğu gibi, en çok egemenlikle en çok güvenliği sağlayan, iktidarın iktidarı durdurduğu devletlerin en iyisi..." olduğuna işaret eder<sup>75</sup>. Janet, "Montesquieu'nün son sözü, karma hükümet, kuvvetlerin ayrılığı ve dengesi fikridir" demektedir<sup>76</sup>. Lanson'a göre ise, "Siyasî bakımdan Montesquieu, tertip ve tanzimin üstün bir eseri olarak gördüğü İngiliz Anayasasının hararetli bir beğenicisidir"<sup>77</sup>.

Hükümetlerin en iyisi konusunda Aristo'nun bazı düşüncelerini, yeri gelmişken hatırlamamak mümkün değildir. Montesquieu'nün düşünce yapısında izlerini gördüğümüz "**Politika**" yazarının, krallıkla aristokrasiyi "fazilet

---

69 V. I, s. 281.

70 Fransız İhtilâlinin Siyasi ve İçtimai Fikirleri, s. 27.

71 Montesquieu, l'homme et l'oeuvre, s. 194.

72 Causeries du Lundi, s. 77.

73 Dix-huitième Siècle, s. 128.

74 Dix-huitième Siècle, s. 132.

75 A.g.e., C. 1, s. 248.

76 A.g.e., C. 2, s. 465.

77 A.g.e., C. 2, s. 100.

esasına ve ona desteklik eden vasıtalara dayandığına göre, en iyi hükümet şeklini incelemek bu şekilden söz etmekten başka bir şey değildir” diye öne sürmesi, sonra da “hükümetlerin en kötüsü olan tyrannosluk”tan söz ederek “bazılarının ihtiyaçlarına demokrasi, bazılarının ihtiyaçlarına oligarşi daha uygun olabilir” sonucuna varması dikkate değer<sup>78</sup>.

Her hükümetin tabiatı ve ilkesi konusunda “matematikçi gibi varsaydığı üç tanım, ya da natüralist gibi gözlemlediği üç olgu”<sup>79</sup> ile karşımıza çıkan Montesquieu, şu ya da bu hükümet şeklini değil, vatandaşların hürriyetlerini güven altına alan bir hükümeti aramaktadır. Siyasî hürriyet üzerindeki çözümlemesi, onu aradığı, daha doğrusu özlediği, hükümete yöneltecektir.

## SİYASİ HÜRRIYET

Hürriyet kelimesine çok değişik anıamlar verilmesinden yakınmakla bu konuya giren Montesquieu için “Siyasî hürriyet, istenilen her şeyi yapmak demek değildir. Bir devlette, yani kanunun mevcut olduğu bir cemiyette hürriyet, istenilmesi lâzım olan şeyi yapabilmekten ve istenilmesi lâzım olmayan şeyi yapmaya mecbur olmamaktan ibarettir”<sup>80</sup>. O, vatandaşın ancak kanunların yasak etmediği şeyleri yapabileceğini, aksi halde hürriyetinden olacağını belirtir. Siyasî hürriyet için verdiği ikinci bir tanımda, vatandaşların kendilerini güven içinde görmelerinden duyacakları huzur, ancak, hiç bir ferdin öteki fertlerden korkmasına yol açmayacak hükümetlerde bulunabilir, der<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> **Politika IV-VIII, s. 6, 7, 7-8.**

<sup>79</sup> **Dedieu, Montesquieu, l'homme et l'oeuvre, s. 142.**

<sup>80</sup> **C. I, s. 177 (XI, 3).**

<sup>81</sup> **C. II, s. 397 (XI, 6).**

Önce bir kanun sorunu olan siyasî hürriyet, Montesquieu'ye göre, bir yandan kanunların hükümet örgütü ile, öte yandan, vatandaş ile ilgisi bakımından ele alınmalıdır.

Birinci halde Montesquieu, siyasî hürriyetin ancak mutedil hükümetlerde bulunabileceğini söyler. Bu şartın da her zaman yeter olmadığını görerek "hürriyet, ancak, iktidarı kötüye kullanmayan mutedil hükümetlerde mevcuttur" sonucuna varır<sup>82</sup>.

Fakat, iktidarın kötüye kullanılmasının önüne nasıl geçmeli? Kudret sahibi herkesin bu kudreti kötüye kullanmaya eğilimi olduğunu belirten, üstelik bu sebeple "değil kudretin, faziletin bile sınırı olmalıdır" diyen Montesquieu için<sup>83</sup>, iktidarın kötüye kullanılmasının önlenmesi çaresi "kötüye kullanılan iktidarın başka bir iktidar tarafından durdurulabilmesidir"<sup>84</sup>. Montesquieu böylece, anayasasında siyasî hürriyeti amaç edinen İngiltere'den, kuvvetler ayrılığından söz etmektedir.

Montesquieu'ye göre, siyasî hürriyetin güvence altına alınabilmesi için iki önemli koşul vardır:

- a) Kanun yapma ve icra kuvvetleri bir şahıs ya da mecliste toplanırsa ortada hürriyetten eser kalmaz. "Çünkü, o hükümdar ya da heyetin şiddetli kanunlar koymasından ve bu kanunları zulüm ve şiddetle icra etmesinden korkulur"<sup>85</sup>.
- b) Yargılama kuvveti, kanun yapma ve icra kuvvetinden ayrılmazsa gene hürriyet kalmaz. "Yargılama kuvveti kanun yapma kuvveti ile birleştirilirse... yargıç kanun koyucu halini alır; icra kuvveti ile birleş-

---

82 C. I, s. 177 (XI, 4).

83 C. I, s. 178 (XI, 4).

84 C. I, s. 178 (XI, 4).

85 C. I, s. 179 (XI, 6).



leştirilirse yargıcın iktidarı genişletilmiş, zulme kadar vardırılmış olur''<sup>86</sup>.

Kanun yapma (yasama), icra (yürütme) ve yargılama kuvvetlerinin aynı kimseye ya da meclise verilmesi ile ülke mahvedilmiş demek olacağından artık hürriyetten söz edilemez. "Türkiye'de kuvvetlerin üçü de padişahta toplanmış olduğundan orada müthiş bir istibdat hüküm sürmektedir''<sup>87</sup>.

Kanun yapma kuvveti, hal ve hareketleri için kefillik vermeye gücü yeten vatandaşları hapsedmek iktidarını icra kuvvetine verecek olursa hürriyet gene mahvolacaktır<sup>88</sup>.

Montesquieu icra kuvvetinin hükümdarda bulunmasını ister. Ona göre "icra kuvveti kanun yapan meclisten seçilmiş olan kimselere verilen hükümetlerde hürriyet asla mevcut değildir''<sup>89</sup>. Çünkü bu halde de her iki kuvvet birleşmiş olacaktır. Aynı bölümde Montesquieu, kanun yapan meclisin uzun zaman toplantı yapmamasını da, doğuracağı sonuçlar bakımından, hürriyete engel saymaktadır.

Montesquieu'ye göre, üç kuvvetten her birinin ötekisinin işine karışması halinde hürriyetin kaybolması tehlikesi vardır. Hürriyet, kuvvetler ayrılığının şekline göre ortaya çıkar, ya azalır ya çoğalır. Siyasî hürriyete yer vermeyen hükümetler istibdada düşerler<sup>90</sup>.

Montesquieu, kanun yapma ve icra kuvvetlerini düzene koyacak, gereklikçe uzlaştıracak bir kuvvete ihtiyaç olduğu kanaatindedir. Kanun yapma kuvvetinin Âyandan

---

<sup>86</sup> C. I, s. 179 (XI, 6).

<sup>87</sup> V. II, s. 397 (XI, 6).

<sup>88</sup> C. I, s. 181, (XI, 6).

<sup>89</sup> C. I, s. 184 (XI, 6).

<sup>90</sup> C. I, s. 190 (XI, 7).

teşekkül eden kısmı bu görevi mükemmel bir şekilde görür<sup>91</sup>.

Siyasî hürriyeti kuran kanunları vatandaşa ilgisi bakımından da ele alan Montesquieu "burada siyasî hürriyet vatandaşın kendini emniyette görmesinden, yahut siyasî hürriyetin varlığı ve devamı hakkında hâsıl ettiği fikirden ibarettir" demektedir<sup>92</sup>.

Montesquieu, vatandaşın hürriyetini, her şeyden önce ceza kanunlarının mükemmelliğine bağlı görür. Ceza kanunlarının, her cezayı cürmün mahiyetinden çıkarmalarını hürriyetin zaferi sayar<sup>93</sup>. Bu anlayış içerisinde, "Mükemmel ceza kanunları olan bir ülkede yargılanan, ertesi gün de asılacak olan bir adam Türkiye'deki bir paşadan daha hürdür"<sup>94</sup>.

Montesquieu, hükümdarın ahlâkının hürriyet üzerinde ülkenin kanunları ölçüsünde etki yaptığı fikrindedir<sup>95</sup>. Dikkate değer bir nokta üzerinde de durur. Ona göre, vergilerin ağırlığı ile hürriyet arasında, tabiattan doğan, bunun için de hiç bir zaman değişmeyen, genel bir kural vardır: Vatandaşın hürriyeti arttıkça vergiler de artırılabilir<sup>96</sup>. "İngiltere'de ve Hollanda'da olduğu gibi, hürriyetin Türkiye'ye varıncaya kadar yavaş yavaş ortadan kalktığı bütün ülkelerde de bu kuralın uygulandığı görülür"<sup>97</sup>. Bir yandan vatandaşın hürriyeti çoğaldıkça vergiler de artarken, öte

---

<sup>91</sup> C. I, s. 183 (XI, 6).

<sup>92</sup> C. I, s. 211 (XII, 1).

<sup>93</sup> C. I, s. 213 (XII, 4).

<sup>94</sup> C. I, s. 213 (XII, 2).

<sup>95</sup> C. I, s. 236 (XII, 27).

<sup>96</sup> C. I, s. 248 (XIII, 12).

<sup>97</sup> C. I, s. 248 (XIII, 12).

yandan, kölelik arttıkça vergiyi azaltmak mecburiyeti ortaya çıkar. Mutedil hükümetlerde hürriyet yoksa da vergiler hafiftir<sup>98</sup>.

Hürriyetin sağladığı büyük fayda, hürriyetin kötüye kullanılmasına yol açmaktan geri kalmamıştır. "Hürriyet aşırı vergileri meydana getirmiş, fakat bu aşırı vergilerin etkisi de köleliği doğurtmak olmuştur. Kölelik ise vergilerin azaltılmasını gerektirmiştir"<sup>99</sup>.

Montesquieu'nün hürriyet ile tabiat arasında da bazı ilgiler kurduğu görülür. Adalıları kıtalarda yaşayanlardan daha çok hürriyete eğilimli bulur<sup>100</sup>. Ona göre, tabiatın daha çok iyiliğine erişmiş görünen yerlerde değil, dağlık ve engebeli yerlerde hürriyet yaygın olur<sup>101</sup>.

Ülkelerin kültür derecesini verimlilik derecesine göre değil, hürriyet derecesine göre<sup>102</sup> dikkate alan Montesquieu için, siyasî hürriyetin ilk koşulu kuvvetler ayrılığının tam bir biçimde gerçekleştirilmesidir. Öte yandan, hem idare şekli, hem de vatandaşın yalnız kanun bakımından değil, gerçekten de hür olması sağlanmalıdır. "Bazen olur ki, idare şekli hür olduğu halde vatandaş tamamıyla hürriyetten mahrumdur, bazen de vatandaş hür olduğu halde idare şekli hürriyetten mahrumdur. Bu takdirde, idare şekli kanun bakımından hür olduğu halde fiilen hür değildir; vatandaş fiilen hür olduğu halde kanun bakımından hür değildir"<sup>103</sup>.

Hürriyeti hükümet şekilleri dışında, fakat kuvvetler ayrılığı ile zorunlu olarak ilişkili düşünmek Montesquieu'de görülen ana düşüncelerden biridir. Dedieu daha da ileri

---

<sup>98</sup> C. I, s. 249 (XIII, 12).

<sup>99</sup> C. I, s. 251 (XIII, 15).

<sup>100</sup> C. I, s. 321 (XVIII, 5).

<sup>101</sup> C. I, s. 319 (XVIII, 2).

<sup>102</sup> V. II, s. 352 (XVIII, 3).

<sup>103</sup> V. II, s. 431 (XII, 1).

giderek, siyasî hürriyetin onun sisteminden “mukadder olarak” doğduğuna işaret eder<sup>104</sup>.

Montesquieu'nün siyasî hürriyeti tanımlayan “korkudan kurtulma” fikri üzerinde ayak direyerek duruşu, insanlara, benzerlerinden hiç şüphe etmeyecekleri bir toplum fikrinin verilmesi, Starobinski'ye göre, Aydınlik Çağının büyük başarılarından biri olmuştur<sup>105</sup>. Rousseau da “Hürriyet, her iklimde yetişen bir meyve olmadığı için her millet ona ulaşamaz. İnsan, Montesquieu'nün koyduğu bu kural üzerinde ne kadar düşünürse, o kadar doğruluğunu anlıyor; ne kadar itiraz ederse de, onu yeni yeni delillerle ispata o kadar sebep buluyor”<sup>106</sup> derken, hürriyetin sağlanmasındaki güçlüğü ortaya koymaktadır.

## KUVVETLER AYRILIĞI

Montesquieu'nün temel düşüncesi “istibdattan nefret, siyasî hürriyetin gerçek güvencesinin parlamentarizm kuralı olduğuna inanç” şeklinde özetlenince<sup>107</sup>, kuvvetler ayrılığının onun siyasî fikirleri içindeki yeri kendiliğinden ortaya çıkar. Siyasî hürriyetten söz edilmesi, istibdada doğru gidişlerin önlenmesi için ilk koşul, Montesquieu'ye göre, kuvvetler ayrılığıdır. İngiliz etkileri ile Montesquieu'de vazgeçilmez bir ilke halinde gördüğümüz kuvvetler ayrılığı fikrinin ilk izlerine Eskiçağ'da da rastlıyoruz. Eflâton “**Kanunlar**”ın 12. kitabında icra ve kanun yapma yetkileri ile yargılamayı ayrı ayrı meclislere verirken kuvvetler ayrılığından söz etmiş oluyordu. Aristo da “her devlette üç unsur vardır”

---

<sup>104</sup> Montesquieu et la tradition politique anglaise en France, s. 170.

<sup>105</sup> Montesquieu par lui-même, s. 107.

<sup>106</sup> Toplum Anlaşması, s. 113.

<sup>107</sup> Dedieu, Montesquieu et la tradition politique anglaise en France, s. 171.

diyerek "karar verici unsur, kaza unsuru ve hükümet memurlarının otoritesi, seçimi, sağlanması"ndan söz etmiştir<sup>108</sup>. Fakat, Montesquieu üzerinde derin etki yapan Locke'un fikirleridir. 18. yüzyıl filozofları üzerinde büyük etkisi olan Locke, devletin kanun yapma, icra ve "confederatif" olmak üzere üç iktidarından söz ederek bunlardan kanun yapma kuvvetini ötekilere üstün görmekte idi<sup>109</sup>. Mutlak monarşiye karşı gelen Locke, "icabında kollektivitenin teşri salâhiyetini istimal eden organa isyanını meşru" sayar<sup>110</sup>. Gerek Locke'un, gerek Montesquieu'nün düşünceleri aynı ruhla canlanmış, aynı ilkelere dayanmakta ise de Montesquieu'nün Locke tarafından ileri sürülmüş olan örneği geliştirdiği kabul edilmektedir<sup>111</sup>. Dedieu'ye göre, Montesquieu, Locke'un fikirleri ile daha "**Acem Mektupları**" zamanında temas etmişse de ancak İngiltere yolculuğundan sonra bu fikirlerin derin etkisinde kalmıştır<sup>112</sup>.

Montesquieu "**Kanunların Ruhunu**"nda İngiltere'nin anayasasından söz ederek kuvvetler ayrılığı adı verilen kuramını ileri sürmektedir. Ona göre, her hükümette üç türlü kuvvet vardır: Kanun yapma kuvveti, icra kuvveti, yargılama kuvveti<sup>113</sup>. Kanun yapma kuvveti vasıtası ile, geçici ya da devamlı kanunlar konur, mevcut kanunlar değiştirilir ya da ortadan kaldırılır. İcra kuvveti vasıtası ile, savaş ilân edilir, antlaşmalar yapılır, elçiler gönderilir ve kabul edilir, düzenlik sağlanır, dışardan gelecek saldırılara karşı tedbir alınır. Üçüncü kuvvet, suçluların cezalandırılmasını, vatandaşlar arasındaki anlaşmazlıkların ortadan kaldırılmasını sağlar<sup>114</sup>.

---

108 **Politika IV-VIII**, s. 42.

109 Janet, A.g.e., C. 2, s. 213.

110 Okandan, **Umumi Âmm Hukuku Dersieri**, s. 603.

111 Dedieu, adı geçen kitap, s. 187, 191.

112 **Montesquieu, l'homme et l'oeuvre**, s. 86.

113 V. II, s. 396 (XI, 6).

114 C. I, s. 179 (XI, 6).

Montesquieu'ye göre "istibdat etmek isteyen hükümdarlar bütün kuvvetleri kendilerinde toplamakla işe başlamışlardır"<sup>115</sup>. "Avrupalı hükümdarların büyük çoğunluğu mutedildir, çünkü kuvvetlerin ilk ikisini elinde tutan hükümdarlar, üçüncü kuvvetin icrasını tebaaya bırakırlar"<sup>116</sup>.

Montesquieu'de gördüğümüz bir fikir de yargılama kuvvetine önem vermeyişi, kanun yapma ve icra kuvvetlerini âyan vasıtası ile ahenkleştirmeye çalışmasıdır<sup>117</sup>. Ona göre "ileri gelenler ayrıca bir heyet teşkil etmelidir; bu heyet, ki Âyan Meclisidir, Millî Meclisi, Millî Meclis de onu denetlemesi altında bulundurur"<sup>118</sup>. Böylece Montesquieu, kuvvetler ayrılığı fikrine bağlı olarak iki Meclisin gerektiği sonucuna varmaktadır.

Montesquieu, "Âyan Meclisi" üzerinde ısrarla dururken içinde yaşadığı ülkenin ve çağın sınıf düzenini ifade etmiş, kendi sınıfına bağlılığını ortaya koymuş bulunuyor. Ona göre, "herhangi bir hükümette asalet, servet veya mevki itibariyle imtiyaz kazanmış kimseler bulunur"<sup>119</sup>. "Servet ve asalet yönünden imtiyaz demek olan âyanlık" veraset yolu ile geçmeli, "Âyan üyesi, imtiyazlarının korunması ile çok ilgili olmalıdır. Sözü geçen imtiyazlar, esasında zararlı olmakla beraber, Âyandan beklenen faydanın meydana gelmesi uğrunda bu zarara katlanmalıdır"<sup>120</sup>. Âyandan beklenen fayda, kanunun şiddetini azaltmak, kötülöklere meydan vermemek, kısaca, bir engel vazifesi görmektir.

Montesquieu, icra kuvvetinin hükümdara, kanun yapma kuvvetinin ise bir meclise bırakılmasını daha uygun bulur. Kanun yapma ve icra kuvvetlerinin ellerinde, bir-

---

115 C. I, s. 180 (XI, 6).

116 C. I, s. 179 (XI, 6).

117 C. I, s. 183 (XI, 6).

118 C. I, s. 183 (XI, 6).

119 C. I, s. 183 (XI, 6).

120 C. I, s. 183 (XI, 6).

birini gerektiğinde durdurabilecek yetkiler olmalıdır. "İcra kuvveti, kanun yapan meclisin teşebbüslerini engellemek yetkisine malik değilse, kanun yapan meclis istibdat yoluna sapar; çünkü iktidar için tasavvur ettiği en geniş sınırı kaplamak isteyerek, öteki kuvveti yok haline getirir. Fakat, kanun yapma kuvvetinin de, karşılıklı olarak, icra kuvvetini teşebbüslerinden alakoyabilmesi gerekmez; çünkü icra işi, esasen sınırlı olduğundan onu sınırlamaya kalkışmak boşunadır"<sup>121</sup>.

İcra kuvveti başkanının, yani hükümdarın sorumsuzluğu fikrini savunan Montesquieu, asillerin ayrı mahkemelerde yargılanması gerektiğini ileri sürer<sup>122</sup>.

Görülüyor ki Montesquieu üç iktidarı üç ayrı organa vermekte, kanun yapma kuvvetini iki meclisli olarak düşünmekte, icra organını hükümdarda ve bakanlarda bırakmakta, yargılama kuvvetini ise önemli saymamaktadır. Montesquieu'deki kuvvetler ayrılığı kuramının kısaca özeti budur.

Montesquieu'de olduğu gibi Locke'ta da kuvvetlerin ayrılmasına varan görüş, temelinde, şu soruya cevap aramaktan doğmakta idi "Ferdî ve onun haklarını devlet kuvvetinin tecavüzüne karşı nasıl koruyabiliriz? Devlete, yalnız bu hakları koruyacak bir şekil vermek için nasıl bir devlet şekli vücuda getirmelidir?"<sup>123</sup>

Locke, aradığı hürriyeti kanun yapma kuvveti ile icra kuvvetinin birbirinden ayrılması ile mümkün görüyor. Böylece, kanunun üstünde olmayan kralla, temsilcilerinin yardımı ile kanun yapan halkı karşı karşıya getiriyor<sup>124</sup>. Ayrı ellerde yer alan bu iki kuvvet hürriyetin güvencesidir.<sup>125</sup>

<sup>121</sup> C. I, s. 185 (XI, 6).

<sup>122</sup> C. , s. 186 (XI, 6).

<sup>123</sup> Aster, **Fransız İhtilâlinin Siyasi ve İçtimai Fikirleri**, s. 23.

<sup>124</sup> Vorlander, A.g.e., s. 173.

<sup>125</sup> Chevallier, A.g.e., s. 202.

Montesquieu de aynı noktadan hareket etmektedir. Kuvvetler ayrılığı ile üç hükümet şeklinin biresimi, onu da siyasî hürriyetlerin güven altına alınmasına götürmektedir. "Monarşist, parlamentocu, aristokrat" hüviyetleri ile Montesquieu, "uzlaştırıcı organlar ve temel kanunlarla ihtiyatlı bir surette mutedilleştirilmiş bir krallığı özlemektedir"<sup>126</sup>. Bu özleyişi, genel olarak "ben ki, aşırı derecede aklın bile daima arzu edilmeye değer olmadığına ve insanların aşırı çevrelerden çok mutedil çevrelerde rahat edebeklerine inanıyorum" cümlesinde ifade etmişti<sup>127</sup>.

Janet'nin de haklı olarak belirttiği gibi kuvvetler ayrılığı kuramı Montesquieu tarafından ortaya konulmamış, fakat bu kuram içinde hürriyetin ilk güvencesini ve gerçek ölçüsünü gösteren o olmuştur<sup>128</sup>. Bununla birlikte Janet, "Montesquieu'nün kuramında bana itiraz kabul etmez görünen, kuvvetlerin ayrılığı ilkesidir" demektedir<sup>129</sup>.

Yeni bir araştırmada Montesquieu'deki kuvvetler ayrılığının "siyaset biliminin bir postülası, kuramsal bir ilke" olarak ele alındığını görüyoruz<sup>130</sup>. Kuvvetler ayrılığının bir demokraside hiç bir zaman mevcut olmadığını ve olamayacağını belirten yazar, Fransız anayasalarında 1791'den 1946 yılına kadar bu kuramın ne dereceye kadar yer aldığını inceliyor. Bir siyaset adamı, "Uzun zaman var ki parlamenter rejim kuvvetler ayrılığına değil, görevler ayrılığına dayanıyor" sözünü ileri sürerek, "**Kanunların Ruhu**"ndan iki yüz yıl sonra, kuvvetler ayrılığı doktrininden ne kaldığını soruyor<sup>131</sup>. Ona göre, "demokratik

---

126 Mornet, *Les Origines Intellectuels de la Révolution Française*, s. 72.

127 C. I, s. 189 (XI, 6).

128 Janet, A.g.e., C. 2, s. 367.

129 Aynı eser, C. 2, s. 371.

130 *Bicentenaire*, s. 162.

131 Aynı eser, s. 176.



parlamentarizm gerçeğine aykırı olan bu eskimiş dogma, çağdaş Avrupa'nın siyasî ihtiyaçlarına cevap verememektedir"<sup>132</sup>.

Montesquieu'ye karşıt olarak Rousseau, egemenliğin başkasına terkedilemeyeceği gibi bölünemeyeceğini de söyler. Hangi biçimde olursa olsun, kuvvetler ayrılığı ona göre yanlıştır. Rousseau, yaptığı tenkitte Montesquieu'nün adını anmıyorsa da onu da göz önünde tuttuğu açıktır"<sup>133</sup>.

Del Vecchio da kesin bir kuvvetler ayrılığının mümkün olamayacağını, söz konusu olanın ayrı kuvvetler değil, ayrı organlar olduğunu, görev bakımından meydana gelen bu ayrılığın da, Montesquieu'nün anladığı gibi mutlak anlamda olmadığını söylemektedir"<sup>134</sup>. Ona göre, Montesquieu'nün doktrini "yeni anayasalar için temel vazifesini gören bir prensip üzerine dikkati" çekmiş olmakla birlikte"<sup>135</sup>, "devlet iktidarı esas itibariyle tektir ve organlar arasında kesin bir ayırma yapmak mümkün değildir"<sup>136</sup>.

Abadan'a göre, "kuvvetler ayrılığı demektense, yetki ayrılığı demek işin mahiyetine daha uygun düşerdi"<sup>137</sup>.

Günümüzde parlamentarizm, hükümetin idare, meclisin de kontrol etmesi şeklinde bir nitelik kazanmış görünüyor"<sup>138</sup>. Montesquieu'den ve Rousseau'dan gelen iki ana doğrultu, kuvvetlerin ayrılması ile kanun yapma kuvvetinin icra organına üstünlüğü fikri, birbiri ile uzlaştırılmaya çalışılmaktadır"<sup>139</sup>.

---

132 Aynı eser, s. 181.

133 **Toplum Anlaşması**, s. 35-38.

134 **Hukuk Felsefesi Dersleri**, s. 111

135 Aynı eser, s. 112.

136 Aynı eser, s. 388.

137 **Ämme Hukuku ve Devlet Nazariyeleri**, s. 236.

138 Okandan, **İÜHFİM**, s. 494.

139 Aynı eser, s. 508.

Montesquieu kuvvetleri üçe ayırırken, birçok yerlerde adalet işlerinin bağımsız olarak görülmekte olmasını göz önünde tutmuş, bunun için de yargılama kuvvetini, icra ve kanun yapma kuvvetleri ölçüsünde ele almamıştır. Onda dikkate değer taraf, hürriyetleri güven altına almak için, sadece kuvvetleri ayırmakla yetinmemesi, icra ve kanun yapma kuvvetleri arasında bir denklik kurmaya çalışmasıdır. Genel olana varmak merakı, kanunların çeşitli sebeplerle ülkelere göre değişik olacağını söyleyen Montesquieu'ye, adeta bütün zamanlar ve uzaylar için geçer olduğunu sandığı kuramlar ilham etmektedir. Kuvvetler ayrılığı da bu kuramlardan biridir.

Hayattaki gerçekleşme imkânı ne olursa olsun, kuvvetler ayrılığının 18. yüzyıl monarşilerini istibdada gitmekten alakoyarak, siyasî liberalizmin yaygınlık kazanmasında büyük payı olduğu inkâr edilemez. Montesquieu, bağlı olduğu sınıfın haklarını savunurken burjuvazinin yakın gelecekteki zaferini de hazırlamakta idi. Kanun yapma kuvvetini ele geçiren millî meclislerin arkasında, millet iradesini geniş ölçüde temsil eden burjuvazi bulunuyordu.

## KÖLELİK SORUNU

Bir felsefe tarihçisi Montesquieu için şöyle der: "18. yüzyılda, Bossuet'nin ve bütün din bilginlerinin uygun gördüğü köleliğe karşı açıkça ve iyi niyetle sesini ilk yükselten odur"<sup>140</sup>. Gerçekten, "**Kanunların Ruh**"nda Montesquieu bu konuyu ele alarak, çağı ve daha sonraki yüzyıl için mutlu sonuçları görülecek fikirler ileri sürmüştür.

Ona göre, müstebit ülkelerde görülen "siyasî kölelik"-in, yani rejimden doğan köleliğin yanı sıra, bir de "mede-

nî kölelik", başka bir deyişle kanundan doğan kölelik vardır. Çok defa, bu iki kölelik çeşidi yan yana bulunmakla birlikte, medenî kölelik, özü gereğince siyasî kölelikten farklıdır. Montesquieu köleliği şöyle tanımlıyor: "Kölelik, bir kimseyi hayat ve emvaliyle diğer kimsenin kat'î tasarrufu altında bulunduran haktır. Kölelik tabiatıyla iyi değildir; ne efendiye faydalıdır, ne de köleye"<sup>141</sup>. Montesquieu'nün tanımında kölelik, fertler arası ilişkilerde, hayat ve mal bakımından ortaya çıkmakta olan fena bir durumdur.

Montesquieu, tanımını verdiği köleliği ilkin hükümet şekilleri içinde gözden geçirir. "Ahalisi zaten siyasî kölelik altında bulunan müstebit ülkelerde medenî köleliğe öteki ülkelere çok cevaz verilebilir" Monarşide, insan tabiatının tahkir edilmesine yol açmamak için, köle bulundurmamak gerekir. Fertlerin birbirine eşit olduğu demokrasilerde, fertlerin eşitliğini kurmaya çalışması gereken aristokrasilerde köleliğin, hükümetin yapısının ruhuna aykırı olduğunu söyler<sup>142</sup>.

Kölelik konusunda Montesquieu'yü ilgilendiren bir sorun da kölelik hakkının nasıl doğduğudur. Roma hukukçuları tarafından öne sürülen sebepleri tenkit eder. Bu hukukçulara göre kölelik sorunu, savaşlardan, kendi kendini satmak hakkından, kölenin çocuğunun da köle sayılmasından doğmaktadır. Montesquieu'ye göre "Kölelik, medenî kanuna olduğu kadar da tabiat kanununa aykırıdır"<sup>143</sup>.

Kölelik hakkı konusunda, bir milletin başka bir millete duyduğu nefret hissini, dinlerin yayılmasını önleyen başka din mensuplarının engelleyici etkisini azaltmayı da ele alan Montesquieu için "Kölelik hakkı, eşyanın tabiatından çıkmış olmalıdır"<sup>144</sup>. Ona göre, köleliği meydana

<sup>141</sup> C. I, s. 374 (XV, 1).

<sup>142</sup> V. II, s. 490 (XV, 1).

<sup>143</sup> C. I, s. 277 (XV, 2).

<sup>144</sup> C. I, s. 280 (XVI, 6).

getiren sebeplerin başında iklimin etkisi görülür. Yeryüzünün bazı ülkelerinde zahmetli bir işin ancak ceza korkusu ile yapılması köleliği akla daha az aykırı gösterse de "bütün insanlar eşit olarak doğduklarından kölelik, tabiata aykırı sayılmak gerektir"<sup>145</sup>.

Avrupa'da köleliğin ortadan kaldırılmasını mutlu bir olay olarak gören Montesquieu, Hıristiyanlığın "ne efendi, ne köle" çağını geri getirdiği inancındadır<sup>146</sup>.

Tabii köleliğin yeryüzünün bazı ülkelerine bağlanmasını isteyen Montesquieu, öteki ülkelerde, ne kadar zahmetli de olsa işler hür kimselere yaptırılmalıdır, der. Maden işçilerinin durumu üzerine eğilen Montesquieu, alınan sosyal tedbirlerin ve teknik gelişmelerin köleliği ortadan kaldıracı rolüne dikkatimizi çekmektedir: "Türklerin Tamışvar'daki madenleri Macaristan madenlerinden daha zengin olmakla beraber onun kadar mahsul vermezdi; çünkü kölelerin kollarından başka bir iş vasıtası tasavvur edemiyorlardı"<sup>147</sup>

Tabii köleliği kabul eder gibi görünmesine rağmen, yeryüzünün her köşesinin, iklimi ne olursa olsun tek başına köleliği doğuramayacağını ifade etmekten geri kalmamaktadır. "Yeryüzünde hür kimseler çalıştırılmayacak iklim olmasına ihtimal vermem. Kanunlar fena yapılmış olduğundan tembel kimseler bulundu; bu kimseler tembel olduklarından köleliğe konuldular"<sup>148</sup>.

Montesquieu, köleliğin iki çeşidini sayıyor. Gerçek kölelik dediği, basit kavimlerde rastlanan kölenin toprağa bağlı olduğu kölelik çeşidi ile şahsî kölelik diye adlandırdığı, köleyi efendisinin şahsına bağlayan ve şehvetine ye-

---

<sup>145</sup> V. II, s. 496 (XV, 7).

<sup>146</sup> V. II, s. 496 (XV, 7).

<sup>147</sup> C. I, s. 282 (XV, 8).

<sup>148</sup> C. I, s. 282 (XV, 8).

nilmiş kavimlerde rastlanan kölelik çeşidi. "Köleliğin son derecede kötüye kullanılanı aynı zamanda şahsî ve gerçek olanıdır"<sup>149</sup>. Montesquieu, medenî kanunların, hangi çeşit olursa olsun, köleliğin kötüye kullanılmasını ve tehlikelerini kaldırmaya çalışmasını ister<sup>150</sup>.

Kölelik sorunu içinde, Montesquieu zencilerin köleliği üzerinde de durmaktadır. "Zencileri köle saymaktaki kazanılmış hakkımızı savunmak lüzumunu duymasaydım diyecektim ki..." diye başlayan bir bölümde (XVI, 5) çağının görüşünü şiddetle yererken birtakım sebepler sıralar. "Tanrının kapkara bir bedene iyi bir ruh koyamayacağı", "rengin insanlığın özünü temsil ettiğini düşünmenin çok tabii olduğu", "Avrupalıların zencileri insan saymalarının kendilerinin insandan başka bir yaratık, dolayısıyla Hıristiyan olmadıklarını sanmak olacağı;" bu sebepler arasındadır. Bütün insanların doğuştan eşit olduğunu söyleyen, "Ben önce insanım, sonra Fransız" diyen<sup>151</sup> Montesquieu'nün çevresindeki fikirleri sert bir biçimde alaya aldığı açıktır.

Montesquieu, "**Kanunların Ruhu**"nun bir kitabını da kadınların köleliğinin iklim ile olan ilgisine ayırmıştır: Güney ülkelerinde, iki cins arasında tabii bir eşitsizlik görüyor. Kadının çabuk ihtiyarlaması, erkeklerin başka kadınlarla evlenmesine yol açmakta, mutedil iklimlerde ise karı-kocanın birlikte ihtiyarlaması monogamiyi egemen kılmaktadır. Montesquieu, çok kadınla evliliğin daima servete bağlı olmadığını söylüyor. Ona göre, "Avrupa'da geçer olan tek zevce kanunu ile Asya ve Afrika'da çok kadınla evliliğe izin veren kanun, demek oluyor ki, iklim ile bir de-

---

<sup>149</sup> C. I, s. 284 (XV, 10).

<sup>150</sup> C. I, s. 284 (XV, 11).

<sup>151</sup> V. I, s. 980.

receye kadar ilgilidir"<sup>152</sup>.

Montesquieu poligaminin faydalı olmadığını, çok kadınla evliliği eşit davranma kanununun izlediğini, harem ve örtünmenin de çok kadınla evlilikten doğduğunu belirtir (XVI, 6, 7, 8). "Kadınların köleliği, her şeyi kötüye kullanmaya eğilimli olan müstebit hükümetin ruhuna pek uygundur. Bu sebeptir ki Asya'da, hemen her zaman, kadın köleliğinin müstebit hükümetle yan yana gittiği görülmüştür"<sup>153</sup>.

Montesquieu siyasî kölelik kanunlarının iklim ile olan ilgisini incelerken dikkatimizi iklimin insanların tabiatı üzerindeki etkilerine çeker. Öte yandan, Asya'da köleliğe ve Avrupa'da hürriyete yol açan bir etken olarak tabii sınırlar üzerinde durur. "Asya'da, daima büyük imparatorluklar görülmüştür. Avrupa'da büyük imparatorluklar çok devam edememiştir. Bunun sebebi, Asya'da pek büyük çöllerin bulunmasıdır. Dağlar, denizler Asya'yı büyük büyük parçalara ayırmıştır"<sup>154</sup>. Asya'da iktidar daima istibdat şeklinde görünürken Avrupa'da, devletlerin tabii engeller sebebi ile orta büyüklükte ülkelere yerleşmiş olmaları istibdada engel teşkil etmiştir<sup>155</sup>.

Geo-politik bir sonuca varan **iklim nazariyesi**, Montesquieu'nün düşünce dayanaklarından biridir. İklimin, toprağın tabiatının, ada, dağ, deniz ve çöl gibi yeryüzü biçimlerinin başta kanunlar olmak üzere bütün toplumsal ilişkilerde büyük etkisi olduğunu kabul eder. Mornet'nin haklı olarak belirttiği gibi, "**Kanunların Ruhunu**"nun yarısı kanunların c o ğ r a f i bir incelenmesidir, denebilir. O, kanunlar üzerine uslamlama değil, kanunların gerçekçi

---

<sup>152</sup> C. I, s. 297 (XVI, 4).

<sup>153</sup> C. I, s. 301 (XVI, 9).

<sup>154</sup> C. I, s. 315 (XVII, 6).

<sup>155</sup> C. I, s. 316 (XVII, 6).

bir gözlemdir”<sup>156</sup>. Montesquieu'nün İngiltere'den aldığı iki etkiden biri sayılan “kanunların iklim ile ve bir halkın töreleri ile olan ilişkilerini tespit etmek düşüncesi” de<sup>157</sup> Eskiçağ'dan beri rastladığımız bir görüş tarzıdır. Genel olarak coğrafyanın insanların tabiatları ve hayat tarzları üzerindeki etkileri Hippokrates'in “**Havalar, sular, yerler hakkında**” adlı yazısına kadar iner. Eflâtun, “**Devlet**”te, kuzeyde yaşayanların taşkın tabiatlı oluşunu, Fenikelilerin ve Mısırlıların para hırsını, Yunanistan'daki öğrenme ihtirasını iklimin etkisine bağlar<sup>158</sup>. Aristo, “Barbarlar Greklere nazaran, Asyalılar Avrupalılara nazaran tabiattan daha köle ruhlu olduklarından ses çıkarmadan despotik idarelere boyun eğerler” der<sup>159</sup>. Kitabının başka bir yerinde de, iklim ile huy arasında ilgiler kurarak Avrupalıların genel olarak cesur, fakat zekâ ve marifet bakımından geri, Asyalıların zeki, bulucu, cesaretleri kıt olduğu için de daima köle olduğu sonucuna varır<sup>160</sup>.

Ortaçağ'da yaşamış olan Arap filozofu İbni Haldun da (1334-1406) “Yedi iklim nazariyesi” ile iklimlerin insan toplulukları üzerindeki etkilerini geniş bir biçimde incelemiştir<sup>161</sup>. Bir Arap yazarı, devlet-tabiat ilişkileri bakımından Montesquieu ile İbni Haldun'u kıyaslayarak, Montesquieu'nün iklim hakkındaki görüşlerini mübalâğalı, bazen de bilime aykırı buluyor<sup>162</sup>.

Bodin de (1520-1596) üç iklimin -kuzey, güney ve mütevil iklim- pek farklı üç insan tipi meydana getirdiğine işaret etmiştir<sup>163</sup>.

156 **La Pensée française au XVIIIe siècle**, s. 70.

157 Dedieu, **Montesquieu et la tradition politique**, s. 8.

158 **Devlet IV**, s. 42.

159 **Politika I-III**, s. 147

160 **Politika IV-VIII**, s. 168.

161 Fındıkoğlu, **Metodoloji Nazariyeleri**, s. 109-114.

162 Husri, **Dirfasatun an Muquaddamat İbn Xaldun**, s. 227.

163 Chevallier, *A.g.e.*, s. 135.

Lanson'a göre "Fontenelle ve Fénelon tarafından sınırları çizilen, rahip Dubot tarafından yeniden ele alınan ve yayılan iklimler kuramı, Montesquieu'nün elinde genişlik, açıklık, örneksiz bir değer kazanıyor"<sup>164</sup>. Başka bir yazarın belirttiği gibi "Determinist olan Montesquieu iklimin bütün etkilerin başında olduğunu, beşer aklının bu üstün illete daima bağlı olduğunu kabul eder"<sup>165</sup>. İklim kuramının sonucu olarak Montesquieu'de milletlerin kendilerine özgü karakterleri olduğu inancı meydana gelecek, bu da "aynı kanunlar ve aynı anayasalar bütün milletlere uymaz" görüşüne yol açacaktır<sup>166</sup>.

Konumuza iliştigi ölçüde kısaca üzerinde durduğumuz iklim kuramı, insanın tabiata etki yapma gücü arttıkça, uluslararası ilişkilerin sıklaşması sonucunda kültür ve zihniyet farkları azaldıkça, değerinden kaybetmekte devam etmiştir.

## SAVAŞ HAKKI

Montesquieu'nün siyasî fikirlerini incelediğimiz bu bölüme son verirken devletler arası ilişkilerin bir görünüşü olan savaş hakkına da kısaca işleceğiz. Montesquieu konuya devlet ile fert arasında bir kıyaslama yaparak girer. Ona göre, tabii savunma halinde ferdin öldürmek hakkı olduğu gibi, devletin de savaş hakkı vardır<sup>167</sup>. "Bir devlet, barışın devamı halinde öteki bir millet tarafından tahrip edileceğini ve harap olmaktan kurtulabilmek için de harbin yegâne vasıta olduğunu gördüğü zamanlar, adı geçen

---

164 Lanson, A.g.e., s. 96.

165 Starobinski, A.g.e., s. 78.

166 Aster, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, s. 200.

167 C. I, s. 159 (X, 2).



hak bazen hücumu haklı kılar"<sup>168</sup>. Montesquieu savaş hakkını zaruretten ve tamamıyla haklı olmaktan çıkartıyor. Küçük devletleri de, daima tahrip olunmak korkusu ile karşı karşıya buldukları için, savaşmakta büyük devletlerden daha çok haklı buluyor<sup>169</sup>. Savaş hakkından doğduğunu ileri sürdüğü fetih hakkını da aynı esasa bağlıyor. "Fetih, zararlı birçok fikirleri ve boş inanları yıkarak yolu ile, yenilmiş olan millete kurtuluş vesilesi olabilir" diyor<sup>170</sup>.

Monarşiler genişledikleri ölçüde parçalanacaklarından "hükümetin tabii sınırlarını aşmamalı"dır<sup>171</sup>.

Realist bir filozof olan Montesquieu, fikirlerini hayat olaylarına bağladığı için, savaş, ona bazı hallerde olağan görünmektedir.

---

168 C. I, s. 159 (X, 2).

169 C. I, s. 160 (X, 2).

170 C. I, s. 163 (X, 4).

171 C. I, s. 166 (X, 9).



## Üçüncü Bölüm

### İKTİSADİ FİKİRLERİ

Montesquieu'nün düşüncesine temel olan siyasî fikirler, bir hukuk biçimi kazandığı hükümet şekilleri ile, toplumsal hayatın bütün görünüşlerini, bu arada iktisat olaylarını da belirtirler. Kanunların sınırlarını çizip belirttiği bu biçimler içinde iktisat olayları, siyasî yapıya sıkıca bağlı olarak karşımıza çıkar. Montesquieu'de iktisadî fikirlerin kendi aralarında bir sistem teşkil etmesinden çok, siyasî fikirler ile iktisadî fikirler arasında bir sistem yakınlığı dikkati çeker. Montesquieu'nün iktisadî sorunlar karşısındaki davranışı, bir kuram içinde olayları açıklamak yerine, karşılaştığı ve üzerinde düşündüğü iktisadî sorunları Eskiçağ'dan gününe kadar uzanan bir zaman zinciri içinde siyaset açısından yoklayarak, anlamaya çalışmaktır. Tuttuğu yol, onun iktisatçılığı üzerinde birbirinden farklı anlayışlara, öyle sanıyoruz ki bu yüzden yol açmıştır. Fikirlerinden çoğunun eskimiş olması da çağının iktisadî sorunlarına bu bakış tarzında dolayıcıdır.

Fizyokratlar "**Kanunların Ruhunu**"nu iktisadî gerçekleri sathî bir biçimde ve mantıktan yoksun olarak ele almak-

la suçlandırmışlardır<sup>1</sup>. İktisadî hayatı, zenginliği sıkıca toprağa bağlayan bu iktisat okulu, Montesquieu'nün siyasi görüşleri ile de bağdaşmazlık halinde idi. Montesquieu'yü "iktisatçı" olarak ele aldığı bir araştırmasında Oczapowski, bir iktisatçının Montesquieu için "ne iktisatçı, ne ahlâkçı, fakat bir edip" dediğini yazar<sup>2</sup>. Biraz aşırı olan bu görüş, Montesquieu'nün iktisadî olayları da bir sosyolog gibi ele almasından ileri gelmiş olmalıdır.

Janet, Montesquieu'nün iktisadî fikirlerinin siyasi ve içtimaî fikirleri ile aynı orijinaliteyi ve aynı önemi taşımaktan uzak olduğu düşüncesindedir<sup>3</sup>. Bununla birlikte, iktisadî düşünce tarihinde Adam Smith'den otuz yıl önce ileri sürdüğü bazı fikirleri ile önemli bir yer aldığını, iktisadî fikirleri eskimiş olsa da çağının anlayışının delilleri olarak faydasını kabul eder<sup>4</sup>. Montesquieu'nün siyasi fikirlerinin etkisi ile iktisadî fikirlerinin etkisi kıyaslanırsa Janet'ye hak vermemek güçtür.

Ünlü iktisatçı Keynes, "İstihdamın, Faizin ve Paranın Genel Nazariyesi" adlı kitabının Fransızca çevirisine yazdığı "Fransızca Basıma Önsöz"de Montesquieu'yü Fransız iktisatçılarının en büyüğü olarak ileri sürmekte, onun Adam Smith'le kıyaslanabileceğini, "anlayışı, fikirlerinin açıklığı ve sağduyusu ile fizyokratları çok aştığını" belirtmektedir<sup>5</sup>. Faiz kuramında Keynes'in J. B. Say yerine Montesquieu'nün görüşüne döndüğünü belirtmesi<sup>6</sup>, günümüzün modern iktisatçıları için Montesquieu'de değer taşıyan bazı görüşlerin varlığını göstermesi bakımından dikkate değer.

---

1 Dedieu, Montesquieu, l'homme et l'oeuvre, s. 189.

2 REP, s. 1040, not 1.

3 Janet, A.g.e., C. 2, s. 385.

4 Janet, A.g.e., C. 2, s. 386.

5 Keynes, A.g.e., s. 12.

6 Aynı eser, s. 13.

“**Kanunların Ruhu**”nun özellikle altı kitabında (7, 13, 20, 21, 22, 23) yer alan Montesquieu’nün iktisadî fikirlerini aşağıdaki başlıklar altında özetlemeye çalışacağız: Lüks, Ticaret, Vergiler, Para, Kambiyo.

## LÜKS

Montesquieu, iktisadî sorunları incelemeye lüksü ele alarak başlıyor. Ona göre lüks, servetlerin fertler arasında eşitçe bölünmemiş olmasından doğmakta, servetlerdeki eşitsizlikle de orantılı bulunmaktadır. “Lüks, başkalarının çalışmaları ile sağlanmış kolaylıklar üzerine kurulmuştur”<sup>7</sup>. O halde, servetlerdeki eşitliği herkese hayatî ihtiyaçlarını sağlamak yolu ile korumalı, fertlerin servetleri kadar hükümetlerin servetlerini de aynı seviyede tutmaya çalışmalıdır. Çünkü bu servetlerdeki artışla lüks arasında bağılıklar vardır.

Montesquieu bu sebeplere şehirlerin, hele başkent in büyüklüğünü, bir arada yaşayan insanların nüfus çokluğunu, hükümetin serveti ile fertlere ait olan servetlerin eşitsizliğini de katıyor. “Bir yerde insanlar çoğaldıkça istekler, ihtiyaçlar, hevesler o kadar artar”<sup>8</sup>.

Montesquieu’ye göre servetin çoğalması ile lüks arasındaki ilişkiyi sayılarla anlatmak mümkündür. Geliri sadece hayatî ihtiyaçlarını karşılayan bir kimse için lüks (0) olacaktır. Bu gelirin iki katını temin eden kimse için lüks 1, onun da iki katını sağlayan kimse için lüks 3 olacaktır. Böyle bir düşünce yolu ile Montesquieu, gelirdeki artışa bağlı olarak lükste ki artışı şu sayılar ile ifade ediyor: 0, 1, 3, 7, 15, 31, 63, 127. Görülüyor ki Montesquieu, gelirin ço-

<sup>7</sup> V. II, s. 332 (VII, 1).

<sup>8</sup> C. I, s. 112 (VII, 1).

ğalmasında da hayati ihtiyaçları sabit saymakta, gelirdeki fazlayı lükse ayırmaktadır.

Montesquieu, lüks ile hükümet şekilleri arasında da mantikî bazı bağlar kurar. Bir cumhuriyette lüks yer aldığı ölçüde fikirlerin şahsî menfaatlere yöneldiğini söyler<sup>9</sup>. Cumhuriyetlerin mükemmel oluşu ile lüks arasında ilgi olduğunu; "bir cumhuriyette lüks azaldıkça o cumhuriyetin mükemmelleştiğini" ortaya koyar. Vardığı sonuç şudur: "Cumhuriyetler lüks ile, monarşiler fakirlik ile perişan olurlar"<sup>10</sup>.

Aristokrasilerde bir yandan lükse engel teşkil eden itidal ilkesi, öte yandan aşırı servete sahip olan asillerin para sarfedememeleri bir güçlük doğurur. Bunun içindir ki bir çok aristokrasilerde kanunlar asilleri alçak gönüllülüğe zorlar<sup>11</sup>.

Monarşiler için lüksü zorunlu sayan Montesquieu, sebep olarak servetlerin eşit olmayan bölünmesini, bu eşitsizlikle orantılı olarak zenginlerin çok para harcamalarını gerekli görür. Aksi halde fakirlerin perişan olacağını söyler<sup>12</sup>.

Bugün büyük kısmı ile "Konfor" adını alan ve ülkelerin gelir seviyesi ölçüsünde sınıflar ve tabakalar arasında dağılan lüksün 19. yüzyılın sonunda yapılan bir araştırmada "gelişmiş bir uygarlığın cilâsı" biçiminde tarif edilerek daima fena bir şey olmaktan uzak bulunduğu açıklanmakta idi<sup>13</sup>. Adı geçen araştırmada lüksün iktisadî zararı yanında "üzücü olan ahlâkî bulaşıcılığı"na da işaret edilmektedir<sup>14</sup>.

Montesquieu lüksü soyut olarak ele almadığı için, fay-

---

<sup>9</sup> C. I, s. 113 (VII, 2).

<sup>10</sup> C. I, s. 116 (VII, 4).

<sup>11</sup> V. II, s. 335 (VII, 3).

<sup>12</sup> C. I, s. 115 (VII, 4).

<sup>13</sup> Oczapowski, **REP**, s. 1051.

<sup>14</sup> Aynı eser, s. 1053.

dası ile birlikte zararını şartlara göre tespit etmek gerektiğini, özellikle halkın sayısı ile geçim şartını hesaba katmayı salık veriyordu (VII, 6). Gerektiğinde, halk arasında kanaatlılığı kurmak için bir cumhuriyette zevk ve eğlenceye düşkünlüğü önleyici kanunlar bulunmasını istiyordu (VII, 5).

## TİCARET

Milletler arasında barışın kurulmasında büyük rolü olan ticaret, Montesquieu'ye göre "satın almak"ta ve "satmak"ta menfaati olan milletleri birbirine bağlar<sup>15</sup>. Milletleri birbirine muhtaç eden şeylerin başında iklim farkını görür, kuzey-güney ülkeleri arasındaki ticareti buna örnek olarak ileri sürer<sup>16</sup>. Çünkü, güney kavimlerinin ihtiyaçları ile kuzey kavimlerinin ihtiyaçları farklıdır. İklim farklarının çok aşırı olması halinde ihtiyaçlar arasındaki ilişkiler de son derece azalacaktır.

Montesquieu ticaret hürriyetini tüccarın istediği her şeyi yapabilmesi biçiminde anlamaz. Hürriyet ülkelerinde ticaret ile uğraşanların uyması gereken pek çok kanun hükümleri bulunacaktır. Çünkü ticaret hayatında "kanun genel refahı bir vatandaşın hürriyetine tercih ederek" ele alınmalıdır<sup>17</sup>.

Montesquieu ticaretin iki çeşidini, çeşitli hükümetlerdeki görünüşünü inceler. Ticaretin bir çeşidi "lüks ticareti" adını alır, özellikle monarşilerde görülür<sup>18</sup>. "İktisat ticareti" adını verdiği ticaretin ikinci çeşidi cumhuriyet ile idare edilen hükümetlere daha uygundur. Müstebit hükümetlerde

---

15 C. I, s. 373 (XX, 2).

16 C. I, s. 393 (XXI, 4).

17 C. I, s. 383 (XX, 15).

18 C. I, s. 374 (XX, 4).

ise ticarete yol açacak kadar istihsal yer almadığından, onlarda ticaretten söz etmeyi fazla bulur<sup>19</sup>. Montesquieu'ye göre ticaretten servet doğar, servet lükse yol açar, lüks de sanatları geliştirir<sup>20</sup>.

Montesquieu'nün sözünü ettiği ticaret çeşitleri, monarşiler ile cumhuriyetlerde mutlak bir ayrılık göstermeyecek ikinci ticaret çeşidine kısmen yer bırakır. "Tanıdığımız cumhuriyetlerin lüks ticaretinden tamamen yoksun olduklarını söylemek istemiyorum; fakat demek istiyorum ki bu hükümetlerin bünyesi ticaretin bu çeşidi ile pek az ilgilidir" (XX, 4)

Öte yandan, bu ticaret çeşitleri, ticaret ile yakından ilgili teşekküllerle de ilişkidir. Büyük ticaret teşebbüsleri, monarşilerden çok cumhuriyetlere uygun düşer<sup>21</sup>. Çünkü büyük teşebbüs tasarruf hakkının mevcut bulunduğu kanaatine dayanır. Bu kanaat ise cumhuriyetlerde bulunur. İktisat ticareti yapan ülkelerde iktisat ticaretine elverişli bir kurum olan bankalar meydana gelir. Lüks ticareti yapan ülkelerde banka kurmak doğru olmaz<sup>22</sup>. Böyle bir banka hemen hükümdar hazinesi hükmüne girebilir.

Gümrük de ticarete bağlı olarak ortaya çıkar. "Ticaretin amacı, ülkenin yararına olarak ticaret mallarını ihraç ve ithal etmektir. Gümrüklerin de amacı gene ülkenin yararına olarak bu ithalât ve ihracat üzerinden bir resim almaktır"<sup>23</sup>.

Ticaret mallarının fiyatlarının mutedil olmasını Montesquieu rekabetin sonucu sayar. Bir ülkenin, mallarının satışını herhangi bir fiyat üzerinden tek bir milletin tekeli-

---

<sup>19</sup> C. I, s. 376 (XX, 4).

<sup>20</sup> V. II, s. 605 (XXI, 6).

<sup>21</sup> C. I, s. 375 (XX, 4).

<sup>22</sup> C. I, s. 380 (XX, 10).

<sup>23</sup> C. I, s. 382 (XX, 13).



ne bırakmasını da uygun bulmaz<sup>24</sup>.

Bütün ülkeler ticarî menfaatlerini siyasî menfaatlerine feda ettikleri halde, İngiltere daima siyasî menfaatlerini ticarî menfaatlerine feda etmiştir. Çünkü İngilizler "dini, ticareti ve hürriyeti dünyada en iyi anlamış olan millettir"<sup>25</sup>.

Ticaret, yeryüzünün elverişli bulunduğu ülkelerinde genişerek, tecavüz ile karşılaştığı yerlerden uzaklaşır<sup>26</sup>. Monarşilerde ticareti sınırlayan kanunlar, eşyanın naklinde bazı güçlükler görülür. "En doğru yol, büyük sebepler olmadıkça hiç bir milleti kendi ticaretinin dışında bırakmaktır"<sup>27</sup>.

Montesquieu, hükümdarın, bugünün sözcükleri ile devlet adamlarının, hiç bir zaman ticaret ile uğraşmamasını, monarşilerde asillerin ticaret ile uğraşmasının ticaretin ruhuna aykırı olduğunu söylemektedir<sup>28</sup>. Ona göre, "Ticaretin tarihi, dünyanın çeşitli kavimleri arasındaki ilişkilerin tarihidir"<sup>29</sup>. Bütün milletlerin ahlâkı hakkındaki bilgiler de dünyanın her yanına ticaret sayesinde yayılmıştır<sup>30</sup>.

Uluslararası ilişkilerin barışa hizmet eden bir yönü olarak ele aldığı ticareti Montesquieu, ticaret kanunlarının töreler ile ilgisi bakımından da göz önünde tutar; ticaret kanunlarının töreleri geliştirmekle kalmayarak aynı kanunların töreleri bozduklarını da söyler<sup>31</sup>. Saf töreleri bozan ticaret, barbar töreleri yumuşatır.

---

<sup>24</sup> C. I, s. 379 (XX, 9).

<sup>25</sup> C. I, s. 378 (XX, 7).

<sup>26</sup> C. I, s. 393 (XXI, 5).

<sup>27</sup> C. I, s. 379 (XX, 9).

<sup>28</sup> C. I, s. 385, 386 (XX, 19, 21).

<sup>29</sup> C. I., s. 394 (XXI, 5).

<sup>30</sup> C. I, s. 372 (XX, 1).

<sup>31</sup> V. II, s. 585 (XX, 1).

## VERGİLER

Bugün maliyenin konusu olan devlet gelirleri ve verginin 18. yüzyılda iktisat sorunları içinde ele alınması sebebiyle, Montesquieu'nün iktisadî fikirleri arasında vergilere de yer veriyoruz.

Montesquieu'ye göre devlet gelirleri vatandaşların "geriye kalan kısmını emniyette bulundurmamak, yahut dilediği şekilde ondan faydalanmak için, mamelekenden verdiği kısımlardan müteşekkildir"<sup>32</sup>. Devlet gelirlerini, milletin verebileceği şeylerle değil, vermesi gereken şeylerle ölçmelidir. Öte yandan, devletin ihtiyacı ile vatandaşın ihtiyacı bir arada dikkate alınmalıdır.

"Bir ülkeyi zenginleştirmek için bütün kalplere servet ve saadet emelleri telkin etmelidir, fakirleştirmek için de ümitsizliği doğurmak gerektiği gibi. Birinci halde vasıta iştir, ülkede iş meydana getirmeli, ikinci halin vasıtası da tembelliktir"<sup>33</sup>. Montesquieu, emeği ve çalışmayı bir ülkeyi zenginleştirmenin ilk vasıtası sayıyor, tabiatın insanlara zahmetleri ölçüsünde mükâfat verdiğini hatırlatıyor. Montesquieu'den otuz yıl kadar sonra Adam Smith, "**Milletlerin Zenginliği**" adlı kitabına (1776) "Her milletin yıllık emeği, yaşamak için bir yılda yoğalttığı bütün gerekli ve elverişli maddeleri ona sağlayan ana kaynaktır" cümlesiyle başlayacaktır<sup>34</sup>.

Montesquieu üç vergi çeşidinden söz etmektedir: a) şahıs, b) arazi, c) ticaret malı üzerinden alınan vergiler. Bu vergiler arasında halkın en az hissettiği ticaret malları üzerinden alınan vergilerdir<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> C. I, s. 240 (XIII, 1).

<sup>33</sup> C. I, s. 241 (XIII, 2).

<sup>34</sup> A.g.e., C. I, s. 1.

<sup>35</sup> C. I, s. 244 (XIII, 7).

Montesquieu, vergilerle hükümet şekilleri arasında sıkı bir ilişki görür. Önceki bölümde, hürriyet ile vergi arasında kurduğu orana işaret etmiştik<sup>36</sup>. Hürriyetin hükümet şekilleri ile olan iigisi, vergi konusunda şu sonuçları ortaya çıkarmaktadır: Montesquieu'ye göre, cumhuriyetlerin çoğunda vergiler artırılabilir, çünkü vatandaş verdiği verginin (paranın) gene kendisine döneceğine, yani kendisi için harcanacağına inanır. Vergiler monarşilerde de artırılabilir, çünkü hükümetin itidali bu ülkelerde de servet istihsaline elverişlidir. Müstebit hükümetlerde ise vergiler artırılamaz; zaten son dereceye varan köleliği daha da artırmaya imkân yoktur<sup>37</sup>.

Vergi çeşitleri ile hükümet şekilleri arasında da bağlar vardır. Köleliğe uygun olan, şahıs üzerinden alınan vergi, müstebit hükümetlerde görülür. Devlete hizmet edenlere para yerine toprak dağıtan ve hükümetin tabiatı icabı az vergi alan hükümdar, para dağıtırsa "cibayet edebileceği en tabii vergi şahsî vergidir"<sup>38</sup>. Doğrudan doğruya şahıs ile ilgisi olmayan, bu sebeple de daha elverişli bulunan ticaret malı üzerinden alınan vergiler mutedil hükümetlerin en tabii vergisidir.

Montesquieu İslâm fetihlerinin kısa zamanda gösterdiği gelişmeyi, fethedilen ülkelerdeki aşırı vergilerin kaldırılmasında bulmaktadır<sup>39</sup>.

Vergilerin devlet tarafından (emaneten) toplanması ile mültezimler tarafından (artırma yolu ile) toplanması da cumhuriyetler ile monarşiler arasındaki başlıca farklardan biridir. Cumhuriyetlerde devlet geliri hemen daima emaneten idare olunduğu halde monarşilerde ihale yolu tutul-

---

<sup>36</sup> Bk. s. 42-43.

<sup>37</sup> C. I, s. 250 (XIII, 13).

<sup>38</sup> C. I, s. 250 (XIII, 14).

<sup>39</sup> C. I, s. 252 (XIII, 16).

lur. Bunun için de "Saltanatla idare olunan ülkelerin tarihleri mültezimlerin yaptıkları fenalıklarla doludur"<sup>40</sup>.

Vergi konusuna girerken ülkelerin zenginliğine kısaca işaret etmiştik. "**Kanunların Ruhü**"ndan aldığımız aşağıdaki parça, Montesquieu'nün ülkelerin servetleri ile dünyanın ortaklaşa servetini nasıl bir anlayış ile ele aldığını göstermektedir: "Servetler emlak ve araziden yahut menkul mallardan müteşekkildir. Alelade her ülkede emlak ve arazi kendi halkının elindedir. Bir çok ülkelerin kanunları yabancıların orada emlak ve arazi elde etmelerine engel çıkarır. Buralarda emlak ve araziye değer verdiren şey, ülkenin sahiplerinin oradaki varlığıdır. Demek oluyor ki, bu çeşit servetler özel surette her ülkeye aittir. Fakat menkul mallar yani para, kıymetli evrak, poliçeler, şirket aksiyonları, gemiler ve bütün ticaret malları gibi şeyler herkesin malıdır. Bu bakımdan, ortaklaşa menfaat bütün dünyayı bir tek ülke haline koymuştur. Bütün şirketler, dünyanın ortaklaşa menfaatlerinden meydana gelen büyük bir şirketin üyesi gibidirler. Bu menkul mallara en çok sahip olan millet, en zengin millettir"<sup>41</sup>. Bu vesile ile de Montesquieu'nün, insanlığı kavrayan düşüncelerini dile getirdiği görülüyor.

Montesquieu'nün vergilerin ağırlığı ile hürriyet arasında kurduğu ilişki Rousseau tarafından tenkit edilmiştir. Rousseau vergi yükünü halk ile hükümet arasındaki mesafeye dayandırmakta, bu mesafe çoğaldığı ölçüde vergilerin de ağır olacağını öne sürmektedir. Bu ölçüden hareket eden Rousseau'ya göre "demokraside halk, en hafif vergi yükü altındadır; aristokraside yükü daha ağırdır, monarşide ise en ağır yükü taşır"<sup>42</sup>.

Janet, lüks kuramı gibi vergiler kuramının da Montes-

---

<sup>40</sup> C. I, s. 255 (XIII, 19).

<sup>41</sup> C. I, 363 (XX, 23).

<sup>42</sup> **Toplum Anlaşması**, s. 114-115.

quieu'ye doğru ve ince fikirler telkin etmekle birlikte, bu fikirlerden bazılarının bugün haklı olarak şüphe ile karşılandığını söylemektedir<sup>43</sup>.

Stein, devletin bütün iç hayatı ile maliyenin organik bağınyı kavrayanların ilki olarak Montesquieu'den söz etmektedir. Araştırmasında bunu hatırlatan Oszapowski, Montesquieu'nün kamu maliyesinin kaynağı olarak toplumsal geliri düşündüğünü, onun vergilerde dereceli ilerlemeye taraftar olduğunu belirtir<sup>44</sup>.

## PARA

Montesquieu paranın doğuşunu mübadeleye bağlar. Önceleri malı mal ile değişen insanlar, ticaretin çok çeşitli malları kuşatması halinde para kullanmak gereğini duymuşlardır. Bütün ticaret mallarının değerini temsil eden bir alâmet olarak tarif ettiği para "dayanıklı, kullanmakla az yıpranır, bozulmaksızın birçok parçalara bölünebilir olmalıdır. Kolaylıkla taşınabilmesi için kıymetli bir maden seçilir. Maden genel bir ölçü olmaya elverişlidir, çünkü madene belirli bir ayar verilmesi mümkündür"<sup>45</sup>.

Bu özelliklere sahip madenler olarak Montesquieu gümüş ve altın üzerinde durur. Ona göre, paralar önceleri hangi madenden yapılmışlar ise o madenin belirli ağırlıktaki ve ayardaki parçası ile aynı değerde idiler. Buna, paranın h a k i k î değeri adını veriyor. Sonraları, kötüniyet yahut ihtiyaçlar sebebiyle paranın adı korunmakla birlikte miktarı ya da ayarı değiştirilmiş, böylece hakikî paraların yerini i t i b a r î paralar almışlardır. İlerlemiş ka-

---

<sup>43</sup> A.g.e., C. II, s. 387.

<sup>44</sup> REP, s. 1058, 1061.

<sup>45</sup> C. II, s. 4 (XXII, 2).

vimlerde görülen paralar itibarî paralardır. Altın ya da gümüş, maden olarak taşıdığı değerden daha fazlasını para olarak itibarî bir biçimde göstermekle kalmaz, bazen “gümüşün ticaret mallarının değerine alâmet olduğu gibi, kâğıt da gümüşün değerine alâmet” olur, “gümüşü o derece temsil eder ki, etki bakımından aralarında hemen hiç bir fark olmaz”<sup>46</sup>.

Montesquieu “her şeyin genel ölçüsü olan” paranın değişikliklerden korunmasını gerekli sayar. “Kötüye kullanmaların kaynağını ortadan kaldırmak için, ticareti geliştirilmek istenilen bütün ülkelerde, hakikî akça kullanılmasını emreden ve bu hakikî akçaları itibarî akça şekline çevirebilecek her türlü muameleyi tamamen önleyen bir kanun yapılması pek faydalı olur”<sup>47</sup>.

Montesquieu'nün bu konuda ayak diremesi boşuna değildir. Çünkü paranın azalıp çoğalması ile eşya fiyatları arasında sıkı bir ilişki vardır. Montesquieu, para toplamı ile malların toplamı arasında bir denklem kurarak, birbirine karşı düşen para ile mal arasında da bir karşılık bulunduğu sonucuna varır<sup>48</sup>. Yani, eşyanın fiyatını para toplamından o eşyaya isabet eden parça olarak düşünür. Sorun böyle ele alınınca para miktarındaki değişmeler eşya fiyatlarına da yansiyacaktır. Montesquieu, İspanyolların Güney Amerika'daki fetihlerinden sonra Avrupa'da bütün eşya fiyatlarının iki kat artmış olmasını Avrupa'da gümüşün iki kat artmasına bağladığı gibi<sup>49</sup>, “Hindistan'ın fethinden beri Avrupa'da altın ve gümüş birin yirmiye oranı kadar artmışsa, yiyecek ve ticaret mallarının fiyatı da birin yirmiye oranı kadar yükselmek icap ederdi”<sup>50</sup> demektedir. Paranın

46 C. II, s. 4 (XXII, 2).

47 C. II, s. 6 (XXII, 3).

48 C. II, s. 9 (XXII, 7).

49 C. I, s. 433 (XXI, 22).

50 C. II, s. 10 (XXII, 8).

miktar kuramı adı altında iktisat biliminde Eskiçağ'dan günümüze kadar değişik açıklamalarla gelen bir görüşe Montesquieu'nün de katıldığı görülüyor.

Gümüş ve altına hem ticaret malı, hem de para olarak bakılınca, çoğalmalarının doğuracağı sonuç birbirinden farklı olacaktır. Ticaret malı yani maden olarak altın ve gümüşün çoğalması faydalı olduğu halde, "servet aiâmeti yani para nazarıyla bakılınca, çoğalmaları faydalı değildir, çünkü bu çoğalma nedretlerine bağlı olan değerlerini ortadan kaldırır"<sup>51</sup>.

Montesquieu'de bulduğumuz para görüşü, altını ve gümüşü birim olarak ele alan iki madenli para görüşüdür. Kanun koyucunun dört bakımdan birimler arasında ve her birim için tespitini istediği bağlarla paranın m ü s b e t değeri''ne varır<sup>52</sup>. Bu bağlar şunlardır: a) maden ve para olarak aynı miktar gümüş arasında oran kurulması, b) para yapımında kullanılan çeşitli madenler arasında oran kurulması, c) her sikkenin ağırlığının tespiti, ç) her sikkenin ayarının tespiti.

Montesquieu, altın ve gümüşün bolluğu ve nedretinden başka bu madenlerden birinin ötekine göre de bolluk ya da nedreti olduğuna işaret eder. Gümüş nedret kazanınca altının çoğalması, gümüş çoğalınca altının nedret kazanması Montesquieu'nün ileri sürdüğü bir kuraldır<sup>53</sup>.

Montesquieu, mutedil hükümetlerde para ile eşyanın birbirlerini karşılıklı olarak temsil ettiğini, bunun refah ölçüsü olduğunu söyler; müstebit hükümetlerde ise zulüm ve şiddetin, güvensizliğin sonucu olarak herkesin parasını toprağa gömmesi, bu ülkelerde eşyanın parayı temsil etmesini imkânsız hale getirir<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> C. II, s. 7 (XXII, 5).

<sup>52</sup> V. II, s. 659 (XXII, 10).

<sup>53</sup> C. II, s. 11 (XXII, 9).

<sup>54</sup> C. II, s. 4-5 (XXII, 2).

İspanyolların Amerika'dan sağladığı servetlerden söz ederken Montesquieu önemli bir noktaya dokunuyor. Çeşitli milletlerin kurdukları şirketler ile bankaların altın ve gümüşün itibarı değerini pek çok düşürdüklerini belirttikten sonra, "yeni para çıkarılması neticesinde yiyecek fiyatları o kadar artmıştı ki altın ve gümüş önceki değerlerini ancak kısmen muhafaza edebilmişlerdir. Bu suretle âme itibarı maden ocaklarının yerini tuttu ve İspanyolların kendi madenlerinden ettikleri istifadeyi bir derece daha azalttı" diyor<sup>55</sup>. Âme itibarının maden ocaklarının yerini tutmasına işaret eden Montesquieu, para görüşünde ileri bir adımı da ifade ediyordu.

Açık olarak belirtmemesine rağmen, aşırı gümrük geliri gibi gelirlere iyi gözle bakmayan Montesquieu'nün para etrafındaki spekülasyonları da aşağıdaki anlayış içerisinde ele alması akla yakın geliyor. "Tasadüfi bir mahiyette bulunan ve milletin sanatına, halkının sayısına ve topraklarının tarımına bağlı olmayan gelir, iyi bir gelir değildir"<sup>56</sup>.

Montesquieu'nün para üzerine düşüncelerine son verirken, kısaca faiz anlayışını da belirtelim. Montesquieu faizi "paranın fiyatı ya da kira bedeli" olarak anlamaktadır<sup>57</sup>. Paraya ihtiyacı olan kimse, ihtiyacı olan öteki şeyler gibi parayı da kiralayabilmelidir. Şu farkla ki, öteki şeyler kiralanır, ya da satın alınabilir; para kiralanabilirse de satın alınamaz. Montesquieu, sözün burasında bir not düşerek "Altın ve gümüşün ticaret malı sayıldıkları durum asla söz konusu değildir" biçiminde bir açıklamada bulunur<sup>58</sup>.

Parasını kiraya veren faiz almalı mı? "Parayı faizsiz ödünç vermek şüphe yok ki pek iyi bir harekettir, fakat gö-

<sup>55</sup> C. I, s. 435 (XXI, 22).

<sup>56</sup> C. I, s. 436 (XXI, 22).

<sup>57</sup> C. II, s. 8 (XXII, 6).

<sup>58</sup> C. II, s. 29 (XXII, 19).



rülüyor ki bu dinî bir öğüt olabilirse de bir medenî kanun şeklini alamaz'<sup>59</sup>. O halde, faiz miktarı neye bağlıdır?

Hindistan'ın keşfi sırasında Avrupa'da faiz miktarının yarıya düşmüş olması Montesquieu'nün ilgisini çekmekten geri kalmıyor. Ona göre Hindistan'dan Avrupa'ya pek çok gümüş gönderilmesi paraya duyulan ihtiyacı azaltmış, bu da parası olan kimseleri faiz miktarını azaltmaya mecbur etmiştir<sup>60</sup>. Bu olaydan hareket eden Montesquieu, elinde para bulunan bir kimsenin ticaret ile uğraşmak ya da parasını faize vermek arasında bir tercih yaparken paranın değerini göz önünde bulundurduğunu söyler. Paranın değeri, yani paraya verilen kira bedeli artınca, tüccar parasını yüksek faiz ile verebileceği için, ticarete heves etmez. Para değerini tamamen kaybederse kimse ödünç para vermez olur. Görülüyor ki, faiz haddini belirleyen paranın değerine bağlı olarak, para sahibinin parasını kullanmak hususunda yaptığı tercihtir.

Montesquieu, ödünç verilen paranın ödenebilmesi ihtimali azaldıkça murabahanın da o ölçüde arttığına işaret eder, doğu ülkelerini örnek olarak gösterir<sup>61</sup>.

## KAMBIYO

Milletlerin paralarının farklı oluşu, ticaret ya da servetlerin bir ülkeden ötekine gönderilmesi halinde yeni bir sorun ortaya çıkarır. Milletlerin paralarının birbirine değiştirilmesi, bu paraların birbiriyle ölçülmesini gerektirir. Böylece, kanun koyucunun tespit ettiği paranın müspet değeri yanında, her ülkenin parasının öteki ülkelerin parasına gö-

---

<sup>59</sup> Aynı yer.

<sup>60</sup> C. II, s. 8 (XXII, 6).

<sup>61</sup> C. II, s. 30 (XXII, 19).

re n i s p î değeri meydana çıkar. "Kambiyonun karar-  
laştırdığı şey işte bu değer nispetidir; bu değer, paranın  
tüccara göre genel bir şekilde taşıdığı itibar ile tayin edi-  
lir, hiç bir zaman hükümdarın emrine bağlı değildir, çün-  
kü durmadan değişir ve bin türlü duruma bağlıdır"<sup>62</sup>. Başka  
bir deyişle, "Kambiyo dediğimiz şeyi, muhtelif ülkeler pa-  
rasının nispî çokluk ve nedreti teşkil eder. Kambiyo, para-  
nın şimdiki ve anlık değerinin tespitidir"<sup>63</sup>.

Montesquieu, bir ülkenin parasının kambiyoadaki de-  
ğerini, paranın nispî nedret ya da bolluğu ile açıklar. Fran-  
sa-Hollanda ticaret ilişkilerinden aldığı basitleştirilmiş bir  
örnekte şöyle der: "Fransa'da para nâdir ise, üç liralık ekü  
daha çok grosa muadil olur, bol ise daha az grosa muadil  
olur"<sup>64</sup>.

Milletlerin paraları arasındaki "nispî değer"i ortaya  
koymak için parası en çok olan millete bakılır. Öteki mil-  
letler en zengin olan millet ile kendi aralarında bu bakım-  
dan bağlar kurarlar. Paralar arasında kurulmaya çalışılan  
denge, bütün piyasalarda aynı kalır.

Bir ülke parasını yükseltince, yani 1 eküyü 2 ekü sayın-  
ca, gerçekte bu, eküye kambiyoada fazla bir değer sağlaya-  
maz. Değerli olan eski para yerine zayıf olan yeni bir pa-  
ranın çıkarılması halinde de durum aynıdır<sup>65</sup>.

Etki yapmak gücünün dışında kaldığı için kambiyo,  
müstebit hükümetleri sıkır. "Ticaretin karar kılması, kam-  
bionun karar kılmasına bağlıdır, kambiyo muameleleri  
müstebidin bütün kanunlarına karşı durur"<sup>66</sup>.

Montesquieu'ye göre, "sarraflık ödünç vermek için

---

<sup>62</sup> C. II, s. 12 (XXII, 10).

<sup>63</sup> C. II, s. 11 (XXII, 10).

<sup>64</sup> C. II, s. 12 (XXII, 10).

<sup>65</sup> C. II, s. 17 (XXII, 10).

<sup>66</sup> V. II, s. 671 (XXII, 14).

değil, para değiştirmek için yapılır"<sup>67</sup>.

Montesquieu kambiyo konusuna son verirken, paranın değeri ile de yakından ilgisi olan bir noktaya dokunuyor. "M. Law'ın sistemi" adını verdiği bu ilişki çeşidinde bir şirketin (kumpanyanın) kısa zamanda 20-25 misli değer kazanan aksiyonları, aynı ülkede kurulmuş olan banknot ihraç eden bir bankanın banknotlarını da aksiyonlar derecesinde yükseltirse, değerlerinin süratle düşmesi beklenir. Bu düşmeyi Montesquieu kambiyo açısından ele almaktadır. "Farzedelim ki yukarıda sözü edilen sistemin geçer olduğu zamanda gümüş paranın ayarı ile ağırlığı arasındaki orana göre kambiyo fiyatı ekü başına 40 gros olmuştur; sayısız kâğıt para olunca, ekü başına ancak 39 grostan fazlası verilmek istenilmeyecektir; daha sonra 38, 37 ilh. olmuştur. İş o dereceye varmıştır ki ekü başına ancak 8 gros verilmiş ve sonunda hiç kambiyo kalmamıştır. Böyle bir halde Fransa'da gümüş para ile kâğıdın oranını düzenleyen şey kambiyo olmuştur"<sup>68</sup>. Kambiyoyu, bir ülkenin parasının değerini düzenleyen bir öge olarak ele alması, Montesquieu'nün olaylar arasındaki bağları görmekteki başarısına bir yenisini katmaktadır.

Montesquieu'nün ilgisini çeken iktisat olaylarının, sadece özetlemeye çalıştıklarımız olduğunu sanmak haksızlık olur. Montesquieu, ticaret kumpanyaları, kredi, devlet borçları, kıtlık, tarım ve sanayi, mülkiyet gibi konulara da çeşitli vesilelerle ilişmekten geri kalmamıştır. Biz, iktisat olaylarının özünü teşkil eden konularda belirtmeye çalıştığımız iktisadî fikirlerin, Montesquieu'nün sistemini anla-

---

<sup>67</sup> V. II, s. 672 (XXII, 16).

<sup>68</sup> C. II, s. 20 (XXII, 10).

mak için yeter olduğunu sanıyoruz.

“İnsan, hiç bir şeyi olmadığı için değil, iş işlemediği için fakirdir. Hiç bir şeyi olmadığı halde çalışan kimse, 100 ekü geliri olduğu halde iş işlemeyen kimse kadar refahtadır”<sup>69</sup> diyen Montesquieu'nün çalışmayı bütün genişliği, etkileri ile ele almayı, çok önemli bir sorunu sezmiş olmasına rağmen onu iktisadî fikirlerine bağlayamayışı, bir eksiklik olmuştur. İçinde yaşadığı zamanda ilk planda ele alınmayı tabii sayılabilecek olan **ç a l ı ş m a** ve çalışan insan, Adam Smith'den başlayarak, iktisatçıların tahlillerinde ve kuramlarında, büyük sanayiinin gelişmesi ölçüsünde önemli bir yer alacaktır.

‘Çok zengin insanlarla bir arada yaşayan çok fakir insanların hür ve eşit olamayacağı’ anlayışı<sup>70</sup>, bizi Montesquieu'nün ne dereceye kadar sosyalist fikirli olduğunu düşünmeye götürebilir. Dedieu'ye göre, “Montesquieu'nün feminizminden ve sosyalizminden söz etmek doğru olmaz... İddia edilen sosyalizmi hiç de kararlı değildir. O, ‘mülk güvenliği’nin tartışma konusu yapılmasını kabul etmiyordu”<sup>71</sup>.

Montesquieu'nün siyasî fikirlerinde olduğu gibi iktisadî fikirlerinde de, yetiştiği aile çevresinin izlerini bulmak mümkündür. Bréde Şatosunda gözlerini dünyaya açan Montesquieu, hümanist düşüncelerine, akla beslediği güvene rağmen, geleneklere karşı gelemiyor. Dedelerinden kendisine aktarılan maddî ve manevî değerlerin torunlarına da geçmesini tabii buluyor.

---

<sup>69</sup> C. II, s. 67 (XXIII, 29).

<sup>70</sup> Fouillée, A.g.e., s. 373.

<sup>71</sup> Montesquieu, *l'homme et l'oeuvre*, s. 164.

## Dördüncü Bölüm

### **MONTESQUIEU VE TÜRKİYE**

Siyasî ve iktisadî fikirlerini özetlemeye çalıştığımız Montesquieu'nün fikir hayatımızla ilgisini bu başlık altında ele alıyoruz. Başka ülkelerde olduğu gibi, fikir tarihimizi çağ çağ ele alan araştırmaların yetersizliği, bu konudaki çalışmalarımızı oldukça güçleştirmiş bulunuyor. Bir yandan Montesquieu'nün eserlerinde bizi ilgilendiren tarafları, öte yandan görebildiğimiz kaynaklar ölçüsünde, hiç olmazsa ilerdeki çalışmalara bir basamak olacağını umarak, fikir tarihimizde Montesquieu'den gelen etkileri ortaya koyacağız.

#### **I. MONTESQUIEU'NÜN ESERLERİNDE TÜRKİYE VE TÜRKLER**

Montesquieu'nün eserleri arasında Türkiye'ye ve Türklerle ilişen yerleri olan ilk eser "**Acem Mektupları**"dır. 1721 yılında yayımlanan bu kitabında Montesquieu, Acem (İranlı) kahramanlarını Paris'e doğru yolculuğa çıkarırken Türkiye'den geçirir. "Usbek" in ülkemizdeki ilk durak yeri "üç

ya da dört ay kalacaklarını” yazdığı “Erzeron” (Erzurum) olur. İran’ı geride bırakıp Türk topraklarına girince kendini “vefasız Osmanlıların içinde” bulan Usbek<sup>1</sup>, “Tocat” (Tokat) üzerinden “Smyrne” (İzmir)e geçer<sup>2</sup>. Yolcular, Acem kadınlarının Türk kadınlarından daha çok örtündüklerini, Tokat’tan İzmir’e kadar adı anılmaya değer bir şehir görmediklerini mektuplarında belirtmektedirler. Osmanlı İmparatorluğu’nun zayıflığı onları şaşırtır, “bu hasta beden”in yumuşak ve mutedil bir rejimle değil, katı tedbirle ayakta durabileceğini yazarlar. Yerlerini para ile ele geçiren “bachas”lar, تنها şehirler, harap köyler, bilgisizlikleri içinde barbar, ticaret ile uğraşmaya elverişsiz insanların ülkesi onlara, “iki yüzyıla kalmaz, bir fatihin zafer meydanı olur” hükmünü verdirtir<sup>3</sup>.

Montesquieu bir vesileyle “immaums” (imam) kelimesinin Türklerde Acemlerden daha çok kullanıldığına işaret eder<sup>4</sup>. İstibdadın kurulmasından bu yana, babadan oğula gülmeyen ailelerin Türkiye’de bulunduğunu söyler<sup>5</sup>.

Usbek Paris’ten bir “Dervis” (Derviş)e yazdığı mektupta “Ahrette Hıristiyanların da vefasız Türkler gibi Yahudilerin eşeklerine hizmet ederek onları dört nala cehenneme süreceğine inanıp inanmadığını” sorar<sup>6</sup>. Montesquieu, yeri geldikçe, Türkler ile Acemler arasındaki dinî anlaşmazlıktan söz etmektedir.

“Carvanserail” (Kervansaray), “Mollaks” (Molla), “moufti” (müftü), “immaums” gibi daha çok Doğu kültürü ve İslâmlık ile ilgili kelimeler “**Acem Mektupları**”nda yer yer geçer. Usbek’e yollanan mektuplardan birinde Moskova’daki Çar’ın Türklerin olduğu kadar Acemlerin de düşma-

---

1 V. I, s. 137.

2 V. I, s. 159.

3 V. I, s. 160.

4 V. I, s. 157.

5 V. I, s. 180.

6 V. I, s. 181.

nı olduğu belirtilir<sup>7</sup>.

Osmanlı tarihine hükümetler vesilesiyle ilişen Usbek, "Osman" ve "Mustapha"dan söz ederek 17. yüzyılın ilk yarısındaki tarih olaylarına ilişmektedir<sup>8</sup>. Montesquieu, Usbek'e yollanan mektuplardan birinde "Türk adı altında" Avrupa'da ve Afrika'da büyük fetihlere girişen "Tartares" (Tatar)lardan söz ederken İskender'in fetihlerinin "Genghiscan" (Cengizhan)ın fetihleri ile kıyaslanırsa ne olduğunu soruyor<sup>9</sup>. Bir başka yerde de, Avrupa'da Polonya ile Türkiye'nin nüfusunun azlığına işaret ediyor<sup>10</sup>. Usbek'in başka bir mektubunda "Constantinople" (İstanbul), İsfahan ile birlikte "dünyanın iki büyük imparatorluğunun başkentleri" olarak geçer<sup>11</sup>.

Burada işaret ettiklerimiz, Montesquieu'nün bu kitabında Türkiye ve Türklerle ilgili olan yerlerin bütünü değildir. Belli başlıcalarına iliştiğimiz düşünceler Müslümanlıkla olduğu kadar Türklerle ilgili sorunların da Montesquieu'yü daha bu kitabında düşündürdüğünü gösterir. Biraz sathî, bazen de taraf tutar gibi görünen düşünceleri, kitaplardan edindiği bilgiler üzerine kuruludur. Montesquieu'nün başlıca kaynakları arasında J. B. Tavernier'nin "**Altı Yolculuk**" adlı kitabı ile J. Chardin'in "**Paris'ten İsfahan'a Yolculuk**" adlı kitabı sayılır<sup>12</sup>. Montesquieu yalnız yazdıkları ile değil, "**Acem Mektupları**"nın uyandırdığı aşırı ilgi ile de Türkler üzerinde durulmasına yol açıyor. Doğu ülkeleri ve insanları, mektuplar biçiminde yazılan edebî eserlerin konusu oluyor. Bu arada, Montesquieu'nün kitabının yayımlanmasından on yıl sonra, 1731'de, Sainte-Foix'-

---

7 V. I, s. 204.

8 V. I, s. 253.

9 V. I, s. 254.

10 V. I, s. 296.

11 V. I, s. 301.

12 V. I, s. 1590.

nın “**Türk Mektupları**” yayımlanıyor<sup>13</sup>.

Montesquieu 1725 yılında yayımlanan “**Gnide Tapınağı**” adlı kitabının önsözünde, okuyucuya sunduğu eserin “la Porte Ottomane” (Bâb-ı âli)deki Fransa Elçisi tarafından satın alınan Grek elyazmalarından çevrildiğini haber verirken, dolayısıyla Türkiye’ye ilişmiş oluyor<sup>14</sup>.

“**Yolculuklar**”da Türkiye ve Türklerle ilgili işaretler eksik değildir. Venedik’ten söz ederken Türklerle bu şehir-devleti arasındaki rekabete ilişir<sup>15</sup>. Venedik’te birkaç hafta birlikte kaldığı Bonneval (Osmanlıların hizmetinde Ahmet Paşa) Montesquieu ile tanışıklığı bakımından ilerde üzerinde duracağımız bir konu olacaktır.

Montesquieu, Cenova’da Doge Sarayını gezerken esir alınan 33 Türkü, onları seyretmeye gelen yirmi bin Cenovalı ile birlikte gördüğünü anlatır<sup>16</sup>. Tamışvar ve Mantu’da Almanlardan kaçarak Türklerin tarafına geçen köylüleri önlemek için geçitlerin tutulduğunu işaret eder<sup>17</sup>. Bir vesileyle de Türklerin çok yıkanıp az yemek yediklerini, aralıksız kahve içtiklerini, tütün kullandıklarını, cinsî münasebetteki aşırılıklarını söyler<sup>18</sup>.

“**Düşüncelerim**”de, Türklerin imparatorluğunda, onların zayıflığı ile atbaşı giden bilgisizliği göz önünde tutarak yeryüzünde gerçekten kudretli iki çeşit milletten söz eder: nizamlı ve barbar milletler<sup>19</sup>. Türklerin komşuları Polonya Kralı Auguste’e “Nal-Kyran” (Nalkıran) takma adını ver-

---

13 Bk. V. I. s. 1534 ve Lanson, A.g.e., C. 2, s. 93.

Lanson, sözü geçen kitabın adını “**Paris’teki Bir Türk’ün Mektupları**” olarak veriyor.

14 V. I, s. 387.

15 V. I, s. 546.

16 V. I, s. 623.

17 V. I, s. 808.

18 V. I, s. 912.

19 V. I, s. 1055.



diklerine işaret ederken kitabında Türkçe bir kelime de kullanmış olur<sup>20</sup>.

Tarih ile ilgili notlarında **“Yunanistan ve Türkiye”** başlıklı bir bölüm varsa da bu bölümde Türkiye'ye bir defa, “son İstanbul olayları” (1730) vesilesiyle ilişmektedir<sup>21</sup>.

**“Cihan Monarşisi Üzerine Düşünceler”**de Tatarların yanı sıra Türklerin Avrupa'ya yaptığı hücumlardan söz ediyor<sup>22</sup>.

**“Romalıların Büyüklüğü ve Çöküşü”**nde, Türklerle ilgili olarak bilhassa İstanbul'un Türkler tarafından fethi mü-nasebetiyle durur, “Bajazet” (Bayezid) Tatarlar karşısında yenilmese idi “Mahomet II” (Fatih Mehmet) idaresinde yaptıkları fethi o zaman yapacaklardı sonucuna varır<sup>23</sup>. Kitabı Türkçeye çevirenin “gayreti diniye” dediği Müslümanlıktan gelen atılış yanında, karıları da kendileri gibi çirkin olan Türklerin güzel Yunan kadınlarını ele geçirmek için Bizans'a hücum ettikleri, “Huns” (Hun)ların da Roma İmparatorluğunu aynı biçimde felâkete uğrattıkları görüşü, Montesquieu'nün tarih olayları karşısında koyu bir Hıristiyan gibi davranmaktan kendini kurtaramadığını gösterir<sup>24</sup>.

**“Kanunların Ruhı”**nda Türkiye ve Türklerle ilgili kısımlar epeyce yer tutar. Birkaçına daha önceki bölümde (2. bölüm) yer vermiştik. Montesquieu, Türk hükümetinin idaresini biraz olsun düzelten şeyin din olduğuna inanır<sup>25</sup>. Öte yandan, taht'a geçebilmek için kardeşini boğdurtan

---

20 V. I, s. 1339.

21 V. I, s. 1367.

22 V. II, s. 29.

23 V. II, s. 209.

24 **Romalıların Azamet ve İnhitatları Hakkında Mü-lâhazat**, C. 2, s. 151-152.

25 C. I, s. 73.

şehzadelerden söz eder<sup>26</sup>. Türkiye'de adalet işleri üzerinde durur, "Her yerde adalet Türkiye'de olduğu gibi icra olunmalıdır" denildiğini hatırlatır<sup>27</sup>. Vergiler münasebetiyle de Türkiye'ye ilişir, tacirlerden bir defalık giriş hakkı alındığını belirtir<sup>28</sup>. Ona göre, "Bir İsviçrelinin tabiata ödediği vergiler, bir Türkün padişaha ödediği vergilerin dört katıdır"<sup>29</sup>.

İstanbul'daki bir ayaklanmada "chiaya" (kâhya)nın konağını yağma edenlerin bu konakta kadın bulamadıkları söylentisini iletir<sup>30</sup>. Bir başka vesileyle de "Thimur" ve "Gengiskan"ın Asya'yı yakıp yıktıklarını söyler<sup>31</sup>.

"**Kanunların Ruhunun Dosyası**"nda bizi ilgilendiren şu dikkate değer not vardır: Avrupalı tüccarların her yıl İzmir'e yolladıkları mal listesinde, şeker sarmak için 400 balya kâğıt satın alınmasına karşılık, 30 balya yazı kâğıdı alındığı görülür<sup>32</sup>.

"**Spicilège**"inde "Bizim misyonerlerimiz Türk ülkelerinde zaman kaybediyorlar" der<sup>33</sup>. Aynı eserde Türkiye'deki 1730 ayaklanması üzerine bilgiler vererek "Sultan Ahmed"ın tahttan düşmesinde yeniçeriler tarafından "le vizir" (vezir)'in evinde para bulunmadığını, "le kiya" (kâhya)nın evinde burmalar ele geçtiğini nakleder<sup>34</sup>. Bir yolculuk kitabından söz açarak "savaşa zevk için değil vazife için giden, bu sebeple de kahramanlığın ne demek olduğunu bilmeyen Türkler"den dem vurur<sup>35</sup>.

---

26 C. I, s. 74.

27 C. I, s. 88.

28 V. II, s. 465.

29 C. I, s. 248.

30 V. II, s. 513.

31 V. II, s. 717.

32 V. II, s. 1088.

33 V. II, s. 1309.

V. II, s. 1359-1360.

II, s. 1360.

Görülüyor ki Montesquieu'nün eserlerinde tarihimiz, ülkemiz, hayat tarzımızla ilgili dağınık bilgiler vardır. Bir vesile onu Türklerle karşılaştırdığı gibi tanışlarından biri de Türk ordusunda görev almıştır. Merakından, geniş kültüründen gelen bu ilgisini özel sebeplere bağlamak güçtür. Türk tarihini yalnız Osmanlılardan ibaret görmeyişi dikkate değer. Bazı konularda, çeşitli duygular altında tarafsızlıktan ayrıldığı, Türklere karşı gösterdiği ilginin bir sempatiden değil, Avrupa ülkelerinde Türklere karşı duyulan tecessüsten ileri geldiği tahmin edilebilir.

## 2. TÜRKİYE'DE MONTESQUIEU'NÜN ETKİLERİ

Türkiye'de Montesquieu'den ilk defa kimin tarafından ve ne biçimde söz edildiğini kesin olarak bilmiyoruz. Bildiğimiz şey, 19. yüzyılın ilk yıllarında tarihçi Hammer'in İbni Haldun'dan söz ederken onu okuyucularına "Arap Montesquieu'sü" diye sunmuş olmasıdır<sup>36</sup>. Türkiye ile doğrudan doğruya ilgili olmayan bu benzetmenin yanı sıra Behrnauer'in, Dördüncü Murat'a sunduğu risale ile ün kazanan Koçi Bey'i "Türklerin Montesquieu'sü" diye ele aldığını hatırlatabiliriz<sup>37</sup>. 17. yüzyılın ilk yarısında kısaca "**Koçi Bey Risalesi**" adı verilen eserini çağın padişahına sunan Göriçeli Koçi Bey, Osmanlı ülkesindeki fenalıkları ele alarak çareler ve tedbirler öne sürmekte idi<sup>38</sup>. Behrnauer'in hare-

---

<sup>36</sup> Bk. Togan, **Tarihte Usul**, İstanbul 1950, s. 171 ve Fındıkoğlu, **Metodoioji Nazariyeleri**, s. 70. Fındıkoğlu kaynak olarak Hammer'in 1828 yılında yayımlanan kitabını gösteriyor: **Tarih**, C. III, s. 760.

<sup>37</sup> "Ankara" gazetesi, 21 Mart 1940, Fındıkoğlu, *La politique sociale en Turquie*.

<sup>38</sup> **Risalei Koçl Bey**, 1277 (1860), "Eserin yazıldığı tarih: 1041" (1631). Adı geçen kitap A.K. Aksüt'ün önsözü ile yeni harflerle de yayımlanmıştır. Bk. **Koçl Bey Risalesi**, İstanbul 1939.

ket noktasını, ikisinin de ıslahatçı olan tarafı teşkil etmiş olmalıdır. **Koçi Bey Risalesi**'nin Türkiye'de bir "lâyhacılık" çığırını açtığını ve son zamanlara kadar devamcılar bulduğunu biliyoruz<sup>39</sup>.

Montesquieu'nün Türkiye'deki etkilerini araştırırken akla ilk gelen Bonneval oluyor. Geçirdiği hareketli hayat sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda "paşa" olarak karşımıza çıkan ve Türkiye'de ölen Bonneval (1675-1747) Montesquieu'nün Venedik'te bulunduğu sırada orada idi. Montesquieu "**Yolculuklar**"da "M. de Bonneval"dan söz eder, onda gördüğü makineleri, günün askerî olayları üzerine General Bonneval'ın düşüncelerini anlatır<sup>40</sup>.

Ahmet Paşa olarak Türkiye'de gördüğümüz "M. de Bonneval" Montesquieu'den herhangi bir iz taşımış mıdır?

"İslâmiyeti zâhiren kabul" ettiği belirtilen Ahmet Paşa'nın "zamanını resmî memuriyeti ile ve Avrupa'da vukua gelen siyasî hâdiseler hakkında devlete raporlar vermekle" geçirdiğini biliyoruz<sup>41</sup>. Adivar, "tarihimizde siyasî ve askerî birçok işlere karışmış olan" "Ahmet Bonneval Paşa"-nın "Osmanlı ordusunun teknik ve ilim noktasında ıslahı için iki lâyiha" verdiğini yazar<sup>42</sup>.

"**Comte de Bonneval'ın Hatıraları**" adlı kitapta yer alan iki lâyiha da askerî konular üzerinedir. Padişaha sunulan ilk lâyiha, ordu teşkilâtı ve askerlik üzerinedir<sup>43</sup>. İkinci lâyhada Osmanlı ordularının Almanlara karşı başarı sağlama yollarının yolu anlatılır<sup>44</sup>.

Montesquieu, Venedik'ten Milano'ya dönünce "M. de

39 Tülengil, **Prens Sabahattin**, İstanbul 1954, s. 10-12.

40 V. I, s. 554, 561, 580.

41 **İslâm Ansiklopedisi**, Cüz 3, s. 199.

42 **Osmanlı Türklerinde İlim**, s. 161.

43 **Mémoires du Comte de Bonneval**, C. 2, s. 177-193.

44 Aynı eser, C. 2, s. 305-317.

Bonneval'a 29 Eylül 1728 tarihli mektubunu yazar<sup>45</sup>. Bonneval tarafından cevaplandırılan bu mektuptan sonra haberleşmelerinin nasıl bir yolda ilerlediğini bilmiyoruz.

Bonneval Paşa'nın yazdığı lâyhaları gözden geçiren Gorceix, "yapılacak tek şeyin Avrupa ordularını taklit etmek ve onların yöntemlerini almak" biçiminde özetlenebileceğini belirtmektedir<sup>46</sup>. Avrupa örneğine uygun olarak Osmanlı ordusunun temelinden değiştirilmesini isteyen Bonneval, olayların akışı içinde, sadece askerî alanda kalmayarak Sultanın danışmanı olmaya da sürüklenir<sup>47</sup>. İlgi çekici yanı, Türkiye'nin kalkınmasını yalnız askerî alanda değil, iktisadî refahın geliştirilmesinde görmesidir. Kızıldeniz ile Akdeniz arasında bir kanal açılması, Hint ticaretinin canlandırılması teklifi dikkate değer<sup>48</sup>.

Bazı belirtilere rağmen, Ahmet Paşa'nın fikirlerinde Montesquieu'nün izlerini görmek iddialı bir hareket olur. Bonneval'ın hatıralarının bize tanıttığı insan bilgin olmaktan çok "maceracı" bir insandır. Böyle de olsa, Montesquieu ile olan doğrudan doğruya ilişkisi ve tanışıklığı bakımından Ahmet Paşa'nın fikir tarihimizde özel bir yeri olduğu muhakkaktır.

Fransız etkisinin askerî kaynakları bakımından "Baron de Tott" ile birlikte onun da, "yalnız askerî sahada değil, sosyal sahada da" memleketimizde önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir<sup>49</sup>.

---

45 Gorceix, **Bonneval Pacha**, s. 131.

46 Gorceix, A.g.e., s. 167.

47 Aynı eser, s. 169.

48 Aynı eser, s. 174.

49 Perin. **Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri**, s. 31.

Batıya yönelmemizin dönüm noktası sayılan T a n z i m a t , fikir hareketleri ve siyasî gelişmeler bakımından ilgimizi çeken bir çağın başlangıcı sayılabilir. Çeşitli biçimlerde açıklanmış olan Tanzimat olayı<sup>50</sup> ile Fransız Aydınlik Çağı arasında da ilgiler kurulmuştur. Birand'a göre "Tanzimat, doğrudan doğruya Fransız Aydınlik Çağı düşünce tarzının memleketimize intikal ederek, devam eden şeklinden başka bir şey değildir"<sup>51</sup>.

Hangi sebepler ve şartlar altında ilân edildiği bir yana, Tanzimat Fermanı, taşıdığı ruh bakımından bir avuç insanın çevresini aşmamıştır. Aydınlik Çağının ana düşüncelerinden çoğuna yabancı kalışına rağmen, teokratik bir düzen içinde feodal hayat süren Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat görüşüne karşı sert tepkilerin ortaya çıkışı gecikmemiştir. Aydınlanmanın etkisinde kaldığı kabul edilen Tanzimatçı görüş yanında, eskiye bağlı görüş de kendine temsilciler bulmuş, her alanda göze çarpan ikilik, siyasî ve içtimaî alandaki ilerleyişi yavaşlatan bir engel olmuştur. Siyasî gelişmelerde daha kolaylıkla takip edebileceğimiz 1876, 1908 ve 1923 duraklarına rağmen Aydınlanmanın neresinde olduğumuz bugün de sorulabilir. Objektif bir gözle toplum sorunlarımızın tümüne bakanlar Tanzimat'ın hangi tarihte sona erdiğine cevap vermekte güçlük çekeceklerdir. Bu güçlüğü doğuran sebeplerin başında, siyasî görüşlerinde Aydınlanmacı olan Tanzimatçıların, edebî bakımdan Aydınlanma ile karşıt olan romantizme bağlanmalarının, öte yandan da gelenekçiliği elden bırakmamalarının<sup>52</sup> fikrî uyanışımızda ilk adım olması gelir. Bu adım, daha sonraki yılların telifçilik denemelerinde de kendine boş yere bir biçim arayacaktır.

---

<sup>50</sup> Tütengil, **Prens Sabahattin**, s. 5-7.

<sup>51</sup> **FA**, C. I, n. 1, s. 99.

<sup>52</sup> **Birand**, **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri**, s. 9.

## SIYASİ DÜŞÜNÜŞ TARİHİMİZDE

Montesquieu'nün iki yönü, siyasî ve iktisadî fikirleri bakımından Türkiye'deki etkileri ne olmuştur?

Sorunun ilk kısmına cevap verebilmek için Tanzimatın siyasî düşünüşünü yoklamak gerekiyor. Önce şunu belirtelim ki, Tanzimat Fermanı'nı bir anayasa ya da insan hakları beyannamesi olarak görmek mümkün değildir<sup>53</sup>. Fikirden gelen siyasî hareketleri yoklayabilmek için de 1876 Meşrutiyetini ve ilk anayasayı beklemek gerekmektedir. Bu siyasî hareketlerin fikrî hazırlıklarında özellikle Montesquieu ile Rousseau'nun düşünceleri üzerinde durulduğu, çeviri çalışmalarının yanı sıra bu düşünürlerin bazı fikirlerinin sorunlarımız bakımından ele alındığı görülür. Fakat dikkate değer taraf, Montesquieu ile Rousseau üzerinde çokça durulmasının bu filozofların Fransız Devrimi ile olan ilişkilerinden ileri gelmiş görünmesidir. Tanzimat ile Fransız Devrimi arasında da bir ilişki düşünülebilirse de Tanzimat olayının "yukarıdan aşağıya, başka bir ifade ile otoriteden kütleye doğru" olmasına karşılık Fransız Devriminin "aşağıdan yukarıya, şuurlu bir kütleden boyun eğen bir otoriteye" doğru yönelmiş bulunması iki olay arasında bir kıyaslama yapmayı, hele neden-sonuç ilişkileri aramayı güçleştirmektedir<sup>54</sup>. Fındıkoğlu'nun belirttiği gibi, Fransız Devriminin Tanzimat'a doğrudan doğruya olan bir etkisinden değil, "fikrî terbiyeleri dolayısıyla Fransa'dan müteessir olmuş birkaç devlet adamının duydukları gıpta hissinden" söz edilebilir<sup>55</sup>.

Montesquieu üzerine ilk izlere gelince, daha 1832 yılında Bulak'ta Arapça olarak basılıp gene aynı basımevin-

<sup>53</sup> Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, s. 88.

<sup>54</sup> Fındıkoğlu, *Fransız İhtilâli ve Tanzimat*, s. 102.

<sup>55</sup> Fındıkoğlu, *Fransız İhtilâli ve Tanzimat*, s. 100.

de 1839 yılında Türkçe çevirisi yayımlanan **“Firengistan Seyehatnamesi”** adlı kitapta Montesquieu'nün **“Kanunların Ruhı”**ndan **“Ruh-el Şerayi”** biçiminde söz edilmektedir<sup>56</sup>. Daha sonraki yıllarda Namık Kemal'in Montesquieu'den yapacağı söylenen **“l'Esprit des Lois”** çevirisi de aynı adı taşıyacaktır. Yarım kaldığına, basılmadığına işaret edilen bu çevirinin karalamaları da ortada yoktur<sup>57</sup>. Namık Kemal'in 1863 yılında **“Mir'at”** dergisinde yayımlanan **“Romanların Esbabı İkbâl ve Zevali Hakkında Mülâhazat”** çevirisi de yarım kalmıştır<sup>58</sup>.

Namık Kemal sadece Montesquieu'yü okuyup ondan çeviriler yapmakla kalmamış, **“Hürriyet”** ve **“İbret”** gazetelerindeki yazılarında yeri geldikçe Montesquieu'nün fikirlerine de ilişmiştir. **“Hürriyet”**teki yazılarında kuvvetler ayrılığı fikri üzerinde durduğu gibi<sup>59</sup>, **“İbret”**teki yazılarında da Montesquieu'nün kanun tanımı üzerinde durmuştur<sup>60</sup>.

Süleyman Nazif, Namık Kemal'in **“Ruh-el Şerayi”** adı ile Montesquieu'den yaptığı **“l'Esprit des Lois”** çevirisini **“Mir'at”** dergisinde **“tefrika etmeğe teşebbüs”** ettiğini yazıyor<sup>61</sup>. Adı geçen dergide **“Kanunların Ruhı”**nun bir kısmının **“Refik”** imzası ile yayımlandığı iddiası, ki bize kalırsa Süleyman Nazif'in sözünü ettiğimiz yazısından ileri geliyor, gerçeğe uygun değildir<sup>62</sup>.

Namık Kemal'in Montesquieu ile ilgisi yanında Ali Suavi'nin Paris'te yayımladığı **“Ulûm”** adlı dergide hilâfet sorunu dolayısıyla Montesquieu'ye iliştiğine işaret edilmek-

---

56 Akıncı, **Türk-Fransız Kültür Münasebetlerinin Başlangıç Devresi Üzerinde Bir Deneme**, s. 34.

57 Nur, **Namık Kemal**, s. 619.

58 Bk. **Mir'at**, S. 2, s. 23-25, S. 3, s. 38-42.

59 Birand, **A.g.e.**, s. 35-36; Tütengil, **İngiltere'de Türk Gazeteciliği**, İstanbul 1969, s. 66.

60 Özön, **Namık Kemal ve İbret gazetesini**, s. 51.

61 Namık Kemal, s. 17.

62 Bk. Ülken, **Tanzimat I**, s. 775.



tedir<sup>63</sup>. Gelenbevizade Ahmet Tefvik Efendi'nin 1295 (1878) yılında yayımlanan bir kitabında da Montesquieu ünlü Fransız tarihçileri arasında sayılmaktadır<sup>64</sup>.

1293 (1876) Teşkilâtı Esasiye Kanunu taslağını Mithat Paşa ile birlikte Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın hazırladığını biliyoruz. Okandan'a göre, "Namık Kemal, bir Millet Meclisinin teşkilini ve hükümetin bu Meclis tarafından murakabe edilmesini, millî hâkimiyet ve kuvvetlerin tefriki gibi iki prensibin zarurî bir neticesi olarak ileri sürmüştür"<sup>65</sup>. Fakat, anayasanın siyasî bir ideolojinin sonucu olmayışı, ona göre, yeni nizamın gerçek bünyesini "meşrutî bir idare olarak tavsife" imkân vermemektedir<sup>66</sup>. Paris Hukuk Fakültesinde savunulan bir doktora tezine göre, Mithat Paşa ve arkadaşları tarafından teklif edilen liberal anayasanın biçim değişiklikleri, boşluklar ve bir bütün teşkil etmeme kusurları ile birlikte meşrutî bir anayasa olarak ortaya çıkışı, ilerdeki gelişmeler bakımından bu anayasanın taşıdığı önemi azaltmıştır<sup>67</sup>. İki meclisli ilk anayasanın kuvvetler ayrılığı sistemine, biçimsel de olsa, bağlı kaldığı görülmektedir<sup>68</sup>. Kuvvetler ayrılığına yer veren 1293 Anayasası, kuvvetler arasında Montesquieu'nün dilediği anlamda bir denge kuramamış olmasına rağmen, istibdadı durdurmaya yönelmiş bir engel sayılarak aydınlar tarafından da benimsenmiştir. Namık Kemal'in siyasî alandaki ana düşüncesinin parlamentarizm olduğu bir olgudur<sup>69</sup>. 19 Mart 1877'de açılan ilk "Meclis-i Meb'usan"ın, Padişahın

---

63 Sungu, *Tanzimat I*, s. 856-857.

64 *Hamidet-ül Usul*, s. 7.

65 *Umumî Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 122.

66 Aynı yer, s. 174.

67 Soydan, *La constitution turque de 1293 (1876) et les modifications apportées par celle de 1325 (1909)*, Paris 1955, s. 83, 362.

68 Başgîl, *Türk Esas Teşkilât Hukuku Dersleri*, s. 28-31, 111.

69 Fındıkoğlu, *Namık Kemal ve Ideolojisi*, s. 4.

açış nutkunda ileri milletlerin terakkilerine sebep olarak kanunların "cümlelerin rey ve ittifakı ile vaz' ve tesis olunmak semeresi" bulunmasının belirtilmesine, "bizce dahi esbab-ı terakkinin o yolda aranılmasını ve kavanin-i memleketin âray-ı umumiyeye istinaden elzem gördüm ve kanun-ı esasıyı ilân eyledim"<sup>70</sup> demesine rağmen, Meclisin uzun ömürlü olamayışı atılan adımı durduracaktır.

Namık Kemal'den bu yana, Montesquieu'nün tarihçi tarafı ile Celâl Nuri'ye etki yaptığını görüyoruz. Celâl Nuri, "**Mukadderat-ı Tarihiye**" adlı eserinde Roma ve Osmanlı devletleri arasında tarihî bir kıyaslama yaparak şu sonuca varır: "Bu iki devletten biri ne gibi esbabı inhitata giriftar olmuş ise diğeri de ona düçar olmuştur"<sup>71</sup>. Celâl Nuri, Montesquieu'nün adını anarak ondan cümleler iletmektedir. "**Edebiyatı Umumiye Mecmuası**"nda çıkan bir yazısında<sup>72</sup> "**Romalıların Azamet ve İnhitatu**"nın Türkçeye çevrilmemiş olmasını "ayıp" sayarak, bu kitabı on iki defa okuduğunu, halk için faydalı bir eser olduğunu yazıyor. Meselelerimize bakışında ona ilham kaynaklığı yapmış görünen Montesquieu'nün eseri, yöntemi bakımından da ilgisini çekiyor. Ona göre, "yeni tarih usulleri bu kitap ile başlıyor"<sup>73</sup>. Ahmet Saki'den bu eseri dilimize çevirmesini isterken Montesquieu ile Bossuet'nin tarih anlayışları arasında bir kıyaslamaya girişiyor. "Biri tarihte hep kilise tarafından ileriye sürülen hikemiyatın tatbikini aramış, diğeri, tarihi mantık dairesinde tedvin etmiş. Bunlardan biri menkuldür, diğeri mâkul, biri fendir, diğeri söz... Montesquieu ulûmu tabiiye usulü neden ibaretse onlara tevessülle silsile-i vukuatı muhakeme etmektedir"

<sup>70</sup> Us, Meclis-i Meb'usan Zabıt Ceridesi (1877), C. I, s. 10.

<sup>71</sup> Celâl Nuri, A.g.e., s. 380. Verdiğimiz sayfa, eserin 1915 yılında yapılan ikinci basımındadır. İlk basım 1330 (1911) yılındadır.

<sup>72</sup> EUM, S. 26, s. 20.

<sup>73</sup> Aynı yer.

Celâl Nuri'nin isteği kısa zamanda yerine gelmiş, Montesquieu'nün sözü geçen eseri "**Romalıların Azamet ve İnhitatları Hakkında Mülâhazat**" adı ile Ahmet Saki tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır [C. 1, 1335 (1919), C. 2, 1337 (1921)]. Kitabın başına Celâl Nuri'nin adı geçen yazısı ile "Tarih usullerine dair" başlıklı başka bir yazısı eklenmiştir. Celâl Nuri bu yazısında da Montesquieu'den söz etmekte, "Osmanlıların azamet ve inhitatları hep esbabı tabiiyeye müstenittir" diyerek Hammer'in "**Osmanlı İmparatorluğunun Tarihi**"ni bu anlayıştan yoksun yazılmış saymaktadır.

Kitabı Türkçeye çeviren, "Montesquieu'nün şahsiyeti ve âsarı" adını taşıyan önsözünde Montesquieu'yü hayatı ve eserleri ile derli toplu bir şekilde okuyucularına tanıtmaktadır (s. 12-17). Verilen notlarla anlaşılması kolaylaştırılan çeviride, metne bağlı kalınmakla birlikte Türklerle ilgili bir iki cümlelerin çevirisinde belirsiz bir ifade kullanılmıştır. Montesquieu'nün "L'empire des Turcs est à présent, à peu près, dans le même degré de faiblesse ou étoit autrefois celui des Grecs" cümlesini (V. II, s. 205) Ahmet Saki Türkçeye şöyle çevirmektedir: "Vaktiyle Yunan İmparatorluğu ne derecede hali zaaf içinde bulunuyor idiye, bugün bir imparatorluk da hemen aynı mertebe-i natuvanidedir" (C. 2, s. 146)

İkinci Meşrutiyette ve sonraki yıllarda Montesquieu'nün siyasî fikirlerine, hele anayasalı monarşiye dayanan kuvvetler ayrılığına hararetle bağlanan Lûtfi Fikri'yi (1871-1934) görmekteyiz. Fikir ve siyaset alanlarındaki gayretleri ile dikkati çeken Lûtfi Fikri'nin hayatı hakkında yazılan bir makalede "şahsiyetinin en bâriz tarafı, mücadeleci

tarafıdır” denilmektedir<sup>74</sup>.

1911 yılında “**Tanzimat**” gazetesinde yayımladığı başyazılarında siyasî fikirlerinin, bizi ilgilendiren bazı izlerine rastlamak mümkündür. Lûtfi Fikri'ye göre Tanzimat, Osmanlı hükümetinin keyfî bir hükümet olmaktan çıkarak “ilmî mânasiyle bir hükümet-i kanuniye” olmasıdır<sup>75</sup>. Ona göre, “memleketimizde sureti sarihede parlamentarizm usulü, yani: Hey'eti Vükelânın Meclis-i Meb'usana karşı mes'uliyeti” vardır<sup>76</sup>. Başka bir yazısında da, parlamentarizmi kaldırmanın Meşrutiyetin kaldırılmasına bir adım olacağı fikrini ileri sürer<sup>77</sup>. İkinci Meşrutiyetin fırka mücadelelerine katılmış<sup>78</sup>, bir aralık milletvekili seçilmiş, gazetesi kapatıldıkça başka adlar altında çıkardığı gazeteler ile fikirlerini savunmaktan geri durmamıştır<sup>79</sup>.

Kitaplarından birinde “vezaifi hükümet başlıca ikiye ayrılır” diyerek “kanun yapmak”, “yapılan kanunları icra etmek” vazifelerini hatırlatıyor<sup>80</sup>. Hükümetin üç vazifesi, bu vazifelerin özü gereğince, “başka başka heyetler tarafından icrası”nı gerektirmektedir. “Bu kaideler Montesquieu'den beri tahakkuk etmiş ve Fransa ihtilâli ile dünyaya yayılmış prensiplerdir”<sup>81</sup>.

<sup>74</sup> İBM, Yıl 8, S. 7-8, s. 4435.

<sup>75</sup> **Tanzimat** gazetesi, 29 Nisan 1911.

<sup>76</sup> Aynı gazete, 3 Mayıs 1911.

<sup>77</sup> Aynı gazete, 10 Aralık 1912.

<sup>78</sup> Tunaya, A.g.e., s. 277-280, 329, 332, 335, 404.

<sup>79</sup> 29 Nisan 1911 tarihi ile 9 Ocak 1913 tarihi arasında çoğu sıkı yönetim tarafından olmak üzere Lûtfi Fikri'nin gazetesi sık sık kapatılmıştır. Basın tarihimizin ilgi çekici bir aşaması olan bu dönemde “**Tanzimat**” gazetesinin, yukarıda sözü edilen tarihler arasında şu adlarla yayımına devam ettiği görülür: “Zühre, Tazminat, Matbuat, Merih, Tanzimat, Islahat, Maşrık, Matbuat, Zümre, Tesisat, Takdirat, Teşkilât, Teminat, İfham, Teminat, Tanzimat, Tazminat”.

<sup>80</sup> **Hükümdarlık Karşısında Milliyet ve Mes'uliyet ve Tefrikl Kuva Mesalli**, s. 11.

<sup>81</sup> Aynı eser, s. 12.

Lûtfi Fikri, Montesquieu'den yaptığı iletmelerle siyasi hürriyet fikrini, yetkilerin yetkiler ile sınırlandırılması gereğini, yetkileri kötüye kullanma eğilimini ortaya koyuyor<sup>82</sup>. Bu kitabında yer alan itiraz ve tenkitlerinin ana hedefi, Büyük Millet Meclisi Hükümetidir. Anayasa tarihimizde "meclis hükümeti"ne örnek olan bu dönem, Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı fikrine taban tabana zıt bulunuyordu.

Lûtfi Fikri, "**Mes'uiyet ve Cumhuriyet**" adlı kitabında da kanun yapma ve icra yetkilerinin aynı heyette toplanmasını "tabiatı eşyaya ve hâdisata mugayir" saymakta, "bizim memleketimizde de heyeti icraiye ve teşriyelerin yeniden iftirakına şahit olacağımız muhakkaktır" inancını taşımaktadır<sup>83</sup>.

"Millî hâkimiyetin mutlaka cumhuriyet idaresi ile tev'em olmadığını, Meşrutiyeti Cumhuriyete tercih ettiğini" yazması üzerine İstiklâl Mahkemesine verilerek yargılandığını, hüküm giydiğini görüyoruz<sup>84</sup>. Yargılama sırasında savcının üzerinde durduğu şu düşünce, konumuz bakımından dikkate değer: "...bundan evvelki şekli hükümetimiz takdir buyurulur ki tevhidi kuva esasına müstenit idi. Hukuku hükümranî Büyük Millet Meclisinde olduğu gibi kuvvei icraiye ve kuvvei teşriyeyi Meclis temsil etmekte idi"<sup>85</sup>. Açıkça belirtildiği gibi Büyük Millet Meclisi Hükümeti, 1924 Anayasasına kadar kuvvetler birliği ilkesine dayanmaktadır. Daha sonraki yıllarda yapılan bazı değişikliklerle 1961'e değin yürürlükte kalan 1924 Anayasasında, Okandan'a göre, ..kuvvetlerin tevhidi esasının ifade edilmesine rağmen hakikatte kuvvetlerin tefriki prensibine mütemayil bir durumun mevcudiyeti müşahade edilmektedir. Fakat, buna rağmen kuvvetler arasında bir muvazenenin mevcudiyetin-

<sup>82</sup> **Hükümdarlık Karşısında...** s. 15-21.

<sup>83</sup> A.g.e., s. 22.

<sup>84</sup> **AT**, Yıl 1, C. 2, n. 4, s. 128-174.

<sup>85</sup> Aynı kaynak, s. 164.

den bahse imkân yoktur” 1924 Anayasasının bir özelliği de, yukardaki cümleleri aldığımız sayfada “teşriî kuvvetin icraî kuvvete tefevvuku” biçiminde belirtilmektedir<sup>86</sup>.

9 Temmuz 1961 tarihinde halkoyuna sunulan ve “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası” olarak kabul edilip 20 Temmuz 1961 tarihli “Resmî Gazete”de yayımlanan 1961 Anayasası, Arsel’e göre, “Kuvvetler ayrılığı nazariyesine bağlanmış, bahusus yasama ve yürütmeyi T.B.M. Meclisinde toplamayıp, ayrı ayrı ellere tevdi etmiştir<sup>86a</sup>. Böylece, “İhdas etmiş olduğu temel organlardan hiç birisine millet iradesini tek başına temsil ve tecelli ettirme yetkisini ve hakkını tanımayan” yeni Anayasamız, Arsel’in özenle belirttiği gibi, “Yargı” kavramına özel bir önem vererek, ona “Yasama” ve “Yürütme”nin üstünde bir “kudret” sağlamıştır<sup>86b</sup>. Değişik bir görüş getiren Soysal’a bakılırsa, “Yasama, yürütme ve yargıdan ayrı ayrı söz edilmiş olması, 1961 Anayasasının tam anlamıyla bir “güçler ayrılığı” getirdiği anlamına alınmamalı”dır<sup>86c</sup>. Zira, “Anayasada gerçek ayrılık, yasama-yürütme ikilisinin meydana getirdiği iktidar sistemi ile yargı yetkisini kullanan mahkemeler arasında”dır ve bu nedenle de 1961 Anayasasının “güçler ayrılığı yerine olsa olsa bir görevler ayrılığına” olanak verdiğini söylemek daha yerinde olur<sup>86ç</sup>.

Konudan fazla ayrılmamak için şu kadarını söyleyelim ki, çağının ideoloğu olarak karşımıza çıkan Ziya Gökalp da “tevhidi kuva” fikrine taraftardır. Ona göre, kuvvetler ayrılığının bulunduğu Amerika Birleşik Devletleri’nde bile, Anayasanın bütün açıklığına rağmen, mevcut

---

<sup>86</sup> Umumi Amme Hukuku Dersleri, s. 475.

<sup>86a</sup> Türk Anayasa Hukuku’nun Umumi Esasları, Ankara 1962, s. 146.

<sup>86b</sup> Aynı eser, s. 347 ve 419.

<sup>86c</sup> Anayasanın Anlamı, İstanbul 1977, 4. b., s. 230.

<sup>86ç</sup> Aynı eser, s. 231.

parti sistemi yolu ile kuvvetler birliğine varılmaktadır. Türkiye'ye gelince, "Millî hâkimiyet tam olarak yalnız tevhidî kuva esasına istinat eden Türkiye'de mevcuttur. Çünkü Türkiye'de vekâleti âmmenin bir kısmı ferdî bir makamda değil, tamamı Büyük Millet Meclisindedir"<sup>87</sup>.

Kendi adına kurulmasını dilediği tesisi vasiyetnamesinde teklif eden Lûtfî Fikri, "Avrupaî bir sima - Avrupaî bir ruh" ile karşımıza çıkmaktadır. Başkanı bulunduğu Baro'nun avukatlarından birinin de yazdığı gibi, "Lûtfî Fikri'nin vasiyetnamesi idealist Avrupa münevverlerinin vasiyetnamelerine benzeyen bir tesistir"<sup>88</sup>.

Lûtfî Fikri'nin kendini meşrutî saltanata taraftar göstermesi basında karşılıklı tartışmalara yol açmıştır. Bir yönü ile Montesquieu'ye de ilişen bir tenkide, kısaca ilişip geçeceğiz. Necmeddin Sadık (Sadak) "**Hükümdarlık Karşısında...**" adlı kitabını tenkit ederken, Lûtfî Fikri'nin Montesquieu'ye dayanmasını iyi karşılamıyor. Ona göre, "bugün herhangi bir siyasî veya hukuku beynelmilel ülemasının nazariyelerine istinat etmek" mümkün olmadığı gibi, "Montesquieu'nün eseri bir vesikai tarihiyeden başka bir şey değildir"<sup>89</sup>.

Kuvvetler ayrılığına yer verdiği için Kanun-u Esasiyi muhafazaya taraftar olan Lûtfî Fikri, "bütün hayatınca Mecelleyi sevmeyen bir avukat, fakat mücadelede âşık, hücumla geçmeye hazır bir siyasetçi" sayılmaktadır<sup>90</sup>. Lûtfî Fikri'nin siyasî şahsiyeti ve mücadelesi hakkında Tunaya'nın verdiği biraz acı hüküm şudur: "O, garp zihniyetiyle meşbu, meşrutiyetçi bir parlamento adamı idi. Fakat yazı

---

<sup>87</sup> Doğru Yol, Hâkimiyeti millîye ve umdelerin tasnif, tahlil ve tefsiri, s. 8, 10.

<sup>88</sup> İBM, 1934, S. 9-10, s. 4468.

<sup>89</sup> Hilâfet Meselesi, s. 82.

<sup>90</sup> Tunaya, Vatan gazetesi, "Lûtfî Fikri Bey" başlıklı yazı, 18 Haziran 1950, S. 3260.

ve sözleri ardından, 'hakikî mesleğinin bir kelime ile yalnız muhalefet olduğu söylenebilir'<sup>91</sup>.

Bizim ilgimizi çeken taraf, Türkiye'de yaptığı fikir mücadelesinde Lûtfi Fikri'nin anayasa düşüncesi bakımından Montesquieu'ye tamamen bağlı bir hukukçu ve siyaset adamı olduğudur.

Siyasî düşünüş tarihimizde, "**Ruhul Kavanin**"i aslına çok bağlı kalarak başarılı bir biçimde dilimize kazandırmış olan "Düyunu Umumiye Başmütercimi" Hüseyin Nâzım'a da bir yer vermek gerekir. Hüseyin Nâzım, eseri sadece güzel bir Türkçeyle dilimize çevirmekle kalmamış, eklediği notlar ve ileri sürdüğü fikirlerle Montesquieu'nün görüşlerine ne ölçüde katıldığını da belirtmiştir.

Hüseyin Nâzım, önce 1331 (1915) yılında "**Ruhul Kavanin**" adı ile "l'Esprit des Lois"nın 7. kitap, fasıl bir'in sonuna kadar olan parçasını yayımlamıştır (Sancakçıyan Matbaası, 160 s.). Kitaba eklediği önsözde, büyük devrimlerin çok defa siyasî devrimler biçiminde başladığını, siyasî devrimi içtimaî devrim haline getiren başlıca etkenin de milleti maddî ve manevî yönlerden eğitime tedbirleri olduğunu söyler. Çevirisini bu tedbirlerden biri olarak düşündüğü, halk tarafından kolayca anlaşılması için "sade bir lisanla ifadei merama" çalışmasından anlaşılmaktadır.

İlk çevirisinden sekiz yıl sonra 1339 (1923) yılında Hüseyin Nâzım "**Ruhul Kavanin**"in ilk cildini, gözden geçirerek yeniden yayımlar. Bunu, 1926 yılında yayımlanan eserin ikinci ve son cildi izler. Böylece, önceleri "**Ruh-el Şerayi**" adıyla yapılması tasarlanan çeviri, "**Ruhul Kavanin**" biçiminde gerçekleşmiş bulunur<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Tunaya, aynı yazı.

<sup>92</sup> Bugün "**Kanunların Ruhü**" diye anılan Montesquieu'nün eseri için ileri sürülen adlara Cenap Şahabettin'in "Mazmunu Kavanin"ini de katarsak dilimizde dört adlandırma ile karşılaşmış oluyoruz. Bk. İŞ, S. 25, s. 51, not 12.



“**Ruhul Kavanin**”i Türkçeye çeviren Hüseyin Nâzım, Montesquieu'nün istibdat için ileri sürdüğü bütün düşüncelerin “600 senelik tarihi Osmaniyenin bütün serair ve safahatının mükemmel bir miftahı” olduğu kanısındadır<sup>93</sup>. Müstebitlerin savaşa kendileri gideceğine vekillerini yollamalarına da Osmanlı tarihinden misal vererek mutlakiyetten önce padişahların savaflara katıldıkları halde, “sonraları saltanatı meşrua şerait ve mukteziyatı ihmal edilerek istibdada düşüldüğü tarihten itibaren” padişahlarımızın ordunun başında görünmediğini söyler<sup>94</sup>.

Hüseyin Nâzım'ın Montesquieu'nün bazı düşüncelerine katılmadığı da görülür. Türklerin hükümete din yolu ile bağlı oldukları fikrini “son Türk İnkılâbı”nın yalanladığını, Montesquieu'den bu yana ya “haleti ruhiyemizin değiştiğini”, ya da Montesquieu'nün dediği gibi “bir memlekette hükümetin şekli ve esası değişince ahlâk da değişir” görüşünün bu olay ile sağlamlaştığını düşüncesine ekler<sup>95</sup>. Montesquieu'nün hürriyet ile vergiler arasında kurduğu ilişkinin Türkiye için de “aynen böyle” olduğunu söyler<sup>96</sup>. Hüseyin Nâzım, Montesquieu'nün Güney Ülkelerinde ve Doğuda bulunduğunu ileri sürdüğü “ataleti fikriye”yi iklim ile açıklayışını tenkitle, Montesquieu'nün iklimin etkisini mübalâğa ettiğine işaret etmektedir<sup>97</sup>.

Birinci cildin sonuna eklediği “Müttercimim ifadei mahsusası»nda Hüseyin Nâzım, Montesquieu'ye karşı duyduğu saygıyı belirterek “Tercümemi Montesquieu'nün büyük eserine lâyük etmek için ne mümkünse yaptım. Ruhul Kavanin'in bu Türkçe tercümesi Avrupa lisanlarındaki tercü-

---

<sup>93</sup> C. I, s. 42, not 2.

<sup>94</sup> C. I, s. 71, not 2.

<sup>95</sup> C. I, s. 73, not 1.

<sup>96</sup> C. I, s. 249, not 2.

<sup>97</sup> C. I, s. 274, not.

meleri yanında ahzı mevki edebilir ümidindeyim” der<sup>98</sup>. Hüseyin Nâzım'ın Sorel'in bizim de faydalandığımız eserini “Montesquieu ile onun muazzam eseri hakkında en mükemmel tetkik” olarak anması, Montesquieu'ye karşı duyduğu geniş ilginin yeni bir işareti sayılabilir<sup>99</sup>.

Fikir hayatımızda Montesquieu, son yılların çeviri çalışmaları içinde yeniden karşımıza çıkıyor. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan Dünya Klasiklerinde “Les Lettres Persanes, L'Esprit des Lois, Les Cahiers”in de yer alacağı ilân edilmiştir<sup>100</sup>. Daha sonra yayımlanan yeni bir listede, öncekilere “Mes Pensées”nin de eklendiği görülür<sup>101</sup>. **Tercüme** dergisinde yer alan seçme parçalar dışında<sup>102</sup>, bugüne değin Montesquieu'den yeni iki eser yayımlanmıştır: **İran Mektupları** (1963) ve **Kanunların Ruhunu**

---

<sup>98</sup> C. I, s. 438.

<sup>99</sup> C. I, s. 440.

<sup>100</sup> **Tercüme**, S. 41-42 (1947).

<sup>101</sup> **Tercüme**, S. 57-58 (1953).

<sup>102</sup> **Tercüme** dergisinde Montesquieu'den yapılan çeviriler şunlardır:

S. 7 İran Mektupları'ndan XXIV, XXX mektuplar (Çevirenler: L. Duran S. Ömay).

S. 12 İranlı Mektupları XIV, XX XVII, XLIV, LVIII, LXXIII, LXXVI, LXXXVI, CV. mektuplar (Çeviren: L. Ay).

S. 39-40 Kanunların Ruhunu'ndan tercümeler, s. 250-265 (Çevirenler: V. Günyol, İ. Öztürk, M. Cihangir, R. Köktürk).

S. 41-42 İranlı Mektupları XXIV, XXIX, XXX. mektuplar (Çeviren: L. Ay).

S. 56 İranlı Mektupları Üzerine Bazı Düşünceler, Önsöz. I, II, III, IV, V. mektuplar (Çeviren: L. Ay).

S. 82 Kanunların Ruhunu Üzerine. s. 10-25 (Çeviren: F. Baldaş).

**Üzerine**, C. I (1903), C. II (1965). Çevirilerden ilki Dr. Mu-  
hiddin Göklü, Klasikler dizisinde yer alan ikincisi de Fehmi  
Baldaş tarafından yapılmıştır.

Özellikle yüksek öğretimde, anayasa hukuku, kamu  
hukuku ve sosyoloji ile ilgili kitaplarda Montesquieu'ye yer  
verildiği görülür. İletme, aktarma ve açıklamadan öteye  
geçmeyen bu görüşler üniversite çevrelerinde Montesqui-  
eu'nün tanıtılmasına yol açmakla birlikte, fikir haya-  
tımızda bir çığır, bir doktrin halini almaktan çok uzaktır.  
Kitaplarda olduğu kadar dergi ve gazete sayfalarında da  
kendini gösteren Montesquieu ile ilgili yazılar, günlük olay-  
ların etkisi altında ele alınıp kısa zamanda, olaylara bağlı  
olarak sahneden çekilmektedirler.

Üniversite çevrelerinde bazı çalışmalar içinde de Mon-  
tesquieu'nün ele alındığı, Türkiye'deki etkilerinin araştırıl-  
dığı görülür. Bu çalışmaların basılı olanlarına örnek olarak  
Birand'ın **Felsefe Arklvi**'nde bir kısmı yayımlanan "**18 inci  
Asır Fransız Tefekkürü ve Namık Kemal**" araştırması ile  
"**Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesir-  
leri**" (1955) adlı kitabını söylemek mümkündür. Basılı ol-  
mayan tez çalışmaları için de, 1944 yılında Ş. Okyay tara-  
fından hazırlanan "**Montesquieu'ye Göre Tarihte Determi-  
nizm ve Hürriyet Meselesi**" ile 1948 yılında T. Güzey'in ha-  
zırladığı "**Montesquieu'nün Esprit des Lois'sındaki Hükü-  
met Şekilleri**"ni ekleyebiliriz<sup>103</sup>.

Görülüyor ki, siyasî düşünüş tarihimizde Montesquieu'-  
nün bazı fikirleri ele alınmış, üzerinde tartışmalar olmuş-  
tur. 1955'lerde basında yeniden ele alınan anayasa değişik-

---

<sup>103</sup> İstanbul Üniversitesi Kitaplığı, Tezler bölümü: 953 ve Edebiyat  
Fakültesi, Felsefe Semineri Kitaplığı, Tezler bölümü: 182.

liği sorununun Montesquieu'den gelen fikirlere yer verdiği görülür<sup>104</sup>. 1868 yılında Londra'da yayımlanan "**Hürriyet**" gazetesinde "**Yeni Osmanlılar Cemiyeti**" adına istenilen "usulü meşveret"<sup>105</sup> yani "kudreti teşrii erbabı hükümetin elinden almak", başka bir sayıdaki deyişle "kudreti teşri, kudreti tenfizden ayrılınsın" istemek, bazı incelikleri ile bugün de Türkiye'de demokrasinin gerçekleştirilmesi yolunda baş sorunumuz olmakta devam etmektedir.

İktisadî düşünüş tarihimizde Montesquieu'nün izini aramaya geçerken, bu alanın dışında kalan konularda Türkçede Montesquieu'ye ilişen yeni harflerle basılmış kitaplardan belli başlıcalarına işaret etmekle yetinelim.

Recai Galip (Okandan), 1935 yılında yayımladığı bir incelemesinde Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı fikrini ele alıyor<sup>106</sup>. Kessler, bir kitabında Romantik Tarih Felsefesine başlangıç olarak "**Kanunların Ruhu**"nu gösteriyor<sup>107</sup>. Ülkenin içtimaî Doktrinler Tarihi'nde "Liberalizm" bölümünde Montesquieu'ye yer verdiğini görüyoruz<sup>108</sup>. Aster, Montesquieu'nün izafiyeciliğine dikkatimizi çekiyor<sup>109</sup>. Auerbach, "Montesquieu'de hürriyet fikri"ni ele alıyor<sup>109a</sup>. Akbay, kitabının bir bölümünü "İhtilâl Felsefesi" başlığı altında Montesquieu'ye ayırıyor; kanunlar, hükümet şekilleri, iktidarların ayrılması prensibi üzerinde duruyor<sup>110</sup>. Arsal,

---

<sup>104</sup> Bk. **Forum** dergisi, S. 42, s. 15 (Okurların forumu).

<sup>105</sup> **Hürriyet** (Londra).

S. 1, 20 Haziran 1868.

S. 4, 20 Temmuz 1868.

S. 13, 21 Eylül 1868.

<sup>106</sup> **İÜHF**, Yıl 1, C. 1, S. 2, s. 141-146.

<sup>107</sup> **İçtimaiyata Başlangıç**, İstanbul 1938, s. 79-80 (Çeviren: Fındıkoğlu).

<sup>108</sup> **İçtimaî Doktrinler Tarihi**, İstanbul 1941, s. 100-102.

<sup>109</sup> **Hukuk Felsefesi Dersleri**, İstanbul 1943, s. 199-200.

<sup>109a</sup> **Montesquieu ve Hürriyet Fikri**, 1943-44 Üniversite Konferanslarından ayrı bası, İstanbul 1945, s. 39-49.

<sup>110</sup> **Umumî Amme Hukuku Dersleri**, Ankara 1948, s. 185-201.

Montesquieu'nün hukuk üzerine fikirlerini özetleyerek Roma'nın çöküşü sebeplerine ilişiyor<sup>111</sup>. Kubalı, kuvvetler ayrılığı doktrini, kuvvet teorisi, devlet şekilleri münasebetiyle Montesquieu'ye kitabında yer veriyor<sup>112</sup>. Crozat da, incelenen yazarlar dışında kalanlar arasında Montesquieu'ye ilişiyor<sup>113</sup>. Okandan, bir kitabında Montesquieu'yü tabiî hukuka karşı gelenler arasında gösteriyor<sup>114</sup>. Abadan, Montesquieu'deki kuvvetler ayrılığını, ikinci meclis meselesini ele alıyor<sup>115</sup>. Topçuoğlu, "sosyolojinin ve bilhassa Hukuk sosyolojisinin hakikî bir mübeşşiri" olarak Montesquieu üzerinde duruyor<sup>116</sup>. Kubalı, yeni bir kitabında Montesquieu'deki siyasi hürriyet fikrini özetliyor<sup>117</sup>. Kösemihal, sosyoloji tarihinde "Hukuk olaylarına önem verenler" arasında Montesquieu'yü de ele alıyor<sup>118</sup>. Gökberk, Montesquieu'nün "Fransız Devrimini hazırlayanların arasında ve başında yer almasını" onun "**siyasi bir bilincin uyanmasına**" sebep olmasında buluyor<sup>118a</sup>. Topçuoğlu, yeni bir çalışmasında "Hukuk sosyolojisinin habercileri" arasında saydığı Montesquieu'nün görüşlerini özetleyerek eleştiriyor<sup>118b</sup>. İki önemli ansiklopedide, özlü bir biçimde okuyuculara tanıtılması dikkati çekiyor<sup>118c</sup>.

---

111 **Umumî Hukuk Tarihi**, İstanbul, 1948, 3. basım, s. 11-12, 501, 502.

112 **Devlet Ana Hukuku**, İstanbul, 1950, s. 101, 146, 246.

113 **Devletler Umumî Hukuku**, İstanbul 1950, C. I, s. 256.

114 **Umumî Hukuk Tarihi Dersleri**, İstanbul 1952, s. 13.

115 **Ämme Hukuku ve Devlet Nazariyeleri**, Ankara 1952, s. 80, 238, 379.

116 **Hukuk Sosyolojisi Ders Notları**, Ankara 1955, s. 16, 17.

117 **Esas Teşkilât Hukuku Dersleri**, İstanbul 1955, s. 388-390.

118 **Sosyoloji Tarihi**, İstanbul 1955, s. 274-276.

118a **Felsefe Tarihi**, İstanbul 1961, s. 402-404, (2. b., 1967).

118b **Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, Ankara 1963, s. 363-402. (3. b., 1969).

118c Bk. **Meydan-Larousse**, C. 8, s. 915 (1972); **Türk Ansiklopedisi**, C. XXIV, F. 190, s. 322-323 (1976).

Daha önce çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz Türkçe kitaplar ve yazılar da burada adını andıklarımıza eklenirse, fikir dünyamızda Montesquieu'ye hangi sorunlar bakımından ve ne oranda yer verildiği kendiliğinden ortaya çıkar.

## İKTİSADİ DÜŞÜNÜŞ TARİHİMİZDE

Siyasî düşünüş tarihimizdeki izlerinden söz ettiğimiz Montesquieu'nün iktisadî düşünüş tarihimizde bir yeri yok gibidir. Bunun sebebini, Montesquieu'nün Fransa'da bile iktisatçı sayılmamasında, daha doğrusu, 19. yüzyılın ikinci yarısında Türkiye'de Montesquieu'nün iktisadî fikirlerinin yankı uyandırması için zamanın geçmiş olmasında aramak yerinde olur. İktisadî fikirlerini kuşatan "**Kanunların Ruhunu**"nun Türkiye'de tanınmasından bu yana, iktisat alanında o kadar yeni görüşler ve yeni adlar ortaya çıkmıştır ki Montesquieu üzerinde ısrar etmek gereksiz olurdu.

İktisat tarihimiz üzerindeki araştırmaları ile tanıdığımız Galib Haldun, bir yandan eski iktisatçılarımızı arayıp ortaya koyarken, bir yandan da Tanzimat dönemindeki yayımları ele alıyordu. Tarihçi bildiğimiz Naima'yı bir iktisatçı sayarak "...Naima vergi tarh ve cibayeti için el-yevm muteber ve makbul kavaidi umumiyyeyi vaz'etmiş olan Adam Smith gibi hazinesi devletin varidat ve sarfiyatı için kavaidi umumiye vaz' eylemiş, Adam Smith kadar doğru düşünmüştür" diyordu<sup>119</sup>. Tanzimat döneminin iktisadî yayınları üzerinde düşünürken de "Devri teceddüde dahil olduğumuz zaman biz mazide bir ilmi içtimaî şeklinde duran kavaid ve nazariyatı iktisadiyemizin bile ne olduğunu bilmediğimiz gibi, benzemeğe heves ettiğimiz Garbın bu tahavvülâtı ilmiyesinden de haberdar değil

---

<sup>119</sup> İM, S. 4, s. 8 "Eski Türk Muktesitleri" adlı yazı.

idik" hükmünü veriyordu<sup>120</sup>. Ona göre ilk iktisadî makale "**Ceridei Havadis**" gazetesinde 1277 (1860) yılında yayımlanır. Münif Paşa'nın bu yazısını Mehmet Şerif Efendi'nin "**Tercümanı Ahval**"deki (1278) yazıları izler<sup>121</sup>. Galib Haldun'un haklı olarak işaret ettiği gibi "...devri teceddüdü tetkik ederken resmî icraatı ve muhitin faaliyetini yekdiğerinden ayırıp tetkik etmek ister"<sup>122</sup>.

Gazetelerin yanı sıra, dergilerde rastladığımız ilk iktisadî makale, bir başka vesileyle sözünü ettiğimiz "**Mirat**" dergisinin ilk sayısında (1279) yayımlanmaya başlanan "Esbabı servet" başlıklı yazı dizisidir. Günün modasına uygun olarak bu makaleler de karşılıklı konuşma biçiminde yazılmıştır.

Türkiye'de ilk iktisat kitapları üzerine toplu bilgileri Mehmet Cavit'in iktisat kitabında buluyoruz<sup>123</sup>. Eserinin yayımlanmaya başlandığı 1315 (1897) yılına kadar Türkiye'de sekiz iktisat kitabının yayımlandığından söz eden Mehmet Cavit'e göre, dilimizdeki ilk iktisat kitabı J. B. Say'den Sehak Efendi'nin çevirdiği "**İlmi Tedbiri Menzil**"dir (1268). Bunu 1286 (1870)de Ahmet Hilmi'nin Otto Hübner'den çevirdiği "**İlmi Tedbiri Servet**" izleyecektir<sup>124</sup>

Fındıkoğlu bir araştırmasında, "Bizde Avrupavari İktisatçılığın Başlangıcı", Abru Efendi'nin J. B. Say'dan yararlanarak meydana getirdiği "yazma" bir kitabı tanıtmaktadır<sup>125</sup>. Bir tercümeden çok telifi andıran kitabın yazarı Abru Efendi'nin sözü edilen Sehak Efendi olması kuv-

---

<sup>120</sup> İM, S. 30, s. 6 "Tanzimat devrinde matbuat ve neşriyatı iktisadiye" adlı yazı.

<sup>121</sup> İM, S. 32, s. 3.

<sup>122</sup> İM, S. 30, s. 7.

<sup>123</sup> İlmi İktisat, Kitap 1, İstanbul 1315.

<sup>124</sup> Aynı eser, "Mukaddeme", s. a-d.

<sup>125</sup> İş mecmuası, S. 1, 10.

vetle muhtemeldir<sup>126</sup>. Böylece, aynı eserin biri basma, öteki yazma olmak üzere iki defa karşımıza çıktığı anlaşılıyor. Fındıkoğlu bir başka araştırmasında da “Garp ile temasımızdan sonra yazılmış ilk iktisat eseri” olarak Serandî'nin “**Tasarrufatı Mülkiye**” çevirisi üzerinde durmaktadır<sup>127</sup>.

Montesquieu'nün yaşadığı zamanı içine alan 18. yüzyıl ile bizim de içinde olduğumuz Doğunun 18. yüzyılını iktisadî bakımdan kıyaslayan Ülgener'e göre, Garp dünyasında kazanç insiyakı “18. asırdan beri yavaş yavaş normal yatağına girer. ...Şarkın 18. asrı hâlâ 'sarmaşık ve dolaşık' kazanç yollarının loşluğu ve izbeliği altındadır”<sup>128</sup>. Ülgener, “ticarî-mobil kıymetleri ön plana alan hareketli, cevval bir iktisat anlayışı” biçiminde tarif ettiği burjuva zihniyetinin “bizde uzun zaman gelişip serpilememesinin sebeplerini” toprağa dayalı ağır ve hantal zihniyette arıyor<sup>129</sup>.

“Resmî icraat” ile “muhitin faaliyeti”nin birbirinden farklı yürüyüşü iktisadî sorunların ilk planda ele alınması işini Türkiye’de daha sonraki yıllara bırakmaktadır.

Tanzimat döneminin iktisadî ideolojisini yoklayan Fındıkoğlu, 1908’e kadar uzattığı bu dönemin iktisat ideolojisinde “kalem sahiplerine gerçekten endişe veren bir iktisadî çöküş”ün artık hissedilmekte olduğunu görüyor<sup>130</sup>. Bir örnek olarak ele alıp, Türk Tarih Kongresi’ne sunduğu bildiriye genişçe üzerinde durduğu Mehmet Şerif Efendi, Türkiye’de sanayiî lüzumunu dört kanıtla dayana-

---

<sup>126</sup> Türkiye’de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilâtı, s. 18.

<sup>127</sup> Prof. İ. F. Pelin’in Hâtırasına Armağan, İstanbul 1948, s. 226.

<sup>128</sup> İktisadî İnhitât Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri, İstanbul 1951, s. 165.

<sup>129</sup> Aynı eser, s. 110.

<sup>130</sup> Türkiye’de İktisat Tedrisatı Tarihçesi., s. 41.



rak savunmaktadır<sup>131</sup>.

Ana çizgilerini kabataslak belirtmeye çalıştığımız iktisadî düşünüş tarihimizde, eseri ile doğrudan doğruya temas edilen ilk Batılı iktisatçı, hiç olmazsa bugünkü bilgilerimize göre, J. B. Say'dır (1767-1852). Say'dan dilimize çevrilen ilk iktisat kitabından sonra yayımlanan genel iktisat kitaplarında da 18. yüzyıl Fransa'sının iktisatçıları arasında fizyokratlar üzerinde durulacaktır\*

Mehmet Cavit "**İlmi İktisat**" adlı kitabında, kendisinin "süs" dediği lüks meselesi dolayısıyla Montesquieu'nün görüşünü ele alarak "servetin müsavat üzere münkasem olması" tedbirinin lüksü önleyeceği fikrini tenkit etmektedir<sup>132</sup>. Kitabının sonuna eklediği kısa biyografilerde, kitapta adı geçen 74 yazar üzerinde durduğu halde Montesquieu'ye yer vermemektedir. "...Muktesitlerin ve eserlerinde mesaili iktisadiye dahi mevzuubahs olan muharirin ve hükemanın"<sup>133</sup> arasında Montesquieu üzerinde durulmaması, onun iktisat ile ilgili fikirler öne sürmüş bir filozof sayılmadığına bir işaret olarak görülebilir. Fakat Locke, Condillac, Condorcet gibi, iktisadî sorunlarla ilgileri Montesquieu'den fazla olmayan filozoflar üzerinde duruluşu, Montesquieu'nün niçin ele alınmadığı sorusuna cevap bulmayı güçleştirmektedir.

İngilizceden dilimize çevrilen bir iktisadî doktrinler kitabında Montesquieu'den sadece "Hal tercümeleri notları"nda, kazandığı ünün "**Kanunların Ruhu**"ndaki "ileri mahiyetteki sosyal fikirleri"nden ötürü olduğu biçiminde

---

<sup>131</sup> Bk. III. Türk Tarih Kongresi, Ankara 1948, s. 265-266.

Yeni bir değerlendirmemiz için bk. Türkçede İlk İktisat Kitabı Konusu ve Yeni Bir Eser Üzerine Notlar, **i.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası**, C. XXV, S. 1-2, s. 141-150 (1916).

<sup>132</sup> Yeni bir değerlendirmemiz için bk. Türkçede ilk İktisat Kitabı Konusu ve Yeni Bir Eser Üzerine Notlar, **i.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası**, C. XXV, S. 1-2, s. 141-150 (1966).

<sup>133</sup> Aynı eser, s. 289.

söz edilmektedir<sup>134</sup>. Bu son örneği hatırlatmaktan amacımız, biraz da bizdeki iktisat yazarlarını, Montesquieu üzerinde durmamakta, haklı göstermek içindir. Montesquieu'nün iktisadî fikirlerinin ayrı bir kitapta yer alması, siyaset ile iç içe olan iktisadî fikirlerinin büyük iktisatçıların görüş ve açıklamalarının gölgesinde kalması, Montesquieu'nün bir iktisatçı olarak ele alınmasını çok güçleştirmiştir. Bugün, Montesquieu'nün iktisadî fikirleri üzerinde, olsa olsa, bu fikirlerin onun düşünce dünyasındaki yeri ve tarihî değeri bakımından durulabilir.

---

<sup>134</sup> Mc Connell, J. W., **Büyük iktisatçıların Temel Doktrinleri**, İstanbul 1949, s. 370 (Çeviren: H. Çalika).

## Beşinci Bölüm

# SONUÇ ve YAZILARDAN ÖRNEKLER

Türkiye'deki etkilerini de gördükten sonra Montesquieu'den bize kalan sorunların neler olduğu sorulabilir.

Montesquieu'nün siyasî fikirleri, dayandığı veriler ister tarihten, ister gözlemlerden gelsin, akılda kazandığı biçim sonunda hendesî ilişkiler şeklini alıyor. Bu ilişkiler çerçevesi içinde, olaylar karşılıklı olarak birbirine bağlı, birbirine etkilidir. Bunları çözmek için Montesquieu'nün aksiyomlarını ve postülalarını bilmek yeter. Bu takdirde, çok karmaşık görünen siyasî fikirleri, Montesquieu'nün düşünüş biçiminde kolaylıkla açıklanmış, çözülmüş buluruz. Bir örnek olarak, Montesquieu'nün hükümet şekillerini dayandırdığı ilkelere hareket etmek yolu ile, onun siyasî fikirlerinin bütününe, oradan da toplum görüşüne varmak güç değildir.

Montesquieu'yü kavramakta karşılaştığımız bu kolaylık, akla dayanmaktan gelen bu açık anlatış ve açıklama, her zaman somut olayları kuşatmaya yetmez. Kuramsal

olarak insana çok sağlam görünen fikirler, gerçek biçimleri içinde hayatta karşımıza çıkınca, bazı engellerle çevrili olduklarını ortaya koyarlar. Kuvvetler ayrılığı ilkesi, söylemek istediklerimize iyi bir örnektir. Siyasî hürriyeti sağlamak ve güven altına almak, istibdada gidişi önlemek için tam bir alet gibi görünen kuvvetler ayrılığı, hayatta, kâğıt üzerinde görüldüğü kolaylıkla işlemez. Bu kuvvetler arasında Montesquieu'nün arzuladığı dengeyi kurmak ise çok defa imkânsız olur. Kelsen'in belirttiği gibi, "Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı nazariyesi, millî egemenlik fikri ile uzlaştırılmaz"<sup>1</sup>. Montesquieu'nün anladığı anlamda kuvvetler ayrılığına yer veren Amerika Birleşik Devletleri ise, Kelsen'e göre tarihin bir istihzasıdır<sup>2</sup>.

"Halk ancak kendisi tarafından idare edilmelidir" ilkesine uygun düşmediği belirtilen kuvvetler ayrılığı<sup>3</sup>, bir olayı aşırı biçimde çözümleyen her kuram gibi tartışılmakta devam edecek, taraftarlar bulacaktır. Çünkü bu gibi hallerde düşüncenin kazandığı güç yalnız kendinden değil, bakış açısından ileri gelir.

Montesquieu'nün demokrasilerle birlikte sağlıklı kazanarak gelişecek fikri, herhalde siyasî fazilet fikri olacaktır. Demokrasilere ilke olarak gösterdiği, "vatan, eşitlik ve tokgözlülük sevgisi" biçiminde anladığı f a z i l e t daha da yeni anlamlar kazanarak, hiç olmazsa demokrasinin esenlik içinde işleyip işlemediğini ilk bakışta belirten bir ölçü olmuştur. "Cumhuriyet fazilettir" şeklinde bir döviz olarak bizim de siyasî edebiyatımıza giren fazilet, genç demokrasimizin gelişip olgunlaşmasının başlıca sorunlarından biri olarak görünüyor. Bu sorun, günümüzün fikir adamlarınca, en az siyasî hayatımızdaki öteki güçlük-

1 La Democratie, sa nature - sa valeur, s. 92.

2 Aynı eser, s. 93.

3 Kelsen, A.g.e., s. 91.

ler kadar ciddî ve büyük bir sorun sayılmaktadır. Tek bir örnek, şu satırları yazdığımız günkü bir gazete başyazısında yer alan aşağıdaki cümleler, konuya verilen önemi belirtmeye yeter: "Demokrasi, ahlâkı ve fazileti en iyi savunucu olduğu için milletler ona sarılmışlardır. Bir demokraside ahlâk ve fazilet düşerse, bilginin ışık tuttuğu akıl yolu bırakılırsa sonu ne olur?"<sup>4</sup>

Kitabını bütün insanlar için yazan Montesquieu, şu ya da bu devletin değil, insanların kuracakları devletlerin sorunlarına ilismektedir<sup>5</sup>. İçinde yaşadığı Aydınlıklar çağında, "İslahatçı olmak kibri taşımaksızın bu aydınlığa herkes bir çizgi katmalıdır"<sup>6</sup> diyen Montesquieu, ölümünden iki yüz yıl sonra da, Aydınlık çığırında epeyi yol almış olması gereken bizlere görevimizi işaret etmektedir<sup>7</sup>. Bir mektubunda, bugün "devlet adamları" diye anlaşılması bize daha uygun görünen kralların, "belki kitabını okuyacakların sonuncusu, belki de hiç okumayacaklar" olduğunu yazar<sup>8</sup>. Kitabının bazı bölümlerinin devlet adamları tarafından bugün bile okunmasından yarın için fayda umulabilir.

Bize kalırsa, Montesquieu'nün sosyolojiye büyük hizmeti olmuştur. Sosyolojinin bir bilim olarak kurulmasından önce Montesquieu, toplumsal olayları bir karşılıklı ilişkiler çerçevesi içinde görüp açıklayan, kanunlarını bulan bir fikir adamıdır. Chevallier'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, Montesquieu'deki "l'ésprit général", ele alınan topluluğun

---

4 Atay, *Dünya gazetesi*, 5 Şubat 1956.

5 V. II, s. 1038.

6 V. II, s. 1039.

7 "Kanunların Ruhunu"ndan alınan "Politik hürriyet'e dair cümlelerin özel bir sayfa halinde okuyucuya sunulmasının da bir anlamı olmak lâzımdır. Bk. *Yücel dergisi*, S. 4, s. 214 (Şubat 1956). Aynı şey "*Acem Mektupları*"ndan yapılan alıntı için de geçerlidir. Bk. *Aklis dergisi*, S. 253, s. 7 (7 Mayıs 1959).

8 *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, s. 655.

uygarlık derecesine göre, biri ya da ötekini egemen olduğu çeşitli öğelerin bir bileşkesidir”<sup>9</sup>.

Montesquieu, toplumun “insanlardan” değil, “insanların birliğinden” meydana geldiğini sezmişti<sup>10</sup>. Genel ruh adını verdiği de, toplulukta birliği yaratan bazı öğelerden başka bir şey değildi. Kanunu, “genel olarak beşerî akıldır” biçiminde tanımlanırken<sup>11</sup>, olaylara akıl gözü ile bakmakla yetinmediğini, olayların kendilerine bağlı olarak akıp gittikleri kanunların da insan aklının bir parçası olduğunu ortaya koyuyordu. Comte, Montesquieu’nün çalışmalarının “içtimaî ilim”in kurulmasındaki yerine işaret eder<sup>12</sup>. Durkheim da, Rousseau ile birlikte Montesquieu’yü “sosyolojinin habercisi” sayar, Montesquieu’nün kanunlarını, aynı zamanda “beşer hayatının kaideleri” olarak görür<sup>13</sup>. Montesquieu’deki içtimaî ilim, fert olarak insanın bilincini değil, toplumsal şeyleri kendine konu olarak almaktadır.

Durkheim, ilk olarak Montesquieu’de “içtimaî ilmin temel ilkelerinin ortaya konulduğunu” kabul eder<sup>14</sup>. “İçtimaî şeyler” arasında değişmez ve zorunlu bir düzenin varlığını gören Montesquieu, milletlerin belirli bir gelişme çizgisini izledikleri inancındadır<sup>15</sup>. Yunan ve Roma tarihinden çıkardığı bu gelişme çizgisinin dikkate değer tarafı, daima aynı çıkış noktasına dönülmesidir. Bunun içindir ki Durkheim onu “ilerleme” kavramına yabancı sayar<sup>16</sup>. Hubert, Montesquieu’deki “tarihî oluş fikri”ni incelediği bir araştırmasında, oluş fikrinin Montesquieu’nün düşüncesine yabancı olmamakla birlikte bu “oluş nazariyesi”nin bir “iler-

---

<sup>9</sup> **Cours de principes du droit public**, s. 221.

<sup>10</sup> V. II, s. 379.

<sup>11</sup> V. II, s. 237.

<sup>12</sup> **Cours de Philosophie Positive**, C. 4, s. 243.

<sup>13</sup> **Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie**, s. 45.

<sup>14</sup> Durkheim, A.g.e., s. 110.

<sup>15</sup> V. II, s. 1048.

<sup>16</sup> A.g.e., s. 105.

leme nazariyesi" olmadığı sonucuna varmaktadır<sup>17</sup>.

Siyasî ve iktisadî fikirlerinin özetinden de anlaşılacağı gibi, Montesquieu toplum sorunlarını statik bir biçimde açıklamaktadır. Hele iktisadî fikirlerinde bu açıklama biçimi daha kolaylıkla görülebilir. Bugün dinamik açıklamalar, toplumsal hayatın çeşitli alanlarındaki ilişkileri ifade etmek bakımından, statik açıklamalara üstün tutulmaktadır. Yaşadığı zaman göz önüne alınırsa biraz da tabii sayılması gereken bu görüş tarzı, Montesquieu'nün sosyolog olarak günümüzdeki değerini azaltsa da sosyolojiye olan hizmetini küçümsetemez. "**Kanunların Ruhu**"nu, toplumsal olayları zamana ve uzaya bağlayarak açıklamaya çalışan tarih bilgilerinden ayıklayarak siyaset, iktisat, hukuk, ahlâk, din, kültür... sosyolojilerini kuşatan genel bir sosyoloji kitabı saymak mümkündür. Sosyolog Montesquieu, eserine hukuk sosyolojisini kubbe yapmış, her türlü toplum ilişkisine kanunlar açısından bakmıştır. Montesquieu'nün düşüncü dünyasının örgüleri olarak karşımıza çıkan kanunlar, zamana ve uzaya göre gösterdikleri başkalıklara rağmen, toplumsal olayları çerçeveselendirme bakımından değişmeyen bir görevi gerçekleştirmekte, ruh olarak aynı kalmaktadır. Bunun içindir ki, Montesquieu'nün hukuk anlamındaki kanunları ile bilimlerin olaylar arasındaki değişmez ve zorunlu ilişkiler üzerine kurduğu kanunlar arasında bazen bir adımlık mesafe vardır; bazen de bu iki kanun kavramı birbirine karışmaktadır. Voltaire'in elbiselerimize benzettiği, "İstanbul'da bir dolama, Paris'te de bir setre" giymek zorunluğunu kendisine duyuran, "ihtiyaçlar değişince eskisi gibi kalan"ları "gülünç hale gelen" kanunlar<sup>18</sup>, zorlayıcılık ve değişkenlik özellikleri ile, bir parçasını teşkil ettikleri toplumsal olaylara iyi bir örnek olmaktadır.

---

17 RMM, s. 597, 609.

18 Felsefe Sözlüğü, C. 3, s. 198, 203.

Montesquieu'nün etkilerine gelince; Janet, "Montesquieu Okulu" adını verdiği bir düşünürler topluluğundan söz etmektedir<sup>19</sup>. Fransız meslektaşları yanında bazı İngiliz hukukçularının da bu çığır içinde yer aldığı görülür. Puget, "**Montesquieu ve İngiltere**" adını taşıyan araştırmasında Montesquieu'nün İngiltere'deki etkilerine de yer vermekte, Blackstone ve A. Smith üzerinde durmaktadır<sup>20</sup>. "**Montesquieu ve Birleşik Devletler**" adlı bir yazıda da, Amerikan anayasasının temelli iki ögesi olan federal rejim kuramı ile kuvvetler ayrılığı ilkesinden söz edilerek Montesquieu'nün siyasî fikirlerinin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki etkileri belirtilmektedir<sup>21</sup>. Dedieu de, kitabının bir bölümünü Montesquieu'nün etkilerine ayırarak, Fransa dışındaki etkiler arasında İngiliz ve Amerikan hukukçuları ile Amerika'nın bağımsızlığına adı karışan ünlü siyaset adamlarını sayar<sup>22</sup>.

Türkiye'de Montesquieu, en azından bir yüzyıldan beri aydınların ve siyaset adamlarının ilgisini çekmiş görünüyor. Bu ilginin pratik amaçlarla, ülke sorunları bakımından ortaya çıkışı, Montesquieu'nün anlayışına da uygun düşmektedir. Fakat başka örneklerinde de çok defa karşılaştığımız gibi Montesquieu de bir bütün olarak ele alınmamış, onun düşüncesinin temeline ve özüne inilmemiştir. Bir benzetme yapmamıza izin verilirse, kök bir yana bırakılarak, ülkemizde esen yellere göre dallar ve yapraklar ile ilgilenilmiştir. Çoğu siyasete bağlı olan fikirleri, ülkemizde idare ile bilim arasındaki gevşek ilişkiler çerçevesinde yetesiye verimli olamamıştır.

Batılılaşma çabamız, Batılı kafayı ülkemizde biçimlendirmekle amacına varabilir. Bu bir yöntem, çevre, dilek,

<sup>19</sup> A.g.e., C. 2, s. 399-405.

<sup>20</sup> **Bicentenaire**, s. 304, 306.

<sup>21</sup> **Bicentenaire**, s. 315.

<sup>22</sup> **Montesquieu, l'homme et l'oeuvre**, s. 196-199.



kısaca eğitim işi olmakla birlikte, aynı zamanda Batılı örnekleri yakından tanıma işidir de. Sorun bu açıdan ele alınırsa, Fransız Aydınlik Çağının bir temsilcisi olarak Montesquieu, kafa yapısını anlamaya çalışmamız gereken düşünürler arasında karşımıza çıkar. Hayatının yirmi yılını verdiği büyük eseri, çalışmada sebatın bir örneği olduğu kadar, eserde ana çizgi halinde beliren araştırma, arama, öğrenme çabası na kendini aşmak isteyen kimselerin kazanması gereken özellikler arasındadır. En önemlisi, akla verilen yüksek değerdir. Öyle görünüyor ki, akıl ile aşılamayacak hiç bir güçlük yoktur.

Bize göre, Montesquieu'nün düşüncesinin özünde yer alan akıl, hoşgörü, sorunların bilim yolu ile çözülmesi bir zihniyet olarak bugün de millet bütününe maledilmesi gereken değerler arasındadır. Türk Devriminin gerçeklik ve yaygınlık kazandırdığı Aydınlik Çağımız, ancak, akıl yolu ile kendimizi anlamaya ve sorunlarımızı çözmeye yöneldiğimiz ölçüde başarılı olacaktır.

## YAZILARINDAN ÖRNEKLER

Montesquieu'nün iki önemli kitabından (Acem Mektupları, Kanunların Ruhı) üç bölüm sunuyoruz. Birinci Bölüm, **Terçüme** dergisinin 12. (1942) ve 41-42. (1947) sayılarında yayımlanan mektuplardan seçilmiştir ve Lûtfi Ay tarafından dilimize çevrilmiştir. İkinci ve Üçüncü Bölüm ise Fehmi Baldaş'ın Türkçeye çevirdiği "**Kanunların Ruhı Üzerine**" adlı kitabın ilk cildinden alınmıştır.

### I İRANLI MEKTUPLARI

#### XXIX. Mektup RICA'DAN İZMİR'DE İBBEN'E

Papa Hıristiyanların başıdır. Adet yerini bulsun diye önünde diz çökülen eski bir put. Vaktiyle hükümdarı bile

sindirmiş: çünkü, bizim şanlı sultanlarımız Gürcistan ve Batı Gürcistan krallarını nasıl kolaycacak tahttan indirirlerse, o da onları aynı kolaylıkla tahtlarından indiriveriyormuş. Ama artık ondan korkan yok. İlk Hıristiyanlardan veli Petrus denilen birinin mirasçısı olduğunu iddia ediyor, bunun da büyük bir miras olduğunda şüphe yok: zira muazam hazineleri, hükmü altında da koca bir memleket var.

Piskoposlar onun maiyetinde bulunan din adamlarıdır, onun emri altında, birbirlerinden tamamıyla ayrı iki vazifeleri var: bir araya toplandıkları zaman, onun gibi, akait meseleleriyle uğraşıyorlar; kendi başlarına kaldıkları zaman da, insanları dinin emrettiği şeyleri yerine getirmekte serbest bırakmaktan başka bir şey yapmıyorlar. Çünkü, göreceksin ya, Hırsyanlığın yerine getirilmesi hayli zor olan sayısız şartları var; işte bu şartları yerine getirmenin, insanı onlardan kurtaran Piskoposlar tutmaktan daha zor olduğu anlaşıldığından, umumun faydasına bu ikinci yolu tutmuşlar. Meselâ insan oruç tutmamak; nikâh merasimine tabi olmamak; ahdini bozmak; Şeriata aykırı olarak evlenmek; hattâ, bazen, yemininden dönmek mi istiyor: doğru piskoposa, yahut papaya gidiliyor, o da insanı bütün bunlardan kurtaran fetvayı derhal veriyor.

Piskoposlar kendiliklerinden akait vaz'etmiyorlar. Kendi aralarında ortaya bin türlü yeni din meseleleri çıkaran, çoğu derviş, sayısız âlimler var. Bunların uzun zaman birbirleriyle çekişmelerine ses çıkaran olmuyor, ve savaş, yukardan gelen bir kararla bitinceye kadar, sürüp gidiyor.

Seni temin edebilirim ki İsa devleti kadar iç savaşları bol bir devlet hiç görülmemiştir.

Ortaya yeni bir teklif atanlara önce **sapık** adını takıyorlar. Her sapıklığın ayrı bir adı var, bu ad o dalâlete düşenler için bir parola gibidir. Ama sapık olmak istemiyen olmiyabilir de: bunun için anlaşmazlığı yarı yarıya paylaş-

mak ve sapıklıkla itham edenlere bir tefrik<sup>1</sup> imkânı vermek yeter, bu tefrik ister anlaşılsın, ister anlaşılmasın, bir insanı kar gibi ak pâk eder, kendisine de **dindar** dedirtebilir.

Bu söylediklerim Fransa ile Almanya için doğrudur: çünkü, duyduğuma göre, İspanya ile Portekiz'de hiç de şakaya gelmeyen, adamı saman gibi yaktıran birtakım derişler varmış. Bu adamların eline düşünce, ne mutlu. Tanrıya elinde tahtadan küçük yuvarlaklarla dua etmiş, üzerinde iki kurdelâ ile tutturulmuş iki kumaş parçası taşımış ve birkaç defa **Galice** denilen şehri ziyaret etmiş olana! Yoksa adamcağız çok müşkül bir duruma düşebilir. Dindar olduğuna bir Pagan gibi yemin etse de, nitelikler üzerinde mutabık kalmayabilir, onu sapık diye yakabilirler: yaptığı tefriki istediği kadar ileriye sürsün. Tefrik yoktur! Kendisini dinlemek akıllarına bile gelmeden kül olur.

Başka hâkimler bir sanığın mâsum olduğunu farz ederler; bunlarsa daima suçlu olduğunu: tereddüt halinde şiddet tarafına giderek karar vermeği kaide sayarlar; herhalde insanların kötülüğüne inanmış olacaklar. Ama, bir yandan da, haklarında o kadar iyi fikirler beslerler ki yalan söyleyebileceklerine hiç ihtimal vermezler: çünkü baş düşmanlarımızın, kötü kadınların, aşağılık meslekten adamların şahitliklerini dinlerler. Kararlarında, kükürtten gömlek giydirilenlere küçük bir iltifatta bulunurlar, onlara kendilerini bu kadar kötü bir kılıkta gördüklerine üzüldüklerini, insafli olduklarını, kandan tiksindiklerini, mahkûm olmalarına çok canları sıkıldığını söylerler. Kendi kendilerini teselli etmek için de bu zavallı adamların bütün varına yoğuna, kendi menfaatlerine, el koyarlar.

Peygamber evlâtlarının oturduğu topraklar ne mesuttur! Bu acıklı manzaralar oralarda görülmez. O topraklara

---

<sup>1</sup> Aslındaki **distinction** kelimesi burada bir **dialectique** terimi olarak kullanılmıştır. Bu kelimeyi **tefrik** karşılığıyla ifadeye çalıştık.

meleklerin getirdiği kutsal din kendi hakikatiyle kendi kendisini müdafaa eder: ayakta durmak için bu şiddetli vasıtalara hiç ihtiyacı yoktur.

Paris, 1712 yılı Şewal ayının 4. günü

XXX. Mektup

### RICA'DAN İZMİR'DE AYNI ŞAHSA

Şu Paris'in insanları tecessüste garabete varıyorlar. Burada geldiğim zaman bana sanki gökten inmişim gibi bakıyorlardı: ihtiyarı, erkeği, kadını, çocuğu, hepsi beni görmek istiyordu. Sokağa çıksam, herkes pencerelele üşüşüyor; Tuilleries'ye<sup>2</sup> gitsem, derhal etrafımda bir halkanın çevrildiğini görüyordum: kadınlar bile, binbir renkten meydana gelmiş bir gökkuşaağı halinde etrafımı sarıyorlardı; tiyatroya gitsem, her şeyden önce yüzlerce dürbünün bana doğru çevrilmiş olduğunu görüyordum: hasılı hiç bir erkeğe benim kadar bakılmamıştır. Bazen, hemen hemen odalarından dışarıya çıkmamış kimselerin kendi aralarında: «Sahiden İranlıya benziyor» dediklerini duyarak gülümsüyordum. İşin tuhafı, beni kâfi derecede görmemiş olmaktan o derece korkuyorlardı ki, bütün dükkânlarda, bütün şömine üzerlerinde çoğaltılmış resimlerimi görüyordum.

İtibarın bu kadarı da insana yük olmuyor değil: bu derece tuhaf ve nadir bir insan olduğumu zannetmezdim. Her ne kadar kendi hakkımda çok iyi bir kanaatim varsa da, hiç tanımadığım büyük bir şehrin rahatını kaçıracaağımı aklıma getirmemiştim. Onun için İranlı elbisesini çıkarıp, bir Avrupalı kılığına girmeğe ve böylece gene yüzümdede

---

<sup>2</sup> Aynı adı taşıyan Sarayın umuma açık bahçesi.

hayran olunacak bir şey kalıp kalmayacağını anlamağa karar verdim. Bu tecrübe bana gerçek değerimi öğretti: yabancı kıyafetimden sıyrılınca asıl değerimin ne olduğunu gördüm. Hani, bir an içinde bana umumun takdirini kaybet-tiren terzimden şikâyet etsem yeri idi: çünkü birdenbire korkunç bir hiçliğe girmiştım. **B**azen bir toplantıda bir saat kalıyordum da kimsecikler yüzüme bakmıyor, ağız açmama bile meydan verilmiyordu, ama tesadüfen birisi oradakilere İranlı olduğumu söyleyecek olsa derhal etrafımda bir uğul-tudur yükseliyordu: «Ya! demek Mösyö İranlı imiş? Ne tu-haf şey! Acaba insan nasıl İranlı olabilir?»

**Paris, 1712 yılı Şewal ayının 6. günü**

## LXXVI. Mektup

### **USBEK'TEN İZMİR'DE DOSTU İBBEN'E**

Kendi kendisini öldürenlere karşı Avrupa'da kanunlar çok şiddetlidir: onları âdeta bir ikinci defa öldürtüyorlar; haysiyetsiz bir şekilde sokaklarda sürüyorlar; namussuzluk-la lekeliyor, mallarına el koyuyorlar.

**B**ana öyle geliyor ki, İbben, bu kanunlar pek adalet-sizdir. Kederden, sefaletten, hakareten bitkin bir hale gel-diğim zaman, ne için ıstıraplarıma son vermekten beni men etsinler, elimde olan bir ilâçtan beni insafsızca mahrum bıraksınlar?

Ne diye artık içinde bulunmamaya razı olduğum bir cemiyet için çalışmamı, haberim bile olmadan yapılmış bir mukaveleye sadık kalmamı isterler? Cemiyet karşılıklı bir menfaat üzerine kurulmuştur. Fakat artık o bana ağır gel-meğe başlarsa bu mukaveleyi bozmaktan beni kim men eder? Hayat bana bir lûtuf olarak verilmişti; böyle olmak-tan çıkınca pekâlâ onu geriye verebilirim: sebep ortadan

kalkınca sonucun da ortadan kalkması lâzımdır.

Tebaalığın faydalarından hiç de istifade etmediğim zaman hükümdar yine tebaası olarak kalmamı mı arzu ediyor? Vatandaşlarım menfaatleriyle kederimin böyle adaletsizce taksimini istiyebilirler mi? Bütün hayır sahiplerinden başka olan Tanrının kastı beni ezen lûtufları kabule mahkûm etmek midir?

Kanunların hükmü altında yaşadıkça, kanunlara riayete mecburum. Ama artık onların hükmü altında yaşamıyorsam hâlâ beni bağlayabilirler mi?

Fakat bana diyecekler ki, siz Tanrının düzenini bozuyorsunuz. Tanrı ruhunuzu vücudunuzla birleştirmiş, sizse onu ondan ayırıyorsunuz. Demek ki onun maksatlarına karşı geliyor, ona mukavemet ediyorsunuz.

Bu ne demektir? Maddenin şekillerini değiştirir, ilk hareket kanunlarının, yani yaratılış ve koruma kanunlarının yuvarlak olarak yarattığı bir şeyi dört köşe edersem, Tanrının düzenini mi bozmuş olurum? Şüphesiz hayır; bana verilmiş olan bir hakkı kullanmaktan başka bir şey yapmış olmam, hem bu manada, keyfime göre bütün tabiatı altüst edebilirim de yine Tanrıya karşı geldiğim ileri sürülemez.

Ruhum vücudumdan ayrıldığı zaman Kâînatta daha mı az nizam, tertip olacak? Bu yeni terkinin daha az mükemmel, genel kanunlara daha az bağlı olduğunu, dünyanın bundan bir şey kaybettiğini, Tanrı eserlerinin de bu yüzden daha küçük yahut da daha az muazzam olduğunu mu zannediyorsunuz?

Bir buğday başağı, bir solucan, bir çimen olduğu zaman vücudumun, kendisine daha az yakışan bir tabiat eseri haline geleceğini, kendisindeki bütün dünyevî şeylerden sıyrılan ruhumun daha az ulvileşeceğini mi düşünüyorsunuz?

Bütün bu fikirlerin kaynağı, azizim İbren, bizim nahvetimizdir. Küçüklüğüümüzü hiç duymuyoruz, her şeye rağ-

men Kâinatta esamemizin okunmasını, yerimiz olmasını, hem de büyük bir varlık teşkil etmemizi istiyoruz. Bizim kadar mükemmel bir mahlûk yok olur giderse bütün tabiatın kıymetten düşeceğini tahayyül ediyoruz da Kâinatta bir insanın eksik veya fazla olmasının -ne diyorum?- bir arada bütün inanların, bizimki gibi yüz milyon dünyanın, Tanrının ancak idrakinin azameti yüzünden farketmediği ince, ufacık bir atomdan başka bir şey olmadığını kabul etmiyoruz.

Paris, 1715 yılı Safer ayının 15. günü

LXXXVI. Mektup  
RICA'DAN, \*\*\* E.

Burada aileler galiba kendi kendilerine idare ediliyorlar. Kocanın karısı; babanın çocukları; efendinin köleleri üzerinde ancak bir hâkimiyet gölgesi var. Kanun onların bütün anlaşmazlıklarına karışıyor, hem emin ol daima kıskaç kocanın, huysuz babanın ve müziç efendinin aleyhine.

Geçen gün adaletin icra edildiği yere gittim. Oraya varmadan, sizi aldatıcı bir sesle çağıran sayısız genç satıcı kadınların silâhları altından geçmek lâzım. Bu manzara, önce hoştur; fakat elbiseleri çehrelerinden daha somurtkan insanlardan başka bir şey görülmeyen büyük salonlara girildiği zaman kasvetli bir hal alır. Nihayet bütün aile sırlarının ortaya döküldüğü, en gizli hareketlerin apaçık meydana konulduğu kutsal yere girilir.

Orada, mütevazı bir kız uzun zamandır muhafaza edilen bir bekâretin azaplarını, mücadelelerini, acı mukavemetlerini itirafa gelir. Zaferinden o kadar az gurur duymaktadır ki, daima yakın bir bozgunla tehdit eder ve artık babasının ihtiyaçlarından bîhaber kalmaması için, onları bütün milletin önüne serer.

Sonra arsız bir kadın gelir, kocasına ettiği hakaretleri ondan ayrılmak için bir sebep gibi ortaya koyar.

Bir başkası, aynı tevazu ile gelir, hayrını görmeden kadınlık sıfatını taşımaktan artık bıktığını söyler: evliliğin karanlığında saklanan sırları açığa vurur; en muktedir ehli vukufa muayene ettirilmesini, ve bir kararla bütün bekâret haklarının kendisine iadesini ister. Hatta kocalarına meydan okumaya, onlardan, herkesin önünde, şahitlerin yerine getirilmesini pek güçleştirdiği, bir tecrübe istemeğe cesaret edenler bile var: isteyen kadın için olduğu kadar, boyun eğen koca için de namusu iki paralık eden bir tecrübe.

Kaçırılmış, yahut iğfal edilmiş sayısız kızlar, erkekleri olduklarından daha kötü gösterirler. Bu mahkemeyi aşk çınlatır. Orada hiddetli babalardan, iğfal edilmiş kızlardan, vefasız âşıklardan, huysuz kocalardan başka bir şey konuşulduğu duyulmaz.

Orada tatbik edilen kanuna göre, evlilik zamanında doğan her çocuk babanın addolunur. Babanın buna inanmamak hususunda istediği kadar mâkul sebepleri olsun: kanun onun namına bu işe inanır ve kendisini tahkik külfetinden de, vesveseden de kurtarır.

Bu mahkemede reyler çoğunlukla alınıyor; fakat azınlık reyi almanın tercihe şayan olduğu, denenerik, anlaşıl-mış, diyorlar. Bu da oldukça tabii bir şeydir: çünkü doğru düşünenler pek azdır, halbuki yanlış düşünenlerin sayısız denecek kadar çok olduğunu herkes teslim eder.

Paris, 1715 yılı Cemaziyelâhır ayının 1. günü

## CV. Mektup REHDİ'DEN PARİS'TE USBEK'E

Mektuplarından birinde, Batıda inkişaf ettirilen ilim ve sanâtlardan pek çok bahsettin. Bana bir vahşi nazarıyla bakacaksın, ama bilmem ki onlardan edilen fayda her günkü kötü kullanışlarını insanlara telâfi ediyor mu?



Yalnız bombaların icadı bütün Avrupa milletlerinin hürriyetlerini kaldırmıştır, diyorlar. Hükümdarlar artık kalelerini, ilk bombada teslim olacak burjuvalara emniyet edemeyince, muntazam kıtalardan büyük ordular beslemek için bir bahane bulmuş oldular, sonra da bu ordularla kendi tebaalarını tazyik ettiler.

Biliyorsun ki barutun icadından sonra artık alınmaz kale yoktur; yani, Usbek, artık yeryüzünde haksızlığa ve şiddete karşı sığınacak bir yer kalmamıştır.

Ben sonunda insanları yok etmek, kavimleri ve milletleri tamamıyla ortadan kaldırmak için daha kestirme bir yol temin eden gizli bir şey keşfetmeye muvaffak olmalarından titriyorum.

Tarihçileri okudun; onlara dikkat et: hemen hemen bütün saltanatlar yalnız sanat cahilliği üzerine kurulmuş, sonra da sanatların çok fazla inkişaf ettirilmesinden yıkılmışlardır. Eski İran imparatorluğu bu hususta bize yakın bir örnek verebilir.

Avrupa'ya geleli çok olmadı; ama kimyanın tahribatına dair akli başında kimselerden duydum: o insanları mahveden, onları azar azar, fakat devamlı olarak yok eden bir dördüncü âfet gibidir; halbuki harp, veba, kıtlık insanları toptan, fakat fasılalarla yok eder.

Pusulanın icadı, o kadar çok milletlerin keşfedilmesi bize zenginliklerinden çok hastalıklarını getirmekten başka neye yaradı? Altınla gümüş, genel bir anlaşma ile, bütün malların pahası ve değerlerinin bir karşılığı olarak tesis edilmişti, çünkü bu madenler nadirdi, başka hiç bir işe de yaramıyordu. Daha çok yayılmalarının, bir yiyeceğin değerini göstermek için bir alâmet yerine iki veya üç alâmetimiz olmasının ne önemi vardı? Bu ancak işi daha çok karıştırmış olurdu, o kadar.

Fakat bir taraftan da, bu icat keşfolunan memleketler için pek zararlı olmuştur. Birçok milletler toptan mahvedil-

miş, ölümden kurtulan insanlar da o kadar ağır bir köleliğe mecbur edilmişlerdir ki hikâyesi bile Müslümanları ürpertir.

Muhammet ümmetinin mutlu cahilliği! Ulu peygamberlerimiz pek sevdiği hoş sadelik! siz bana her zaman eski devirlerin saflığını, ilk atalarımızın kalbinde hüküm sürmüş olan sakinliği hatırlatıyorsunuz!

Venedik, 1717 yılı Ramazan ayının 2. günü

## II

# KANUNLARIN RUHU ÜZERİNE

## BİRİNCİ KİTAP

### Genel Olarak Kanunlar Üzerine

#### Konu I

### Kanunların Çeşitli Varlıklarla Olan İlgileri Üzerine

Bu geniş anlamıyla kanunlar, olayların mahiyetinden doğan zorunlu bağlardır: bu bakımdan da, bütün varlıkların kanunları vardır: Tanrı'nın kanunları vardır; maddî evrenin kanunları vardır; insan üstü varlıkların kanunları vardır; hayvanların kanunları vardır; insanların kanunları vardır.

**Evrende gördüğümüz bütün sonuçları gözü bağlı bir kaderin meydana getirdiğini** söyleyenler çok saçma bir şey söylemişlerdir; çünkü, zeki varlıklar meydana getiren gözü bağlı bir kaderden daha büyük bir saçma olabilir mi?

Şu halde ilkel bir neden var demektir; kanunlar da işte hem bu ilkel nedenle çeşitli varlıklar arasındaki bağlardır; hem de bu çeşitli varlıklar arasındaki bağlardır.

Yaratan ve devam ettiren olduğu için Tanrı'nın evren-

le bağı vardır: yaratmak için dayandığı kanunlar, devam ettirmek için dayandığı kanunlarla birdir. Bu kurallara göre davranır, çünkü onları bilir; bu kuralları bilir, çünkü yapan O'dur; bu kuralları yapmıştır, çünkü bu kuralların kendi bilgeliği ve gücüyle bağı vardır.

Maddenin hareketinden meydana gelen ve zekâdan yoksun olan evrenin öteden beri sürüp geldiğini gördüğümüz için, bu hareketlerin değişmez kanunları olması gerekir diyoruz; bu evrenden başka bir evren olduğunu tasarlayabilseydik, onun da değişmez kuralları olması gerekirdi, ya da yok olurdu.

Böylece indî bir iş gibi görünen yaratma işi, tanrısızların kaderi kadar değişmez kuralları gerektirir. Yaratanın bu kurallar olmadan da evreni idare edebileceğini söylemek saçma olurdu, çünkü evren onlarsız var olamazdı.

Bu kurallar devamlı olarak yerleşmiş bağlardır. Hareket eden bir nesne ile hareket eden bir başka nesne arasındaki bütün hareketler, kitle ile hız arasındaki bağlara göre başlar, artar, azalır, yok olur. Her türlü **çeşitlilik biteviyeliktir**, her türlü değişiklik bir **istikrardır**.

Özel zeki varlıkların, kendi yaptıkları kanunları olabilir; ama kendi yapmadıkları kanunları da vardır. Zeki varlıkların doğmadan önce de var olmaları mümkündür; şu halde, mümkün bağları, dolayısıyla de mümkün kanunları vardı. Kanunlar yapılmazdan önce, mümkün adalet bağları vardı. Müsbet kanunların buyurduğu ya da mâni olduğu şeylerden gayri, haklı, haksız diye bir şey yoktu demek, çember çizmeden önce yarıçapların birbirine eşit olmadığını ileri sürmek demektir.

Şu halde, müsbet kanunlardan önce adalet bağlarının var olduğunu, ama bu bağların müsbet kanunlar tarafından yerleştirildiğini itiraf etmek gerek: örneğin, insan kanunlarına uymak doğru olurdu: bir başka varlıktan iyilik gören zeki varlıklar olsaydı bunların o varlığa minnettarlık duy-

maları gerekirdi; bir zeki varlık başka bir zeki varlığı yarat-  
saydı, yaratılan varlığın, yaratıldığı andan itibaren bağlı  
olduğu şeye bağlı kalması gerekirdi; zeki bir varlığa kötülük  
eden bir başka zeki varlık, aynı kötülüğe lâyık olurdu,  
vesaire...

Ama zeki evrenin fiziksel evren kadar iyi yönetilmesi  
de gerek. Çünkü, her ne kadar mahiyeti bakımından değiş-  
meyen kanunları varsa da zeki evren, fiziksel evrenin kendi  
kanunlarına uyduğu şekilde devamlı olarak bu kanunlara  
uymaz. Bunun nedeni de, özel zeki varlıkların mahiyetleri  
bakımından sınırlı olmaları, bundan ötürü de hataya düş-  
meleridir; üstelik mahiyetleri icabı da bu varlıklar kendilik-  
lerinden hareket ederler. Devamlı olarak kendi ilkel kanun-  
larına uymazlar; hatta bizzat kendileri için yaptıkları kanun-  
lara da her zaman uymazlar.

Hayvanların genel hareket kanunlarıyla mı, yoksa özel  
bir içgüdüyle mi yönetildiklerini bilmiyoruz. Bununla bera-  
ber Tanrı'ya olan bağları maddî evrenin geri kalan bölümü-  
nün Tanrı'ya olan bağlarından daha yakın değildir: duyguları  
ise onların, ya aralarındaki bağlarda, ya başka özel var-  
lıklarla olan bağlarda, ya da bizzat kendi kendileriyle olan  
bağlarda işlerine yarar.

Zevke olan eğilimleri sayesinde özel varlıklarını de-  
vam ettirirler; aynı eğilim sayesinde de türlerinin devamını  
sağlarlar. Duygu yoluyla birleştikleri için tabii kanunları  
vardır; tanıma yoluyla birleşmedikleri için de müspet ka-  
nunları yoktur. Bununla beraber tabii kanunlarına da tam  
olarak uymazlar: tanıma, duygu diye bir şey göremediğimiz  
bitkiler ise bu kanunlara daha iyi uyarlar.

Bizde olan bazı üstünlükler hayvanlarda yoktur; on-  
larda da bizde bulunmayan üstünlükler vardır. Bizim umut-  
larımız yoktur onlarda, ama bizim korkularımızı da onlar  
bilmezler; bizim gibi onlar da ölürler ama ölümün ne oldu-  
ğunu bilmezler; birçokları bizden daha iyi korurlar kendi-

lerini, cinsel güçlerini bizim kadar kötüye kullanmazlar.

Fiziksel varlık olarak insan, bütün öteki nesnelere gibi, değişmeyen kanunlarla yönetilir. Zeki varlık olarak da, Tanrı'nın koyduğu kanunları durmadan bozar, kendi koyduğu kanunları da durmadan değiştirir. İnsanın kendini yönetmesi gerek; ama sınırlı bir kişidir o; bütün sınırlı zekâlar gibi de bilgisizliğe ve yanlışla düşer; kafasındaki zayıf bilgileri de yitirir: duygulu yaratık olarak da bin bir tutkuya kaptırır kendini. Böyle bir varlık kendini yaratanı her an unutabilirdi; Tanrı din kanunlarıyla onu kendine çağırır. Böyle bir varlık her an bizzat kendini de unutabilirdi; filozoflar da ortaya attıkları ahlâk kanunlarıyla bunun böyle olabileceğini ona duyurdular. Toplumda yaşamak için yaratılmış olan insan, başka insanları unutabilirdi; kanun yapıcılar da ortaya attıkları siyasî ve medenî kanunlarla ona ödevlerini hatırlattılar.

## **Konu II** **Tabiat Kanunları Üzerine**

Bütün bu kanunlardan önce, tabiat kanunları vardı; tabiat kanunları diyoruz bunlara; çünkü, yalnız varlığımızın yapısından gelirler de ondan. Bunları iyice anlamak için de insanı, toplumların kuruluşundan önce incelemek gerekir. Tabiat kanunları, işte, insanın böyle bir durumda iken karşılaştığı kanunlardır.

İçimize bir yaradan fikrini aşlamak suretiyle bizi ona doğru yönelten kanun, önemi bakımından tabiat kanunlarının birincisidir; yoksa bu kanunların sırasına göre değil. Tabiat içindeki insanda bilgi değil, daha çok bilgi edinmek yeteneği vardır. İlk düşüncelerinin teorik düşünceler olamayacağı apaçık bir şey: varlığının başlangıcını aramadan önce varlığını devam ettirmeyi düşünecek. Böyle bir

insan her şeyden önce yalnız aczini duyar; sıklıganlığı en üstün noktaya çıkar; bu konuda örnek de yok değil; ormanlarda her şeyden ürken, her şeyden kaçan insanlar buldular.

Bu durumda herkes kendini aşağı görür: eşitlik duygusu bile çok zayıftır. Bundan ötürü de kişiler birbirlerine saldırmayı düşünmezlerdi; barış da böylece ilk tabiat kanunu olurdu.

Hobbes, insanlarda her şeyden önce birbirlerini boyunduruk altına almak isteğı uyandığını söylüyor ama bu düşünce pek öyle akla yakın gelmiyor. Üstünlük düşüncesiyle egemenlik düşüncesi, sayısı öylesine çok başka düşüncelere bağılı, öylesine karışık bir düşüncedir ki, insanın aklına gelen ilk düşüncenin bu olmasına imkân yoktur.

Hobbes soruyor: "İnsanlar tabii olarak savaş halinde değillerse neden devamlı olarak silâhlı gezerler? Neden evlerinin kapılarını kapamak için anahtar vardır yanlarında?" Evet ama, bunu sormakla da toplum hayatından önce yaşayan insanlara, ancak, birbirlerine saldırmak, kendilerini savunmak için bahane arayan toplum hayatından sonraki insanlara özel şeyleri yüklediğinin farkında değil.

Zayıflığı duygusuna insan, ihtiyaçları duygusunu da ekler. Böylece, başka bir tabiat kanunu daha ortaya çıkar ki o da insanı, yiyecek aramaya yönelten kanun olur.

Korkunun insanı kaçmağa yönelttiğini söylemiştim: ama karşılıklı korku belirtileri çok geçmeden onları birbirlerine yaklaştırır. Böyle olmasa bile, bir hayvanın, kendi cinsinden başka bir hayvanın yaklaşmasından duyduğu zevk de onları birbirlerine yaklaşımağa sevkederdi. Üstelik, ayrılıkları dolayısıyla iki cinsin birbirlerine karşı duydukları sevgi de bu zevki artırırđı; böylece hayvanların her zaman tabii olarak birbirlerine yalvarışları da üçüncü bir tabiat kanunu olurdu.

İnsanlar, önceden varolan duygularından başka, yavaş

yavaş birtakım bilgiler de edinmeğe başlarlar; bundan ötürü insanlarda, öteki hayvanlarda olmayan ikinci bir bağ meydana gelir. Birleşmeleri için yeni bir neden daha ortaya çıkmış demektir; toplum halinde yaşamak isteği de böylece dördüncü tabiat kanunu olur.

### Konu III Müsbet Kanunlar Üzerine

İnsanlar toplum halinde yaşamağa başlar başlamaz zayıflık duygularını yitirirler; aralarındaki eşitlik yok olur, savaş hali başlar.

Her özel toplum kendi kuvvetinin farkına varır; bu da milletler arasında savaş durumunu meydana getirir. Her toplumda kişiler, kendi kuvvetlerinin farkına varmağa başlarlar: toplumun sağlayacağı başlıca menfaatları kendilerinden yana çevirmeğe çalışırlar; bu da bu kişiler arasında savaş durumunu meydana getirir.

Bu iki çeşit savaş durumu, insanlar arasında kanunların yerleşmesine sebep olur. Böyle bu kadar büyük bir gezegende oturduklarına göre yeryüzünde çeşitli toplumların bulunması gerektiğini düşünen insanlar, bu toplumların aralarındaki bağları düzenlemek için kanunlar ortaya atmışlar: böylece **Devletler Hukuku** meydana gelmiş. Devam ettirilmesi gereken bir toplumda yaşadıklarını göz önünde bulunduran insanlar, yönetenlerle yönetilenler arasındaki bağları düzenleyecek kanunlar yapmışlar; böylece **Siyasî Hukuk** meydana gelmiş. Bütün vatandaşlar arasındaki bağları düzenlemek için de kanunlar meydana getirmişler; adına da **Medenî Hukuk** demişler.

Devletler Hukuku, tabii olarak şu ilkeye dayanmaktadır; bütün milletler barış halinde iken birbirlerine ellerinden geldiği kadar iyilik edecekler; savaş halinde iken,

kendi gerçek menfaatlarına zarar vermemek şartıyla birbirlerine mümkün olduğu kadar az kötülük edecekler. Savaşın amacı zaferdir; zaferin amacı istilâdır; istilânın amacı da varlığın devamıdır. Devletler Hukukunu teşkil eden bütün kanunlar bu ilke ile bundan önce sözünü ettiğimiz ilkedен doğmalıdır.

Bütün milletlerin Devletler Hukuku vardır: tutsaklarını yiyen İrokua'ların bile birbirlerine elçi gönderip elçi kabul ettiklerini görüyoruz; savaş ve barış hukukunun ne demek olduğunu bilirler de ondan. Ama işin kötüsü şu ki, bu Devletler Hukuku gerçek ilkeler üzerine kurulu değildir.

Toplumların tümünü birden ilgilendiren Devletler Hukukundan gayri, her toplumun bir de kendi siyasî hukuku vardır. Bu toplumun hükümeteşsiz yaşaması imkânsızdır. Gravina: "**Bütün özel kuvvetlerin birleşmesi, Siyasî Devlet denen şeyi meydana getirir,**" demek suretiyle çok yerinde bir söz etmiştir.

Genel kuvvet, **yalnız bir kişinin** eline verilebileceği gibi, **birçok kişinin** eline de verilebilir. Bazı kimseler, madem ki tabiat, baba egemenliğini kurmuş, o halde bir kişinin idaresi tabiata en uygun idare şeklidir, diye düşündüler. Ama baba egemenliğinin örneği hiç bir şeyi ispat etmez. Çünkü babanın egemenliği ile bir kişinin idaresi arasında bir bağ varsa, babanın ölümünden sonra kardeşlerin egemenliği, ya da kardeşlerin ölümünden sonra amca oğullarının egemenliği ile birçok kişinin idaresi arasında da aynı bağ vardır. Siyasî kuvvet, zorunlu olarak birçok ailelerin birleşmesini gerektirir.

Tabiata en uygun hükümet şekli, hangi millet söz konusu ise o milletin özel yapısı bakımından menfaatına en uygun olan hükümet şeklidir demek daha doğru olur.

Özel kuvvetlerin birleşmesi, ancak bütün iradelerin birleşmesiyle mümkün olur. Yine Gravina: "**Bu iradelerin**



**birleşmesi, Medenî Devlet dediğimiz şeyi meydana getirir,» diyor.**

Genel olarak kanun, yeryüzündeki bütün milletleri idare eden bir şey olmak sıfatıyla insan aklıdır; her milletin siyasî ve medenî kanunları da bu insan aklının uygulandığı özel hallerden başka bir şey olmamalıdır.

Kanunlar, uygulandıkları milletlere öylesine uygun düşmeli ki, başka bir millete uygun düşmesi çok büyük bir tesadüfe bağlı olmalı.

Bu kanunlar, ister siyasî kanunların yaptığı gibi hükümeti teşkil etsin, ister medenî kanunların yaptığı gibi hükümeti devam ettirsin, ya kurulmuş ya da kurulması düşünülen hükümetin mahiyetiyle ilkesine bağlı olmalı.

Bu kanunlar, ülkenin tabii durumuna göre düzenlenmeli; yani ülkenin soğuk, sıcak ya da mutedil olan iklimine, toprağın nevine, yerine ve büyüklüğüne, insanların geçim imkânlarına, yani çiftçi, avcı ya da çoban olarak hayatlarını kazanma imkânlarına, bünyelerinin tahammül edebileceği hürriyet derecesine, dinlerine, eğilimlerine, servetlerine, sayılarına, ticaretlerine, ahlâklarına ve davranışlarına göre ayarlanmalı. Nihayet, kanunların kendi aralarında da bir takım bağları vardır; menşeleriyle, kanun yapıcısının amacıyla, dayandıkları olaylar düzeniyle de bağları vardır. İşte kanunları, bütün bu noktaları göz önünde bulundurarak incelemek gerekir.

Benim bu eserimde yapmak istediğim bundan ibaret. Bütün bu bağları bir bir inceliyeceğim: hepsi birden Kanunların Ruhu dediğimiz şeyi meydana getirir.

Siyasî kanunları medenî kanunlardan ayırmadım; kanunları değil, konuların ruhunu inceleyeceğim de ondan; bu ruh ise, kanunların çeşitli olaylarla olabilecek bağlarından ibaret olduğundan, kanunların tabii sırasından çok, bu bağlarla bu olayların sırasını takip etmek zorunda kaldım.

Önce, kanunların, her hükümetin mahiyet ve ilkesiy-  
le olan bağlarını inceleyeceğim: bu ilkenin de kanunlar  
üzerinde büyük bir etkisi olduğundan, her şeyden önce  
bu ilkeyi iyice anlamaya çalışacağım; bu ilkeyi tam ola-  
rak kurup belirttikten sonra da, kanunların âdeta kaynak-  
larından akıyormuş gibi aktıklarını göreceğiz. Arkasından  
da daha özel gibi görünen öteki bağlara geçeceğim.  
(s. 45-55).

### III KANUNLARIN RUHU ÜZERİNE

#### SEKİZİNCİ KİTAP

Üç hükümet şeklinde ilkelerin bozulması  
üzerine

#### Konu I Bu Kitaptaki Genel Düşünce

Her hükümetin bozulması hemen her zaman ilkelerin  
bozulmasıyla başlar.

#### Konu II Demokrasi İlkesinin Bozulması Üzerine

Demokrasi ilkesi yalnız eşitlik ruhunun yitilmesiyle  
değil, aşırı eşitlik ruhunun benimsenmesiyle, herkesin,  
kendini yönetmek için seçtiği kişilere eşit olmak isteme-  
siyle de bozulur. O zaman halk, başkalarına tanıdığı yet-  
kiye bile tahammül edemediğinden her şeyi bizzat yap-

mak, senato yerine müzakerelerde bulunmak, bakanlar yerine kanunları yürütmek, bütün hâkimleri iş göremeyecek hale getirmek ister.

Cumhuriyette artık fazilet diye bir şey kalmaz. Halk bakanların işini görmeğe kalkar; memurlara saygı gösteren olmaz. Senato müzakerelerinin hiç bir etkisi kalmaz; senatörlere, dolayısıyla ihtiyarlara saygı gösteren olmaz. İhtiyarlara saygı kalmayınca babalara da saygı kalmaz; kocalar karılarından, efendiler de uşaklarından gerekli saygıyı göremezler. Herkes bu başıbozukluktan hoşlanmağa başlar; buyruk olmaktan duyulan yük, buyurulmaktan duyulan yük gibi kişiyi yorar. Kadınlar, çocuklar, köleler kimsenin buyruğu altına girmek istemezler. Ortada ahlâk diye, düzen diye, sevgi diye, sözün kısası, fazilet diye bir şey kalmaz.

Xenophon'un **Banquet** adlı eserinde, halkın eşitliği kötüye kullandığı bir Cumhuriyetin oldukça saf bir tablosu vardır. Ziyafete katılanların her biri hayatından niçin memnun olduğunu belirtir. Bu arada Kharmides de: "Fakir olduğum için memnunum, der. Zenginken onların bana ettikleri kötülüğü aynen kendilerine edemeyecek durumda olduğumu bildiğim için iftiracılara yaltaklanmak zorundayım; Cumhuriyet benden durmadan para isterdi, vermezlik edemezdim. Fakirliğe düştüğüm günden beri itibarım arttı; kimse bana kafa tutamıyor, aksine ben herkese kafa tutuyorum; istersem kalkıp gidiyorum, istersem olduğum yerde kalıyorum. Zenginler ayağa kalkıp yerlerini bana vermeğe başladılar bile. Evvelce köle idim, şimdi kralım; vaktiyle Cumhuriyete bir vergi veriyordum, şimdi o beni besliyor; bir şeyimi yitireceğim diye korkmuyorum, kazanacağım diye içimde bir umut var."

Halk güvenip kaderini teslim ettiği kimselerin bizzat ahlâksızlıklarını gizlemeğe çalıştıklarını, bu esnada da kendisini ahlâksızlığa sürüklemek istediklerini görünce

umutsuzluğa düşer. Halk kendi tutkularını görmesin diye, halkın büyüklüğünden başka bir şeyden söz açmazlar; cimriliklerinin farkına varmasın diye de, durmadan halkın cimriliğini överler.

Ahlâk bozukluğu, hem ahlâkı bozanlarda, hem ahlâkı zaten bozuk olanlarda artar. Halk Devlet hazinesini paylaşır; tembelliğine rağmen, işlerin yönetilmesini de üzerine alacağından, fakirliğine, lüksün eğlendirici taraflarını da eklemek ister. Ama o tembellikle o lüks düşkünlüğü varken onda, tek amacı, Devlet hazinesini yağma etmek olur.

Para için oy verildiğini görürseniz sakın şaşmayın. Halktan fazlasıyla alamadıkları şeyi hiçbir zaman ona vermezler; ama halktan almak için de hükümeti devirmek lâzım. Halk, hürriyetinden en çok faydalanyormuş gibi görüldüğü zaman, bilin ki hürriyetini yitirmek üzeredir. Bir kişinin bütün kusurlarını kişiliklerinde yaşatan küçük küçük bir sürü tiran meydana gelir. Çok geçmeden de hürriyet adına kalan şey tahammül edilmez bir hal alır; bir tek tiran sivrilir; halk da her şeyini, ahlâksızlığın sağladığı menfaatlara varıncaya kadar her şeyini yitirir.

Demek oluyor ki demokrasinin kaçınacağı iki aşırı şey vardır; biri, kendisini saltanat hükümetine ya da bir kişinin idaresine götürebilecek olan eşitsizlik zihniyeti; öteki de, kendisini bir kişinin istibdat idaresine sürükleyecek olan aşırı eşitlik zihniyeti; nasıl ki istibdat idaresi de istilâ ile son bulursa.

Doğru, Yunan Cumhuriyetlerinin ahlâkını bozanların hepsi, her zaman birer tiran olmamışlardır. Askerlik mesleğinden çok hitabet sanatına bağlıydılar da ondan; üstelik, Cumhuriyet hükümetini devirenlere karşı bütün Yunanlıların kalbinde bir kin vardı; bundan ötürü de ihtilâl hareketi, tiranlık şeklini alacak yerde yıkılma ile son buldu.

Ama Siraküza, tiranlık şeklini almış küçük küçük bir

sürü oligarşinin ortasında bulunan Siraküza, tarihlerde hemen hemen sözü geçmediği halde bir senatosu bulunan Siraküza, alelâde ahlâk bozulmalarının sebep olmayacağı birçok felâketlere uğradı. Bu şehir ya tam manasıyla hürriyet içinde yaşamış ya da tam bir baskı altında tutulmuştur; her ikisini, bir fırtına gibi kabullendiği hürriyeti de köleliği de aynı şekilde işlemiş, dışarda gösterdiği kuvvet ve kudrete rağmen dışardan gelen en küçük bir kuvvetin etkisiyle hemen ihtilâle yönelmiştir; çünkü bu ülkede yaşayan o büyük insanlar ya bir tiran bulup başlarına geçirmek ya da bizzat tiran olmaktan başka bir şey düşünememişlerdir.

### **Konu III** **Aşırı Eşitlik Zihniyeti Üzerine**

Gökyüzü yeryüzünden ne kadar uzaksa, gerçek eşitlik zihniyeti de aşırı eşitlik zihniyetinden o kadar uzaktır. Gerçek eşitlik zihniyeti, herkesin buyurmasını, ya da hiç kimseye buyurulmamasını değil, kendi eşitlerine buyurmayı istemekten ibarettir. Gerçek eşitlik zihniyetinin amacı, buyuracak kişileri ortadan kaldırmak değil, buyuracak kişilerin bizim eşitlerimiz olmasını sağlamaktır.

İnsanlar elbetteki doğuştan eşittirler; ama öyle kalmaları imkânsızdır. Toplum onlara bu eşitliği kaybettirirse de, sonradan kanunlar yeniden eşitliğe ulaştırır onları.

Düzenli demokrasiyle düzensiz demokrasi arasındaki ayrılık çok azdır; şöyle ki, düzenli demokraside insanlar, vatandaş olarak birbirlerine eşittirler; düzensiz demokraside ise kişiler memur, senatör, hâkim, baba, koca ve efendi sıfatıyla yine birbirlerine eşittirler.

Faziletin tabîi yeri hürriyetin yanibaşındadır; ama fazilet kölelikten ne kadar uzakta ise aşırı hürriyetten de o kadar uzaktadır.

## **Konu IV**

### **Halkın Bozulmasının Özel Nedeni**

Büyük başarılar, hele halkın ortak olduğu büyük başarılar, ona öyle bir gurur verir ki, artık onu yönetmek imkânı kalmaz. Memurları kiskandığı için memuriyeti kıs-kanır; yönetenlere düşman olduğu için de çok geçmeden Devlete düşman olur. Meselâ, İranlılara karşı elde edilen Salamine zaferi Atina Cumhuriyetinin bozulmasına sebep olmuştur; Atinalıların bozguna uğraması yüzünden de Sirküza Cumhuriyeti mahvolmuştur.

Marsilya Cumhuriyeti ise böyle birdenbire aşağıdan yukarıya çıkışların tadını almamıştır; bunun için de kendini her zaman akıllı uslu bir şekilde idare etmiş, ilkelere hiç birini yitirmemiştir.

## **Konu V**

### **Kişizadeler İdaresinde İlkenin Bozulması Üzerine**

Kişizadelerin yetkisi keyfî bir şekil alınca kişizadeler idaresi bozulur; yönetenlerde de yönetilenlerde de fazilet diye bir şey kalmaz. Başta bulunan aileler kanunlara uyarlarsa Devlet birçok hükümdarı olan bir saltanat Devletini andırır ki aslında bu çok iyi bir şeydir; hükümdarların hemen hepsi kanunlarla bağlanmış durumdadırlar. Ama kanunlara uymazlarsa o zaman Devlet birçok müstebit hükümdarı olan bir istibdat Devletini andırır.

Bu durumda Cumhuriyet, kişizadeler arasında, yalnız onlar arasında var olan bir şeydir. Cumhuriyet, milleti yöneten topluluğun içindedir; istibdat idaresi ise, yönetilen topluluğun içindedir; bu da yeryüzünde birbiriyle bağdaşması imkânsız iki topluluk meydana getirir.

Aşırı bozukluk kişizadeliğin babadan oğula geçmesiyle başlar; artık ortada itidal diye bir şey kalmaz. Sayıları azsa yetkileri artar, ama güvenlikleri azalır; sayıları çok olursa yetkileri daha az olur ama güvenlikleri artar; öyle ki, yetki arttıkça güvenlik azalır; ve bu böylece, başının üstünde hem aşırı yetki hem aşırı tehlike taşıyan müstebit hükümdara kadar gider.

Verasetin hüküm sürdüğü saltanat idaresinde kişizadelerin sayısının artması, demek oluyor ki bu hükümetin şiddetini azaltır; ama fazilet olmadığı için aldırmazlık, tembellik başgösterir; büyükler kendilerini koyuverirler; bunun sonunda da Devlette kuvvet, enerji diye bir şey kalmaz.

Kanunlar, kişizadelere, buyurmanın sağladığı zevklerden çok sebep olduğu tehlike ve yorgunlukları hissettirecek şekilde ise, Devlet için korkulacak bir şey varsa, güvenlik içerden, kararsızlık ise dışardan geliyorsa işte o zaman kişizadeler hükümeti, ilkesinin kuvvetini devam ettirebilir.

Güvenlik, saltanat hükümetinde şan ve şerefi, emniyeti sağlar; Cumhuriyet idaresinde bunların sağlanması için, aksine, bir şeyden korkmak gerek. İranlılardan korktukları için Yunanlılar kanunlarından ayrıldılar. Kartaca ile Roma birbirlerinden çekindikleri için kuvvetlendiriler. Tuhaf şey değil mi? Bu Devletler ne kadar emniyette olurlarsa, tıpkı durgun sular gibi, bozulmaya da o kadar eğilimli olurlar.

## Konu VI

### Saltanat Hükümetinde İlkenin Bozulması Üzerine

Halk, senatoyu, bakanlar ve hâkimleri, görevlerini göremeyecek hale getirdiği zaman demokrasi idaresi yıkılır; tıpkı bunun gibi saltanat hükümetleri de, milleti yöneten toplulukların ya da şehirlerin imtiyazları yavaş yavaş ellerinden alındıkça bozulur. Birincisinde doğrudan doğruya herkes istibdat idaresine, ikincisinde ise yalnız bir kişi istibdat idaresine doğru yönelmiş olur.

Çinli bir yazar: «Tsin ve Sui sülâlerini yıkan şey, hükümdarların, eskilerde olduğu gibi genel bir denetleme ile yetinecek yerde, bir hükümdara yakışan da zaten budur, her şeyi bizzat yönetmek istemiş olmalarıdır," diyor. Çinli yazar burada bize hemen hemen bütün saltanat idarelerinin yıkılışının nedenini vermektedir.

Bir hükümdar kuvvet ve kudretini göstermek için Devlet işlerinin mevcut düzenini uygulayacak yerde bu işleri değiştirmeye kalktı mı, bazı görevleri ehillerinden alıp keyfî bir şekilde şuna buna dağıttı mı, hele iradesiyle değil de duygularıyla ülkeyi yönetmeye kalktı mı, saltanat idaresi yıkılıp gider.

Saltanat hükümetinin yıkılmasının bir başka nedeni de, her işi bizzat görmek isteyen hükümdarın Devleti hükümet merkezinde, hükümet merkezini sarayında, sarayını da kendi kişiliğinde toplamağa kalkmasıdır.

Saltanat hükümetinin yıkılmasının son nedeni ise, hükümdarın kendi yetkisini, durumunu, halkın sevgisini yanlış anlamış olması, müstebit bir hükümdarın kendisini nasıl tehlikede sanması gerekirse, saltanat hükümetindeki hükümdarın da kendisini aynı şekilde emniyette hissetmesi gerektiğini iyice kavramamış olmasıdır.

(s. 225-233).



## KAYNAKÇA

### Montesquieu'nün Eserleri (\*)

- Oeuvres Complètes de Montesquieu, Chez Lefevre, Paris 1835.
- Oeuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, V. I, Paris 1949; V. II, Paris 1951 (R. Callois'nın notları ile).
- Romalıların Azamet ve İnhitatları Hakkında Mülâhazat, C. 1, Dersaadet 1335; C. 2, Dersaadet 1336 (Çeviren: Ahmet Saki).
- Ruh-ul Kavanin, C. I, İstanbul 1339; C. II, İstanbul 1926 (Çeviren: Hüseyin Nâzım).
- İran Mektupları, İstanbul 1963 (Çeviren: Dr. M. Göklü).
- Kanunların Ruhü Üzerine, C. I, Ankara 1963; C. II, İstanbul 1965 (Çeviren: Fehmi Baldaş).

### K i t a p l a r

- ABADAN, Y., Âmme Hukuku ve Devlet Nazariyeleri, Ankara 1952.
- ADIVAR, A. A., Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943.  
Tarih Boyunca İlim ve Din, C. 1, İstanbul 1944.
- AKINCI, G., Türk-Fransız Kültür Münasebetlerinin Başlangıç Devresi Üzerinde Bir Deneme, basılmamış habilitation tezi, Ankara 1954. [Yayım tarihi: 1973].
- ARDAKOÇ, M. K., (derleyen), Hilâfet Meselesi, İstanbul 1955.

---

(\*) Faydalandığımız kitaplardan bazıları da dip notlarında gösterilmiştir.

- ARİSTO, Politika I-III, İstanbul 1944 (Çeviren: N. Berkes).  
Politika IV-VIII, İstanbul 1945 (Çeviren: N. Berkes).
- ARSEL, İ., Türk Anayasa Hukuku'nun Umumî Esasları,  
Ankara 1962.
- ASTER, E. von, Fransız İhtilâlinin Siyasî ve İçtimai Fikirleri,  
Ankara, 1927 (Çeviren: M. Nermi).  
Felsefe Tarihi Dersleri, İstanbul 1943 (Çeviren: M. Gökberk).  
Hukuk Felsefesi Dersleri, İstanbul 1943 (Çeviren: O. M. Çağıl).
- BASTİD, P., Montesquieu et les Etats-Unis, "Bicentenaire".
- BAŞGİL, A. F., Türk Esas Teşkilât Hukuku Dersleri, İstanbul  
1953-54 (teksir).
- BAYSUN, M. C., Ahmet Paşa, "İslâm Ansiklopedisi, 3. cüz,  
s. 199, İstanbul 1941".
- BİRAND, K., Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzi-  
matta Tesirleri, Ankara 1955.
- BONNEVAL, Mémoires du comte de Bonneval, C. 1, 2, yeni  
basım, Paris 1806.
- BREHIER, E., Histoire de la Philosophie, C. 2, Paris 1947.  
Celâl Nuri, Mukadderatı Tarihiye, ikinci basım, İstanbul  
1915.
- CHEVALLIER, J-J., Cours de Principes du Droit Public, Paris  
1950 (teksir).
- COMTE, A., Cours de Philosophie Positive, C. 4, Paris 1839.
- D'ALEMBERT, Eloge de M. le Président de Montesquieu,  
"Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences,  
des arts et des métiers, C. 5, ikinci basım, 1759".
- DEDIEU, J., Montesquieu et la tradition politique anglaise en  
France, Paris 1909.  
Montesquieu, l'homme et l'oeuvre, Paris 1943.
- DEL VECCHIO, G., Hukuk Felsefesi Dersleri, İstanbul 1952  
(Çeviren: S. Erman).

- DUHAMEL, C., Les confessions sans pénitences suivi de Tois autres entretiens, Paris 1941.
- DURKHEIM, E., Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, Paris 1955.
- EFLÂTUN, Devlet Adamı, İstanbul 1944 (Çevirenler: B. Boran - M. Karasan).  
Devlet I-II, ikinci basım, Ankara 1946 (Çevirenler: G. Rohde - A. Erhat).  
Devlet III, İstanbul 1944 (Çevirenler: G. Rohde - A. Erhat).  
Devlet IV, Ankara 1946 (Çevirenler: G. Rohde - T. Uzel).
- FAGUET, E., Dix-huitième Siècle, Editions Contemporaines, Paris t.s.
- FINDIKOĞLU, Z.F., Namık Kemal ve İdeolojisi, Ankara 1939.  
Fransız İhtilâli ve Tanzimat, İstanbul 1943.  
Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilâtı, İstanbul 1946.  
Metodoloji Nazariyeleri, İstanbul 1950.
- FOUILLEE, A., Histoire de la Philosophie, on birinci basım, t.s.
- GAZIER, A., Montesquieu, "La Grande Encyclopédie, C. 24, Paris t.s."
- GELENBEVİZADE, A. T., Hamidet ül Usul, İstanbul 1295.
- GORCEIX, S., Bonneval Pacha, pacha à trois queues, Paris 1953.
- GÖKALP, Z., Doğru Yol, Hâkimiyeti milliye ve umdelerin tasnif, tahlil ve tefsiri, Ankara 1339.
- GÖKBERK, M., Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları, İstanbul 1948.  
Felsefe Tarihi, İstanbul 1961, (2. b., 1967).
- HAZARD, P., La pensée Européenne au XVIIIe siècle, C. 1, 2, Paris 1949.
- HUSRÎ, S., Dırasatun an Muqaddamat İbn Xaldun, Mısır

1953.

JANET, P., Histoire de la Science Politique Dans Ses Rapports avec la Morale, C. 1, beşinci basım, Paris 1929; C. 2, beşinci basım, Paris t.s.

KELSEN, H., La Democratie, sa nature sa valeur, Paris 1932.

KEYNES, J. M., Théorie Générale de l'Emploi, de l'Interet et de la Monnaie, Paris 1949.

LANSON, G., Histoire Illustrée de la Littérature Française, C. 2, ikinci basım, Librairie Hachette, 1923.

Lûtfi Fikri, Hükümdarlık Karşısında Milliyet ve Mes'uliyet ve Tefriki Kuva Mesaili, İstanbul 1338.

Meşrutiyet ve Cumhuriyet, İstanbul 1339.

Mehmet Cavit, İlmî İktisat, İstanbul 1315-1317.

MİRKİNE-GUETZEVITCH, B., De la séparation des pouvoirs, "Bicentenaire".

MORNET, D., Histoire de la Clarté Française, Paris 1929.

Les Origines Intellectuels de la Révolution Française, dördüncü basım, Paris 1947.

La Pensée Française au XVIIIe siècle, sekizinci basım, Paris 1951.

NUR, R., Namık Kemal, İskenderiye 1936, (Türk Bilik Revüsü, n. 6, Şubat 1936).

OKANDAN, R. G., Umumî Âmme Hukukumuzun Ana Hatları, birinci kitap, İstanbul 1948.

Umumî Âmme Hukuku Dersleri, İstanbul 1955.

ÖZÖN, M. N., Namık Kemal ve İbret Gazetesi, İstanbul 1938.

PERİN, C., Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri, İstanbul 1946.

PRELOT, M., Montesquieu et les formes de gouvernement, "Bicentenaire".

PUGET, H., Montesquieu et l'Angleterre, "Bicentenaire".

ROUSSEAU, J-J., Toplum Anlaşması, Ankara 1946 (Çeviren: V. Günyol.)

- SAINTE-BEUVE, Causeries du Lundi, C. 7, üçüncü basım, Paris t.s.
- SMITH, A., Milletlerin Zenginliği, C. 1, İstanbul 1948 (Çeviren: H. Derin).
- SOREL, A., Montesquieu, Paris 1887.
- SOYSAL, M., Anayasanın Anlamı, İstanbul 1977, 4. b.
- STAROBINSKI, J., Montesquieu par lui-même, Paris 1953.
- SUNGU, İ., Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, "Tanzimat 1, İstanbul 1940".
- Süleyman Nazif, Namık Kemal, Dersaadet 1922.
- TOPÇUOĞLU, H., Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ankara 1963, (3. b., 1969).
- TUNAYA, T. Z., Türkiye'de Siyasî Partiler, İstanbul 1952.
- US, H. T., Meclis-i Meb'usan Zabıt Ceridesi 1877, C. 1, İstanbul, 1939.
- ÜLGENER, S. F., İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri, İstanbul 1951.
- ÜLKEN, H. Z., Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri, "Tanzimat I", İstanbul 1940.
- VOLTAIRE, Felsefe Sözlüğü, C. 3, İstanbul 1945 (Çeviren: L. Ay).
- VORLANDER, K., Felsefe Tarihi, ikinci kısım, İstanbul 1928 (Çeviren: O. Sadettin).
- WEBER, A., Felsefe Tarihi, ikinci basım, İstanbul 1949 (Çeviren: H.V. Eralp).

### D e r g i l e r , G a z e t e l e r

- ANKARA, 21 Mart 1940, Fındıkoğlu, La politique sociale en Turquie.
- AT: Ayın Tarihi, Yıl 1, C. 2, n. 4, Kânunuevvel, Lûtfi Fikri Beyin Muhakemesi.
- EUM: Edebiyatı Umumiye Mecmuası, S. 26, (1917), Celâl Nu-

ri, Ahmet Saki Beyefendiye.

FA: Felsefe Arkivi, C. 1, n. 1, (1945), Birand, 18. Asır Fransız Tefekkürü ve Namık Kemal.

HÜRRIYET, n. 1, 4, 13, (Londra 1868).

İBM: İstanbul Baro Mecmuası, S. 7-8, (1934), Ali Haydar, Lûtfi Fikri Beyin Ölümü; S. 9-10, Mün'im Mustafa, Lûtfi Fikri'nin Vasiyetnamesi.

İM: İktisadiyat Mecmuası, S. 4, (1916), Galip Haldun, Eski Türk Muktesitleri S. 30, Galip Haldun, Tanzimat devrinde matbuat ve neşriyatı iktisadiye 1.

S. 32, Galip Haldun, Tanzimat devrinde matbuat ve neşriyatı iktisadiye 2.

S. 37, Galip Haldun, Tanzimat devrinde neşriyatı iktisadiye 3.

İŞ; S. 1, (1934), Z. Fahri, Bizde Avrupavarî İktisatçılığın Başlangıcı.

S. 10 (1937), Z. Fahri, Bizde Avrupavarî İktisatçılığın Başlangıcı.

S. 25, (1941), Fındıkoğlu, Türk Hukuk Tarihinde Namık Kemal.

İÜHFM: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Yıl 1, C. 1, S. 2, 3, 4, (1935), Recai Galip, Parlâmentarizm ve bugünkü şekli.

MİR'ÂT, S. 1, 2, 3, (1279).

REP: Revue d'Economie Politique, C. 5, (1891), Oczapowski, Montesquieu économiste.

RMM: Revue de Métaphysique et de Morale, n. 4, (1939).

Davy, Sur la méthode de Montesquieu.

Hubert, La notion du devenir historique dans la philosophie de Montesquieu.

TANZİMAT, n. 1, 5, (1911).

n. 391 (1912).

TERCÜME, S. 1-87 (1940-1966).

VATAN, S. 3260, 18 Haziran 1950, Tunaya, Lûtfi Fikri Bey.

# D İ Z İ N L E R

## I

### İnsan Adları

#### A

- ABADAN 49, 101.  
Abdullah Cevdet 6.  
Abru Efendi 103.  
ADIVAR 10, 84.  
Ahmet Hilmi 103.  
Ahmet Saki 90, 91.  
AKBAY 100.  
AKINCI 88.  
AKSÜT 83.  
Ali Suavi 88.  
ARİSTO 16, 23, 27, 28, 31, 38,  
55.  
ARSAL 100.  
ARSEL 94.  
ASTER 38, 47, 56, 100.  
ATAY 109.  
AUERBACH 100.  
AUGUSTE 80.  
AQUİNO'LU THOMAS 27.  
AY 98, 113.

#### B

- BALDAŞ 98, 99, 113.  
BAŞGİL 89.  
Bayezid 81.  
BAYLE 13.  
BEHRNAUER 83.  
BİRAND 86, 88, 99.  
BLACSTONE 112.  
BODİN 55.  
BONNEVAL 80, 84, 85.  
BOSSUET 50, 90.  
BREHIER 20.

## C

Celâl Nuri 90, 91.  
Cenap Şahabettin 96.  
CHARDİN 79.  
CHEVALLIER 17, 26, 47, 55, 109.  
CIHANGİR 98.

COMTE 110.  
CONDILLAC 13, 14, 105.  
CONDORCET 15, 105.  
CROZAT 101.

## Ç

ÇALIKA 106.

## D

D'ALEMBERT 15, 22.  
DANTE ALIGHIERI 27.  
DAVY 23, 25.  
DEDIEU 10, 21, 23, 24, 38, 39,  
43, 44, 45, 55, 60, 76, 112.  
DEL VECCHIO 27, 49.  
DESCARTES 10, 12, 14.

DE TOTT 85.  
DIDEROT 14.  
DUBOT 56.  
DUHAMEL 20.  
DURAN 98.  
DURKHEIM 28, 110.

## E

EFLATUN 16, 26, 31, 55.

ERALP 5.

## F

FAGUET 12, 22, 38.  
Fatih Mehmet 81.  
FENELON 56.  
FINDIKOĞLU 55, 83, 87, 89, 103,

104.  
FONTENELLE 56.  
FOUILLÉE 16, 28, 50, 76.



## G

Galip Haldun 102. 103.  
GAZİER 21.  
Gelenbevizade A. Tevfik 89.  
Gengiskan 79, 82.  
GORCEİX 85.  
GOKALP 94.

GOKBERK 5, 12. 17. 101.  
GOKLÜ 99.  
GRAVİNA 128.  
GÜNYOL 98.  
GÜZEY 99.

## H

HAMMER 83.  
HAZARD 11, 22, 38.  
HELVETİUS 14, 32.  
HERODOT 26.  
HİPPOKRATES 55.

HUBERT 110.  
HUSRİ 55.  
HÜBNER 103.  
Hüseyin Nâzım 96, 97, 98.

## İ

İBBEN 113, 117.  
İbni Haldun 55, 83.

İskender 79.

## J

JANET 21, 22, 31, 32, 38, 45, 48, 60, 68, 112.

## K

KANT 10, 11.  
KELSEN 108.  
KESSLER 100.  
KEYNES 60.

Koçi Bey 83.  
KOKTÜRK 98.  
KÖSEMİHAL 101.  
KUBALI 101.

## L

LA METTRİE 14.  
LANSON 22, 38, 56, 80.  
LAW 75.  
LOCKE 10, 13, 14, 15, 45, 47,

105.  
LOUIS XV. 38.  
Lütfi Fikri 91, 92, 93, 95, 96.

## M

MABLY 15  
MC CONNELL 106.  
Mehmet Cavit 103, 105.  
Mehmet Şerif 103, 104.  
Mithat Paşa 89.  
MONTAIGNE 17.

MORELLY 15.  
MORNET 13, 20, 48, 54.  
Muhammed 122.  
Murat IV. 83.  
Mustapha 79.  
Münif Paşa 103.

## N

Naima 102.  
Namık Kemal 88, 89, 90.

NEWTON 14.  
NUR 88.

## O

OCZAPOWSKI 60, 62, 69.  
OKANDAN 27, 45, 49, 89, 93,  
100, 101.

OKYAY 99.  
OMAY 98.  
Osman 79.

## Ö

OZON 88.

OZTÜRK 98.

## P

PASCAL 17.  
PERİN 85.  
PETRUS 114.

POLYBİOS 27.  
PRÉLOT 28, 29.  
PUGET 112.

## R

Refik 88.  
Rehdi 120.  
Rica 113, 116, 119.

ROUSSEAU 15, 16, 32, 44, 49,  
68, 87, 110.

## S

SADAK 95.  
SAİNTE-BEUVE 22, 38.  
SAİNTE-FOİX 79.  
SAY 60, 103, 105.  
Sehak Efendi 103.  
SERANDİ 104.  
SEZAR 31.  
SMİTH 60, 66, 76, 102, 112.

SOREL 17, 20, 23, 24, 98.  
SOYDAN 89.  
SOYSAL 94.  
STAROBİNSKİ 22, 24, 44, 96.  
STEİN 69.  
Sultan Ahmed 82.  
SUNGU 89.  
Süleyman Nazif 88.

## T

TAVERNİER 79.  
Thimur 82  
TOGAN 83.

TOPÇUOĞLU 101.  
TUNAYA 87, 92, 95, 96.  
TÜTENGİL 84, 96, 88.

## U

US 90.

Usbek 37, 77, 78, 79, 117, 120,  
121.

## Ü

ÜLGENER 104.

ÜLKEN 88, 100.

## V

VOLTAİRE 10, 14, 16, 28, 111.

VORLANDER 10, 11, 15, 20, 22,  
47.

## W

WEBER 14.

## X

XENOPHON 131

## Z

Ziya Paşa 89.

## II

### Yer Adları

ABD 94, 108, 112.

Afrika 53, 79.

Akdeniz 85.

Almanya 115.

Amerika 72, 112.

Arabistan 21.

Asya 18, 53, 54, 82.

Atina 29.

Avrupa 14, 17, 18, 19, 21, 26,  
29, 49, 52, 53, 54, 70, 73,  
79, 81, 83, 85, 97, 117, 121.

Cenova 29, 80.

Erzurum 78.

Fransa 11, 13, 14, 16, 18, 20,  
87, 102, 105, 112, 115.

Galice 115.

Güney Amerika 70.

Gürcistan 114.

Hartz 24.

Hindistan 70, 73.

Hollanda 42.

Isparta 29.

İngiltere 10, 19, 21, 24, 42, 45,  
55, 65, 112.

İran 78.

İsfahan 79.

İspanya 115.

İstanbul 79, 81, 82, 111.

İtalya 24.

İzmir 78, 82, 113, 116, 117

Kızıldeniz 85.

Londra 100.

Macaristan 24, 52.

Mantu 80.

Marsilya 134.

Milano 84.

Moskova 78.

Paris 77, 78, 88, 89, 111, 116,  
117, 119, 120.

Polonya 79, 80.

Portekiz 115.

Roma 21, 22, 29, 51, 81, 90,  
101, 110, 135.

Salamine 134.

Siraküza 132, 133, 134.

Tamışvar 52, 80.

Tokat 78.

Tuilleries 111.

Türkiye 41, 42, 77, 78, 79, 80,  
81, 82, 83, 84, 85, 87, 95,  
96, 99, 100, 102, 103, 104,  
107, 112.

Venedik 23, 29, 80, 84, 122.

Vezüv 24.

Yunanistan 81.

### III

#### «İçindekiler» Dışında Kalan Konular

Ansiklopedi çıkışı 11.

Aydınlık Çağı 9, 10, 11, 12, 13,  
15, 17, 44, 86, 113.

Devlet gelirleri 66.

Faiz 72.

Gümüş ve altın 69, 70, 71, 72.

İklim nazariyesi 54, 56.

İktisat ticareti 63.  
İngiliz Anayasası 38.

Kadınların köleliği 53, 54.  
Konfor 62.  
Kölelik hakkı 51.  
Kuvvetler ayrılığı 22, 29, 48.

Lüks ticareti 63.

Medenî kölelik 51.

Poligami 54.

Siyasi kölelik 50, 54.

Tabii kölelik 52.

Tabii sınırlar 54.

Tanzimat olayı 17, 86, 87.

Ticaretin iki çeşidi 63.

Üç Vergi çeşidi 66.

Vergilerin toplanması 67.

Yedi iklim nazariyesi 55.

Zencilerin köleliği 53.

## D Ü Z E L T M E

- Sayfa 78, yukardan aşağı 3. satırdaki «vefasız» sözcüğü «imansız» olacaktır.
- Sayfa 105'teki not 132'nin doğrusu şöyledir:  
**132 İlmî İktisat, İstanbul 1317 [1901],**  
Dördüncü Kitap, s. 73.

## I Ç İ N D E K İ L E R

|                                  |   |
|----------------------------------|---|
| Yeni basım için bir sunuş yazısı | 5 |
| Önsöz                            | 7 |

### B i r i n c i B ö l ü m

|   |   |
|---|---|
| 18. Yüzyıl Fransız Felsefesi ve Montesquieu | 9 |
|---|---|

### İ k i n c i B ö l ü m

#### Siyasi Fikirleri

|                                |    |
|--------------------------------|----|
| Hazırlığı                      | 19 |
| Yöntemi                        | 23 |
| Hükümet şekilleri              | 25 |
| Hükümetlerin dayandığı ilkeler | 29 |
| Hükümetlerin bozulması         | 33 |
| Hükümetlerin en iyisi          | 35 |
| Siyasi hürriyet                | 39 |
| Kuvvetler ayrılığı             | 44 |
| Kölelik sorunu                 | 50 |
| Savaş hakkı                    | 56 |

### Ü ç ü n c ü B ö l ü m

#### İktisadi Fikirleri

|          |    |
|----------|----|
| Lüks     | 61 |
| Ticaret  | 63 |
| Vergiler | 66 |
| Para     | 69 |
| Kambiyo  | 73 |

## D ö r d ü n c ü B ö l ü m

### Montesquieu ve Türkiye

|   |     |
|---|-----|
| 1. Montesquieu'nün eserlerinde Türkiye ve Türkler | 77  |
| 2. Türkiye'de Montesquieu'nün etkileri            | 83  |
| Siyasi düşünüş tarihimizde                        | 87  |
| İktisadi düşünüş tarihimizde                      | 102 |

## B e ş i n c i B ö l ü m

### Sonuç ve Yazılarından Örnekler 107

|          |     |
|----------|-----|
| Kaynakça | 137 |
| Dizinler | 143 |



Cavit Orhan Tütengil, Türk Dil Kurumu'nun «Bilim Ödülü»nü kazanan bu kitabında Fransız Aydınlanma Çağının en önemli temsilcilerinden biri olan Montesquieu'nün siyasî ve iktisadî fikirlerini çeşitli boyutlarıyla incelemektedir. Ayrıca, ünlü filozofun Tanzimat'tan beri ülkemizdeki siyasî tartışmalarda sık sık sözü edilen, birtakım toplumsal kurumlara «model» aranırken kaynak gösterilen düşünceleri, Türkiye'deki etkileriyle birlikte ele alınmaktadır.