



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI  
KAMU HUKUKU PROGRAMI**

**HUGO GROTIUS VE JOHN LOCKE'DA DOĞAL  
HUKUK ÖĞRETİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MUSTAFA CAN ÖZDEMİR**

**İSTANBUL 2020**



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI  
KAMU HUKUKU PROGRAMI**

**HUGO GROTIUS VE JOHN LOCKE'DA DOĞAL  
HUKUK ÖĞRETİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MUSTAFA CAN ÖZDEMİR  
170151008**

**Danışman  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail KILLIOĞLU**

**İSTANBUL 2020**

24/07/2020

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Mimarlık Dalı'nda 170151008 numaralı Mustafa Can Özdemir'in hazırladığı "Hugo Grotius ve John Locke'da Doğal Hukuk Öğretisi" konulu Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 24/07/2020 Cuma günü saat 15:00'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OYBİRLİĞİYLE** karar verilmiştir.

**Düzeltilme verilmesi halinde:**

Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı .../.../20... tarihinde, saat ...:.. da yapılacaktır.

**Tez Adı Değişikliği Yapılması Halinde:** Tez adının .....

..... şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Tarih	İmza
(Danışman) Dr. Öğr. Üyesi İsmail KILLIOĞLU	24/ 07/2020	KABUL
Prof. Dr. Naim DEMİREL	24/ 07/2020	KABUL
Doç. Dr. Sercan GÜRLER	24/ 07/2020	KABUL
(İkinci Danışman) *.....	.../ .../20...	.....
*.....	.../ .../20...	.....

\*2. Danışman varsa doldurulacak

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahriyat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağılı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Mustafa Can ÖZDEMİR

## TEŞEKKÜR

Bu tezin yazılmasında yardımlarını esirgemeyen fakat daha önemlisi sâdece hukuk değil birçok konuda sohbet etme imkânından mahrum bırakmayan tez danışmanım Sayın İsmail Kılıoğlu'na Őukranımı arz ederim.

Tezin nihâi hâle gelmesinde tavsiyelerinden fazlasıyla yararlandığım Sayın Sercan Gürler'e medyûnuŐukrânım.

En fazla ihtiyâç duyduğum yıllarımda mebzûl zaman ve büyük bir kütüphâne imkânını her şartta sunan anneme ve babama basit bir teşekkürden fazlası elimden gelmiyor. Serenay Akyol'a ise sâdece varlığının verdiği güçten dolayı bile ne desem eksik kalacak.

Var olan bütün hatâlar bendenizden; iyilik, güzellikler O ve onlardandır.

Mustafa Can ÖZDEMİR

**HUGO GROTIUS VE JOHN LOCKE'DA DOĞAL HUKUK**  
**ÖĞRETİSİ**  
**MUSTAFA CAN ÖZDEMİR**

**ÖZET**

Bu çalışmanın gayesi, Avrupa hukuk felsefesi açısından iki kurucu figürün doğal hukuk görüşlerini tasvire çabalamak ve yer yer eleştirilerimizi sunmaktır. Çalışmamızda literatürdeki bazı farklılıklar karşılaştırıldı. Yer yer önerilerde bulunuldu. Birinci bölümde doğal hukukun etimolojik kökenini tartıştık ve târihçesini ana hatlarıyla sunmaya çalıştık. İkinci bölüm, Hugo Grotius'un düşüncelerine ayrıldı. Üçüncü bölüm ise John Locke'un doğal hukuk görüşünü özetledi. Sonuç bölümü iki düşünürün görüşlerinin değerlendirme ve eleştirisini içeriyor.

**Anahtar kelimeler;** doğal hukuk, Hugo Grotius, John Locke, hukuk felsefesi, toplum sözleşmesi.

**THE DOCTRINE OF NATURAL LAW IN HUGO GROTIUS AND  
JOHN LOCKE  
MUSTAFA CAN ÖZDEMİR**

**ABSTRACT**

The aim of this study is to try to describe the natural law views of the two founding figures in terms of the philosophy of European law and to present our criticisms from time to time. In our study, some differences in the literature were compared. Suggestions were made from place to place. In the first chapter, we discussed the etymological origins of natural law and tried to outline its history. Second chapter is devoted to the thoughts of Hugo Grotius. Third chapter summarizes John Locke's view of natural law. The concluding section contains the evaluation and criticism of the views of the two thinkers.

**Key words;** natural law, Hugo Grotius, John Locke, philosophy of law, social contract.

## ÖNSÖZ

Tezimiz, iki ayaklı bir çalışmanın ilk kısmını oluşturuyor. Karşılaştırmalı hukuk düşüncesi olarak tasarlanan mezkûr çalışma için bu tezin oluşturduğu ilk kısımda modern dönem Batı düşüncesinin doğal hukûku en çok etkileyen düşünürlerinden ikisi olan Hugo Grotius ve John Locke ele alındı. Özellikle Hugo Grotius ile ilgili olarak Türkiye’de yapılan tez sayısı çok azdır. İki düşünür için de ortak olan bir şey varsa o da Türkiye’de hukuk felsefesi sâhasında kendileriyle ilgilenenler dünyâdakine nispetle epeyce mahduttur. Bizi böyle bir çalışmaya iten sebep de budur.

Çalışma boyunca okuma imkânına eriştiğimiz literatürdeki bâzı tekrârların hiç eleştiriye tâbi tutulmadan yinelendiğini gördük. Yer yer bunlara değinmeye çalıştık. Bir başka yapmaya çalıştığımız şey ise, oluşmuş standart kaynakça listelerinin dışına çıkarak alternatif isimlerin görüşleriyle süre ve imkân nisbetinde farklı bakış açılarını geliştirmeye çalışmaktır. Fayda açısından yaptığımız bir başka şey de, biyografiler üzerinden düşünürlerin fikrî dünyâlarının temellerini özet hâlinde ortaya koymak ve yapılan bâzı yanlışlıkları karşılaştırmalı bir biçimde vermek sûretiyle kullanılabilir bir kaynak ortaya çıkarmaktır.

Hugo Grotius ve John Locke ile ilgili olarak yaptığımız bu tez, mütevâzi bilgiler ihtivâ etmekle birlikte, düşünce dünyâsına bir cümlelik bir katkı dahi yapacaksa görevini fazlasıyla yerine getirmiş sayılabilir.



## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT .....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER .....	viii
KISALTMALAR .....	x
GİRİŞ .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
1. DOĞAL HUKUKUN TÂRİHÇESİ.....	3
1.1. ETİMOLOJİK BİR BAKIŞ.....	3
1.2. HUKUK FELSEFESİ.....	5
1.3. DOĞAL HUKUKUN TANIMI SORUNU VE HUKUK FELSEFESİNDEKİ YERİ.....	8
1.4. DOĞAL HUKUKUN TÂRİHİ SERENCÂMI .....	11
1.4.1. İlkçağ Doğal Hukuku.....	12
1.4.2. Ortaçağ Felsefesi'nde Doğal Hukuk.....	24
İKİNCİ BÖLÜM .....	31
2. HUGO GROTIUS .....	31
2.1. HUGO GROTIUS'UN DÜŞÜNCELERİNİN İKTİSÂDÎ, DÎNÎ VE SİYÂSÎ TEMELLERİNE DÂİR.....	31
2.2. HAYÂTI.....	36
2.3. HUKUKUN AYIRIMLARI.....	40
2.4. DOĞA DURUMU VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ.....	41
2.5. DOĞAL HUKUK – İRÂDEYE DAYALI (POZİTİF) HUKUK AYIRIMI VE SAVAŞ HUKUKU.....	47
2.6. EGEMENLİK-DİRENME VE ULUSLARARASI HUKUK .....	54
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	57
3. JOHN LOCKE .....	57
3.1. JOHN LOCKE'UN DÜŞÜNCELERİNİN İKTİSÂDÎ, DÎNÎ VE SİYÂSÎ TEMELLERİNE DÂİR.....	57
3.2. HAYÂTI.....	63

3.3. DOĞA DURUMU, DOĞAL HUKUK VE DOĞAL HAKLAR .....	66
3.4. DOĞA DURUMUNDAN SİYÂSÎ DURUMA GEÇİŞ .....	76
3.5. ONAY KAVRAMI, SİYÂSÎ TOPLUMUN KURULUŞU VE YÖNETİMİN AMAÇLARI.....	79
3.6. YÖNETİM BİÇİMLERİ VE KUVVETLER AYRILIĞI .....	82
3.7. FETİH, GASP, DİRENME VE YÖNETİMİN ÇÖZÜLMESİ.....	84
<b>SONUÇ.....</b>	<b>88</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>91</b>
<b>ÖZGEÇMİŐ.....</b>	<b>103</b>

## KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.t.	Adı geçen tez
A.Ü.D.T.C.F.D.	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
A.Ü.H.F.D.	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
A.Ü.H.F.M.	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
A.Ü.S.B.F.D.	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
a.y.	Yazara ait son zikredilen yer
b.	Basım
bkz.	Bakınız
bsk.	Baskı
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed. veya haz.	Editör/yayına hazırlayan
İ.Ü.H.F.M.	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
k.g.	Karşı görüş
karş.	Karşılaştırınız
M.Ü.H.F.H.A.D.	Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi
s.	Sayfa
S.B.F.D.	Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
ss.	Sayfalar
y.y.	Basım yeri yok

## GİRİŞ

Hukuk felsefesinin temel konularından birisi doğal hukuk öğretisidir. Öyle ki, bütün bir hukuk felsefesinin doğal hukuk öğretilerinden ibâret olduğunu ifade edenler de var.<sup>1</sup> Mezkûr öğretinin târihçesi ile ilgili ittifâk söz konusu değil. Yalnızca târihi değil üzerine anlaşılabilen, Augustinius'un zaman için söylediği gibi, ne olduğu biliniyor fakat söyle denildiğinde anlatılmakta zorlanılıyor. Bu durum kendi gelenekleriyle bugün îtibâriyle ilişki kurmakta zorlanan Kıta Avrupası düşüncesi için böyledir. Bizim içinse doğal hukuk öğretisi belirli açılardan ne kadar anlamak istesek dahi hep eşliğinde beklemek zorunda kalacağımız bir kavramdır. Çünkü mezkûr kavram -ancak merâmımızı anlatmak için kullanmak zorunda olduğumuz şekliyle- Batı Düşünce Geleneği'nin ürettiği bir terim ve mânâ derinliğine sâhiptir. Metnimizin giriş kısmında bu husûslara çok kısa da olsa değinmeye çalışacağız.

Avrupa hukuk düşüncesinin doğal hukuk kuramını modern dönemde temsil eden az sayıdaki kurucu düşünürlerinden ikisi Hugo Grotius ve John Locke'dur. Mezkûr iki düşünürü seçme sebebimiz geniş kapsamlı bir çalışmanın ilk ayağını oluşturmalarından dolayıdır. Aydınlanma düşüncesinin babası olarak kabul edilen ve Kant, Hume, Berkeley gibi filozofları da derinden etkilemiş John Locke, hukuk felsefesine de epeyce tesîr etmiş filozoflardan birisidir.<sup>2</sup> Düşüncelerinin yanında sembolik önemi, yaşadığı dönem ve sonrasına etkilerini düşünmek sûretiyle ehemmiyetini kavramak çok kolaydır. Hugo Grotius ise hukuk felsefesi sâhasındaki etkileri sebebiyle eşine az rastlanır bir önemi hâizdir. O, hukukun bilinçli bir sekülerleştiricisidir.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Bu husûs kullandığımız birçok kaynakta geçmekle birlikte Münif Paşa'nın eserinde de yer almaktadır. Paşa şöyle söyler: "Hikmet-i hukûka tâbîr-i diğerle hukûk-u tabîiye dahi denilir..." Bkz. Münif Paşa, **Hikmet-i Hukûk**, İstanbul, İdâre-i Şirket-i Mürettibiyye, 1302, s.5.

<sup>2</sup> Kant üzerindeki etkisi için bkz. Manfred Kuehn, **Immanuel Kant**, çev. Bülent O. Doğan, 2.b., İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s.95; David Hume hem **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**'de hem de **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**'da Locke'a yer vermiştir. Berkeley için ayrıca bkz. Ülker Öktem, "John Locke ve George Berkeley'in Kesin Bilgi Anlayışı", **A.Ü.D.T.C.F.D.**, C:XLIII, No:2, 2003, s.135.

<sup>3</sup> Costas Douzinas, **The End of Human Rights: Critical Legal Thought at The Turn of The Century**, Portland, Hart Publishing, 2000, p.63. Burada Douzinas şöyle söylüyor: "Grotius returned and expanded the Stoic tradition according to which *jus naturale est dictatum retae rationis*. But by

Üzerinde pek düşünülmemiş husûslardan birisi şudur: Hugo Grotius, Skolastik düşüncenin etkisinin azımsanamayacak derecede güçlü olduğu bir dönemde yaşamıştır, oysa yapıtlarındaki düşünceleri, yaygın kabul gören inanışlarla büyük tezât oluşturur. John Locke ise Grotius'un doğumundan yaklaşık seksen yıl sonra yazdığı eserlerinde, Grotius'a nazaran epeyce çekingen bir dil kullanmıştır. Üstelik John Locke, Aydınlanma'nın kurucu babalarından birisi sayılır.

Mezkûr farklılaşmanın iyi etüt edilmesi hâlinde ortaya bugün anladığımız hukuk düşüncesinin gelişimi sürecinden farklı bir şey çıkacaktır. Batı düşüncesi, hukuku, sürekli bir şekilde, azar azar da olsa sekülerleştirmiş değildir. Bugün hukuk felsefesinin doğal hukuk üzerinden yaptığı tartışmaların büyük kısmını doğal hukuku şöyle ya da böyle etkilemiş kurucu babaların hemen hiç birinde görmek mümkün değildir. John Locke için söylendiği gibi, ortaya çıkmasına sebep olduğu düşünsel etkilerin geldiği yeri görseydi pek memnun olmazdı.

Doğal hukuk öğretisi bilhassa İkinci Cihân Harbi'nden sonra dirildi. Bu diriliş sâhiden dünyâmızın ihtiyâç duyduğu soluğu verecek, o ilk müdâhaleyi yapacak sunî solunum kudretine sâhip midir? Biz bu soruya cevap veremesek dahi, sorunun köklerine inerek bu ihtimâli kavramaya gayret göstereceğiz.

---

asking the law to accord with the rational nature of man, he finally abandoned both the classical and the Christian traditions of natural law.”.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. DOĞAL HUKUKUN TÂRİHÇESİ

#### 1.1. ETİMOLOJİK BİR BAKIŞ

Doğa kelimesi yaygın olarak daha geç bir kullanıma sâhipse de, resmen kabul edilmesine, Türk Dil Kurumu'nun **Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu** isimli kitabında rastlıyoruz. Mezkûr eserde, doğa kelimesinin karşılığı olarak “mizâc” veriliyor<sup>4</sup>. Daha sonra, 1942 senesinde basılan **Felsefe ve Gramer Terimleri** isimli eserde hem doğa hem de doğal kelimelerine yer verilmiş. Sözü edilen kitapta doğa kelimesi tabîat, mâhiyet, nature karşılıkları, doğal kelimesine ise tabîi, naturel karşılığı bulunmuş<sup>5</sup>. Daha eski sözlüklere baktığımızda, doğa ve doğal kelimelerini görmüyoruz. Meselâ, *Kâmûs-ı Türkî*'de, ilk mânâsında tabîat, yaradılıştaki hâl olarak, tabîi ise, tabîata mensûp, tabîat iktizâsınca olan şeklinde îzâh edilmiş<sup>6</sup>. Redhouse'un Osmanlıca – İngilizce sözlüğü, nature karşılığında tabîat, hâlik, Allah, natural da ise tabîi, hulkî karşılığını kullanıyor<sup>7</sup>.

İstılâhta zikredilen değişikliğin tesadüfî olduğunu düşünmüyorum. Bakış açısına göre bu durum, bir yönden imkân sunarken, bir başka yönden ise muhayyileyi daraltıcı etkilere sâhip. Sözelimi, Faruk Kadri Timurtaş, mezkûr tercihlerin düşünce dünyâsında mutlak karşılıkları olduğunu serdetmiş ve şöyle yazmıştır: “Batı dillerinde ‘nature’ var, ‘doğ-’ mânâsına Latince bir kelimedenden geliyor. Halbuki bizim inanışımıza göre ‘tabiat’ doğmuyor, yaratılıyor. Demek ki bu da, mefhum bakımından, mânâ bakımından yanlış. Biz ‘doğa’ diyemeyiz.”<sup>8</sup>

<sup>4</sup>**Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu**, İstanbul, T.D.K., 1935, s.97.

<sup>5</sup>**Felsefe ve Gramer Terimleri**, İstanbul, T.D.K., 1942, s.32.

<sup>6</sup> Şemseddin Sâmî, **Kâmûs-ı Türkî**, Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1318, s.788.

<sup>7</sup> J.W.Redhouse, **Redhouse's Turkish Dictionary : An Two Parts of English and Turkish and Turkish and English**, Second Edition, London, Quaritech Ltd., 1880, s.203.

<sup>8</sup> Geoffrey Lewis, **Trajik Başarı: Türk Dil Reformu**, Gözden Geçirilmiş Basım, çev.Mehmet Fatih Uslu, İstanbul, Çeviri Bilim Ajans&Yayıncılık, 2015, s.174. Natura ve natus kelimeleri için bkz. Faruk Zeki Perek, **Tercüme Latince Grameri**, 3 c., İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1968,

Genelde felsefe, özelde ise hukuk felsefesi açısından, doğa kelimesinin içerdiği anlam, tabiat kelimesine nazaran zihni daha hür bırakan, dîndışı bir kavram oluşturulmasına hizmet ediyor. Bu tercih doğal hukuk akımının anlaşılması açısından, konumuzun içeriğiyle doğrudan ilişkilidir. Doğal hukuk, Grotius'un yaptığı tanımlamaya daha uygun düşerken, John Locke'un yazdıkları açısından mânâ daralmasına sebebiyet veriyor. Burada şunu demek istiyoruz, Grotius, doğal hukukun değişmezliğini, sürekliliğini ve kesinliğini vurgulayabilmek için çok çarpıcı bir örnek veriyor: "Nasıl, iki çarpı ikinin dört etmemesini sağlamak Tanrı'nın bile elinde değilse..."<sup>9</sup> Her ne kadar John Locke da Aydınlanma'nın önde gelen düşünürü olarak kabul edilmiş ve Hristiyanlığın aklılığı meselesine çokça zihnini yormuşsa da, bir sistem kurucu filozof olmamasının<sup>10</sup> verdiği rahatlığı da unutmamamız kaydı ile (Bu rahatlık düşüncelerinde salınım yapmasının önünü açmıştır.) Grotius kadar sivri cümleler kurmamıştır. Nitekim doğal hukuk düşüncesini fikriyatıyla dönüm noktasına getiren ve hakîkî sekülerleştiricisi olan kişi Grotius'dur.<sup>11</sup> John Locke ise Hristiyanlıkla çelişmeyecek bir doğal hukuk düşüncesinin, bilhassa siyâset teorisinde gerçek kurucusu sayılabilir.

---

c.1-2, ss.242,253. Bütün bu mânâların kısm-ı azamını ihtivâ eden bir sözlük için bkz. Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 15.bsk., İstanbul, İnkılâp, 2016, s.56.

<sup>9</sup> Hugo Grotius, **Savaş ve Barış Hukuku**, çev. Seha L. Meray, İstanbul, Say, 2011, s.33; İngilizcesi için bkz. Hugo Grotius, **The Rights of War and Peace** [elektronik sürüm], translated by J. Barbeyrac, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, p.155. Farklı lafızlarla aynı ifade için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Kral- Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 5.bsk., Ankara, İmge, 2018, s.95; Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, 11.bsk., Ankara, Siyasal, 2015, s.176; Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 7.b., İstanbul, Der, 2017, s.160; İsmail Kılıoğlu, **Hukuk Felsefesi**, İstanbul, y.y., 2018, s.246; Orhan Münir Çağıl, **Hukuk Başlangıcı Dersleri: Hukuk İlminin Temelleri ve Hukuk İlminin Tarihi Tekâmülü**, Genişletilmiş 2. tab, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları., İstanbul, 1963, s.295; Yavuz Abadan, "Grotius ve Tabîî Hukuk", **Cemil Bilsel'e Armağan**, İstanbul, Kenan Basımevi, 1939, s.548; Martin Wright, **Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant, Mazzini**, edited by Gabriele Wight, Brian Porter, New York, Oxford University Press, 2005, pp.39-40; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 28. b., İstanbul, Remzi, 2016, s.187; George H. Sabine, **A History of Political Theory**, Third Edition, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961, p.424.

<sup>10</sup> Bu konuda Vecchio tam tersini düşünmektedir. Oysa Locke kendi eserinde ne kadar dağınık bir çalışma biçimi olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Giorgio Del Vecchio, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s.67. Locke'un ifâdeleri için 291. dipnot.

<sup>11</sup> Heinrich A. Rommen, **The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy**, translated by Thomas R. Hanley, Indianapolis, Liberty Fund, 1998, p.62; T. J. Hochstrasser, **Natural Law Theories in the Early Enlightenment** [elektronik sürüm], Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.4; Edgar Morin, **Avrupa'yı Düşünmek**, çev. Şirin Tekeli, 2.bsk., İstanbul, Afa, 1995, s.99.

Yaptığımız açıklamalar neticesinde, metnimizin ilerleyen safhalarında, alıntılarda yapılan kullanımlar hâricinde, yerleşmiş ve yaygınlaşmış olması hasebiyle ıstılâh olarak doğal hukuku tercih etsek de, kelimelerin etimolojik karşılıklarını ve kültürel, düşünsel arka planlarını da göz önüne almak sûretiyle, kavramlar üzerinde ciddî bir mesâî verilmesi gerektiğini teemmül ediyoruz.

## 1.2. HUKUK FELSEFESİ

Hukuk felsefesinin tek başına bir disiplin olarak kabul edilmesi on dokuzuncu yüzyılın başlarında Hegel'in **Hukuk Felsefesinin Prensipleri** isimli eserini yazmasıyla gerçekleşmişse de, hukukun ne'liği sorunu hukukun varlığı kadar eskidir.<sup>12</sup> Sorunun eskiliği ve bir disiplin olarak yerleşmesinden evvelce de üzerinde çokça düşünülmüş olması birçok farklı tanımlamaların da yapılmasına sebebiyet vermiştir. Bu yüzden ki iktisat teorilerinde kullanılabilir olduğu gibi mutât olmuş bir tanıma sâhip değildir. Genel kabul görmüş bir tanım olmadığı gibi<sup>13</sup>, hukuk felsefesinin hukuk bilimi(jurisprudence)<sup>14</sup> içerisinde mi yoksa felsefe çatısının altında mı veya ikisiyle de ilişkili mi olduğuyla ilgili de süregelen tartışmalar mevcuttur.<sup>15</sup>

Hukuka bakışı üç farklı göz penceresinden görmek mümkündür. Birincisi filozofların, ikincisi meslek olarak hukukçuların (hâkim, savcı, avukat v.s) ve son olarak iki bakış açısını uzlaştırmaya gayret gösteren akademisyenlerin. Mezkûr üçlü ayırım hukuk felsefesinin tanımlanması ve sınırlarıyla işlevlerinin belirlenmesi açısından çok büyük önem arzeder. Sözelimi, filozoflar hukuku soyut ilkeler ve

---

<sup>12</sup> Michel Troper, **Hukuk Felsefesi**, çev. Işık Ergüden, 2.bsk, Ankara, Dost, 2019, s.13. Hegel'in ifâdesiyle: "Esasen, hukuk, ahlaklılık ve devlete ilişkin hakikat, bunun kanunlar, kamu ahlakı ve din içinde sunuluşu ve bilinişi kadar eskidir." Bkz. G.W.F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenan Karakaya, İstanbul, Sümer, 2015, s.27.

<sup>13</sup> Muhtelif tanımlar için bkz. Güriz, **a.g.e.**, ss.8-9.

<sup>14</sup> "...hukuk, üniversal cephesinden hukuk felsefesinin bizzat mevzuunu teşkil ettiği gibi husûsî tatbikatlarında da tetkik edilebilir. Bu takdirde hukuk ilminin veya dar mânâsıyla(jurisprudence) ın mevzuunu teşkil eder." Bkz. Vecchio, **a.g.e.**, s.1. Ayrıca bkz. Roger Cotterrell, **Hukukbilimin Politikası: Hukuk Felsefesine Eleştirel Bir Giriş**, çev. Saim Üye, 2.b., İstanbul, Pinhan, 2019, s.18.

<sup>15</sup> Vecdi Aral şöyle diyor: "Hukuk felsefesi, adının da deyimlediği gibi, hukuk biliminin bir tamamlayıcısı, hukuka yönelmiş bir bilimdir; fakat aynı zamanda felsefe içersinde de yer almakta ve felsefenin hukukla ilgilenen özel bir dalı olarak ortaya çıkmaktadır." Bkz. Vecdi Aral, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, 3.bsk., İstanbul, 12 Levha Yay., 2012, s.28.



genellemeler düzeyinde ele almakta isteklidirler.<sup>16</sup> Ayrıca sistem kuran filozofların görüşlerinde hukuk felsefesi ana sistemlerinin bir uygulama sâhasına da dönebilir. Hukuku meslek olarak icrâ eden hukukçuların ya da bir başka deyişle pratik düzeyde ele alanların bakışına göre hukukun tanımı, teşhisi sorun teşkil etmeyebilir ve daha ziyâde mevzuatla ilgili bir uzmanlık alanı olarak görülebilir.<sup>17</sup> Akademisyenler ise iki uçta salınım yapan düşünceleri bir dengeye oturtmaya ve çözümleyip tasnîf etmeye gayret gösterir. Hukuk felsefesinin birbirinden farklı çokça tanımı olması ve bunların çeşitli düşünsel temeller üzerinde oluşması birtakım kabulleri beraberinde getirir. Tek bir tanım vermek yerine biz, hukuk felsefesinin ne ile ve hangi yöntemleri kullanmak sûretiyle iştiğal ettiğine değineceğiz.

Hukuk felsefesini hukuk biliminden ayıran en temel husûs hukukun “ne’liğı” sorunudur. Hukuk bilimleri, buna pozitivizm ve ampirizm ile yoğrulmuş pozitif hukuk ile iştiğal eden genel hukuk teorisi de demek mümkün, var olan hukuk ile ilgilenmektedirler. Düşünsel çabanın tamamı “olan hukuk”un anlaşılması ve yorumlanması için sarfedilir. Salt hukuk bilimi açısından bakmasak dahi, bilimlerin felsefe çatısından ayrılmasının sebeplerinden birisi de bu husûstur. Oysa hukuk felsefesi olan hukuk hâricinde, hukukun niteliğı ve hukukun ne olduğı sorusuyla uğraşır. Burada asıl soru hukukun nasıl olması gerektiğı değildir.<sup>18</sup> Hukukun felsefî kavranışı spekülasyon ve norm boyutunu oluştururken hukuk bilimi formal kısımla ilgilenmektedir. Bundan dolayı da hukuk felsefesi tanımlanmasındaki farklılıklara rağmen kapsamında üzerinde uzlaşılan belirli ilkelere sâhiptir. Bunları dörtlü bir ayırımla şöyle îzâh etmek mümkündür: Birincisi hukukun özünü araştıran ontolojik boyut, ikincisi özlerin araştırılmasında kullanılacak bilme yöntemlerini tetkik eden epistemolojik boyut, üçüncüsü araştırılan özlerin gayelerini ortaya çıkarmaya çalışan

---

<sup>16</sup> Hegel için “hukuk bilimi felsefenin bir bölümüdür” ve “bir şeyi genelleştirmek demek onu düşünmek demektir”. Bkz. G.W.F. Hegel, **Eserlerinden Seçmeler**, çev. Nejat Bozkurt, 10.b., Bursa, Sentez, 2014, ss.281,283.

<sup>17</sup> Cotterrell, **a.g.e.**, s.17. “Genel hukuk teorisi” deyiminin bir ölçüde filozofların hukuk felsefesine karşı ortaya atılmış düşünce olmasıyla ilgili bkz. Troper, **a.g.e.**, s.14.

<sup>18</sup> Aral, **a.g.e.**, s.28.

erekbilim ya da teleoloji ve dördüncü olarak hukukî akıl yürütmelerin tutarlılığını ölçmeye çalışan mantık.<sup>19</sup>

Bu dörtlü tasnîfe göre bir örnek vermek gerekirse, ontolojik boyutun adâlet idesiyle, epistemolojik boyutun adâlet idesinin nasıl araştırılacağıyla ve hangi yöntemlerle irdeleneceğiyle, teleolojik boyutun adâletin amacının ne olduğuyla ve son olarak mantıkî boyutun da bütün bu çalışmaların tutarlılığını ölçmekle uğraştığını söyleyebiliriz.

Hukuk felsefesinin ilkeler bazında ne ile iştigâl ettiğini gördük. Peki, bu çaba nasıl bir yöntemle sergilenecektir? Burada üç türlü yöntem öne sürülüyor. Bu yöntemlerin bâzılarının çeşitli tasnîfler içerisinde hukuk felsefesinin ilkeleri arasında görüldüğünü de söylemeliyiz. Mezkûr üç yöntem hukukun mantıkî araştırılması, fenomenolojik araştırılması ve deontolojik bakımdan araştırılmasıdır.<sup>20</sup>

Hukuk felsefesinin varlığının iki türlü önemi olduğu ifade edilmiştir: Teorik ve Pratik.<sup>21</sup> Teorik önem, hukukun kurallar boyutunun ötesinde kurucu düşünceye olan ihtiyâcı ile ilgilidir. Nitekim her toplumda toplumun yapısı, târihi, gelenek görenekleri ve ihtiyâçları nisbetinde kuralların belirlenmesi farklılaşabilir. Kurucu düşünsel yapı, hukuk felsefesinin teorik öneminin en belirgin noktasıdır. Tıpkı felsefenin tümellerin bilgisiyle hareket etmesi gibi, hukuk felsefesi de tümellerin bilgisiyle hareket eder. Bunun yanında saydığımız değişkenleri de bir âlet olarak kullanabilecek donanımına sâhiptir. Pratik önemi ise, uzmanlaşmanın giderek daha dar bir sâhada donanımına mâlik insanlar ortaya çıkartmaya sebebiyet vermesiyle, hukukçuluğun bir hukuk teknisyenliğine dönmesini engelleme gücünde ortaya çıkar.

---

<sup>19</sup> Troper, **a.g.e.**, s.15. Öktem, Türkbağ kendi tasniflerinde mantığı hiç saymamış ve hukuksal aksiyolojiyi teleolojinin yerine koymuşlardır. Bkz. Öktem, Türkbağ, **a.g.e.**, ss.50-51. Del Vecchio “mantıkî, fenomenolojik ve deontolojik” şeklinde bir ayırımı gider. Bkz. Vecchio, **a.g.e.**, s.4. Işıқтаç ise üçlü bir ayırımı benimser: ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji. Ayrıca hukuk-mantık ilişkisine de değinir. Bkz. Yasemin Işıқтаç, **Hukuk Felsefesi**, 5.b., İstanbul, Filiz, 2018, ss.33-35.

<sup>20</sup> Kılıoğlu, **a.g.e.**, ss.104-105.

<sup>21</sup> Öktem, Türkbağ, **a.g.e.**, ss.52-53; Aral, **a.g.e.**, ss.22-26.

### 1.3. DOĞAL HUKUKUN TANIMI SORUNU VE HUKUK FELSEFESİNDEKİ YERİ

“Hukuk okullarının en eskisi” olmasına rağmen, doğal hukukun herkes tarafından kabul gören bir tanımı yoktur.<sup>22</sup> Zaman içerisinde farklı tasniflere tâbi tutulmuşsa da, mutlak olarak kabul edilir ki, doğal hukuk çeşitli veçhelerden mânâlandırılmıştır. Doğal hukuk, genel kabule göre, insan aklının ürünüdür ve hukukun adâlet idesi biçiminde soyutlanma çabasıdır. Bu anlamda da meşrûyetini sosyolojik ve normatif olgulardan değil, doğal aklın bizzat kendisinden alır.<sup>23</sup> Bu sebeple de doğal hukuk beşerî bir yasakoyucu ihtiyâcında değildir.<sup>24</sup> Şüphesiz ki, adâlet doğal hukukun fevkindedir, doğal hukuk adâlet idesiyle aynılık taşımaz. Vecdi Aral’ın yerinde tanımlamasıyla, adâlet idesi ile pozitif hukuk arasına yerleşir<sup>25</sup>. Mücerret hâliyle söylersek, “ideal ile gerçek olan arasındaki ilişkiye dair”<sup>26</sup> bir anlayışın tezâhürüdür. Pozitif hukuku sîgaya çeken, ona miyâr olan ve hep daha iyisinin olduğu anlayışına sâhip olunmasıyla mümkün olacak bir düşünce tarzıdır.

Doğal hukuk düşüncesini paylaşan bütün yazarların hiç değilse bir ortak özelliği olduğu öne sürülür ki bu da ikici yapısıdır.<sup>27</sup> Zikrettiğimiz bu ikici yapı doğal hukuk ve pozitif hukuk karşıtlığı olarak da adlandırılabilir. Pozitif hukuk, muayyen bir zamanda ve mekânda belirlenmiş bir toplumun, mer’i olarak uyguladığı kurallardır. Öyle ki, mezkûr kurallar, süreç içerisinde değiştirilebilir, yürürlükten kaldırılabilir hatta tekrâr yürürlüğü de konulabilir. Var olan toplumun ihtiyâçları doğrultusunda, yasa koyucu otoritenin irâdesinde böyle işlemler mümkündür. İşte tam da burada devreye yasa koyucunun irâdesine ölçü olabilecek bir kıstas gereksinimi doğmaktadır. Çağlar boyunca kıstasın yorumlanma biçimleri değişmiştir

<sup>22</sup> Ernst Hirsch, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, güncel dile uyarlayan: Selçuk Baran Veziroğlu, 3.Tıpkı Basım, Ankara, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırmaları Enstitüsü, 2001, s.74. Doğal hukuk düşüncesinin okullaşması 17-18. yüzyıllar gibi ortaya çıkmış, o zamanlar bu şekilde isimlendirilmiştir. Mezkûr husûs için bkz. **A.e.**, s.75. Tanımlanılmasındaki güçlüklerle ilgili bkz. Hâmide Topçuoğlu, **XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı**, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1953, ss.2-7.

<sup>23</sup> Selahattin Keyman, “Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili”, **A.Ü.H.F.D.**, C:XLVII, No:1-4, 1998, s.18.

<sup>24</sup> Cotterrell, **a.g.e.**, ss.184-185.

<sup>25</sup> Aral, **a.g.e.**, s.203 karşı. Çağıl, **a.g.e.**, s.276.

<sup>26</sup> Mustafa Erdoğan, **Anayasal Demokrasi**, 12.bsk., Ankara, Siyasal, 2015, s.170; A.P. d’Entrèves, **Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy** [elektronik sürüm], second(revised) edition, London, Hutchinson&Co, 1972, p.93.

<sup>27</sup> Troper, **a.g.e.**, s.20.

fakat bir ölçüt arayışı devâm edegelmiştir. Mezkûr miyârın kendisini doğal hukuk olarak adlandıranlar da vardır.

Umûmiyetle zikrettiğimiz düşünceler üzerinde ittifâk olmasına karşın, doğal hukukun bir hukuk biçimi mi, ahlâk öğretisi mi yoksa filozofi mi olduğu da tartışılmıştır<sup>28</sup>. Pozitif hukuk gibi, yaptırım oluşturan yasa mânâsında düşünülemeyeceği âşikârdır. Çünkü bir yasanın yaptırım gücüne sâhip olabilmesi için mer'î olması yâni yürürlükte bulunması gerekir.<sup>29</sup> Oysa doğal hukuk normu, uygulandığı anda pozitif hukuk normuna dönüşmektedir. Fakat burada görmezden gelinen ve modern hukukta da sık sık başvurulana bâzı uygulamalar vardır ki, onların doğal hukuk oldukları öne sürülmektedir. Meselâ, hayâtın olağan akışı ve hâkimin kanun yaratma yetkisi.<sup>30</sup> İki durumda da, pozitif hukukun sınırlarını aşan yasalarla karşılaşırız. Burada adâlet idesini gerçekleştirmek için, pozitif hukukun uygulanmasında bir miyâr arayışı söz konusu olmaktadır. İşte bu doğal hukuktur. İkinci karşılaştırma, doğal hukukun bir ahlâk öğretisi mi olduğu ile ilgilidir. Mezkûr soru, aslında ahlâk ile hukuku birbirinden tamamen ayırmıştır. Hukuktan kastedilenin pozitif hukuk olduğu düşünülürse, bu mânâsıyla hukuk bir ahlâk öğretisi olamaz. İlk zihnimizi kurcalayan sorun, pozitif hukukun kişiyi suç yâhut kabahat karşısında mümkün olan en kısa sürede ve dış dünyâya yansiyacak biçimde cezâlandırma niyetinde olmasıyla ilgilidir. Oysa ahlâk öğretileri, kişiyi sâdece ilk anda cezâlandırmakla ilgilenmediği gibi ve daha da önemlisi kişinin suçuna karşılık cezâsını evvelâ vicdânında tezâhür ettirir. Doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında yaptığımız tefrik netîcesinde, doğal hukukun adâlet idesine giden yolda oynadığı rol, onun ahlâk yasalarıyla da yoğun ilişkide bulunmasına sebebiyet vermiştir. Öyle ki, kitaplı dînlerin yâhut metafizik inanışların kuvvetini kaybettiği yerlerde, adâlet idesi akılla tanımlanmaya çalışılır. Onun, en kuvvetli aracı da doğal hukuktur. İşte bu şekilde doğal hukuk bir ahlâk öğretisi olarak da görülebilir. Nitekim adı metinde zikredilmemiş önde gelen bir doğal hukukçu, doğal hukuku şöyle tanımlamıştır: “

<sup>28</sup> Tark Özbilgen, “Tabîî Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne”, **İ.Ü.H.F.M.**, C:XXX, No:1-2, 1964, s.283.

<sup>29</sup> Buradaki kastımız bilhassa yazılılık ve erişilebilirlik anlamındadır.

<sup>30</sup> Yavuz Abadan, “Tabîî Hukukun Yeni Veçhesi”, **A.Ü.H.F.M.**, C:VII, No:3-4, 1950, s.504.

hukuk ile ahlâk arasındaki kesişim noktası”<sup>31</sup>. Son karşılaştırma felsefî disiplin mi olduğu ile ilgilidir. Burada da bir ayırma gitmek iktizâ eder. Öyle ki, asıl metindeki ifâde “filozofi”dir. Burada filozofi felsefe anlamında kullanılmıştır. Felsefî disiplin olarak tanımlamak lüzûmunu hissederseniz, bu durumda felsefenin bir dalı olarak tanımlamak gerekecektir. Doğal hukuk felsefe değildir. Felsefenin dalı olan, hukuk felsefesi yapmanın yoludur. Nitekim kabuller, yâni inanışlar hâricinde, akıl yoluyla türetebileceğimiz her bilgi temelde felsefî bilgidir. Fakat felsefenin kendisi değildir. Çünkü felsefe bir çatıkavramdır ve o bütünlük fikriyle çalışır. Oysa doğal hukuk, hukuk felsefesinin bir yoludur ve asıl işi hukuk-toplum-devlet ilişkilerinin tanziminde bir kıstas vazîfesi görmektir.

Doğal hukuk kendi içerisinde de dönemlendirilir. Temelde klasik doğal hukuk ve modern doğal hukuk olarak ikiye ayrılır. Klasik doğal hukuk Aristoteles düşüncesiyle temellenen Roma hukuk bilimi olarak görülür.<sup>32</sup> Modern doğal hukuk ise daha ziyâde doğal haklar düşüncesiyle birlikte ferdîliğin kuvvetlenmesiyle ifâde edilir. Yine de modern doğal hukuk düşünürleri her konuda mutâbık olmadıkları için burada da farklı tasnîfler yapılmaktadır.

Doğal hukuk târih boyunca farklı şekillerde yorumlanmışsa da, hayâtiyetini devâm ettirmiştir. Bu duruma iki temel sebep gösterilebilir. Birincisine güzel bir örnek, Aristoteles’in *Metafizik* kitabında insanın hayret duyarak öğrenmeye ilk adımı attığını söylemesidir.<sup>33</sup> Hayret duygusu(ve şüphesiz merâk) ile toplumsallık isteğinin birleştiği insan, mer’i yasaların değişkenliği, eksikliği, adâletsizliği gibi husûslar karşısında mutlaka bir miyâr arayışına girecektir. Mezkûr arayışın insan berhayât oldukça devâm edeceği kesindir. İkincisi ise, muhtelif yorumlarla çeşitlenmiş doğal hukukun, bir açıdan da yok olmaktan kurtulmasıdır. Onu, devrim taraftarları da kendisine göre yorumlamış, müesses nizâm yanlıları da, kilise aleyhtarları da desteklemiş, kiliseye kalpten bağlı düşünürler de.

---

<sup>31</sup> Raymond Wacks, **Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş**, çev. Engin Arıkan, 5.b., İstanbul, Tekin Yay., 2015, s.1. İngilizce aslı için bkz. Raymond Wacks, **Philosophy of Law: A Very Short Introduction**, New York, Oxford University Press, 2006, p.1.

<sup>32</sup> Troper, **a.g.e.**, s.20.

<sup>33</sup> Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan, 2015, 982b8-10.

#### 1.4. DOĞAL HUKUKUN TÂRİHÎ SERENCÂMI

Doğal hukuku kabaca tasvir etmeye çalıştık. Onun, çağlar boyunca aldığı şekillere de değinmemiz mecburîdir. Meselâ, Ernst Hirş üç kısımlı bir tasnîfe gidiyor: tabiat felsefesine dayanan tabîî hukuk, dîn felsefesinin etkisi altındaki tabîî hukuk ve aydınlanma çağında tabîî hukuk<sup>34</sup>. Orhan Münir Çağıl ise doğal hukuku beş dönemde inceliyor: ilkçağ tabîî hukuku, Yunanlılar ve Romalılarda tabîî hukuk, Hristiyanlığa göre tabîî hukuk, yeniçağ tabîî hukuku ve on dokuzuncu asır ve modern tabîî hukuk.<sup>35</sup> Kılıoğlu ise karşıtlıklar üzerinden üçlü bir ayırım yapıyor. Şöyle ki, ilkçağ doğal hukuku doğa ve düzen, ortaçağ doğal hukuku ilâhî hukuk ile beşeri hukuk ve yeniçağ doğal hukuku hukuki cebir ve bireysel akıl arasındaki ilişkilerle tanımlanır.<sup>36</sup> Üç farklı temel bizi târihin üç dönemine götürmektedir. İlkçağ olarak adlandırılan, Antik Yunan ve Stoa felsefeleri, Ortaçağ ve Rönesans/Reformu geçirmiş Aydınlanma dönemi.

Doğal hukukun temellerini bulma konusunda da tıpkı tanımında olduğu gibi çokça fikir mevcut. Meselâ, Vecchio İyonyalı düşünürleri doğal hukuk ile ilgileri anlamında kaale almaz.<sup>37</sup> Buna mukabil Öktem- Türkbağ ikilisi doğal hukukun temellerini Herakleitos'ta görmektedir.<sup>38</sup> Çağıl zımnî olarak Sophocles'i imlerken<sup>39</sup> Protagoras'ı öne çıkararak da hayli fazladır.<sup>40</sup> Benzer biçimde Aristoteles'te karar kılanlarla<sup>41</sup> Stoacı düşünürleri temel alanlar da vardır.<sup>42</sup> Biz büyük ölçüde kabul gören yaklaşımı dikkate alarak doğal hukuk düşüncesinin nüvesinin Sofistlerde olduğunu, gelişimini ise Stoacı düşünürler aracılığıyla yaptığımızı kabul edeceğiz.

<sup>34</sup> Hirş, **a.g.e.**, ss.76-80.

<sup>35</sup> Çağıl, **a.g.e.**, ss.284-290.

<sup>36</sup> Kılıoğlu, **a.g.e.**, s.163.

<sup>37</sup> Vecchio, **a.g.e.**, s.20.

<sup>38</sup> Öktem, Türkbağ, **a.g.e.**, s.117. Herakleitos'un eserini tercüme eden Cengiz Çakmak da bu kanıdadır. Bkz. Herakleitos, **Fragmanlar**, fragman 101, çev. Cengiz Çakmak, 2.bsk., İstanbul, Alfa, 2018, s.241. Özbilgen de bu görüştedir. Bkz. Özbilgen, **a.g.m.**, s.284.

<sup>39</sup> Çağıl, **a.g.e.**, ss.285-286. Çağıl Platon ve Aristoteles'te zirveleştiğini fakat Pisagor ve Herakleitos'a kadar geri gittiğini söylüyor. Aynı kitabın ikinci sayfasında ise örnek olarak Sophocles'i veriyor.

<sup>40</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, 7.bsk., Ankara, İmge, 2013, s.92; Güriz, **a.g.e.**, s.145; George Gurvitch, "Tabîî Hukuk mu, Yoksa Sezgiye dayanan Müsbet Hukuk mu?", çev. Hâmede Uzberk, **A.Ü.H.F.M.**, C:II, No:4, 1945, s.161; Abadan, **Tabîî Hukûkun...**, s.501; Gökberk, **a.g.e.**, s.42.

<sup>41</sup> Sabine, **op.cit.**, p.141; Wacks, **op.cit.**, p.3.

<sup>42</sup> Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi**, çev. Ahmet Fethi, 5.bsk., İstanbul, Alfa, 2018, s.482.

Doğal hukukun üç aşamadaki gelişimine de başat düşünürler aracılığıyla kısaca değineceğiz.

### 1.4.1. İlkçağ Doğal Hukuku

İyonya felsefesi Thales'ten itibaren asıl olarak tabiat ile ilgilenmiştir. Onların temel sorunu evrenin ana maddesinin ne olduğu ile ilgiliydi. Dolayısıyla İyonya felsefesi içerisindeki düşünürler ahlâk ya da hukuk gibi konularla kendilerinden sonra gelen filozoflar gibi ilgilenmiş değillerdi.<sup>43</sup> Öyle ki, “tabii kanunlarla kanun koyucunun koyduğu yapay kuralları birbirine karıştırıyorlardı.”<sup>44</sup> Bu sebeple doğal hukukun nüveleri Antik Yunan dünyasında ilk olarak Sofist'lere nispet edilir.

Milattan önce beşinci yüzyılda Atina'da ciddi değişimler oluyordu. Genel kabul Atina Demokrasisi'nin başlangıcını tiranlık sisteminin bitmesi ve Kleisthenes'in reformlarının gerçekleşmesiyle başlatıyor.<sup>45</sup> Site devletlerinin alışılmış Polis yapısı değişiyor, ekonomik ve sosyal gelişmeler aristokratik kurallar ve kurumların yerine demokratik ilkeleri ikame ediyordu.<sup>46</sup> Bilhassa Pers savaşları sonrasında gelişen ekonomi ve reformlarla birlikte demokratikleşen Atina kültürel alanda mezkûr iki etkinin oluşturduğu boşlukları doldurmaya çalışıyordu. Atina'daki doğrudan demokrasi, mahkemelerin işleme biçimi ve devlet kurumlarında görev alma sisteminin değişmesi hitâbet sanatının iyi kullanılması gerekliliğini oluşturdu. Sofistler, hem böyle bir boşluğu dolduruyorlardı hem de yeni kültürlerle kurulan ilişkiler sonucunda mukayeseli düşünerek bir uygarlık felsefesinin tohumlarını atıyorlardı.<sup>47</sup> Öyle ki bu dönemde ortaya çıkan yeni bir araştırma türü olan istoria (ιστορία) “barbar” halklarla ilgili âdetler ve yaşam biçimlerinin ifade ettiğimiz gibi mukayese edilmesine imkân tanıdı.<sup>48</sup> Sofist filozofların, öncelikli birkaç özelliği vardır. Evvelâ, doğa üzerine düşünmekten, spekülasyon yapmaktan uzaklaşıp,

<sup>43</sup> Vecchio, **a.g.e.**, s.20.

<sup>44</sup> Hirş, **a.g.e.**, s.77.

<sup>45</sup> Kojin Karatani, **İzonomi ve Felsefenin Kökenleri**, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul, Metis, 2018, s.136. Bertrand Russell târihi biraz daha ileri alarak iki Pers savaşını gösterir. Bkz. Russell, **Ba. Fel. İlk...**, ss.124-125.

<sup>46</sup> Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 17. b., İstanbul, Beta, 2017, s.10.

<sup>47</sup> Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, 3.bsk., İstanbul, Say, 2017, ss.103,110.

<sup>48</sup> **A.e.**, s.109.

insanın pratik kullanımına yönelik bilgi ile ilgilenmeye başladılar.<sup>49</sup> Dolayısıyla, bilgi sorunuyla çokça uğraşmışlardır. Onlar, insan üzerine ve insanın toplumsal konumu dolayısıyla sâhip olduğu değerler üzerine ilk kez düşünmek cesaretini gösterdiler. Öyle ki Gorgias bu durumu aşırı bir septikliğe kadar götürmüştü.<sup>50</sup> Sofistler için bütün yargıların temeli akıldı.<sup>51</sup> Var olan geleneklerin akıl vâsıtasıyla çözüme uğratılması ve akla güvenerek düşünmeye cesaret edilmesi dolayısıyla bu dönem düşünürleri ile Aydınlanma dönemi düşünürleri arasında çokça benzerlik kurulur.<sup>52</sup> Sofistler nomos(νομός)’un yerine physis(φύσις)’i koyuyorlar ve İyonya felsefesinden gelen birliği yıkıyorlardı.<sup>53</sup> Antik Yunan dünyasında şüphencilik müessisleri olarak kabul görürler. Her ne kadar, Sofistler şeklinde, yekvücut bir okul gibi adlandırılmışlarsa da, özellikleri, okullu olmamalarından gelir. Onlar bilgiyi, ücretini ödeyen herkese öğretebilecekleri kabulüyle yaşamışlardır.

Sofistleri bu konularının sonucu olarak doğal hukuk öğretisi açısından önemli yapan temelde üç husûs vardır. Birincisi, adâletin temelinin ne olduğunu, yasanın ve devletin varlık nedeninin nereye dayandığını sorgulamışlardır. Thrasymakhos güçlünün çıkarından başka bir adâlet olmayacağını, hükümetlerin yaptıkları yasaların kendi çıkarlarına hizmet ettiğini söylüyordu.<sup>54</sup> Kallikles de buna benzer bir görüşü savunmuştu.<sup>55</sup> İkinci önemli nokta da, devletin bir sözleşme sonunda ortaya çıktığı görüşünün ilk temsilcileri olmalarıdır.<sup>56</sup> İfade ettiğimiz gibi, Sofistler yekvücut bir okul olmadıkları ve herkesin üzerinde uzlaştığı düşüncelere sâhip bulunmadıkları için devletin temelini sosyal sözleşmeye dayandıran Sofistler olduğu kadar bu durumun iktidârların bir zorlamasıyla gerçekleştiğini söyleyenler de vardır. Üçüncüsü ise bakışlarını insana ve topluma çevirmiş olmalarıdır.

---

<sup>49</sup> Sabine, **op.cit**, p.27.

<sup>50</sup> “Hiçbir şey yoktur, var olsa bile insan için kavranılmazdır, kavranılabilir olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz.” Bkz. Walther Kranz, **Antik Felsefe**, çev. Suat Y. Baydur, 3.b., İstanbul, Sosyal, 2014, s.205.

<sup>51</sup> Hirş, **a.g.e.**, s.180.

<sup>52</sup> Kranz, **a.g.e.**, ss.199-200.

<sup>53</sup> Bu konuyla ilgili bkz. Karl Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları** [elektronik sürüm], 2. bsk, çev. Mete Tunçay, 2 Cilt, İstanbul, Remzi, 1989, ss.67 v.d.

<sup>54</sup> Russell, **Ba. Fel. İlk...**, s.159.

<sup>55</sup> Kranz, **a.g.e.**, s.210.

<sup>56</sup> Göze, **a.g.e.**, s.12.



Sofist filozoflar arasında en önemlilerinden birisi Protagoras'tır. Doğum târihi, doğduğu yer, babasının adı, kaç yaşına kadar yaşadığı ve nasıl öldüğü ile ilgili olarak çeşitli iddialar vardır.<sup>57</sup> Teos'lu ya da Abdera'lıdır. Kimi kaynaklara göre doksan yaşına yakın çıktığı bir yolculukta ölmüş, kimilerine göreyse, Sicilya'ya giderken, içerisinde bulunduğu gemi batmış. M.Ö. 411 veya 410 yıllarını ölüm târihi olarak gösteriyorlar.

Protagoras'ın kitaplarının toplatılarak agorada yaktırılmasına ve sürgün edilmesine sebep olan sözleri Sofist düşüncenin en önemli göstergelerindedir. Mezkûr kitabın ismi de, diğer birçok husûsta olduğu gibi tartışmalı. **Tanrılar**<sup>58</sup> yâhut **Tanrılar Üzerine**<sup>59</sup> olduğu kaynaklarda var. Protagoras, bu kitabının baş kısmında şöyle demiş: "Tanrılarla ilgili olarak ne var olduklarını söyleyebilirim ne de var olmadıklarını; çünkü bunu bilmeyi engelleyen çok şey var: belirsizlik ve insan yaşamının kısa oluşu."<sup>60</sup> Bu cümleleri agnostiklik olarak niteleyenler mevcuttur.<sup>61</sup> Nitekim "varolanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının ölçüsünün insan olduğunu..."<sup>62</sup> ifâde ederken, Herakleitos'tan zamanına gelen, her şeyin değişimde, harekette olduğu ve insanın bunlar karşısında dâima alıcı konumunda kaldığı, bilgilerinin de sürekli olarak değiştiğini söylemektedir. Başka bir sorunla karşı karşıyayız. Öyle ki, mezkûr cümleyi iki türlü yorumlamışlar. Birey biçiminde, her insanın kendi hakikat tasavvuru vardır olarak ya da insan türünün<sup>63</sup> genel bir hakikat tasavvuru vardır olarak. İkinciye ele alırsak, genel geçer bir ölçü ortaya konulabileceği akla gelir.

Protagoras'ın doğal hukukla olan ilişkisini anlatılanlar neficesinde kurmak zorlaşıyor. Aslında, müphem olduğu gerçeğini de bilmemiz gerekiyor. Burada, doğal

---

<sup>57</sup> Bu farklılıklar için bkz. Russell, **Ba. Fel. İlk...**, s.155; Abadan, **Tabî Hukûkun...**, s.501; Selahattin Hilav, **Felsefe El Kitabı**, 7.bsk, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018, s.50; Ernst von Aster, **Ernst von Aster'in Ders Notları: Felsefe Tarihi, İlkçağ ve Ortaçağ**, der. Vural Okur, Bursa, 2015, Sentez, s.103.

<sup>58</sup> Kranz, **a.g.e.**, s.201.

<sup>59</sup> Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, 6.bsk., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, ss.441-442.

<sup>60</sup> **A.y.**; Daha farklı bir lafızla bkz. Kranz, **a.g.e.**, s.202.

<sup>61</sup> Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 6.bsk., İstanbul, Paradigma, 2005, s.24.

<sup>62</sup> Platon, **Theaitetos**, çev. Birdal Akar, Ankara, Bilgesu, 2016, 152a.

<sup>63</sup> Burada tür ifâdesi özellikle seçildi. Kastettiğimiz mânâda cins olarak kullanımı doğru değildir. Böyle bir kullanım için bkz. Abadan, **Tabî Hukukun...**, s.502.

hukuk ile pozitif hukuk arasındaki ayırımı bize imleyen bir tek yer vardır. Platon'un Protagoras diyalogunda, **Protagoras Mitosu** olarak bilinen kısım. Orada canlıların ve insanın yaratılışına dâir bir mitos anlatılır. Bu mitosun bir kısmında, Zeus, doğruluk ve utanma konusunda bütün insanların paydaş yapılmasını emreder. Aksi hâlde insanların bir arada yaşamaları mümkün olmayacaktır.<sup>64</sup> İşte Protagoras düşüncesindeki görelilik ve sâbitesizliğin, bir yasa ile tek buluşma noktası burasıdır. Mezkûr bölüm nedeniyle, doğal hukuk ile pozitif hukuk ayırımı yapılır. Nitekim Protagoras'ın başını çektiği sofistler, çokça seyahat ederler ve farklı yerleri görürlerdi. Buralarda uygulanan kanunların farklılaşmasına rağmen, hayâtların düzen içerisinde devâm edebilmesi, onlara böyle bir düşünceyi imlemiş olmalıdır. Değişen yerel yasalara(nomos) rağmen değişmeyen bu iki sâbite, bütün insanlık için temel değerdedir ve ona ittibâ edilmelidir.<sup>65</sup>

Sokrates'in düşüncelerine geçmeden önce, kendisi bir Sofist karşıtı olan ve Protagoras'la aynı dönemde yaşadığı zannedilen Sofokles'e de değinmek gerekiyor. Mîlâttan önce 496 yılında, Atina'nın yakınlarındaki Kolonos köyünde doğan Sofokles, 406 yılında Atina'da ölmüştür.<sup>66</sup> Sofokles'in Antigone oyunu, doğal hukuk düşüncesi bakımından önem arz ediyor. Mezkûr oyunda Sofokles zâhiren şunu anlatır: Thebai'nin kralı olan Oidipous, bilmeden büyük bir suç işler. Babasını öldürmüş ve annesiyle evlenmiştir. Diyetini ödemek için, gözlerini fedâ eder. Bu durumda krallık yapamayacağı için, yönetimini, yıl be yıl arayla iki oğluna taksim eder. Oğullarından birisi olan, Eteokles, yönetimi, sırası gelen kardeşi Polyneikes'e bırakmaz. Neticede çıkan çatışma sonucu iki kardeş de ölür. Tahta geçen dayı Kreon, Eteokles'in şanına yaraşır bir şekilde gömülmesini emrederken, diğer yeğeni olan Polyneikes'in gömülmesini yasaklar. Mezkûr kararı duyan kızkardeş Antigone, bu

---

<sup>64</sup> Platon, **Protagoras**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say, 2014; Platon, "Protagoras", çev. Tanju Göçgol, **Diyaloglar**, haz. Mustafa Bayka, 7.bsk., İstanbul, Remzi, 2010, 322c-d.

<sup>65</sup> Ağaoğulları, **Kent Devletinden...**, s.92.

<sup>66</sup> Pınar İnceefe, "Sofokles'in "Kral Oidipus" Adlı Dramatik Metni ile Necip Fazıl Kısakürek'in "Bir Adam Yaratmak" Adlı Dramatik Metninin Ontolojik ve Epistemolojik Bakımdan Karşılaştırılması", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı, 2014, ss.52-54.

emre karşı gelip, kardeşini gömmeyi kafasına koyar.<sup>67</sup> Yardım etmesi için de, kızkardeşi İsmene'den talepte bulunur.

Bu metnin zâhirinden ziyâde bizim için önemli olan bir batınî yönü vardır. Antigone, muhâfızlar tarafından, ölüyü gömmek isterken yakalanır ve Kreon'un karşısına getirilir. Burada karşılıklı kurulan diyaloglardan sonra şu mühim sözler Antigone'un ağzından dökülür: “...*senin emirlerinde, insan sözlerini tanrıların yazılmamış, değişmez kanunlarından daha üstün yapacak bir kudret bulunduğunu zannetmiyorum. Çünkü bu kanunlar yalnız dün ve bugün yaşamıyorlar, bunlar ebediyen merîdirler ve ne zamandan beri mevcut olduklarını bilen yoktur.*”<sup>68</sup>

Antigone'un ağzından söylenen sözler, doğal hukukun en mühim kısımlarını ihtivâ ediyor. Yine bir *olan* mevcuttur. Olanın karşısında ise değişmez, yazılı olmayan, ebedî bir yasa anlayışı var. Adâlet idesi ile pozitif hukukun arasına giren doğal hukuk anlayışı, burada henüz soyutlanamamış, tanrıların uhdesinden kurtulamamış bir konumdadır. Fakat özü itibâriyle, var olan ile yetinmeme, onu eleştirecek bir miyâr ve yukarıda saymış olduğumuz diğer sıfatların da eklenmesiyle, burada da bir doğal hukuk anlayışının ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Sokrates'in hayâtı hakkında hem çok fazla şey biliniyor, hem de yeterli bilgi yok.<sup>69</sup> Doğum târihi ile ilgili uzlaşmış bir yıl yok. M.Ö. 468-69 yâhut 470

---

<sup>67</sup> Gömülme merâsiminin neden bu kadar önemli olduğunu açıklayan bir metin için bkz. İoanna Kuçuradi, **Sanata Felsefeyle Bakmak**, 5.bsk., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, s.61.

<sup>68</sup> Sophokles, **Antigone** [elektronik sürüm], çev. Sabahattin Ali, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993, s.13.

<sup>69</sup> Mitik karakteri dolayısıyla Hz. İsa ile yapılan bir karşılaştırma için bkz. Pierre Hadot, **İlkçağ Felsefesi Nedir?**, çev. Muna Cedden, 2.bsk., Ankara, Dost, 2017, ss.33-35. Ksenophanes, Aristoteles ve Aristophanes'in eserlerinde Sokrates hakkında bilgiler bulabiliyoruz. Fakat mezkûr kişilerin eserlerini her açıdan doğru kabul etmek mümkün değildir. Meselâ, Ksenophanes'in **Sokrates'ten Anılar**'ı ile Platon'un muhtelif eserlerindeki anlatımları birbirleriyle çelişir. Bu husûsu geniş bir biçimde inceleyen eserler için bkz. Russell, **Ba. Fel. İlk...**, ss. 165-170; John Burnet, **Greek Philosophy: Thales to Plato** [elektronik sürüm], Reprinted, London, Macmillan and Co, 1928, p.126 ve sonrası. Ayrıca Aristophanes'in eseri Sokrates'in cezâlandırılmasında da etkili olmuş bir tür propaganda eserdir. Öyle ki, etkisini yaklaşık iki bin yıl sonra Erasmus'ta bile görürüz. Bkz. Erasmus, **Deliliğe Övgü**, çev. Çiğden Dürüşken, 2.bsk., İstanbul, Kabcacı, 2011, s.91.

diyebiliriz.<sup>70</sup> Yunanistan'ın Attika bölgesinde hâyata geldi.<sup>71</sup> 399 yılında baldıran zehrini içerek öldü.<sup>72</sup>

Sokrates birçok yönden Sofistler ile benzerlik gösterir. Bilhassa da, felsefeyi doğa felsefesinden, yaşam felsefesine doğru yönlendirmesi ve bunu da bir şüphecilikle başarmasından dolayı. Öyle ki, Aristophanes, yapıtında Sokrates'i bir Sofist olarak yansıtır.<sup>73</sup>

Sokrates'in doğal hukuk düşüncesiyle ilişkisini sarih olarak sergilemek pek mümkün değil. Platon'un diyalogları aracılığıyla belirli çıkarımlar yapıyor. Bunların en önemlisi de, yazılı ve yazılı olmayan kanun ayırımıdır. Yazılı olan yasalar, şehri yönetenlerin koydukları, yazısız yasalar ise genel ahlâk kurallarıdır. Dolayısıyla, yazılı yasalar değişebilir(pozitif hukuk). Yazısız yasalar ise, değişmezdir ve ilâhîdir.<sup>74</sup> Sokrates hayâtıyla da göstermiştir ki, mer'i kanunlar hoşumuza gitmese de, hatta adâleti yansıtmasa da, eğer o yerde yaşıyorsak bunlara uymak durumundayızdır. Aksi hâlde ortaya bir tutarsızlık çıkar. Bu tutarsızlığı tanımlama biçimi de, Sokrates'in, aslında devleti ve yasaları karşılıklı yapılmış(zımnî de olsa) bir sözleşme gibi gördüğünü bize imliyor.<sup>75</sup> Uymak durumunda olmamızın sebebi de, bir sözleşme gibi düşündüğümüzde, ihlâli netîcesinde ortaya bir kaos çıkacak olmasıdır. Çünkü devlet ve dolayısıyla koyduğu kanunlar, mezkûr sözleşmeye binâen ayakta kalabilir.<sup>76</sup> Yazılı olmayan ve temelini ahlâk kurallarının oluşturduğu yasalar için örtük biçimde dayanaklar bulabiliyoruz. **Devlet** diyalogunun bir yerinde, yaşlılara karşı edep, ana babaya saygı, geleneğe uymak gibi kurallar sayılır. Bu

---

<sup>70</sup> Bu husûsla en çok uğraşanlardan birisi için bkz. Friedrich Nietzsche, **Platon Öncesi Filozoflar**, çev. Nur Nirven, İstanbul, Pinhan, 2018, ss.333-335. Şu eserde de geniş bir bölüm mevcûd bkz. Burnet, **op.cit**, p.128.

<sup>71</sup> Killoğlu, **a.g.e.**, s.176.

<sup>72</sup> Bu metnin Türkçesinde îdâm cezâsı olarak çevrilmiş. Aslındaki kelime "executed"dır. Asılmak mânâsıyla birlikte, infâz anlamı da var. Bkz. Bertrand Russell, **History of Western Philosophy: and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day** [elektronik sürüm], Second Impression, Great Britain, George Allen and Unwin Ltd., 1947, p.102. Türkçesi için bkz. Russell, **Ba. Fel. İlk...**, s.165.

<sup>73</sup> Aristofanes, **Kuşlar – Bulutlar**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Mitos, 2010, ss.63-64.

<sup>74</sup> Killoğlu, **a.g.e.**, s.181; Güriz, **a.g.e.**, s.148; Ağaoğulları, **Kent Devletinden...**, s.159.

<sup>75</sup> Platon, **Kriton**, çev. Furkan Akderin, 2.bsk., İstanbul, Say, 2014, 51d-e, 52e.

<sup>76</sup> **A.e.**, 50b.

kuralların, hiçbir yerde yazılı biçimde kanunlaştırılmayacağı söylenir. Çünkü bu kurallar, yazıyla ve kanunla yaşatılamaz.<sup>77</sup>

Platon'un m.ö. 427'de doğup m.ö. 347'de öldüğü genel kabul görse de, iki târih ile ilgili de birkaç yıllık oynamalar olabileceğini karşılaştığımız metinlerde gördük.<sup>78</sup> Atinalı bir asilzâde idi (eupatrid). Ana tarafından soyunun Solon'a dayandığı ifade ediliyor. Babası da soylu birisiydi.<sup>79</sup> Platon gençliğinde, şiirle ve resimle uğraşmış. Yirmi yaşında Sokrates'in öğrencisi oluyor. Platon'un Sokrates'i gördükten sonra şiirlerini yaktığını biliyoruz. Akademia'nın kurucusudur. Okulun kuruluş yılı m.ö. 387 olarak gösteriliyor. Burası, kentin dışında, bol ağaçlı bir yeri. Akademia ilk üniversite olarak kabul edilir.<sup>80</sup>

Platon'un doğal hukuk özelinde Aristoteles gibi ya da kendinden önce gelen Sofistler gibi sarih açıklamaları yoktur. Düşünür ve düşünce târihçisi Russell, Platon'un Devlet isimli eserini şöyle tavsif ediyor: "... yazılış amacı adaleti tanımlamaktı."<sup>81</sup> Platon bu diyalogda farklı farklı isimlerin muhtelif adâlet tanımlarını alır ve Sokrates aracılığıyla mezkûr tanımları aşmayı dener.<sup>82</sup> Daha sonra ömrünün ahir kısmında ise ayakları daha yere besen Yasalar isimli kitabında bir öneri getirir ve bu önerdiği şey akıldır.<sup>83</sup> Platon adâleti geometrik eşitlik olarak tanımlamıştı. Geometri öncesiz – sonrasızlığı ve değişmezliği imlemektedir. Bu geometrik eşitlikte doğal bir eşitsizliği kabul ediyordu. Platon'un bu görüşleri psikolojik görüşlerinin bir yansıması gibidir. İnsan küçük bir devlet devletse büyük bir insan kabul edilir. İnsan rûhunun üç türlü hâli vardır: akıllı, cesur ve isteklerden ibâret.<sup>84</sup> Burada nasıl bir denge kurulması gerekiyorsa devletin organizmaları konumundaki üreticiler, koruyucular ve yöneticiler arasında da bir denge kurulmalıdır. Nasıl insanda iki rûh hâli bir arada bulunamıyorsa devletin

---

<sup>77</sup> Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 26.b., İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, 425b.

<sup>78</sup> Teoman Duralı, **Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu**, 2.bsk., İstanbul, Dergâh, 2016, s.21; Laertios, **a.g.e.**, s.130; Russell, **Ba. Fel. İlk...**, s.204; Gökberk, **a.g.e.**, ss.53-54.

<sup>79</sup> Ağaoğulları, **Kent Devletinden...**, s.182.

<sup>80</sup> Philip Stokes, **Philosophy: 100 Essential Thinkers**, New York, Enchanted Lion Books, 2006, p.23.

<sup>81</sup> Russell, **Ba. Fel. İlk...**, s. 204.

<sup>82</sup> Arnhart, **a.g.e.**, s.32.

<sup>83</sup> Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı, 2012, 714a.

<sup>84</sup> Kılıoğlu, **a.g.e.**, s.188.

organizmalarında da geçişlilik doğru görülmez. Benzer bir denge hâlinin adâlet tanımında da olduğunu görmekteyiz.

Aristoteles'in doğum ve ölüm târihi genel kabul gören görüş, m.ö. 384'te doğduğu ve 322'de de öldüğü yönünde.<sup>85</sup> Khalkidike yarımadasının kuzeydoğu kıyısındaki Stageira'da doğdu.<sup>86</sup> Babasının adı Nikomakhos, annesinin adı ise Phaistis.<sup>87</sup> On yedi yaşlarında Atina'ya geldiği ve İsokrates'ten dersler aldığı biliniyor. Profesör gibi yazan ilk kişi olduğunu söyleyenler mevcut.<sup>88</sup> Mezkûr vasfın temellerinin İsokrates ile atıldığını düşünmek mümkündür. Daha sonra zikrettiğimiz öğretimin yeterliliğinden şüphe etmiş ve Platon'un okuluna katılmıştır. Daha sonra Akademia'ya hoca olarak girmek için uğraş verdi fakat buna muvaffak olamadı.<sup>89</sup> Lykeion'un kuruluşu m.ö. 335-334 gibidir.<sup>90</sup> Platon, karakterindeki eylem adamlığının da etkisiyle, Akademia'sından siyâset adamları yetiştirmeyi de hedeflemişti. Oysa Aristoteles her ne kadar siyâsîlerle yakın ilişkileri olmuş olsa da, daha münzevî bir rûha sâhipti.<sup>91</sup> Onun okulu da sâdece felsefî hayâta hazırlık vazîfesi görmekteydi.<sup>92</sup> Altmış iki ya da altmış üç yıllık velût hayât nihâyete erer. M.ö. 322'de Aristoteles felsefe târihinin en mûcizevî zincirinin son halkası olarak gömülür. Vasiyetinden anladığımız kadarıyla âilesine çok bağlı, duygulu ve vefakâr bir insandır.

---

<sup>85</sup> Von Aster, **a.g.e.**, s.172; Güriz, **a.g.e.**, s.157; Öktem, Türkbağ, **a.g.e.**, s.131; Gökberk, **a.g.e.**, s.67; Ağaoğulları, **Kent Devletinden...**, ss.313-316; Hilav, **a.g.e.**, s.74; Donald G. Tannenbaum, **Siyasî Düşünce Tarihi**, çev. Özgüç Orhan, 11.bsk., Ankara, BB101, 2018, s.61; Larry Arnhart, **Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, 6.bsk., Ankara, Adres, 2017, s.51; Russell, **Ba. Fel. İlk...**, ss. 297-299; Laertios, **a.g.e.**, s.209; Kılıçoğlu, **a.g.e.**, ss.198-199; David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, 2.b., İstanbul, Kabalcı, 2014, ss.17-25; Stokes, **op.cit**, p.24; Sabine, **op.cit**, p.88 Farklı târihler için bkz. Duralı, **a.g.e.**, ss.25-36; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Kabalcı, 2015, ss.79-80; Wilhelm Weischedel, **Felsefenin Arka Merdiveni**, çev. Sedat Umran, 7.bsk., İstanbul, İz, 2014, s.55.

<sup>86</sup> Eski ismi Stageiros, Aristoteles'in yaşadığı vakitte Stageira ve bugün Stavros'tur. Bkz. Duralı, **a.g.e.**, s.22; Mahmut Kaya, **Aristoteles ve Felsefesi: İslam Kaynakları Işığında**, İstanbul, Ekin, 1983, s.17.

<sup>87</sup> Ross, **a.g.e.**, ss.17-25; Laertios, **a.g.e.**, s.205.

<sup>88</sup> Russell, **Ba. Fel. İlk...**, s. 299.

<sup>89</sup> Duralı, **a.g.e.**, s.31.

<sup>90</sup> Kimilerine göre elli kimilerine göre ise elli üç yaşında kurmuştur. Elli üç yaş için bkz. Will Durant, **Felsefenin Öyküsü**, çev. Ender Gürol, 5. bsk., İstanbul, İz, 2014, ss.74-75.

<sup>91</sup> Hâmide Topçuoğlu, **Hukuk Sosyolojisi: Sosyoloji Açısından Hukuk** 3.bsk., İstanbul, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969, s.302.

<sup>92</sup> Hadot, **a.g.e.**, s.84.

Aristoteles'in diğ er düşüncelerinde oldu ğ u gibi hukuk felsefesini ilgilendiren düşüncelerinde de gözlem, tecrübe, kavramlaştırma ve sistemleştirme çabalarının olduğunu görürüz. Aristoteles için insan **zoon politikon**'dur. Bu sebeple de toplum içerisinde erdeme ulaşabilmesi için düzene muhtaçtır. Eğer tek başına erdemli olabilme yeteneğini hâiz olsaydı yasalara ihtiyâcımız olmayacağını söyleyebilirdik. Fakat Aristoteles tek başmalığı ağır şekilde eleştirir. Erdeme ulaşmak amaç olduğu kadar mutlu olmak da en büyük arzudur. İşte bu sebeplerle toplum biçimde yaşanan ve yasalarla düzeni sağlanan yer devlettir. Devlet, kökeninde âilenin bulunduğu bir birlikteliktir. Birey, âile, köy, polis ve devlet kurulur. Neden devletin kökeninde birey değil de âile vardır sorusu akla geliyor. Aristoteles insanı birey olarak yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi nâkıs bulur. İnsan asgarî kemâline âilede erebilir. Âzamîye ise erdemli devlette.

Aristoteles kendisinden sonra gelen birçok düşünürü etkileyecek şekilde yönetim biçimlerinin kendilerinde vazgeçilmez özellikler bulunduğ una inanmaz. Mühim olan onların neye ve ne şekilde hizmet ettikleridir. Üç tür yönetim şekli vardır: krallık, aristokrasi ve politeia.<sup>93</sup> Zikredilen üç türün bozulmasıyla da ortaya tiranlık, oligarşi ve demokrasi çıkar. Aristoteles demokrasiyi demagogların yönlendirdiği bir kötü rejim olarak görür.<sup>94</sup> Aristoteles yüz elli sekiz devletin anayasasını toplamış ve bunları incelemiştir. Elimizde yalnızca Atina'ya âit olanı kalmıştır. Dolayısıyla onun görüşleri ciddi bir gözlem ve incelemeyle oluşuyor. Bu sebeple de, hocası Platon'dan farklı olarak toplumun bâzı kesimlerinin âile kurmalarının ve mülk edinmelerinin yasaklanmasına karşı çıkar.

Aristoteles için "adâlet erdemin bütünüdür."<sup>95</sup> Üç tür adâlet olduğunu söyler. Denkleştirici ve dağıtıcı adâlet ile hakkâniyet. Denkleştirici adâlet iki alt bölüme ayrılır. Kişiler arasındaki satış ve borç verme işlemleri gibi irâdî şeylerle hırsızlık saldırı gibi gayr-ı irâdî olanlar. Denkleştirici adâlet aritmetik orantıya göre işler. Haksız fiil işleyen verdiği zararı telâfi etmelidir. Çünkü bu tür adâlette gaye "herkese

<sup>93</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, 5.bsk., Ankara, Bilgesu, 2014, 1160b.

<sup>94</sup> Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, 17.b., İstanbul, Remzi, 2014, s.143.

<sup>95</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1130a.

eşit olanın verilmesidir.”<sup>96</sup> Dağıtıcı adâlet en az iki kişi ve iki şey gerektirir. Burada dağıtılacak şeyler dağıtılacak kişilere liyâkatleri nisbetinde pay edilir. Ayrıca bu paylar farklı rejimlerde başkaca ölçülerle de yapılabilir. Son olarak da hakkâniyet gelir. Aristoteles’e göre yasalar her zaman özel durumları çözümleyemezler. Çünkü genel bir kural koymak için yapılırlar. Bu durumda var olan sorunlar, yasalar arasındaki örtüşmezliklerden dolayı mağduriyetlerle çözülebilir. İşte hakkâniyet ilkesi mezkûr hâllerin önünü alıp orantılı hükümler vermeye yarar.

Bizim için Aristoteles’in söyledikleri arasında en önemli olanı doğal hukuk ile pozitif hukuku sarîh şekilde ayırmasıdır. İki türlü yasa bulunduğunu söyler. Bunlardan birisi özel diğeri ise evrenseldir. Özel yasayı şöyle tanımlar: “...her topluluğun kendi koyduğu ve kendi üyelerine uyguladığı yasadır: Bunların bir kısmı yazılı, bir kısmı değildir.”<sup>97</sup> Evrensel yasa ise doğa yasasıdır. Öyle ki buna bilsin bilmesin herkes tâbidir. Çünkü herkesin düşüncesinden bağımsız bir adâlet ve adâletsizlik vardır. Örnek olarak da Sofokles’in Antigone’undaki özetlemiş olduğumuz kısımdan bir parça verir.

Sofist düşünce demokrasinin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkmıştı. Sonrasında bir tiranlık yönetimi bir demokrasi şeklinde Atina’nın salınımlar yaptığını görüyoruz. Sokrates, Platon ve Aristoteles’in düşüncelerinde dönemin siyâsî durumları etkin olmuştu. Mîlâttan önce dördüncü yüzyılda şehir devletleri artık bağımsız değildi. Yunan yarımadasında tekrâr düşüncenin devinebileceği bir kaos hâli ortaya çıkmıştı. Bu dönem içerisinde iki felsefe okulu ortaya çıktı: Epikürcüler ve Stoacılar.<sup>98</sup> İki düşünce okulununun da köklerinde Sofistlerin düşüncesi ve Kiniklerin yaklaşımlarının izleri vardır. Fakat her iki okul da mezkûr düşünceleri bilimsel düşünce formuna taşımışlardır.<sup>99</sup> İki okulda da odak nokta siyâsetten ziyâde etikti. Stoa düşüncesi tüm düşünme çabalarını üç kategori içerisinde ele alıyordu: mantık, fizik ve ahlâk. Genel ahlâk öğretisini de doğaya uygun olarak yaşamak belirliyordu. Stoa Okulu’nu Antik Yunan düşüncesinden ayıran en önemli

<sup>96</sup> Kılıoğlu, **a.g.e.**, s.214; Ross, **a.g.e.**, ss.328-330.

<sup>97</sup> Aristoteles, **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, 14.bsk., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016, 1373b.

<sup>98</sup> Göze, **a.g.e.**, s.59; Işıқтаç, **a.g.e.**, s.87.

<sup>99</sup> G.W.F. Hegel, **Felsefe Tarihi: Platon’dan Ortaçağ Felsefesine**, çev. Doğan Barış Kılınc, İstanbul, Notabene, 2019, s.203.



noktalardan birisi de, Antik Yunan'ın site yurttaşlığı üzerinden kurduğu düşünce sistemine karşılık, insan temelli bir dünyâ vatandaşlığını referans alarak fikir üretmeleridir. Stoist felsefenin önemli başka özelliği de panteist görüşe sâhip olmasıdır. Bilhassa Herakleitos'un ateş kavramından ve görüşlerinden çokça etkilenmişlerdir. Öyle ki, her şeyin özünü ateş kabul ederler. Her şey ateşten gelip yine ateşe dönecektir. Bu görüşün panteist fikirlerin temellerini atması ve bir öte dünyâ düşüncesini yok etmesi sonucunda, insanın doğaya uygun yaşayışının en önemli erek olması da îzâh edilmiş olur.<sup>100</sup> Bu dönemin diğer okullarıyla birlikte Stoacı düşünürler de üstün insan kavramı üzerinde durmuşlardır. Kendilerinin diğer düşünce okullarından farkı bu üstün insanı tüm tutku ve isteklerini bertaraf etmiş insan(apethie) olarak tanımlamalarıdır. Stoa Okulu üç döneme ayrılmaktadır: Eski Stoa, Orta Stoa ve İmparatorluk Stoa'sı.<sup>101</sup> Stoa okulu Sofistlerin imlediği doğal hukuk düşüncesini geliştirmiştir. Hugo Grotius düşüncelerini oluştururken Stoacı filozoflardan çokça beslenecektir.

Stoa Okulu'nun kurucusu doğal hukuk görüşleri açısından çok önemli olan Zenon'dur. Kıbrıs'a bağlı Kition'da, m.ö. 336 târihinde doğdu. 264 yılında da ölmüştür. Babasının işi dolayısıyla Atina'ya gelip gidiyordu. Kaynaklardaki rivâyetlere göre bir sefer sırasında bindiği geminin batması ve mallarının telef olması üzerine felsefeyle iştigal etmeye başladı. Farklı bir rivâyete göre de bir kitapçıdan Ksenophon'un **Anılar** kitabını aldı ve hayran oldu. Kitapçıya okuduğu adamlar gibi bir adam bilip bilmediğini sorduğu sırada oradan Krates geçiyordu. Kitapçı Zenon'a onu izlemesini tavsiye etti.<sup>102</sup> Stoa okulunun ismi de Zenon'un ders verdiği yerden gelmektedir. "Stoa Okulu, duvarları resimlerle süslü sütunların oluşturduğu bir yerde kurulduğu için **sütunlu galeri** anlamına gelen Stoa adını almıştır."<sup>103</sup>

Zenon'un doğal hukukla ilgili görüşleri ahlâk görüşleri ile doğrudan bağlantılıdır. Ahlâk görüşlerinin de fizik görüşleriyle doğrudan bağlantılı olduğunu söylemeliyiz. Kinik filozofların medeniyeti doğal olan karşısında değerlendirip ona

---

<sup>100</sup> Işıқтаç, **a.g.e.**, s.94.

<sup>101</sup> **A.y.**; Jean Brun, **Stoa Felsefesi**, çev. Medar Atıcı, 6.bsk., İstanbul, İletişim, 2018, s.13.

<sup>102</sup> Bütün rivâyetler için bkz. Laertios, **a.g.e.**, ss.298-299.

<sup>103</sup> Von Aster, **a.g.e.**, s.201; Brun, **a.g.e.**, s.16; Laertios, **a.g.e.**, s.299. Sütunlu galeri anlamında stoa poikile(στοά ποικίλη) Bkz. Hegel, **Felsefe Tarihi...**, s.205.

şedit biçimde savaş açmasına karşın Zenon bu keskinliği inceltmiştir. Nitekim ahlâk görüşünde çevresel şartların insan üzerinde olan etkisinin kısıtlılığını ortaya koyar. İnsan ne kadar ahlâklı olursa, aynı oranda da adâletli olmuş ve doğa yasalarına uyum sağlamış olacaktır. Ateş kavramının aynı zamanda Tanrı kavramıyla bir olması ve her şeyin ondan başlayıp ona dönmesi evrensel yasaların olduğunu da göstermektedir. İnsana ve doğaya yaklaşım biçimi dolayısıyla tek bir devletin, kozmopolisin varlığını düşünmek ve buna uygun biçimde tek bir yasanın olduğunu kabul etmek doğrudur.

Marcus Tullius Cicero bir Romalı ve Stoacı idi. M. ö. 106 yılında İtalya'da Roma'nın yüz kilometre güneydoğusunda bulunan Arpinum kasabasında doğdu.<sup>104</sup> Varlıklı bir âiledendi. Hukuk<sup>105</sup> ve felsefe tahsil etti, anadili olan Latince yanında Yunanca'da öğrendi ve daha sonra bu lisândan tercümeler yaptı.<sup>106</sup> Gençliğinde devletine hizmet etmek maksadıyla askerî göreve başladıysa da ilim duygusunun ağır basması dolayısıyla iki sene sonra bıraktı. Yirmili yaşlarının bidâyetinde avukatlık yapmaya başladı. Sextus Roscius'un savunmasını üstlenmesinden dolayı hayâtî tehlikeler geçirdi. Bu sebeple bir süre Atina, Küçük Asya ve Rodos'a gitti. Buralarda dönemin ünlü düşünürleriyle tanıştı.<sup>107</sup> **Quaestor**, **senator**, **aedilis** ve **praetor** gibi makamlarda yer almasını ne **patricii** ne de **plebs** olmasına borçluydu. Hitâbet yeteneği en büyük gücüydü. Konsül olduğu dönemde dış desteklerle hareket eden darbe planlayıcısı Catilina'nın mezkûr hareketini önceden haber alıp bastırdı. Bu olay ve sonrasında yaptığı konuşmalardan sonra **pater patriae**, vatanın babası unvânını aldı. Daha sonra ise mezkûr darbeyi bastırırken yapılmasına onay verdiği haksız îdâmlardan dolayı hedef oldu. Caesar'ın destekçileri tarafından m.ö. 43 yılında Formiae'deki kâşânesinde kısıtılıp başı kesildi. Kesilen başı Roma Forumu'nda teşhir edildi.

---

<sup>104</sup> Cicero, **Yasalar Üzerine**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s.V; Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 8.bsk., Ankara, İmge, 2017, s.49.

<sup>105</sup> Kendinden evvelki doğal hukukçulardan farklı olarak aynı zamanda hukukçu da olmasının düşüncelerinde ayrıcalık yarattığı da savunuluyor. Bunun için bkz. Özbilgen, **a.g.m.**, s.285.

<sup>106</sup> Stokes, **op.cit**, p.33.

<sup>107</sup> Cicero, **a.g.e.**, s.V.

Cicero'nun doğal hukuk görüşü de dünyânın farklı bölgelerinde faydaya binâen değişen hukuk karşısında değişmeyen bir hukuk olduğu fikrine dayanmaktadır. Erdem<sup>108</sup> sâhibi insanlar için uyulması gereken hukuk değişmeyen<sup>109</sup>, evrensel olan ve sürekliliği bulunan bu hukuktur. Yasanın kaynağı irâde değildir. Doğada ama özellikle insan doğasında aranıp bulunmalıdır.<sup>110</sup> Ona uymamak erdemsizlik olduğu kadar değişmesine çabalamak da suçtur. Hiçkimse bu hukuktan bağımsız değildir. Doğal hukukun kurallarını yorumlamak ise dışımızdan alacaklarımızla değil içimizde keşfedeceklerimizle olabilir. Doğal hukuk ile pozitif hukuku ayırır. Toplumların kurumlarına ve yasalarına göre belirlenmiş olan yâni pozitif hukuk diyeceğimiz şeyin, her koşulda adil olduğunu düşünmek budalalıktır.<sup>111</sup> Örnek olarak da Atina'daki Otuzlar Tiranlığı'nı verir. İnsanların toplum hâlinde kalmalarını sağlayabilecek tek bir hukuk vardır. Bunu mümkün kılan tek yasa da doğru akıldır. Yazılı olmaması onu tanımayanı adâletsiz yapmamasını engellemez.<sup>112</sup> Cicero'ya göre adâlet yalnızca kendisi için istenir çünkü bütün erdemlerin hem nedeni hem de anlamıdır.<sup>113</sup> Cicero bütün doğal hukuk kurallarını altı başlık altında sıralamıştı: tanrılara karşı tapınma görevi(religio), âileye ve vatana karşı saygı borcu(pietas), hizmetimizde bulunanlara karşı minnet borcu(gratia), büyüklere karşı saygı ve ululama(observentia), haksızlığa karşı savunma hakkı(vindicatio) ve sözünde durmak borcu(veritas).<sup>114</sup>

### 1.4.2. Ortaçağ Felsefesi'nde Doğal Hukuk

Ortaçağ, felsefenin semâvî dînlerle en çetin karşılaşmasının olduğu dönemdir. Şüphesiz bu durumdan hukuk felsefesi de nasibini alacaktır. Ne İyonya'da ne Atina da ne de Hristiyanlığın Romalılaştırıldığı dördüncü yüzyıla kadar Roma'da kitaplı bir dînin etkisi görülüyordu. Bu durum dünyânın anlaşılması ve yorumlanması açısından sonrasına göre büyük farklılıklar arzeder. Öyle ki, Cassirer ortaçağ

---

<sup>108</sup> Erdem doğada bulunan kusursuz akıldır. Dolayısıyla bir şeyin ahlâken doğru olması için de kökeninin doğada bulunması gerekir. Bunun için bkz. Cicero, **a.g.e.**, s.24. Stoacıların temel istençlerinin doğaya uygun yaşamak olduğunu da söylemeliyiz. Bkz. Brun, **a.g.e.**, s.34.

<sup>109</sup> Cicero, **a.g.e.**, s.39.

<sup>110</sup> **A.e.**, ss.11-12,16,19.

<sup>111</sup> **A.e.**, s.22.

<sup>112</sup> Aynı zamanda doğanın ölçütü olmaksızın bir yasanın değerlendirilemeyeceğini de söylemektedir.

<sup>113</sup> **A.e.**, s.25; Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı...**, s.52.

<sup>114</sup> Hirş, **a.g.e.**, s.78.

kültürünün Grek düşüncesinin bir sonucu olmadığını söyler.<sup>115</sup> Bizi ilgilendiren en önemli husûs, düşünmenin ve dolayısıyla aklın tek başına yeterli olduğuna dâir hızla yayılan şüphedir. Bu dönem düşünürleriyle ilgili genel kabul gören görüş otoriteler içinde düşünmeye çabalamalarıdır. Şüphesiz ki mezkûr otoriteler dînî idi. Grek anlıkılığının yerini bu dönemde istençcilik alıyordu.<sup>116</sup> Bilgelik sevgisinin yerini tekrâr bilgelik almaya başlıyordu.<sup>117</sup>

Bilhassa Augustinus döneminde doğal hukuk Tanrısal hukuk ile eşanlamlı görülüyordu. Daha sonra Aquinolu Thomas'ın düşünceleri ışığında, Kilise, doğal hukuku kendi çıkarları açısından kullanmaya başlayacaktır.<sup>118</sup> Augustinus ile Thomas arasındaki yaklaşık dokuz yüz senelik farkı iki cümle çok güzel özetlemektedir. Augustinus “Anlamak için inanıyorum.” derken Thomas “İnanmak için anlıyorum.” der.<sup>119</sup>

Yirminci yüzyıl felsefesinin büyük ismi, Wittgenstein, St. Augustinus'un **İtiraflarım** isimli yapıtı için şunları söylüyordu: “Muhtemelen, şimdiye dek yazılmış en ciddi kitap.”<sup>120</sup>

Augustinus, 13 Kasım 354 yılında Tagaste'de doğuyor.<sup>121</sup> Burası, bugün itibâriyle Cezayir'in kuzeydoğusunda Souk Ahras denilen, Tunus sınırına çok yakın bir yerdir. Annesinin ismi Monica, babasının ise Patricius'tur.<sup>122</sup> 370-371 yılında Kartaca'ya eğitim görmek üzere gidiyor. 372-73 yıllarında Cicero'nun **Hortentius** isimli kitabını okuması, onda bilgelige karşı büyük bir iştihak oluşturmuş ve bütün

---

<sup>115</sup> Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul, Say, 2005, s.285.

<sup>116</sup> **A.e.**, s.287.

<sup>117</sup> Bilge arayış içinde değildir. Bilge bulandır. Bu sebeple filozof dilimize bilgeligi-seven, onu arayan kişi olarak çevrilir. Hakîm ile feylesof, wise ile philosopher, Weise ile der Philosoph, arîf – dâna ile endişemend birbirinden tamamen farklıdır. Özellikle Farsçadaki ayırım çok açıklayıcıdır. Endişemend kaygılıdan gelir ki bilgelik ile hiç uyuşmaz.

<sup>118</sup> Güriz, **a.g.e.**, s.138.

<sup>119</sup> Işıktaç, **a.g.e.**, s.111.

<sup>120</sup> Ray Monk, **Wittgenstein: Dâhinin Görevi**, çev. Berna Kılınçer, Tülin Er, İstanbul, Kabalcı, 2005, s.409.

<sup>121</sup> Ağaogulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı...**, s.140; Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi**, çev. Ahmet Fethi, 3.bsk., İstanbul, Alfa, 2017, s.77; Augustinus, **İtiraflarım**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa, 2014, s.647; Gökberk, **a.g.e.**, s.135; Weber, **a.g.e.**, s.142; Arnhart, **a.g.e.**, s.75; Tannenbaum, **a.g.e.**, s.99; Stokes, **op.cit.**, p.45.

<sup>122</sup> Augustinus, **a.g.e.**, s.377.

zihin dünyâsını değiştirmiş. <sup>123</sup> 374 yılında Kartaca'dan dönüyor. Bu zaman diliminde, Aristoteles'in **Kategoriler** kitabını buluyor ve tek başına okuyor. Yirmi yaşında olduğunu söylediğine göre 374 yılları olmalı. <sup>124</sup> 410 senesi önemli bir târihtir. Roma, Hristiyanlığa karşı çok şedit bir politika gütmüş olmasına karşın zamanla bu bakışını değiştirmiştir. Öyle ki, 311 yılında İmparator Galerius, bugün İzmit olan Nikomedia'da bir bildiri yayımlar. Bu bildiride özetle, Hristiyanlara zulmetmekten vazgeçtiğini bunun karşılığında da onlardan duâ beklediğini yazar. <sup>125</sup> 313 yılında İmparator Konstantin Milano Fermânı'nı yayımlar. Mezkûr fermân artık dîn özgürlüğünü şüpheye mahal bırakmayacak şekilde pekiştirir. 410 târihinde, aradan geçen bu Hristiyanlaşma sürecinden sonra, 406 yılından itibaren yaşadığı savaşlarla güçten düşmesinin de etkisiyle, Roma yağmalanıyor. İşte bu düşkün durum karşısında, başlarına gelen felâketlerin, pagan inanişını bırakıp, Hristiyanlığa geçmekle alâkalı olduğunu düşünenler, seslerini yükseltmeye başlıyorlar. Bu durum üzerine, mezkûr başkaldırıya karşılık vermek adına, Augustinius, en önemli eserlerinden birisini yazmaya başlıyor. **De Civitate Dei(The City of God)** yâni Tanrı Devleti. <sup>126</sup>

Bizi ziyâdesiyle ilgilendiren husûs, Tanrı Devleti ile Yeryüzü Devleti(civitate terrana) arasında yaptığı ayırımıdır. Tanrı Devleti'ni Kudüs simgelerken Yeryüzü Devleti'ni Roma ya da Babil simgeler. Burada da bir tür doğal hukuk görüşü olduğu yaygın şekilde kabul ediliyor. Öyle ki, Yeryüzü Devleti'nin yasaları değişebilir niteliktedir. Yeryüzü Devleti, ihtirâsla ayakta durur. Bu devlet, aklî varlıkların ortak irâdesiyle teşekkül eder. Tanrı Devleti ise bütün inananların ortak devletidir. Onun yasası Tanrı'dan gelir ve değişmez. Ebedîdir. Bu devlet sonsuza kadar yıkılmaz. Mensupları, dillerine, sınıflarına veya ırklarına göre ayırt edilmezler. İşte mezkûr sebeplerle, hakîkî adâlet ancak ve yalnızca Tanrı Devleti'nde tesîs edilebilir. Genel öğretisi bu ayırımı anlamamızı kolaylaştıracaktır. İlk günah sebebiyle, cennetten düşen insan bu dünyâda hep eksiklikler içerisine mahkûm edilmiştir. Bu bakış açısına rağmen Augustinus akli ilâhî yasanın feneriyle aydınlandığında kullanmaktan

---

<sup>123</sup> A.e., ss.100-101.

<sup>124</sup> A.e., s.161.

<sup>125</sup> Albert Bayet, **Dine Karşı Düşüncenin Tarihi**, çev. Cemal Süreya, İstanbul, İnkılâp, 2016, ss.38-39.

<sup>126</sup> Sabine, **op.cit**, p.189.

çekinmez. Fakat o tek başına nâkıs kalacaktır. Nitekim Cicero'nun doğal hukuk öğretisinde böyle bir görüş vardır. Augustinus'ta ise akıl yasaya boyun eğmek sûretiyle faydalı olabilir. İşte bu sebeple, mutlak adâlet ancak Tanrı katında mümkündür. Dünyâda olmamız hasebiyle her durumda noksanlıklar mevcût olacaktır. İnsan aklı, tanrısal akılla boy ölçüşemez. Tek yol Tanrı Devleti'ne olabildiğince yaklaşmaktır. Hakîkî adâlet ancak orada bulunacaktır.<sup>127</sup> Bu görüşlerde, aklın koyduğu doğal hukuk kıstasının ilâhî yasaya, yâni vahye yöneldiğini görüyoruz. Akıl, her iki durumda da işlevseldir. Fakat birisinde bağımsız, diğesinde ise bağımlı konumdadır. Burada bir açıklama yapmalıyız. Vahiy temel olsa da, doğal hukuk, vahyin kendisi değildir. İlâhî yasa ile doğal hukuk ayrı şeylerdir. Doğal hukuk îmân edenler kadar, inançsızlar için de geçerlidir ve her yerde de mer'idir. Doğal yasa, bir tür bozulmuş vahiydir.

Öktem ve Türkbağ'ın Augustinus'un Tanrı Devleti'ni bu dünyâda kurmak istediğini düşünceleri tartışmalıdır.<sup>128</sup> Augustinus târihi doğrusal olarak düşünür. Netîcesinde de, bu dünyânın yaratılmasının bir sebebi olduğu gibi nihâyete ermesi de gereklidir. Yeryüzü Devleti yerini Tanrı Devleti'ne bırakacaktır.<sup>129</sup> Bu durum İsa Mesih'in nuzûlü ile ilişkilendirilmektedir. Fakat Tanrı Devleti'nde insanların Yeryüzü Devleti'nde olduğu gibi bir yaşam süreceklerini düşünmemiz zorlama olacaktır.

Thomas Aquinas için bütün bir skolastik dönemin en büyük düşünürü olduğunda pek çok kişi ittifâk ediyor.<sup>130</sup> Kendisi, Hristiyanlığın ortaya çıkışından sonra doğal hukuk düşüncesini bir ölçüde laikleştiren ilk kişidir.<sup>131</sup> Doğum târihi ile ilgili rivâyetlerde farklılıklar bulunuyor. Genel olarak 1224 - 1226 yılları arasında olduğu kabul ediliyor.<sup>132</sup> Napoli Aquino yakınlarındaki Roccasecca şatosunda,

---

<sup>127</sup> Tannenbaum, **a.g.e.**, s.106.

<sup>128</sup> Öktem, Türkbağ, **a.g.e.**, s.246.

<sup>129</sup> Tannenbaum, **a.g.e.**, s.103.

<sup>130</sup> d'Entrèves, **op.cit.**, p.42; Gökberk, **a.g.e.**, s.151.

<sup>131</sup> Gurvitch, **a.g.m.**, s.164.

<sup>132</sup> Gökberk, **a.g.e.**, s.151; Arnhart, **a.g.e.**, s.95; Ağaoğulları, Köker, **İmparatorluktan Tanrı...**, s.225; Hilav, **a.g.e.**, s.110; Russell, **Bat. Fel. Kat.**, s.256; Weber, **a.g.e.**, s.185; Öktem, Türkbağ, **a.g.e.**, s.248; Kılıhoğlu, **a.g.e.**, s.231; Güriz, **a.g.e.**, s.171; Tannenbaum, **a.g.e.**, s.121; Bryan Magee, **Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma, 2001, s.52; Rommen, **op.cit.**, p.39; Etienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalıcı, 2007, s.513.

Güney İtalya'nın en büyük âilelerinden birine doğuyor. Babası imparator yeğeni, anne ise Sicilya'yı Müslüman Araplar'ın elinden almış olan Normanların soyuna mensup. Altı yıl boyunca öğrenimini devâm ettireceği Napoli Üniversitesi'ne sanat öğrencisi olarak gönderilir. Bu üniversitede, yasaklı bulunmasına rağmen, Aristoteles felsefesi öğretilmekteydi. Döneminin genel durumuna uygun biçimde Thomas da Yunanca bilmiyordu.<sup>133</sup> Fakat St. Augustinus'a göre çok daha şanslıydı. Thomas'ın zamanında ve öncesinde birçok eser, Latinceye çok iyi biçimde tercüme edilmişti.<sup>134</sup> 7 Mart 1274 yılında ölüyor. Ölümünden kısa süre sonra kitapları Paris Üniversitesi'nde yakıldı. 1332 yılında ise Aziz îlân edildi. 1567 yılında Katolik Kilisesi'nin uluları arasına girdi.

Thomas, inançlı bir insandı. Fakat salt inanmakla yetinmiyor, hemen her hakikatperest gibi bilmeyi de arzuluyordu.<sup>135</sup> Nitekim dogma ile ilgili olarak da ikili bir ayırım yapmıştır. Dogma ile temellenen vahye tâbi olan teoloji ve aklın türettiği doğal teoloji. İlki, kendi hâlindeki vasat insanlar için yeterlidir. İkincisi ise, Thomas gibiler için zarûridir. Ona göre, akıl ile vahiy birbiriyle çelişemezdi. Çünkü ikisinin gidebilecekleri nihâî nokta, bir anlamda görev sâhaları farklıydı. Ayrıca akıl yanılabilir fakat vahiy bundan beridir. Ama eğer, akıl yürütmenin birtakım sonuçları vahiy ile çelişir netîceler ortaya çıkarırsa, burada hiç şüphe etmeden, vahyi esas almak gerekecekti. Sebebini de îzâh etmiştir. Şöyle ki, akıl, her ne kadar Tanrısal Akıl'dan pay almışsa da, kısıtlıdır. Dolayısıyla, bilemeyeceği, güç yetiremeyeceği meseleler mevcuttur. Akıl, buralarda durmasını bilmekle de işlevini hakkıyla yerine getirebilir. İşte böyle sâhalarda, vahye tâbi olmak gerekir.

Thomas'ın en temel ve önemli iki eseri **Summa Contra Gentiles** ve **Summa Theologiae**'dir. İlk eserin gayesi, Katolik inancının kabul ettiği hakikatleri doğal akla başvurmak sûretiyle farklı inanıştakilere anlatmaktır. Çünkü onlar aynı inancı paylaşmazlar ve otoritesine güvenmezler. Fakat burada da bir sorun ortaya çıkmaktadır. Doğal Akıl her şeyi îzâh edemez. İkili bir ayırım söz konusu olur. Îzâh edebildikleri arasında Tanrı'nın varlığı, rûhun ölümsüzlüğü gibi şeyler varken, îzâh

---

<sup>133</sup> Magee, **a.g.e.**, s.55.

<sup>134</sup> Bu konu için bkz. W. Montgomery Watt, **İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilgesu, 2013, ss.94-108.

<sup>135</sup> Cassirer, **a.g.e.**, s.310.

edemelerinde de Üçleme, Cisimlenme ve Kıyâmet günü gibi öğretiler vardır.<sup>136</sup> Akıl ile vahyin de kabul ettiği bilenen şeylerin kanıtlanması sorun oluşturmaz. Fakat tersi durum, aklın sınırlarının çizilmesi için bir zarûret peydâ eder. Kitabın bölümlenmesi bu husûs çerçevesinde yapılmıştır.

Thomas, topluma, bir zorunluluk hâli, devlete de, cennetten düşüşün, ilk günahın devâmı gibi bakmaz. Ona göre, devlet, irâdî bir kurumdur. Aristoteles'ten aldığı kavramla söylemek gerekirse, **zoon politikon** olan insan, bu doğa durumunda belirli kaygılara da sâhip olacaktır. Mezkûr kaygı durumunu mülkiyet ile ilişkilendiren ve bizi ilgilendiren Locke'un aksine, Thomas'a göre mülkiyet doğal bir hak değildir.<sup>137</sup> Pozitif hukuk yoluyla mülkiyet hakkının edinilmesi ise mümkündür ve Aristoteles'in düşüncelerinin de etkisiyle birlikte, gereklidir. **Zoon politikon** olan insan, düzen ve güvenlik içerisinde bulunabilmek adına devlete ihtiyâç duyar. Devlet, erdeme giden yolda, zikrettiğimiz şeylerle birlikte bir nizâm oluşturması için kurulur. İnsanın gayesi mutluluktur. Devlet, bu mutluluğa giden yolda, vahiyden bağımsız bir biçimde, tek görevini yapmalı, erdem ile kemâl yolculuğunu güvene almalıdır. Bunun için de gerekli olan hukuktur.

Thomas hukuku dörde ayırır. Ebedî hukuk, doğal hukuk, beşerî hukuk ve ilâhî hukuk.<sup>138</sup> Ebedî hukuk, evrenin tamamının tâbi olduğu, zamanla değişmeyen, sonsuz ve ilâhî akılda bulunan kurallardır. Doğal hukuk, ebedî hukuk bütünüünün bir parçasıdır. Böyle bir ayırım yapılmaya lüzûm duyulmasının sebebi, insanın akıl sâhibi olması ve bu aklın da ilâhî akılla rabitalı olmasıdır. Nitekim bu tür yasalar sâdece akla mâlik olan insana hitap eder. Ben, bu şekilde bir ayırım getirmeye çalıştımsa da, temyiz etmek çok kolay değildir. Beşerî hukuk diğer bir ifâdeyle pozitif hukuk, insanlar tarafından yürürlüğe sokulan yasalardır. Bunların geçerli olabilmesi için aranacak kıstas, doğal hukukla uyumlu olmasıdır. İlâhî hukuk ise vahiydir. Akıl, her konuda çözücü bir kudrete sâhip olmadığı için, vahyin yol

<sup>136</sup> Russell, **Bat. Fel. Kat.**, ss.259-260; Gökberk, **a.g.e.**, ss.151-152.

<sup>137</sup> Güriz, **a.g.e.**, ss.173-174.

<sup>138</sup> Arnhart, **a.g.e.**, s.97; Kılıçoğlu, **a.g.e.**, s.232; Ayşen Furtun, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, 2.bsk., İstanbul, Beta, 2014, ss.40-41; Cennet Uslu, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefî Temelleri**, 2.bsk., Ankara, Liberte, 2011, ss.109-110.



göstericiliğine mahkûmluk söz konusudur. Mezkûr yasa, nihâyetsiz mutluluk için gereklidir ve gayesi de odur.

Metnimiz açısından daha önemli olan husûs doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki ilişkidir. Doğal hukuk iyilik fikrinde temelleniyor.<sup>139</sup> Bu tanımlamayı anlamak için biraz daha kazı yapmak zorundayız.

Thomas'a göre her canlı, potansiyelini gerçekleştirmeye gayret eder. Bunları da örneklendiriyor. İnsanda da aynı husûs geçerlidir. Varlık ve iyilik arasında bir ayırım da görmediği için, insan için bu gerçekleştirmenin ancak iyilikle olabileceğini iddia ediyor. İyiliğin bu derece öne çıkmasında hür irâdenin kabulü de etkindir. Nitekim doğal yasa da ilâhî yasadaki temellendiği için, hür irâde, insana iyilik imkânı verdiği kadar kötülük ihtimâlini de vermektedir. Bir tür, kötülükten kaçıp iyiyi tercih etmek, insanın potansiyelini gerçekleştirmesi kıstasıdır.

Thomas'ın görüşleri belirli konularda Aristoteles'ten ayrılıyor. Aristoteles, doğal hakların, adâletin koşullara göre değiştiğini söylemesine rağmen, Thomas, bu husûsta tam tersini iddia eder. Ona göre, doğal hukuk değişmezdir. Burada da bir ayırım yapmamız gerekiyor. Doğal hukuk değişmez niteliktedir fakat ilişkide bulunduğu toplumlarda farklı uygulama biçimleri alabilir. Bir tür usûl, usul farklılığı diyebiliriz. Mezkûr görüşler eleştiriye tâbi tutulmuştur.

Son olarak direnme hakkına da değinelim. Thomas'ın pozitif yasanın yasa koyucu erki olarak gördüğü devlet, zâlimce yasalar yürürlüğe koyarsa ne olacaktır? Bu yasaların akıl yetisine dayanması; ortak amacı, iyiyi gözetmesi; kanun koyucu otorite tarafından çıkarılması ve ilân edilmesi gerekir. Yazdığımız kıstaslar beşerî kanunun geçerli olabilmesi için zorunludur. Aksi durumda, beşerî kanun doğal kanuna aykırıdır. Bu aykırılık dolayısıyla bir direnme, ihtilâl hakkının öne sürüldüğü iddia ediliyor.<sup>140</sup> Nitekim bu görüşü daha sonra modern doğal hukukta John Locke'da göreceğiz. Mezkûr tez tam olarak doğru değildir. Çünkü Thomas, dayanılabilecek her şartta, kötü de olsa yasaya itâati salık verir.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> Arnhart, **a.g.e.**, s.98; Uslu, **a.g.e.**, s.111.

<sup>140</sup> Güriz, **a.g.e.**, s.173.

<sup>141</sup> Arnhart, **a.g.e.**, s.103; Furtun, **a.g.e.**, ss.45-46-47.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. HUGO GROTIUS

#### 2.1. HUGO GROTIUS'UN DÜŞÜNCELERİNİN İKTİSÂDÎ, DÎNÎ VE SİYÂSÎ TEMELLERİNE DÂİR

16. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl başı arasında “Batı” siyâsî, iktisâdî, dînî ve kültürel olarak değişimler, dönüşümler kadar devrimler dönemini de yaşıyordu. Çalışma konusu yaptığımız iki düşünürü kapsayacak biçimde ve doğrudan etkilerini dışlamamak arzusuyla, etkilediklerinin de kapsamını daraltmadan düşünürsek, 1566 Felemenk Ayaklanması’ndan 1791 Amerikan Devrimi’ne kadar devâm eden iki asırlık bir dönemi göz önüne almamız gerekir. Düşünürlerimizin fikrî gelişimleri ve ortaya koydukları düşüncelere olan tesîrlerini inceleme konusu yapacağımız için Amerikan Devrimi’ni dışarıda bırakacağız.

16. yüzyıl sonu 17. yüzyıl başı, sömürgeciliğin yükselişe geçmiş olmasından dolayı ekonomik genişlemenin öncesine nazaran kıyas kabul etmez biçimde meydana geldiği bir dönemdir. Fakat bu durum üretime dayalı iktisâdî sistemden başka bir modele dönüş olması, kolonileştirmenin ilk örneklerini oluşturması bağlamında, özellikle deniz yolları hâkimiyetine ve deniz gücüne olan bağımlılığın gitgide arttığı da bir yüzyıldır.<sup>142</sup> Öyle ki, çağın yavaş yavaş gerilemeye başlayan güçleri ile birlikte ortaya çıkan baskın devletlerini ayırt eden özellik deniz yolları üzerinde kurdukları hâkimiyet ve kaynak akışını sürekli kılabilmeleleridir.<sup>143</sup> Hugo Grotius’un fikrî arka planı devletin siyâsî, iktisâdî ve dînî problemlerine çözümler üretmekle doğrudan ilgilidir. Mezkûr üç sorun alanı birbirleriyle de çok ilişkilidir. Grotius için Hollanda’nın yaşadığı dönemde İngilizler, Fransızlar ve en az onlar kadar İspanyollar ile girmiş olduğu denizler üzerindeki hâkimiyet kurma çabaları daha öne çıkarken, John Locke içinse İngiltere’nin okyanus ötesindeki varlığının meşrûluğunu

<sup>142</sup> Bu husûs ile ilgili büyük strateji ustalarından birisinin görüşü için bkz. A. Thayer Mahan, **Deniz Harbi Üzerine**, çev. A. Tunçer Büyükonat, İstanbul, Doruk, 2013, ss.48-55.

<sup>143</sup> İdris Küçükömer mezkûr durumu “kapitalizmin ilkel birikimi” olarak tanımlar. Bkz. İdris Küçükömer, **Batılılaşma – Düzenin Yabancılaşması**, 5.b., İstanbul, Profil, 2014, s.43.

temellendirmek daha kuvvetli bir itki olmuştur. Locke'un düşüncelerinin muharrik kuvvetlerinin, arasında yaşadığı dönem içerisinde vukû bulmuş olan iki devrim olduğu da unutulmamalıdır. Bir anlamda, Grotius yükselen bir güç için meşrûiyet alanları kurmaya ve devletin dezavantajlı durumlarına çözümler üretmeye çalışırken, John Locke sallantıda olan ve iç savaşlarla, ekonomik dalgalanmalarla boğuşan devletin önünü açacak sorun çözücü düşünceler türetmeye gayret eder.

Grotius'un yaşadığı zaman dilimi içerisinde etkilerini derinden hissettiği üç temel sorun vardır. Birinci sorun, 1425 yıllarına kadar geriye götürebileceğimiz Hollanda'nın bağımsızlığını kaybetmesi ve bunu yeniden ele geçirme çabasıdır. İkinci sorun, mezhep savaşlarının giderek köpürmesidir. Bu problem aynı zamanda bağımsızlık sürecinin de ateşleyicilerinden olacaktır. Sonuncu temel çözüm bekleyen alan da hızla bağımsızlaşan ve ticârî bir güç elde etmek isteyen Hollanda'nın uluslararası arenada henüz dış geçiremediği rakiplerine karşı meşrûiyet sağlama çabasıdır.

Hollanda 1425 yılında son bağımsız kontunun ölmesinden sonra bâzı başka Aşağı Ülkeler<sup>144</sup> ile birlikte 1433 yılında Burgundiya İmparatorluğu'na dâhil oldu. V. Karl'ın oğlu II. Felipe'nin 1555 yılında en büyük hükümdâr sıfatıyla tahta çıkmasına kadar geçen sürede iki önemli olay vardır. 1477 yılında Hollanda eyaletlerinin Burgundiya Dükü'ne karşı bir tür özerklik denilebilecek kazanımları ve 1548 yılında Augsburg Antlaşması ile V. Karl'ın Hollanda'nın on yedi eyaletini birleştirmesi. Mezkûr süreç içerisinde 1516-19 arası dönemde V. Karl'ın İspanya Kralı ve Habsburg İmparatoru olduğunu da unutmamalıyız.

Hollanda'nın tam bağımsızlığına giden süreçte 1566 yılında başlayan Felemenk Ayaklanması kilit roldedir. Öyle ki, bu ayaklanmadan sonra gelişen olaylar neticesinde evvelâ 1579 yılında Utrecht Birliği kurulacak daha sonra ise 1581 yılında II. Felipe Kuzey Hollanda'dan vazgeçecektir. 1648 yılına gelindiğinde de Vestfalya Barışı (Peace of Westphalia) ile İspanya'ya karşı girişilen bağımsızlık

---

<sup>144</sup> Low Countries ya da Benelux ülkeleri denilen Belçika, Hollanda ve Lüksemburg'dan oluşan ülkeler. İsim, topraklarının deniz seviyesine olan yakınlığından dolayı verilmiştir. Özellikle Hollanda'nın Kuzey bölgelerinde ve Amsterdam'a yakın Marken bölgesinde bugün de deniz seviyesinin aşağısında evler görmek mümkün.

savaşı tam olarak sonra erecek ve Birleşik Eyaletler'in bağımsızlığı genel bir kabul görecektir.

1566 yılında gerçekleşen ayaklanmanın görünürde iki nedeni olduğu varsayılıyor. Birincisi, II. Felipe tarafından Katolikliğin etkisinin zor yoluyla arttırılmaya çalışılması, ikincisi ise vergi rejiminde değişiklik isteği.<sup>145</sup> Mezkûr iki olay patlama noktasını oluştursa da 1560'lar Hollanda'nın gıdâ erişimi açısından sorunlar yaşadığı bir dönemdi. 1570'lere kadar geçen süre boyunca yağışların azalması, Danimarka – İsveç savaşının tahıl arzını sekteye uğratması, İngilizlerin ambargoları sonucunda sanâyide yaşanan düşüşler netîcesinde ortaya çıkan bunalımlı tablo da zikredilen ayaklanmalara katkıda bulundu.<sup>146</sup> Bütün bu hâdiseler özellikle altsınıfların doğrudan hissettikleri problemleri tetikliyordu. Diğer taraftan ise, aynı dönemlerde 1531'de kurulan Brüksel yönetimi tarafından merkezîleşme çabaları da hızlandırılıyordu. Mezkûr durum, birçok yetkisi elinden alınmaya başlayan soyluları râhatsız etmeye başlamıştı.<sup>147</sup> Ayaklanmanın en önde gelen figürü olan Orange'lı Willem de bir soyluydu. Willem, 1559'dan 1567'ye kadar kuzeyde bulunan Hollanda, Zeeland ve Utrecht eyaletlerinde Stadhouder'lik yapmıştı. Bu makam seçimle gelinen bir genel valilikti. Orange'lı Willem önderliğinde dört yüz kadar soylu birlik oluşturarak, II. Felipe'nin politikalarına karşı çıkmaya karar verdiler. 1566 yılında ilk isyan dalgaları çağıladı ve giderek ikonoklastik bir hâl almaya başladı. II. Felipe'nin fevkalâde yetkilerle tâyin ettiği yeni vali Alva Dükü çok sert tedbirler aldı. Binlerce insan öldürüldüğü gibi on binlercesi de göçmen hâline geldi ve silahlanıp ayaklanan küçük soylulara katıldılar. Özellikle 1571'de Brill kentinin ele geçirilmesinden sonra ayaklanmalar giderek kuvvetlendi ve birçok şehir gönüllü olarak isyancılara teslim oldu. Amsterdam gibi çok önemli bir şehirde de güç kazanılmaya başlanmıştı. Güney bölgelerinden kaçan Protestanlar kuzeye doğru

---

<sup>145</sup> Marjolein 't Hart, "Felemenk Ayaklanması 1566-81: Ulusal Bir Devrim mi?", **Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560 – 1991**, yay. haz. David Parker, çev. Kemal İnal, Ankara, Dost, 2003, s.31; Andrew Marr, **Büyük Dünya Tarihi**, çev. Çağla Irmak Ece, İstanbul, Yakamoz, 2018, s.320; Chris Harman, **Halkların Dünya Tarihi**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 7. b., İstanbul, Yordam, 2019, s.197; McNeill, **a.g.e.**, ss.437-443.

<sup>146</sup> Ekolojik koşullar ve gıdâda dışa bağımlılığın Hollanda üzerindeki etkisi için bkz. Ellen Meixins Wood, **Sermaye İmparatorluğu**, çev. Oya Köymen, 2.bsk., İstanbul, Yordam, 2016, ss.78-79.

<sup>147</sup> J.M. Roberts, **Dünya Tarihi**, 2.c., çev. İdem Erman, Tansu Akgün, İstanbul, İnkılâp, 2016, ss.585-586.

göçüyorlardı. Willem, bağımsızlık mücadelesinde destek kazanabilmek amacıyla ve Calvin'in görüşlerinin sertliğine olan muhalefetinden dolayı özgürlükçü bir dinsel anlayışı savunuyordu. İspanya karşısında İngiltere ve Fransa'dan destek bulabilmek için bunu yapmak zorunluluğu da vardı. 1579'a gelindiğinde başını Willem'in valilik yaptığı şehirlerin çektiği yedi şehir Hollanda'nın nüvesi olan Utrecht Birliği'ni kurdular. Jacques Le Goff, Fransız Devrimi'nden önce uzun Ortaçağ'ın monarşik yönetim yapısından tek kopuşu, Batı'da kurulan ilk cumhuriyet şeklinde tanımladığı Utrecht Birliği olarak gösterir.<sup>148</sup>

Utrecht Birliği'nin tam bağımsızlığı seksen yıl savaşlarının sonuçlandığı Vestfalya antlaşmasıyla genel kabul görmesine rağmen, 1602 yılında Hollandalılar, onlardan bir yıl kadar evvel ise İngilizler Doğu Hint Kumpanyası'nı(Vereenigde Ost-Indische Compagnie) kurdular. Bu dönemde Hollanda hâlâ zaman zaman İspanyollar tarafından saldırıya uğruyordu. Kuvvetlenen deniz gücüne rağmen İngiltere ve Fransa ile mücadele edecek nüfuzla erişememişti. 1601 yılında Grotius resmî tarihçiydi. 1604 yılına gelindiğinde ise Doğu Hint Kumpanyası'nın çıkarlarını savunmak üzere Ganimet Hukuku'na dâir bir eser kaleme almıştı ki bu eser **Mare Liberum**'un da nüvesini ihtivâ etmektedir.<sup>149</sup>

Grotius'un özellikle açık denizlerin kimsenin mülkiyetine giremeyeceği ile ilgili ortaya attığı görüşlerin temeli Doğu Hint Kumpanyası özelinde ve Hollanda genelinde denizlere olan tam bağımlılıktan kaynaklanır.<sup>150</sup> İngiltere ve İspanya ile gerek Manş Denizi gerekse açık denizler sebebiyle girdiği rekâbette coğrafi ve askerî dezavantajları vardır. Grotius'un hukuk felsefesi ve doğal hukuk bağlamında

---

<sup>148</sup> Jacques Le Goff, **Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı ?**, çev. Ali Berktaş, 3. b., İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s.88.

<sup>149</sup> Mare Liberum yazıldığı dönemde İspanya ile Portekiz aynı kralın yönetimi altındaydı. Grotius'un kendisi asıl metinde iki ülke ismini de yer yer kullandığı için biz de târihî durumları anlatırken ikisine de referans verdik.

<sup>150</sup> Mare Liberum'un temellerini açık denizlerin serbestliği, buralarda seyrüseferin rahatça sağlanması, ticaretin engellenmemesi, açık denizlerin herhangi bir mülkiyete konu olmaması olarak özetleyebiliriz. Papalığın dünyayı muhayyel bir çizgiyle ikiye bölerek Portekiz ve İspanya arasında pay etmesi, İspanya'nın da Portekiz'i yönetimi altına alması sonucunda Hint Okyanusu ve sömürgeleri üzerinde mâliklik iddiası ortaya çıkmıştı. Grotius mezkûr metinde Papa'yı açık biçimde ve sertçe eleştirir. Bu husûslar hakkında birkaç örnek için bkz. Hugo Grotius, "Denizlerin Serbestisi(Mare Libervm)", **Denizlerin Serbestisi(Mare Liberum) Yahut Felemenklerin Hindistan'la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha**, Ed. Erkut Ziya Sivrikaya, Ankara, Savaş, 2019, ss.15,31,33,45,121,133 v.b.

görüşlerini ayrıntılı irdeleyeceğimiz için burada mezkûr husûslara değinmeyeceğiz. Bilhassa mülkiyet meselesi ile ilgili zikrettiğimiz arka planla ilişkili resmi ortaya koymaya çalışacağız.

Hollanda'nın saydığımız dezavantajlarına rağmen “Altın Çağ” olarak tanımlanan dönemine erişmesinin sebebi nedir? Buna da kısaca değinmeliyiz. Hollanda bu dönemde bütün bir Avrupa'dan ayrı olarak şehirleşme oranının çok yüksek olduğu bir ülkedir. Karşılıklı bağımlılık ilişkisi içerisinde bu durum girişimci insan unsurunu da beraberinde getirir. Öyle ki, dezavantajlı durumda oldukları deniz ticâretinde hem başlangıç fiyatları açısından hem de işletme mâliyetleri bakımından başka devletlere nazaran üçte bir oranında düşük fiyatlarla ticâret yapabiliyorlardı.<sup>151</sup> Fransa mezhep çatışmalarıyla uğraşiyor, İspanya ise Hollanda'nın bağımsızlık girişimiyle birlikte hem nüfus hem de ticâret limanlarını yitiriyordu. İngiltere ise bir asırdan az bir zaman diliminde iki iç savaşla baş etmek zorundaydı.

Grotius Savaş ve Barış Hukuku'nda kamusal savaş yanında özel savaş türünü de tanımlar ve şöyle söyler: “Doğal olarak herkes kendi çıkarının savunucusudur, ellerimiz bize bunun için verilmiştir.”<sup>152</sup> Doğu Hint Kumpanyası'nın özellikle İngilizlerce kurulan muâdiliyle olan rekâbetinde ve Portekiz gemileriyle olan ihtilâflarında hem meşrû müdâfaa hem de haklı savaş kavramları etrafında örülecek bir hukukîlik çabasının temel tezlerinden birisi budur. İleride ayrıntılarına gireceğimiz şekilde, Grotius için de hayâtta kalma dürtüsü başattır. Bu dürtü sebebiyle belirli şartlarda hayâtta kalmak için zarar verme hakkı doğar. Her ne kadar çokça istisnâlar getirirse de bir başka bakış açısıyla Grotius'un barıştan öte savaşın kurallarını koyduğunu söylemek de mümkündür. Özellikle Portekizliler karşısında ortaya attığı denizlerin özel ya da kamu mülkiyetine giremeyeceği teorisi<sup>153</sup>, dezavantajlı konumda yer alan bir devletin kurallar içerisinde oyunda kalma isteğiyle doğrudan ilişkilidir. Grotius'un mülkiyet teorisinin ilk kısmı genelde devletin, özelde Doğu Hint Kumpanyası'nın çıkarlarına hizmet ederken, ikinci kısmı da sömürgelerde

<sup>151</sup> Colin Mcevedy, **Modernçağ Tarih Atlası: 1483'ten 1815'e Avrupa**, çev. Ayşen Anadol, 3.b., İstanbul, Sabancı Üniversitesi, 2018, s.40.

<sup>152</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.68.

<sup>153</sup> Reşat Volkan Günel, “Grotius”, **Denizlerin Serbestisi(Mare Liberum) Yahut Felemenklerin Hindistan'la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha**, Ed. Erkut Ziya Sivrikaya, Ankara, Savaş, 2019, s.xvii.

meşrûiyet sağlamasına sebebiyet vermeye yöneliktir. Kullanılabilir durumda bulunan şeyler âtıl hâldeyseler, burada mülkiyet altına alınmaları için tam bir serbestlik hâli vardır. Bu görüş hem John Locke'da hem de More'un Ütopya'sında neredeyse aynı şekilde mevcuttur.<sup>154</sup> Öyle ki, mezkûr ilke kökenlerini Roma'da bulabileceğimiz türden bir emperyal niyeti beraberinde taşır.<sup>155</sup>

## 2.2. HAYÂTI

10 Nisan 1583 târihinde, 1579 yılında tesîs edilmiş Utrecht Birliği'ne bağlı olan Holland eyaletindeki Delft şehrinde dünyâya geldi.<sup>156</sup> Bu şehir, zamanında müreffeh, kültür ve ticâret dünyâsında önemli yeri olan bir konumdaydı. Dokuma, bira ve çömlek üretimi yaygındı.<sup>157</sup> Sâdece bunlarla ünlü de değildi, eğitim kurumları ve inanç hürriyeti bağlamında da, Grotius'un doğduğu dönem îtibâriyle, bütün Avrupa'dan ayrılır bir konumdaydı.<sup>158</sup> Asıl ismi Huig de Groot'dur. Groot uzun anlamına gelen bir kelime olmasına rağmen, Grotius'un kısaca bir boya sâhip olduğunu biliyoruz.<sup>159</sup> Hollandalı Cermen soyuna bağlı olmalarına rağmen Burgondiyalı Corneille de Cornets vâsıtasıyla âileye Romen kanı da karışmıştır.<sup>160</sup> Babası Jan de Groot kral nâibi idi ve hukukî işlerden de para kazanıyordu.<sup>161</sup> Jan de Groot'un amcası veya dayısı da dönemin en önemli üniversitelerinden birisi olan Leiden Üniversitesi'nde hukuk profesörü idi. Âilenin soylu ve eğitilmiş olması hasebiyle, çok geniş bir bağlantı ağı olduğunu biliyoruz. Grotius'un bu dönemine dâir elimizde detaylı bilgiler bulunmuyor.

<sup>154</sup> Thomas More, **Ütopya**, çev. Ayfer G. Cambier, 2.b., İstanbul, Dergâh, 2010, s.100. Locke'un görüşlerini ileride detaylı inceleyeceğimiz için burada belirtmiyoruz.

<sup>155</sup> Wood, **a.g.e.**, s.89.

<sup>156</sup> Hasan Refik Ertuğ, "Büyük Hukuk Bilgini: Hugo Grotius", **A.Ü.S.B.F.D.**, C:I, No:4, 1943, s.695; Yıldırım Torun, "Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi", **Yüksek Lisans Tezi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2004, s.12; Richard Tuck, **Philosophy and Government: 1572-1651**, [elektronik sürüm] New York, Cambridge University Press, 1993, p.154; Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, **Kral – Devletten Ulus - Devlete**, 2. bsk., Ankara, İmge, 2009, s.87; Abadan, "Grotius ve...", s.529; Wright, **op.cit.**, p.29; Vecchio, **a.g.e.**, s.53.

<sup>157</sup> Michel P. Van Maarseveen, **Vermeer of Delft: His Life and Times**, translation by M.E. Bennett, M. Holthuisen, Amersfoort, Bekking Publishers, 2016, pp.8-15. Daha detaylı iktisâdî durum ve harita için bkz. Mcevedy, **a.g.e.**, ss.40-41.

<sup>158</sup> Steven Nadler, **Descartes'in Bir Portresi: Filozof, Rahip ve Ressam**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Alfa, 2017, s.30.

<sup>159</sup> Tuck, **Philosophy and...**, p.154.

<sup>160</sup> Abadan, "Grotius ve...", s.529.

<sup>161</sup> Tuck, **Philosophy and...**, p.155. Grotius'un babasının mesleği ile ilgili rivâyetler muhtelif. Bunlar için bkz. Killoğlu, **a.g.e.**, s.242; Torun, **a.g.t.**, s.12.

Babası da ilme merâklı birisi olan Grotius çok küçük yaşlarda bilhassa lisân, özelde de şiir husûsunda büyük kabiliyetler gösteriyor. Sekiz yaşlarında Latince şiirler yazdığı hemen her kaynakta kayıtlı. Lahey(Den Haag)'de vâiz olarak vazîfeli bulunan bir papazdan ders aldığını biliyoruz. İsmi Unitenbogaerd<sup>162</sup> ya da Uyttenbogaert.<sup>163</sup> Arminius tarîkatına bağlı idi.<sup>164</sup>Yazılanlara göre, Latince üzerindeki hâkimiyetinin, mezkûr hocadan ders aldıktan sonra mı geliştiği yoksa öncesinden mi geldiğini anlamak çok mümkün değil. Henüz on iki yaşındayken Leiden Üniversitesi'ne girebilmesinde mezkûr lisân yeteneğinin büyük payı vardır.<sup>165</sup> On iki yaşında üniversiteye duhul etmek, Grotius'un yaşadığı dönem için de istisnâî bir olaydı. Burada üç yıl boyunca edebiyat ve beşerî bilimler sâhasında dersler okudu. Leiden Üniversitesi'nde hocası olan Scaliger'in derslerinin üzerinde büyük etkisi var. 1598 yılında, henüz on beş yaşındayken, o sırada Fransa'ya IV. Henry'ye giden Oldenbarnevelt riyâsetindeki elçilik heyetine dâhil edilir.<sup>166</sup> Mezkûr ziyâret sırasında IV. Henry Grotius için "Voyle le miracle d'Hollande- Behold the miracle of Holland- İşte Hollanda'nun mucizesi" der. Ayrıca çeşitli hediyelerle taltif edilir, Orleans Üniversitesi'nden de 5 Mayıs 1598 yılında doktora unvânı alır.<sup>167</sup> Mezkûr unvân düzenli bir derse devâm ile elde edilmiş değildir. Ziyâret sırasında IV. Henry'nin taltifiyle ilişkili olabilir. Hollanda'ya döndüğünde avukatlık yeminini ederek mesleğine başlar.<sup>168</sup>

1599 yılında Martianus Capella'nın Satyricon eserini hazırlayıp yayınladı. 1601 yılında, yeni tanzim edilmiş olan devlet târihçiliği makamına, Oldenbarnevelt'in delâletiyle getirilir. 1604 senesinde Doğu Hint Kumpanyası'nın Santa Catarina adlı bir Portekiz gemisine üç yıl evvel el koymasıyla ilgili olarak hukukî görüş belirtti. Mezkûr gemi el koyulduktan sonra satılmıştı. De Iure Praedae Commentarius (Ganimet Hukuku Üzerine) isimli kitabını bu vesileyle yazdı.<sup>169</sup>

<sup>162</sup> Abadan, "Grotius ve...", s.530; Torun, **a.g.t.**, s.12.

<sup>163</sup> Ağaogulları, Köker, **Kral – Devlet...**, s.87.

<sup>164</sup> Killoğlu, **a.g.e.**, s.242.

<sup>165</sup> Tuck, **Philosophy and...**, p.155.

<sup>166</sup> Wight, **op.cit.**, p.29; Tuck, **Philosophy and...**, pp.155-156. Oldenbarnevelt'in portresi için bkz. Steven Nadler, **Spinoza: Bir Yaşam**, çev. Anıl Duman, Murat Başekim, 2.bsk., İstanbul, İletişim, 2013, s.519.

<sup>167</sup> Abadan, "Grotius ve...", s.531.

<sup>168</sup> Ertuğ, **a.g.m.**, s.699.

<sup>169</sup> Burada ortaya çıkan çatışmaları anlamak için bkz. William H. Mcneill, **Dünya Tarihi**, çev. Alâeddin Şenel, 15.bsk., Ankara, İmge, 2013, ss.437-443.



Önemli yapıtı Mare Liberum da mezkûr metnin içerisinde olup daha sonra biraz genişletilerek 1609'da ayrıca basıldı. Aynı dönemlerde Oldenbarnevelt'e siyâsî danışmanlık yaptığı gibi mezkûr şahsın oğlunun özel hocalığını da sürdürür.<sup>170</sup>Daha sonraları Hollanda başsavcılığına ve yasa meclisine de seçilir.

1608 yılında, Zeeland'ın önemli âilelerinden birinin, Veere belediye başkanının kızı olan on dokuz yaşındaki Maria van Reigerberch ile evlenir.<sup>171</sup>Grotius henüz yirmi beş yaşındadır. Bu yıl önemlidir. Hayâtının bir rönesans adamı olarak geçirilmiş dönemlerinden<sup>172</sup>siyâsette de fevkalâde etkin olduğu dönemlerine geçiş noktasıdır.

1609 yılına geldiğimizde İspanya Kralı II. Philip'e karşı başlatılan ayaklanma başarılı olmuştu. Ateşkes<sup>173</sup> imzâlandıktan sonra Felemenk Cumhûriyeti'nde iç siyâset öne çıkmaya başladı. En önemli tartışma husûsu Leiden Üniversitesi'nde ortaya çıkan kader bahsiydi. Gitgide büyüyecek ve devlet ile kilise arasındaki ilişkiye de sıçrayacaktı.<sup>174</sup>

1613 yılında İngiltere'ye giden bir heyete katıldı. Bir süredir devâm eden tartışmalardan yıpranmasının, bu yolculukta etken olduğu da ifade ediliyor.<sup>175</sup> Döndüğünde, ülkesindeki tartışmalar iyice sertleşmişti, Jacob Arminius'un başını çektiği liberal kardinallerle, Franciscus Gomarus'un tâkipçileri arasındaki çatışma büyümüştü. Arminius'un tâkipçileri Remonstrants - İtirâzcılar diye adlandırılıyordu. Bunlar, Kalvin'in bâzı katı görüşlerini sert biçimde reddediyorlardı. Gomarus ise, Arminiusçuları, Roma'dan gizlice emir alan, Papacılar olarak görüyordu. Grotius'un çok yakın ilişkileri olduğu Oldenbarneveltd İtirâzcılar'ın yanında mevzilenmişti. Tartışma, dış ilişkilerle de bağlantılı bir hâl alıyordu.

1618 yılının sonlarına doğru Dordrecht Sinodu toplandı. Burada alınan kararlar Ortodoks Kalvincileri güçlendiriyordu. Kısa bir süre sonra, Oldenbarneveltd Maurits'in başını çektiği muhâlifler karşısında kaybetti. Hakkında vatana ihânetten

---

<sup>170</sup> Ağaogulları, Köker, **Kral – Devlet...**, s.88.

<sup>171</sup> Hakkı Hakan Erkiner, “Uluslararası Hukuk Düşüncesinde Klâsik Öğretinin Kuruluşu: Hugo Grotius ve Postgrotien Yazarlar Samuel Von Pufendorf, Richard Zouche, Cornelius Van Bynkershoek ve Samuel Rachel'e İlişkin İnceleme ve Değerlendirme”, **M.Ü.H.F.H.A.D.**, C.XVIII, No:3, 2012, s.8.

<sup>172</sup> Richard Tuck, **The Rights of War and Peance: Political Thought and The International Order From Grotius to Kant**, [Elektronik sürüm] New York, Oxford University Press, 2002, p.78.

<sup>173</sup> Ateşkes on iki sene sürdü.

<sup>174</sup> Tafsîlâtı anlatım için bkz. Nadler, **Descartes'in Bir...**, ss.31-34; Nadler, **Spinoza...**, ss.42-45.

<sup>175</sup> Torun, **a.g.t.**, s.14.

hüküm verildi. Başı kesildi. Grotius ise ömür boyu hapis cezâsına çarptırıldı. Eşi ve çocukları ile Loevenstein Şatosu'na kapatıldı.<sup>176</sup>

1619 yılında hapsedildikten sonra, 1621 yılının Mart ayında bir kitap sandığının içinde kaçana kadar hayâtını okuyup yazarak geçirdi.<sup>177</sup> Önce Anvers daha sonra da Paris'e gitti. XIII. Louis'nin yardımıyla âilesini de yanına aldı.<sup>178</sup> Yaklaşık on sene Paris'te kaldı. Hayâtının iktisâden en zor yıllarıdır. Louis kendisine zaman zaman yardım etse de düzenli bir geliri olmamıştır. Şâheseri olan De Jure Belli ac Pacis ( Savaş ve Barış Hukuku) bu zor yıllarda, 1625'te yazıldı.<sup>179</sup> Grotius telif olarak iki yüz adet kitap aldı. Bunları satarak ve Louis'nin zaman zaman ettiği yardımlarla geçindi.<sup>180</sup> Prens Maurits'in 1625 yılındaki ölümünden sonra<sup>181</sup>, 1631 yılında, gizlice ülkesine dönüyor. Umduklarını bulamıyor. Dört ay kadar sonra yine ülkesinden ayrılıyor ve bu sefer Hamburg'a gidiyor.<sup>182</sup>

Hamburg'daki ikameti sırasında 1634 yılında İsveç Başbakanı olan Oxenstierna'nın Paris büyükelçiliği teklifini kabul etti. Paris'teyken kötü bir siyâsî olduğunu anlayacağı birçok şey yaşadı.<sup>183</sup> 1644'te kraliçe tarafından İsveç'e dâvet edildi. Saygı gördü fakat makamını kaybetti. Lübeck'e dönmek için yola çıktı.<sup>184</sup> Pomeranya yakınlarında deniz kazası geçirdi. Zor şartlar altında kendisini Rostock'ta vâiz Quistorp'un evine ulaştırdıysa da iki gün sonra 28 Ağustos 1645'te öldü.<sup>185</sup> Yaşamaya izin verilmeyen Delft'e büyük bir saygıyla getirildi ve Yeni Kilise(Nieuwe Kerk)'ye gömüldü. Bugün Yeni Kilise ile belediye binâsının arasındaki meydanda bir de heykeli vardır.

Hugo Grotius'un düşüncesini irdelemeden önce birkaç cümle etmeliyiz. Şöyle ki, üzerinde duracağımız, opus magnumu olan Savaş ve Barış Hukuku adlı

<sup>176</sup> Aynı hâdisenin biraz farklı anlatımı için bkz. **A.e.**, s.16.

<sup>177</sup> Kaçışına dâir karısının yardım ettiği rivâyet ediliyor. Fakat bu iddiânın doğruluğu tartışılır. Çünkü karısı da kendisiyle birlikte tutuklu idi. Hizmetçi bir kızın aracılık ettiği daha doğrudur. Her bir görüş için bkz. Ertuğ, **a.g.m.**, s.696; Torun, **a.g.t.**, s.16; Tuck, **Philosophy and...**, p.190.

<sup>178</sup> Ağaoğulları, Köker, **Kral – Devlet...**, s.90.

<sup>179</sup> 1627 yılında Katolik Kilisesi, mezkûr kitabı yasak kitaplar listesine alıyor. Bu bilgi için bkz. Torun, **a.g.t.**, s.16.

<sup>180</sup> Ertuğ, **a.g.m.**, s.696.

<sup>181</sup> Bâzi metinlerde ölüm târihi yanlıştır. Bunlar için bkz. Torun, **a.g.t.**, s.16; Ağaoğulları, Köker, **Kral – Devlet...**, s.90; Abadan, "Grotius ve...", s.538.

<sup>182</sup> Tuck, **Philosophy and...**, p.191.

<sup>183</sup> **Ibid.**

<sup>184</sup> Ertuğ, **a.g.m.**, s.697; Tuck, **Philosophy and...**, pp.191-192; Abadan, "Grotius ve...", s.538.

<sup>185</sup> Torun, **a.g.t.**, s.17.

eseri, zor bir kitaptır. Grotius, kavramlaştırmaya, ayırımlar yapmaya ve sistemleştirmeye önem vermesine rağmen,<sup>186</sup> mezkûr metninde bunu dört başı mâmur bir biçimde başardığını söylemek zordur.<sup>187</sup> Biraz da bu sebepten olsa gerek, dilimize kısaltılarak çevrilmiştir.

### 2.3. HUKUKUN AYIRIMLARI

Grotius, hukuku temelde iki kısma ayırır. Birisi doğal hukuk bir diğeri de irâdeye dayanan hukuktur. Irâdeye dayanan hukuk da ikiye ayrılır: tanrısal hukuk ve insan yapısı hukuk. Tanrısal hukuk evrensel ve belirli bir halka özgü hukuk olarak, insan yapısı hukuk ise iç hukuk, kapsamı iç hukuktan daha dar ve daha geniş hukuk olarak üçe bölünür.

Doğal hukuk ile irâdeye dayanan hukuk arasındaki ayırımın temelinde irâdîlik vardır. Öyle ki, irâdeye dayanan hukuk ya Tanrı'dan ya da insandan sadır olur. Irâdîlik akli zorunlu kılar. Doğada insan dışında düşünerek seçim yapabilen hiçbir canlı yoktur. Antik Yunan düşüncesinden de gelen bir fikretme biçimi Tanrı'yı en yüksek akıl olarak tanımlar. Akılsız, irâdesiz bir Tanrı'yı düşünmek muhaldir.

Ayırımları tanımlayarak sondan başa doğru dönelim. Evrensel tanrısal hukuk üç farklı zamanda gönderilmiştir. Birincisi, insanın yaratılmasından hemen sonradır. İkincisi, Nuh Tufanı'nın ardındanır. Üçüncüsü ise İsa Mesih tarafından çok daha kusursuz şekilde yeniden tesîs edilmesi için gönderilendir.<sup>188</sup> Belirli bir halka özgü tanrısal hukuktan maksat ise Yahudilerdir. Grotius bu başlık altında önemli bir tespit yapar. Tanrı, herhangi bir şeyi isterse, buyurursa, bu durum, haklılığından dolayı değildir. Tanrı'nın buyurması sonucu o şey haklı konuma geçmektedir. Dolayısıyla, emre uymaktan kaçınılamaz.<sup>189</sup> Kaçınmaması gerekenler de şüphesiz o dînin müntesipleridir.

İnsan yapısı hukukun daha çok kişi tarafından bilindiğini söyleyip îzâh etmeye başlar.<sup>190</sup> İç hukuk, kamu gücünden ortaya çıkar. Devleti yöneten güce de

<sup>186</sup> Grotius, *Savaş ve Barış...*, s.27.

<sup>187</sup> Mezkûr zorluğun içeriğine dâir bkz. Wight, *op.cit.*, pp.31-36.

<sup>188</sup> Grotius, *The Rights of War...*, pp.164-165.

<sup>189</sup> Grotius, *Savaş ve Barış...*, s.36.

<sup>190</sup> *A.e.*, s.35.

kamu gücü diyor. Sonrasında ise devleti tanımlıyor. Devlet, “özgür kişilerin, kendilerine tanınan haklardan barış içinde yararlanmak ve ortaklaşa çıkarlarını gerçekleştirmek üzere, birleşerek oluşturdukları eksiksiz bir topluluktur.”<sup>191</sup> Mezkûr tanım içerisinde toplum sözleşmesi fikrini de barındırıyor.<sup>192</sup> Özgür kişiler, bir amaç doğrultusunda bir araya geliyorlar. Buna **sosyal sözleşme** veya **birleşme sözleşmesi** denilebilir. Doğa durumundan çıkılmak sûretiyle oluşuyor. Daha sonra ise, içlerinden bir gruba veya bir kişiye kendilerini idâre etmeleri için, şeklini belirlemek sûretiyle iktidârı devrederler. İşte bu sözleşmeye de **siyâsî sözleşme** deniliyor.<sup>193</sup> İç hukuktan daha dar kapsamlı olan insan yapısı hukuk kaynağını kamu gücünden almaya da ona bağlıdır. Bir babanın oğluna, efendisinin kölesine buyurma yetkisini bu hukuka bağlar.<sup>194</sup> Son olarak da iç hukuktan daha geniş kapsamlı olan insan yapısı hukuk diğer bir adlandırma ile uluslararası hukuktur(ius gentium). Bağlayıcılığı birçok ulusun irâdesinin ürünü olmasıyla ilişkilidir. Doğal hukuk dışında bütün ulusları aynı şekilde bağlayacak bir hukuk olmadığı için, uluslararası hukuku tanımlarken birçok ulusun irâdesiyle yetinmiştir. İç hukukla birlikte uluslararası hukuk da iki şekilde ispat gücüne sâhiptir. Birincisi teâmül ikincisi ise uzmanların tanıklıklarıdır.<sup>195</sup>

## 2.4. DOĞA DURUMU VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Doğa durumu düşüncesi neden akıllara geldi? Öncelikle bu soruyla başlamalıyız. Grotius’un düşünce dünyâsında yaşadığı çağdaki siyâsî ortamın karmaşasının ve dînî tartışmaların etken güçler olduğunu biliyoruz. Öyle ki, doğal hukuk düşüncesi barış düzeninin kurulması için ortaya atılmış bir fikir olarak da görülebilir. Nitekim Grotius’un kendisi bunu Tanrı olmasaydı dahi doğal hukuk düşüncesinin olacağını söyleyerek açığa vurmuş oluyor.<sup>196</sup> Mezkûr sözlerle yetinmeyip daha da ileriye gidiyor ve şöyle söylüyor: “Doğal hukuk değişmezdir de; öyle ki, Tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz.”<sup>197</sup> Bu değişmez ve insanların tamamını bağlayan kaideler uyulması zorunlu olan şeylerdir. Dîn, ırk, ulus

<sup>191</sup> **A.y.**; Aynı zamanda egemenliğin de ortaklaşa taşıyıcısıdır. Bkz. **A.e.**, s.47.

<sup>192</sup> Grotius için iki sözleşme de târihi olaylardır. Yâni târihte gerçekten yaşanmışlardır.

<sup>193</sup> Güriz, **a.g.e.**, s.177; Öktem, Türkbâğ, **a.g.e.**, ss.160-161.

<sup>194</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.35.

<sup>195</sup> **A.y.**

<sup>196</sup> **A.e.**, s.20.

<sup>197</sup> **A.e.**, s.33.

ayırımı yapılmaksızın herkesin hakkıyla uyması gerekir. Dolayısıyla çatışmaların nîrenği noktalarını oluşturan husûsları arka plana atmak sûretiyle bir barış düzeninin tesîs edilmesi için tek yol olarak görülür. Peki, doğal hukukla doğa durumunun ilişkisi nedir?

Doğa durumu insanların özgür olduğu, pozitif yasaların kayıtlarıyla bağlı olmadığı, özel mülkiyetin bulunmadığı kurgu bir hâldir.<sup>198</sup> Grotius da bu dönemi genel hatlarıyla böyle tasvir eder. Tanrı, dünyâyı yaratmasından sonra, kendisinden daha aşağı vasıflara sâhip bulunan her şeyin üzerinde insana bir hak tanımıştır. Mezkûr hakkın Tufan'dan sonra yenilendiğini de söylüyor.<sup>199</sup> Bu cümlesine binâen kastettiği şeyin irâdeye dayanan evrensel hukuk olduğunu düşünebiliriz.

Doğa durumu içerisinde insanı diğer yaratıklar üzerinde hak sâhibi yapan şey neydi? İnsan da bir hayvan idi şüphesiz fakat üstün bir hayvan. Bu en büyük üstünlüğün adı da toplum içinde yaşama arzusu olarak adlandırılan **appetitus societatis**.<sup>200</sup> Fakat mezkûr tanım yeterli değildir. Çünkü diğer hayvanlar arasında da gözlem yoluyla farkına varabileceğimiz gibi bir arada olma arzusu bulunan türler mevcuttur. Appetitus societatis aklın kılavuzluğunda ölçülü, düzenli ve barışçıl bir yaşama isteğidir.<sup>201</sup>

Doğa durumunda pozitif yasalar yoktuysa insanlar arasındaki ilişki neye göre düzenleniyordu? Daha sonra sözleşme kurarak devleti ortaya çıkaracak insan için, doğa durumunda hiçbir yasa olmaması söz konusu olamaz. Çünkü hukukun özü toplumsallıktır. Burada da bir ayırım yapmak mümkündür. Bir kişi, tek başına bir toprak parçasında bulunduğunda orada ortaya hukuk çıkamaz. Ancak ahlâk çıkabilir.<sup>202</sup> Dolayısıyla hukukun kaynağı appetitus societatis. Grotius'a göre bu hukuk mutlaka şu beş şeyi vazeder: Başkasının malına el uzatmamak, haksız şekilde

---

<sup>198</sup> Bâzi filozoflar açıktan bâzıları ise örtük olarak târihte yaşanmış olduğunu iddia ederler. Meselâ John Locke'un böyle düşündüğü kabul edilir. Grotius'un da toplum sözleşmesiyle ilişkili fikirlerinden dolayı böyle olduğuna kanaat getirebiliriz. Grotius'un görüşleri için bkz. Muvaffak Akbay, "Devletin Menşeiini İçtimaî Mukaveleye İstinat Ettiren Nazariyeler", **A.Ü.H.F.D.**, C:II, No:4, 1945, ss.97-98.

<sup>199</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.79.

<sup>200</sup> Topçuoğlu, **Hukuk Sosyolojisi...**, s.394.

<sup>201</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, ss.18-19.

<sup>202</sup> Bu görüş bize âittir. Grotius hukuk ile ahlâkı birbirinden ayırmıyor.

edinilmiş malı ve bundan elde edilen kazançları geri vermek, sözünü tutmak, kusur sonucu oluşan zararı gidermek ve insanları hak ettikleri cezâlara çarptırmak.<sup>203</sup>

Aklın önemiyle birlikte, temelini yine akılda bulan temyiz kudreti de insanın doğa durumu içerisinde hareketlerini düzenlemesi için kullandığı donanımlarından birisidir. Grotius bunu kavramsallaştırmaksızın verdiği örneklerle îzâh etmeye çalışır. Elde edilmiş veya edilebilecek şeylerin hangilerinin beğenilebilir hangilerinin beğenilemez oluşu, erişme yolları, geleceği ânın ötesine giden bir bakışla kurgulama kudretini insanın doğasında bulur. Akıntıya kendini kaptırmamak insanın doğasına uygun olandır. Bütün bu ifâdeler hem insanın irâde gücü olduğunu hem de bu sebeple özgür olduğunu da bize anlatmaya çalışır. Mezkûr görüşler, Grotius'un hapis edilmesine sebep olan özgür irâde – kader tartışmalarına bir cevabı gibi de anlaşılabilir.

Doğa durumunun ortaya çıkmasında örtük olarak imlediğimiz bir başka sebep daha vardır. Bunu Grotius'un açıkça yazdığı gibi biz de belirtmeliyiz. Doğal hukukun da anası olan insan doğası, hiçbir şeyin eksikliğini çekmeseydi bile, yine de benzerleriyle ilişki kurmak iştियakında olacaktı. Bu görüşleriyle kendinden evvelkilerin faydacılıkla temellendirdikleri görüşleri de reddeder. Fakat bu reddediş temel sâik olarak kurgulanmasına karşı çıkmaktan ibâettir. Çünkü ikincil bir etken olarak çıkarını sağlama dürtüsü de toplumsallıkta etkindir. Tanrı insanı öyle şartlar altında yaratmıştır ki hayâtını daha az zahmetle ve daha iyi şartlarda geçirebilmesi için mutlaka başka insanlarla işbirliği yapmak zorunda bırakmıştır.<sup>204</sup>

İkinci bölümde de ifâde ettiğimiz gibi Grotius için temelde doğa durumundan çıkış iki türlü sözleşme ile olur. Sözleşmeye giden yolda tekil biçimde dünyâda bulunan insanların birleşmesi gerekiyordu. Topluluklar sonrasında da toplum oluşturacaklardı. İki husûs için de en önemli kıstasları belirttik. Fakat bir önceki paragrafta Tanrı'nın insanı topluluk oluşturması için bir tür itki ile yaratmış olduğunu ifâde ettik. Bu şüphesiz ki Grotius'un görüşüdür. Ama aynı zamanda örgütlenmiş bir

---

<sup>203</sup> A.e., ss.19-20. Ayrıca Ulpianus'un vazettiği ilkelerle ilişkisi için bkz. Öktem, Türkbağ, a.g.e., ss.80-81.

<sup>204</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.21. İyi bir Grotius okuru olan John Locke bu fikre çok benzer bir düşünceyi kitabında serdeder.

topluluğu kurmak için ilk birleşenlerin bu eylemi yapmalarının sebebinin Tanrı buyruğu olmadığını söyleyen de yine Grotius'tur. Böyle bir birleşimin itici gücü, kendini koruma duygusudur. Nitekim birbirlerinden ayrı yaşayan âileler, başkalarından görebilecekleri zorlamalar ve tecâvüzler karşısında kendilerini güvene alabilmek sâikiyle mezkûr seçimi yapmışlardır.<sup>205</sup>

Kamusal ya da özel birliklerde nasıl karar alınacaktır? Grotius'un düşünceleri azınlık haklarının çoğunluk diktasına karşı savunulduğu günümüz dünyâsı için epeyce vahşi sayılabilir. Ona göre çoğunluğun kararına herkes uymak durumundadır. Çünkü azınlığın çoğunluğa buyurması açıkça haksızlık olur.<sup>206</sup>

Doğa durumunu incelerken mülkiyet bahsini de aynı anda konuşmamız gerekiyor.<sup>207</sup> Doğa durumunda özel mülkiyet yoktu. Ortaklaşa mülkiyet söz konusu idi.<sup>208</sup> Her şey herkesindi. Kim neyi isterse alabiliyordu. Grotius'a göre mezkûr bir lokma, bir hırka vaziyeti bir ilkel hâldi fakat yine de dostça sürüp gidebilirdi.<sup>209</sup> Fakat insanlar sâde ve suçsuz olan bu hayâttan bıktılar. Doğa durumunu îzâh etmek açısından bıkmamanın yeterli bir düşünce gücü sağlamadığını söylemeliyim. Bıktılar ve iyiye de kötüye de kullanılabilir şeyler öğrendiler. Bunların en başında da tarım ve çobanlık geldi. İkisinde de verimin sağlanabilmesi için öğrenilmelerinden önceki gibi bir ortak mülkiyet anlayışından vazgeçmek şarttır. Dolayısıyla doğanın bölümlenmesine başlandı. Bu durum, özel mülkiyete geçiş aşamasındaki bir ara dönemdir. Nitekim insanların birbirlerini kıskanmak sûretiyle öldürmelerini iddia etmesinin tek sebebi mezkûr şey olabilir. İnsanların görece medenîleşmeleri farklılıkların da, eşitsizliklerin de hâlâ çok sınırlı da olsa, ortaya çıkmasına sebebiyet verdi. Böylece bileği kuvvetli olan gücünü sakınmadı.

---

<sup>205</sup> A.e., s.61.

<sup>206</sup> A.e., s.106.

<sup>207</sup> Hobbes'da ve daha sonra göreceğimiz Locke'da olduğu gibi Grotius'ta da mülkiyet dar anlamda anlaşılmaz. Yaşama hakkını da içerisinde barındırır. Özgürlük hakkıyla ilgili olarak Locke diğer ikisinden ayrı değerlendirilmelidir. Hobbes'un sözleşme kuramı devleti birey karşısında kuvvetlendirip âdeta tek güç yapar. Grotius, özgürlüğe kıymet verir fakat direnme hakkında dahi çok kontrollüdür. Locke ise özgürlüğe ikisinin de ötesinde bir değer verir.

<sup>208</sup> Bu durumda sâdece kullanım hakkı vardı. Açık denizler husûsundaki görüşleri de aynı doğal hukuk görüşünün yansımasıdır. Kullanım hakkından özel mülkiyete doğru ilk geçiş tüketilebilir temel ihtiyâçlardan doğar.

<sup>209</sup> A.e., s.80.

Bütün bunlara rağmen, Grotius, en kuvvetli gücün tutku olduğunu söylüyor. Tutku sebebiyle birbirlerini öldürmemek için insanlar farklı yerlere dağıldılar. Hâlâ az sayıda insan ve bol otlak olduğu için otlaklar ortak mülkiyet hâlini muhâfaza ediyorlardı. Bu sebeple de tarlalara sınır işâretleri koymak yasaktı. Burada bir tezât olduğunu düşünüyorum. Sınır işâretleri koymanın yasak olması için buna tevessül edilmiş olması gerekir. Tevessül edilmediğini düşünmeye çalışsak dahi, böyle bir düşünce yürütülerek önü alınmak için îlân edilmiş olması gerekecektir. Oysa bunlara dâir bir bilgi vermiyor ve söylediklerinden de mezkûr eyleme ihtiyâç duyulmaması gerekiyor. Zamanla insanların sayısı da artar. Bu sebeple de halklar arasında bölüşülmüş toprakları âileler arasında bölüşmeye karar verdiler. Su kaynaklarında ortaya çıkan fakirlik sebebiyle bunlara erişme imkânı olanlar hemen sâhiplenirler. İşte evvelâ menkul sonrasında ise gayrimenkul mallarda ortaya çıkan özel mülkiyet, insanların çoğalması, doğanın çabası verdiği ürünlerin yetmemesi, tutkuyla bezenmiş insanoğlunun daha rafine bir hayât yaşamak isteği ve bu yolda verdiği uğraşların neticesidir. Ortaya bir gayret ve çalışma sonucunda çıkan ürünlere katılım biçimlerinin, emek verme oranlarının değişikliği, ürünlerin bölüşülmesinde gözetilecek ilkelerden yoksun oluş ortaya problemler çıkartmıştı.

Özel mülkiyete geçişin iki türlü olduğunu da söylemeliyiz. Birisi açık bir sözleşme iledir. Diğeri ise zımnî bir sözleşme biçimindedir. Mülkiyet iki şekilde kazanılır: asıldan veya sonradan edimle. Sonradan edimle mülkiyetin kazanılması hukuk yoluyla olur. Bunun da üç türü vardır: doğal hukuk, ulusal hukuk veya uluslararası hukuk.<sup>210</sup>

Grotius, özel mülkiyete nelerin hangi şartlarda konu olabileceğini de incelemiştir. Ana ilkeyi şöyle ortaya koyar: “Ancak kesin sınırları olan şeyler el altına alınabilir...”<sup>211</sup> Bu görüşü **Mare Liberum** adlı kitabında da ortaya attığı açık denizlerin herkesin ortak malı olması prensibinden geliştirmiş olabilir.<sup>212</sup> Bunların

<sup>210</sup> Örnekleriyle birlikte bkz. **A.e.**, ss.92-99.

<sup>211</sup> **A.e.**, s.80.

<sup>212</sup> Bu eser önce hem Doğu Hindistan Şirketi’ni(Oast Indische Campagnie)hem de Hollanda’yı Portekiz’in deniz gücüne karşı korumak için yazıldı. 1604-1605 yılları arasında kitap bölümü olarak yazılan eser daha sonra biraz genişletilerek 1609’da ayrı bir kitap olarak basıldı. Bu kitaptaki görüşleri için bkz. Seha L. Meray, “Açık Denizlerin Serbestliği Prensibinin Gelişmesi”, **S.B.F.D.**, C:X, No:2,



belirli istisnâlarını da **Savaş ve Barış Hukuku**'nda îzâh eder. Meselâ, deniz, bir devletin iki tarafından kara sınırıyla çevrilmesi sonucu bir göl gibi kaldıysa, onun mülkiyeti bu devletin olabilir. Özel mülkiyet ile ilgili olarak, geçiş hakkı bahsini konu edinir. Son saydıklarımızın üzerinde durma sebeplerini anlamak için dönemin siyâsî durumunu, bugün Hollanda ve bir kısmı da Belçika olan bölgenin coğrâfi konumunu düşünmek yeterli olacaktır. Mülkiyet hakkının, şüphesiz özel mülkiyet, yalnızca başkalarına zarar vermeden kullanılabileceğini ifâde eder.<sup>213</sup>

Mülkiyet hakkının özelleşmesi sebebiyle, özel mülklerden yararlanmak tamamen mi yasaktır? Yöntemine uygun olarak bunun da istisnâsını verir. Şöyle ki, bir kişi ya da bir devlet kaçınılması mümkün olmayan zorunluluk hâlinde doğa durumunda olduğu gibi ortak mülkiyet kuralına geri döner. Mezkûr durumla ilgili muhtelif örnekler verir. Böyle istisnâî bir durumun genel kabule dönüşmemesi için de epeyce üzerinde durur. Kişilerin ya da devletlerin, zarûret hâlinde olabildiğince kaçınmaya çalışmasını, mümkün merteye zorluğun üstesinden bu yola başvurulmadan gelinmesini salık verir.<sup>214</sup> Bir kıstas daha da ekler. Eğer malın sâhibi için de malının kullanımı aynı mecburiyeti dayatır boyuttaysa öncelik hakkı onundur. Bütün bu şartların gerçekleştiğini ve ortak mülkiyet hâlindeki gibi bir kullanımın zuhûr ettiğini düşünelim. Bu durumda da, en kısa sürede kullanılan şey geri verilmelidir.

Mülkiyet hakkına dâir böyle bir istisnânın uzunca anlatılmasının sebebi nedir? Bizce, Grotius'un yaşama hakkını en temel hak olarak görmesinden kaynaklanıyor. Nitekim verdiği örnekleri incelediğimizde, gerek şahıs gerekse devletlerle ilgili olarak, çoğunlukla bireylerin hayâtta kalma imkânlarının desteklenmesine yönelik bir bakış olduğunu görüyoruz. Böyle bir bakışın doğru olduğunu düşünmemizin bir diğer nedeni de, John Locke'da da göreceğimiz, mülkiyet hakkının içerisine yaşama hakkını da alacak bir şekilde genişçe yorumlanmasıdır. Öyle ki, Grotius'a göre de beden aynı zamanda ilk mülkümüzdür.

---

1955, ss.86-88; Grotius, "Denizlerin Serbestisi(Mare Libervm)", ss.7,45,47,55,57 vs. Grotius, bu metinde Seneca ve Cicero gibi Stoacı düşünörlere çokça atf yapar.

<sup>213</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.87.

<sup>214</sup> A.e., s.87.

Bu sebeple savaşta esir düşenlerin köle olmaları yaşama hakkını beden mülkiyetini satmak sûretiyle kazanmasından dolayıdır.

Buraya kadar söylediklerimiz mülkiyet hakkının varlığıyla ilgiliydi. Mülkiyet hakkından vazgeçilebilir mi? Grotius'a göre doğal hukukta temellenmiş olan ve iç hukuktan bağımsız bulunan, herkesin istediği takdirde kendi hakkından vazgeçebilmesi mümkündür.<sup>215</sup> Ayrıca kişinin ölmesi hâlinde de egemenlik ve mülkiyet hakkı sona erer.<sup>216</sup>

## 2.5. DOĞAL HUKUK – İRÂDEYE DAYALI (POZİTİF) HUKUK AYIRIMI VE SAVAŞ HUKUKU

Grotius'a göre doğal hukuk kökenini insanın doğasında bulan<sup>217</sup>, “bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (recta ratio) birtakım ilkeleridir. Doğanın yaratıcısı olan Tanrı da, böyle bir eylemi ya buyurur, ya da yasaklar.”<sup>218</sup> Üstelik iyice bakılması durumunda mezkûr hukukun ilkelerinin gayet açık ve meydanda olduğu da görülür.<sup>219</sup> Tanımda geçen doğru aklın sarıh bir îzâhını bulmak mümkün değildir.<sup>220</sup> Tersten düşünersek doğru olmayan bir akıl doğaya aykırı eylemleri vazeden akıl olabilir. Nitekim doğal hukuk aklın kurucu ilkeleriyle iş görür. Onu Tanrısal hukuktan ayıran da insan yapısı hukuktan ayıran da budur. Demek ki, doğal hukukun târihinde de var olan, değişmezlik, evrensellik ona uymanın mecbûriyeti gibi özellikleri doğru aklın göstergesi olarak düşünülebilir. Dediğimiz gibi Grotius bunu açıklığa kavuşturamaz.

Doğanın yaratıcısı olan Tanrı'nın, doğal hukuk ilkelerinin varlığını buyurmasından dolayı, doğa ve akıl yanında doğal hukukun bir diğer kökenini

---

<sup>215</sup> A.e., ss.102-105.

<sup>216</sup> A.e., s.116.

<sup>217</sup> A.e., ss.19-21; Abadan, “Grotius ve...”, s.549. Aynı zamanda ortaklaşa değerler de temeller içinde zikrediliyor. Buradan kasıt sözleşmedir. Bkz. Topçuoğlu, **Hukuk Sosyolojisi...**, s.394.

<sup>218</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.32.

<sup>219</sup> A.e., s.27.

<sup>220</sup> Buna yönelik başarısız bir deneme için bkz. Ağaoğulları, Köker, **Kral – Devlet...**, ss.93-96. John Locke bu husûsa kısa da olsa değinmiştir. Bkz. John Locke, **Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler**, çev. İsmail Çetin, İstanbul, Paradigma, 1999, ss.18, 42-43.

Tanrı'nın teşkil ettiğini söyler.<sup>221</sup> Üstelik bir başka yerde tanrısal hukukun doğal hukuktan daha eksiksiz ve tam olduğunu da açıkça yazar.<sup>222</sup> Bu şu demektir: Tanrısal hukuk ki aslında kastettiği farklı yerlerde övgü ifâdeleri de bulunan Hristiyanlıktır, doğal hukuka göre daha üstündür fakat bütün insanları aynı oranda bağlayıcılığa sâhip olmadığı için kullanışlı değildir.<sup>223</sup> Ne için kullanışlı değildir? Özellikle uluslararası hukuk ve savaş hukukunun temellendirilmeleri için bunu düşündüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>224</sup>

Yukarıda yazdıklarımız müphem de olsa bir fikrî harita çıkartmaya yardımcı olabilecek niteliktedir. Fakat Grotius'un düşünce dünyâsı çoklukla müphem, kısmen felsefî derinlikten yoksun ve tezâtlıdır.<sup>225</sup> Doğal hukuk değişmezdir fikri târih boyunca doğal hukuk düşüncesinin temellerinden birisi olmuştur. Grotius da aynı kanaattedir. Onu diğerlerinden ayıran ise sonrasında kurduğu şu cümlelerdir: "öyle ki, Tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz. Gerçekle ilişkisi olmasa da şöyle denilebilir: Tanrı'nın gücü ölçüye ne kadar sığmaz olursa olsun, bu gücün bile erişemeyeceği birtakım şeyler vardır."<sup>226</sup> Bu sözleri üzerine, iki çarpı ikinin dört etmemesini Tanrı'nın bile sağlayamayacağını söyler. Mezkûr cümlelere dâir düşünürsek ciddî bir idrak sorunuyla karşılaşırız. Eğer Tanrı doğanın yaratıcısıysa yaratılan yaratana tâbi olmak durumundadır. Bu hâlde, Tanrı'nın vazettiği bir şeyi değiştirememesi acizlik göstergesi olacağından dolayı Tanrılık ile bağdaşamaz. Burada yapamaz ile yapmaz arasında iktidâr farkı vardır. Yapamazlık bir acizyet belirtisidir ve Tanrılıkla uyuşmaz. Oysa bunun tersinden aynı düşünce yolunu güderek şöyle de bir soru sorabiliriz: Tanrı kendi gibi bir başka Tanrı yaratabilir mi? Eğer yaratamaz dersek Tanrı'ya eksiklik atfetmiş oluruz. Yaradır dersek yine

---

<sup>221</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.32.

<sup>222</sup> **A.e.**, s.44.

<sup>223</sup> Hristiyanlık ile ilgili bolca övücü cümleleri olmasına karşın başka dînlere mensup insanlara sırf bu sebeple eziyet edilmesine de onay vermez. Bu durum Grotius'u yaşadığı dönemden ayırıcı bir özelliktir. Ayrıca bir dîn tanımı da yapar ve şu kıstasları verir: Tanrı tek olacak, görünen şeylerden birisine benzemeyecek, adâletli bir şekilde aktif biçimde yargılayacak ve kendisi dışında her şeyin yaratıcısı olacak. Grotius'a göre bu özellikler gerçek dînin ilkeleridir. Bkz. **A.e.**, s.186.

<sup>224</sup> Doğal hukuk ve uluslararası hukuku ihlâl edenin güvenliğini tehlikeye atacağını söyler. Haklı ve haksız savaş kavramları da temellerini doğal hukukta bulur. Güvenlik bahsi için bkz. **A.e.**, ss.21-24.

<sup>225</sup> Önemli felsefe târihi kitaplarında John Locke'a yer verilirken Grotius'a aynı kıymet verilmez.

<sup>226</sup> **A.e.**, s.33.

Tanrılığın tekilliğiyle<sup>227</sup> uygun düşmeyen bir sorun ortaya çıkacaktır. Geriye bir soru daha kalıyor, Tanrı'nın kendisi gibi bir Tanrı yaratıp yaratamayacağı sorusu doğru bir soru mudur? Biz bu soruya cevap vermeyeceğiz. Fakat Grotius'un zikrettiğimiz düşüncelerinin tartışmaya çok müsâit olduğunu göstermekle yetinmiş olacağız.

Doğal hukukun tanrısal hukukla olan ilişkisine değinmeye çalıştık. Bunu biraz daha açalım. Grotius, her ne kadar tanrısal hukuk ile doğal hukuku birbirine yaklaştıran ifâdeler kurmuş olsa da şu çok açıktır ki, doğal hukuk bağımsızdır. İrâdeye bağlı hukukla doğal hukuku iki ayrı hukuk olarak bölümlemesi de buna delâlet eder. Doğal hukukun emredici ve yasaklayıcı hükümleri olduğu gibi müsâade edici bir alanı da mevcuttur.<sup>228</sup> Doğal hukuka uygunluk iki şekilde ispatlanabilir. Birincisi **a priori** olarak ikincisi ise **a posteriori** olarak. İki ispat şekli için şöyle bir ilişki de kurmak mümkündür: a priori = soyut = târihdışı, a posteriori = somut = târihî. Grotius'un ifâdesiyle **a priori** yol insan doğası gibi akıllı ve toplumsal olan doğaya uygunluğa nisbetle, bir şeyin doğruluğunun veya yanlışlığının belirlenmesidir. Daha çok kullanılan ise **a posteriori** olan yoldur. Yüksek medeniyet seviyesine ulaşmış uluslarca genel kabul gören şeylerden oluşur. Bu iki kıstas ile doğal hukuka uygunluk belirlenebilir.

Doğal hukukun bir kısım ilkelerini de savaş hukukunu anlattığı yerlerde buluyoruz. Temel ilke de şudur: “doğal hukuk işlenmiş ya da işlenme gözdağı verilmiş haksızlıkları zor kullanarak savuşturmayı hiç de yasaklamamaktadır.”<sup>229</sup> Sebebini anlamak kolaydır: yaşama hakkı en temel hakktır.<sup>230</sup> Kişi meşrû hâlde bulunması koşuluyla bu hakka tecâvüz edeni öldürmeye varacak seviyeye kadar mezkûr hakkını koruyabilir. Doğa durumunda iken ortada bir yargılama merci olmadığı için bu yapılanlarda herhangi bir aykırılık yoktur. Fakat devletin

<sup>227</sup> Vahdetin barındırdığı anlam dünyasında kullanıyorum.

<sup>228</sup> **A.e.**, s.41. Şüphesiz ki müsâade edilen şeyler irâdeye bağlı hukuk tarafından vazedilebilir. Fakat bunlar asla doğal hukuka aykırı olamazlar. Müsâade edilebilecek şeyler ayrıca şu kıstaslara da sâhip olmalıdırlar: ahlâkî olarak kendi içinde âdil veya haklı, ahlâkî açıdan nötr olmalı, başkalarına zarar vermeyecek biçimde insanlar arasında uygulanabilir olmalı ve ahlâkî olarak kötü görülecekse bile cezâî nitelik taşımamalıdır. Bunlar için bkz. Torun, **a.g.t.**, s.37.

<sup>229</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.42.

<sup>230</sup> Grotius doğanın birinci ve ikinci ilkeleri olduğunu söyler. Her canlının varlığını en sıhhatli şekilde koruma isteği birinci ilkeyi oluşturur. İkinci ilke ise akla uygunluk ve dürüstlüktür ki bu yalnızca insana özgüdür. Bu sebeple de ikinci ilke birinci ilkedен üstündür ve birinci ilkeye uygunluk ikinci ilkeyle de ters düşmemelidir. Bkz. **A.e.**, ss.37-39.

kurulmasından sonra kamusal mahkemeler de kurulmuş olduğu için bir suçun cezâsını şahsen vermek ne kadar doğrudur? Eğer, kurumsal düzlemde pozitif hukukun yasalarıyla yargılanma imkânı ortadan kalkmamışsa ve hakkâniyet içerisinde, ulaşımdan da yoksun kalınmayarak mezkûr yargılamalar yapılabilirse, cezâ vermek mahkemelerin işidir. Grotius, bu genel ilkenin de istisnâları olduğunu söylemektedir. Önüne geçilemez tehlikelerle ya da zararlarla karşılaşmışsak ve yargılama yapılamıyor, yargıca ulaşılamıyorsa, hukuk yolu fiilî olarak kapalıysa, yurttaşlar yargıca boyun eğmek istemiyorlar ya da yargıçlar bakmakla yükümlü oldukları dâvâlara bakmıyorlarsa, tekrâr bir tür doğa durumuna dönülür.

Buraya kadar söylediklerimiz özel kişilerin savaşları için geçerliydi. O, kitabının baş kısmında Hristiyan dünyâsında başıboş şekilde yapılan savaşlardan barbarların bile utanç duyacağını yazar.<sup>231</sup> Savaş zamanlarında iç hukukun susmasını anlayabildiğini de söylemektedir. Ama yazılı olmayan ve doğadan gelen hukukla ulusların üzerinde ittifâk ettikleri hukuk kuralları savaş zamanında da barış zamanında da geçerli olmalıdır. Bu sebeple de savaş hukukunu düzenlemeye fevkalâde önem vermiştir.

Grotius, savaşları üçe ayırıyor: özel, kamusal ve karma.<sup>232</sup> Özel savaşların kamusal savaşlara göre daha eski olduğunu da ifâde eder. Orada söyledikleri kamusal savaşlar için de geçerlidir. Kamusal savaşları da iki kısma ayırıyor: kurallara uygun ve kurallara daha az uygun. Kurallara uygun kamusal savaşların iki temel şartı vardır. Birincisi, her iki tarafın da savaşın devlet gücünü elinde tutanlarca açılmasıdır. İkincisi ise usûlen gerekli olan işlemlerin yapılmasıdır. İki şart da aynı oranda önemli ve geçerlilik sebebidir.<sup>233</sup> Savaş ile ilgili hükümler doğal hukukta nasılsa uluslararası hukukta da aynı şekildedir. Kurallara uygun olmayan savaşın da istisnâsı vardır. Eğer ki bir bölge adına elinde yetki olan bir kişi devlete zarar vermeyecek büyüklükte, az sayıda insana karşı bir harekât yapacaksa, kendi yönetimi altındaki birlikleri kullanabilir. Bu durumda da belki bir ihtiyât payı olabilir.

---

<sup>231</sup> A.e., s.25.

<sup>232</sup> A.e., s.42. Karma savaşları bir yanda kamusal yetkiye dayanan öbür tarafta ise özel kişilerin sürdürdüğü savaş olarak tanımlıyor.

<sup>233</sup> A.e., ss.44-45.

Karşılaşılan tehlike çok ciddî bir hâl almış ve mutât usûlü uygulamak da zarara sebep olacaksa, bu durum kesinlikle bir istisnâ oluşturur.

Son kısımda savaş ile ilgili söylediklerimiz bir usûl sistemi idi. Savaş açmak için de bir nedene ihtiyâç vardır. Grotius bunları da teferruâtlı bir biçimde anlatıyor. Şimdi inceleyeceğimiz nedenler hem özel hem de kamusal savaşlar için geçerlidir.<sup>234</sup> Savaşın daha sonra üç haklı nedenini söyleyecekse de, temelde tek bir nedeni olabilir. O da kendisine karşı savaş açtığımız kimsenin, bize karşı daha önce bir haksız eylemde bulunmasıdır. Mezkûr eylemler cana veya mala karşı olabilir. Yâni haklı savaşların genel prensibi savunma amaçlı olmasıdır ki buna genel bir ilke hâlinde uyulması durumunda ortada savaş da kalmayacaktır. Bu sebeple de mezkûr yaklaşımının çok önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Haklı savaşın kendini savunma<sup>235</sup>, kendine âit olan şeyin geri alınması ve cezâlandırma şeklinde üç türü vardır. Özellikle savunma savaşı ile ilgili yaptığı açıklamalar çok önemlidir. Potansiyel bir tehdidi savunma savaşı olarak görmez. Kavramsallaştırma çabasıyla tezât oluşturacak şekilde şöyle bir sebep de sürer: alın yazımıza güvenmeli ve tedbir alırsak, suçsuz olan tedbirler almalıyızdır. Cezâlandırma savaşları için de önemli bir ayırım yapmaktadır. Öç almak için savaşmak doğru değildir. Cezâ, bir fayda sağlamalıdır.<sup>236</sup> Çünkü mezkûr ilkelerin temeli doğal hukuktur. İnsan appetitus societatis olması hasebiyle cezâlandırırken gaye olarak topluluğun sıhatini arttırmayı düşünür. Devletler de sonuçta birbirlerine muhtaçtırlar.

Haklı savaştan başka savaşın haksız nedenleri ve savaşın şüpheli nedenleri de vardır. Savaşın haksız nedenlerini bir tür göz boyayıcı mâzeret ( suasorias) olarak görüyor.<sup>237</sup> Bunlar temelde belirli çıkarları elde etmek için ortaya konuyor. Grotius

---

<sup>234</sup> A.e., s.73.

<sup>235</sup> Grotius İncil’de savaş karşıtı olan bâzı âyetler için herkesin aynı oranda sabırlı olamayacağını söyler. Bkz. A.e., s.44. Yüce çile dediği ve katılmadığını söyledi görüşlerden bâzıları için bkz. Martin Luther, **Doksan Beş Tez**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, ss.15,25.

<sup>236</sup> Üç yönden yararı vardır: “her cezada ya suçlunun yararı, ya kendisine karşı suç işlenmiş kimsenin yararı, ya da genel olarak, başka kimselerin yararı göz önünde tutulmalıdır.” Bkz. Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.175.

<sup>237</sup> Farklı tasniflerle dokuz ile on üç arası neden sayar. Bunlar için bkz. A.e., ss.197-203.

böyle savaş açanlar için soyguncular tâbirini kullanır.<sup>238</sup> Grotius'un bu bölümde en dikkat çekici görüşlerinden birisi, kendisini hümanist olarak tanıtanları destekleyecek mâhiyettedir. Antik Yunan düşüncesindeki barbar tanımını eleştirir. Bu tanım sebebiyle doğal düşman olarak gördükleri insanlara savaş açmalarını da doğru bulmaz. Haksız savaşın da bir istisnâsı vardır. Öyle ki, nedeni haklı olan savaşlar dahi bir başka yönden, niyet sebebiyle, kusurlu savaş durumuna düşebilirler. Fakat bu gibi nedenler savaşan açısından suçluluk oluştursa dahi savaşı tam olarak haksız yapmıyor. Bunun doğurduğu sonuç da ele geçirilen ganîmetin geri verilmesinin gerekli olmamasıdır.

Uyrukların durumu da savaş hukuku açısından önemlidir. Grotius bu husûstaki düşüncelerinde insanın irâdesine ağırlık vermektedir. En önemli konu, yöneticinin, Tanrı buyruğuna veya doğal hukuka aykırı buyrukları karşısında ne yapılacağıdır. Grotius, buyrukların bu tür emirlere uymamaları gerektiğini söyler. Fakat kendisinin özgürlüğe vermiş olduğu mânâ bu konular hakkında diğer düşünen filozoflardan epeyce farklıdır. Mezkûr durumdan dolayı da şöyle söyler: "...hükümdarın isteğine karşı gelmiş olmak yüzünden, ya da herhangi bir başka nedenle hükümdar öyle dilediği için, hak edilmemeiş bir işlemle karşılaşsak, buna, zora başvurarak karşı koymak yerine, katlanmak gerekir."<sup>239</sup>

Düşman tanımında, açık düşmanın tartışılacak bir tarafı yoktur. Fakat savaş sırasında düşman ile ilişkiler kurmuş olanlarla ilgili ne yapılacaktır? Burada temel ilke, kurulan ilişkilerin savaşın gidişâtına tesîr edip etmeyeceğidir. Savaşta kullanılmak üzere nakit para, silâh, adam gönderilmesi gibi durumlar, gönderen ülkeleri de düşman konumuna getirir. Ama devletler savaş sırasında da ticâret yapabilirler.<sup>240</sup>

Doğal hukukun müsâade ettiği şekilde savaşta yapılabilecek şeyler vardır. Bu kuralları önce doğal hukuk vazetmiş sonra da uluslararası hukuk uyarınca kabul edilmiştir. İlk kural savaşta varılmak istenen gaye için gerekli her şey yapılabilir. Hak yalnız savaşı ortaya çıkaran sebeple değil sonradan zuhûr eden nedenlerle de

---

<sup>238</sup> A.e., s.197.

<sup>239</sup> A.e., s.59.

<sup>240</sup> A.e., s.228.

türeyebilir. İzin olmayan bâzı davranışlar savaş esnâsında yapılmasına izin verilir noktaya gelebilir. Örnek olarak bizim olan bir şeyi almak için savaşa girdiğimizde onu olduğu gibi alamıyorsak daha değerlisine el koyabiliriz. Ancak fazlasını da geri vermekle yükümlüyüzdür.<sup>241</sup> Ayrıca yalan<sup>242</sup> ve aldatmaya da izin verdiğini söyleyebiliriz.

Yukarıda saydıklarımızın bâzı istisnâları vardır. Bu minvalde Grotius haklı bir savaş olsa dahi öldürme konusunda ölçülü davranılmasını ister. Birisi bilerek ya da bilmeyerek öldürülür. Adâlete uygun şekilde bilerek birisini öldürmek için ya canımızı ya da malımızı korumamız gerekir. Fakat kısa sürede tükenebilir bir şey olan malımız için bir can almak, Grotius'a doğru gelmez. Kader kurbanları öldürülmemelidir. Mutsuzluk durumu dediği, belirli bir eylemin ne tam bilerek ve isteyerek ne de tamamen bilmeden yapıldığı durumlarda da öldürmemeyi tercih etmelidir. Savaşın müsebbibleri ile ona mâruz kalanlar arasında da ayırım yapılmalıdır. Ona göre çocuklara, yaşlılara, dîn ve ilim adamlarına kıyılmamalıdır. Kadınlar da ağır bir suç işlemedikleri sürece bu korumaya girerler. Listede ticâret ile uğraşanlar ve çiftçiler de vardır.<sup>243</sup>

Savaşın şüpheli nedenler de vardır. Böyle durumlarda yapılması en uygun şeyler de şunlardır: tarafların bir görüşme yaparak savaşı önlemeye çalışmaları, bir hakem tâyin etmek<sup>244</sup> ya da kura çekmek. Tavsiye ettiği ise böyle durumlarda savaştan olabildiğince çekinmektir. Bu şekilde düşünmesine de şaşmamak gerekir. Grotius, haklı nedenlere sâhip olsak dahi mümkün mertebe savaştan kaçınmamızı söylemektedir.

---

<sup>241</sup> A.e., s.227.

<sup>242</sup> Biraz çekimserdir.

<sup>243</sup> A.e., ss.284-292.

<sup>244</sup> Hakemli çözümün bilhassa Hristiyanlar için çok önemli olduğunu düşünür. Çünkü Hristiyanların savaşmak yerine bir araya gelerek ortak kararlar alması mühimdir ve bir dereceye kadar da zorunludur. Bkz. A.e., ss.206-207.



## 2.6. EGEMENLİK-DİRENME VE ULUSLARARASI HUKUK

Grotius, egemenliği, eylemlerinde başkasının denetimine bağlı olmamamak ve başkasının irâdesiyle de kendi yaptıklarının geçersiz kılınmaması olarak adlandırıyor. Bu anlamdaki her gücün biri ortaklaşa diğeri özel iki taşıyıcısı vardır. Mezkûr ikiliden bahsetmiştik. Önemli olansa meselâ Locke'da göreceğimizin tersine egemenliğin her zaman halkta olduğuna karşı çıkmasıdır. Öyle ki, yetkilerini kötüye kullanmış bir kralın dahi halk tarafından kınanıp cezâlandırılmasını iyi karşılamaz. Zâten ona göre egemenliğin özel taşıyıcısı her ulusta bulunan yasalar ve göreneklere göre ya bir kişidir ya da daha çok. Burada önemli olan tek kişinin yönetimini gayet meşrû gördüğünün bilinmesidir. Aristoteles'ten itibaren gelen yönetim biçimlerinin iyi yönetim anlamında tek belirleyici olmadıkları ve tercihen monarşinin ehven olduğu düşüncesine de katılır.<sup>245</sup> Kralların başa gelirken verdikleri sözler dolayısıyla egemenlik haklarından edilemeyeceklerini de açıkça yazar. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Genel görüşünü özetlemek gerekirse yönetimlerden ve bir ölçüde düzenden yanadır. Egemenliği nesnel ve kişisel olarak bölünmüş biçimde görebileceğimizi de anlatır. Roma İmparatorluğu'nu örnek verir.

Egemenliğe tanıdığı mutlak iktidâra rağmen pratikte egemenliği her zaman kral tek başına kullanamaz. Elçiler, diplomatlar, farklı kademedeki yöneticiler de egemenlikten pay alırlar. Grotius'a göre bu durum sorun teşkil etmez. Asıl egemenlik doğal hukukta kaynağını bulur. Fakat pratik anlamda, çağın şartlarına göre devletin hareket mekanizmasının sağlanmasını sağlayan paylaşımların temeli ise pozitif hukuktur.<sup>246</sup>

Grotius sözleşmecî düşünürlerden biri olmak sıfatıyla doğa durumundan devlet hâline geçen insanların egemenler karşısında direnme haklarının olduğunu kabul eder.<sup>247</sup> Şüphesiz ki bütün düşünürlerde bu görüş olmadığı gibi olanlarda da değişik şiddette bulunur. Hobbes, Grotius ve Locke temel örneklerdir. Grotius'un özelliği ise yazdıklarından her iki düşünürün fikirlerine de yaklaşılabilecek çıkarımlar yapılmasıdır. Ona göre devleti, korsanlar ve soyguncuların kurdukları topluluklardan

<sup>245</sup> A.e., s.49.

<sup>246</sup> Ağaoğulları, Köker, **Kral – Devlet...**, ss.105-106.

<sup>247</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.61.

ayıran şey âdil yaşamı tesîs etmek için oluşmasıdır.<sup>248</sup> Bu mânâda devlet önemlidir. Özgürlüğün de iki türü vardır. Bireylerin özgürlüğü ki kadın, çocuk ve köle hâriç diğer özgür insanlara karşı bulunan hâldir. Diğer ise bütün insanların özgürlüğüdür ki bu da mutlak anlamda olabilir bir şey değildir. Devlete bağımlılık, itâattir esâs olan.<sup>249</sup> Bu durumda ilk kurduğumuz cümlelerle tezât oluşturuyor muyuz? Doğrusu hayır. Grotius'un kendisi ne kadar oluşturuyorsa o kadar da diyebiliriz. Çünkü ona göre toplumun direnme hakkı gerçekten de vardır.<sup>250</sup> Fakat Grotius bıçak kemiğe dayanana kadar bunun yapılmaması için çokça şey yazar.<sup>251</sup> Üstelik devletin direnme hakkını sınırlandırabileceğini söylemekle de kalmaz bunu kaldırabileceğini bile ifade eder. Böyle bir durumda da bu kanuna uyulmasını söyler. Yine de bu tutumunun da istisnâları vardır. Şöyle ki, egemenlik en başta veya sonradan tanınıp, hükümdâr da halka karşı sorumlu tutulmuşsa ve hükümdâr yasaları çiğmemişse, ona karşı direnilebilir hatta lüzûmluysa öldürülür. Yönetici devlet işlerinden tamamen elini eteğini çekerse. Burada bir uyarı yapar ve der ki yalnızca savsaklamak aynı hükmün oluşmasına izin vermez. Yönetici, ülkeyi başkasına vermek veya bağımlı kılmak gibi bir eylem yaparsa. Sözleşmeyle binâ edilmiş devletin yöneticisi olarak halka düşmanca davranışlarda bulunursa. Belirli şartlarla iktidâra gelip bunları gerçekleştirmezse. Son iki istisnâ da egemenlik yetkisini aşması ve direnme yetkisini bir hak olarak vermesidir.<sup>252</sup> Egemenliği gayrihukukî şekilde eline geçirene zorba diyor. Zorbalara karşı da direnme hakkı vardır. Fakat bunlar iki üç durumla sınırlıdır. Hakîkî egemen sâhibinin bunu emretmesi bir örnek olarak gösterilebilir.<sup>253</sup>

Son olarak da uluslararası hukuka bakalım. Uluslararası hukuku sistemli hâle getiren, hukukîleştiren öncülerden birisi de Grotius'tur.<sup>254</sup> Uluslararası hukukun iki temel kaynağı vardır. Birisi doğal hukuk diğeri ise antlaşmalar ya da devletlerin irâdesine dayanan kanunlar. Temellerinden birisi insan irâdesine tâbi olduğu için

<sup>248</sup> Topluluk ve ülke(territory) de diğer şartlarıdır.

<sup>249</sup> Yüce hakka sâhiptir. Bkz. **A.e.**, s.60.

<sup>250</sup> Aynı zamanda da güç sâhiplerine direnilmesinin haklı olmayacağını da söyler. Bkz. **A.e.**, s.62.

<sup>251</sup> Böyle bir durumda dahi kralın canına kıyılmaması gerektiğini söyler. Bkz. **A.y.**

<sup>252</sup> **A.e.**, ss.62-65.

<sup>253</sup> **A.e.**, ss.65-67.

<sup>254</sup> Literatürde ilk olduğunu belirtenleri gördüğümüz gibi mezkûr hâli İspanyol Altın Çağı'na izâfe edenler de vardır. Son husûs için bkz. Cemal Bali Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, 2.bsk., Ankara, Dost, 1997, ss.57 vs.

kuralları değişmez değildir. Kendisine has olan beş özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Temelinde doğal hukuk vardır.<sup>255</sup> Evrenseldir. Sâdece devletleri kapsamaz. Gruplar ve bireyleri de içerir. Uluslararasıda dayanışma ilkesini esas alır.<sup>256</sup> Beynelmilel kurumsal yapılara sâhip değildir.<sup>257</sup> Uluslararası hukukun yerleşmesi anlamında, elçilik haklarına da geniş bir yer ayırır. Bu haklar yalnızca egemen iktidârların birbirlerine yolladıkları elçiler için geçerlidir.<sup>258</sup> Elçiler ile ilgili uluslararası hukuk genel kabul gören iki kural koyar: Onlar kabul edilmelidir ve hiçbir kötülüğe uğramamalıdır. İstisnâî durumlar dışında, elçilerin düşman devlete dahi gitse, kabul edildiğinde artık uluslararası hukukun korumasına girdiğini söyler.<sup>259</sup> Bu çok önemli bir gelişmedir çünkü devletlerin eşitliği ve diplomasinin savaştan yeğ tutulmasıyla alâkalı bir fikirdir. Elçilere tanınan haklar eğer dilerlerse kendilerine bağlı uyruklara da tanınmalıdır.

---

<sup>255</sup> **A.e.**, s.35. Aynı zamanda karşısında da olabiliyor. Bkz. **A.e.**, s.252.

<sup>256</sup> **A.e.**, ss.22-23.

<sup>257</sup> Torun, **a.g.t.**, s.44.

<sup>258</sup> Grotius, **Savaş ve Barış...**, s.164.

<sup>259</sup> **A.e.**, s.169.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. JOHN LOCKE

#### 3.1. JOHN LOCKE'UN DÜŞÜNCELERİNİN İKTİSÂDÎ, DÎNÎ VE SİYÂSÎ TEMELLERİNE DÂİR

Locke'un yaşadığı dönemde de üç temel sorun alanı vardı. Birinci problem sâhası yönetimin farklı kesimlerle olan ilişkileri ve bunların dengelenmesidir. İkincisi mezhep çatışmalarının giderek kuvvetlenmesi ve her durumda kendisini gösteren bir etki alanı hâline gelmesidir. Son büyük sorun alanı ise İngiltere'nin sömürge bölgelerinde yerleşebilmesinin meşrû zemininin kurulmasıdır.

1649 yılında tahttan indirildikten sonra kafası kesilen I. Charles'ın selefi olan I. James döneminde monarşinin dört kesimle ilişkilerini dengelemesi gerekiyordu. Bunlar büyük toprak sâhipleri, gentry'ler<sup>260</sup>, ulusal kilise hiyerarşisi ve tüccâr kesimiydi.<sup>261</sup> Yönetim mekanizması da buna göre bir terâzî biçiminde faâliyet gösteriyordu. Kral bakanları atıyordu fakat bakanlar kendi politikalarını uygulamak için Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası'na bağımlı hâldeydiler. İki kamara daha önce saydığımız dört grup tarafından paylaşılmıştı. Lordlar Kamarası büyük aristokratlar ve piskoposlardan, Avam Kamarası ise gentry'ler ve tâcirlerden oluşuyordu.<sup>262</sup> Gentry sınıfı ise diğer bütün kesimlerden ayrılan bâzı özelliklere sâhipti. Bütün bir devletin topraklarının üçte birine yakınıni ellerinde tutmalarından öte; yasaları uygulayanlar, vergilerin alınmasını sağlayınlar ve lüzûmu üzerine asker toplama işlevlerini yerine getirenler de onlardı.

---

<sup>260</sup> İngiltere'de soyluluk(nobility) altında kalan fakat salt burjuvanın da üstünde sayılan bir ara sınıf. Bunun için bkz. Werner Sombart, **Aşk, Lüks ve Kapitalizm**, çev. Necati Aça, 3.b., Ankara, Pharmakon, 2016, s.37. Bu metinde tafsilâtlı şekilde gentry sınıfının nasıl oluşturulduğu da anlatılıyor.

<sup>261</sup> Harman, **a.g.e.**, s.206. Sınıf piramidi bağlamında soylularla ruhban sınıfını aynı kategoriye yerleştiren ve toplumsal yapıyla ilgili kısmen farklılıklar barındıran bir analiz için bkz. Georg Fülberth, **Kapitalizmin Kısa Tarihi**, çev. Sadık Usta, 4.b., İstanbul, Yordam, 2018, ss.134-135.

<sup>262</sup> Charles Tilly, **Avrupa'da Devrimler 1492-1992**, çev. Özden Arıkan, İstanbul, Afa, 1995, s.154. Bu metinde büyük aristokratlar yerine soylular, piskoposlar yerine kilise ve tâcir yerine önde gelen tüccârlar denmiş. Biz terminolojide birlik sağlayabilmek adına genel kabul görmüş kullanımı benimsedik. Ayrıca tüccârlar da gramatik olarak yanlış bir ifâdedir.

Charles'ın 1629 yılında parlamentoyu askıya alarak 1640 yılına kadar atadığı bakanlar aracılığıyla hesap vermeden yönetme arzusunun temelini zikrettiğimiz dengeleme unsurlarına karşı tavrı oluşturmaktaydı. Charles yaklaşık yarım yüzyılı bulan Hollanda ile ittifak politikasından vazgeçmişti. Giderek semiren Hollanda'yı tehlike addetmiş, bu yüzden de Fransızlar ve İspanyollara doğru yanasmaya başlamıştı. Mezkûr durum iki şeye doğrudan sebep oldu. Birincisi Katoliklerin etkisinin artmasına karşı duyulan nefret, ikincisi ise hazırlanması düşünülen büyük ordu için yaratılmaya çalışılan kaynak imkânlarına karşı direnç. Kralın bir savaş sebebiyle bilhassa donanma adına bütçe oluşturabilmesi için istisnâ bir "Donanma Vergisi" koyma hakkı bulunuyordu. 1635 yılında kral bu hakkı parlamentoyu toplamaya gerek kalmadan kullandı. Vergi karşısında öyle büyük itirâzlar ortaya çıktı ki "Hampden Davası" denilen bir hukukî soruna dönüştü. Artan gerilim neticesinde ilk kez 1638-39 yılları arasında İskoçya, Ulusal Sözleşme'ye dayanarak Charles'a karşı ayaklandı.<sup>263</sup> Ayaklanmanın ilk olarak İskoçya'da ortaya çıkmasının temel sebebi ise dînî idi. I. Charles, Toplu Duâ Kitabı'nın kullanımını buradaki kiliselere dayatmıştı.<sup>264</sup> Ayaklanmalara karşı çıkabilmek amacıyla ordu kurabilmesi için para bulması gerekiyordu. Bundan dolayı da parlamentonun onayına ihtiyacı vardı. Nisan ayında Kısa Parlamento'yu, Kasım ayında ise Uzun Parlamento'yu topladı. Böylece yaklaşık on bir yıl sonra parlamento yeniden toplanmış oluyordu.<sup>265</sup>

Konumuz açısından bu devrim sürecinde önemli olan husûslar ise parlamento aracılığıyla netice alınamamasından sonraki iç savaş döneminde başlıyor. 1642 yılında başlayan iç savaş sonrasında 1645'lerde Cromwell'in büyük çabasıyla New Model Army(Yeni Model Ordu) kuruluyor.<sup>266</sup> Mezkûr ordunun kuruluşunda hem Lordlar Kamarası'nın hem de Avam Kamarası'nın şiddetli karşı çıkışları olduğunu biliyoruz. Bu orduyu asıl destekleyenler "tekelcilik karşıtı tüccar ve giderek

---

<sup>263</sup> Marr, **a.g.e.**, s.338.

<sup>264</sup> A.P. Martinich, **Hobbes**, çev. Akın Terzi, Ankara, İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s.139.

<sup>265</sup> Richard Tuck, **Hobbes**, çev. Nursu Öрге, Ankara, Dost, 2015, ss.50-52.

<sup>266</sup> Aynı yıl Charles esir ediliyor. Yaklaşık üç yıl sonra İskoçları kendi safında savaşmaya iknâ etmişse de parlamentonun generali olan Cromwell bu birliktelik karşısında galip gelmiştir. Az da olsa var olan uzlaşma umutlarının sona ermesi mezkûr olay neticesinde olmuştur. Cromwell ve ordusu parlamentoyu hiçe sayarak kralın kafasını kesmiştir ve sonrasında Cromwell'in başını çektiği bir tür askerî cunta yönetiminde Uluslar Topluluğu kurulacaktır.

radikalleşen zanaatkâr” kesimdi.<sup>267</sup> Gentry sınıfının mezkûr ordunun dağıtılması için çabaları da olmuştu. Zikredilen karşı çıkışların ardında yer alan sebeplerden en önemlisi ordunun içerisinde yer alan bâzı kesimlerin giderek radikalleşmesiydi.<sup>268</sup> Levellers( eşitlikçi) denilen bu grubun başını dört kişi çekiyordu: Richard Overton, John Wildman, William Walwyn ve John Lilburne. <sup>269</sup> Levellers’ın arzuları gentry kesiminin sâhip olduğu haklarla çelişme hâlindeydi. Muhâlefetlerinin temel tezleri zâten az sayıda olan ve etkileri gentry’lere oranla çok azalmış olan soyluları da râhatsız ediyordu. Ruhban sınıfı ise sosyal sınıfların tek bir seviyeye getirilmesi önerileri karşısında ilk hedefti. Mezkûr grubun çekirdeğini zanâatkârlar, temsil yetkisi olmayan tâcir sınıfı ve çiftçiler gibi kesimler oluşturuyordu. Cromwell’in yönetimindeki New Model Army’nin çoğunluğu Levellers’lardan oluşuyordu. Cromwell’in müttefiki Ireton tarafından Independents’lar Levellers’lar karşısında bir denge unsuru olarak kullanıldılar. Independents’lar yönetimde toprak sâhibi olmayanların söz hakkı olmayacağını savundular. New Model Army’de de etkileri vardı.

Cromwell iç savaşı kazanana kadar tam bir denge politikası güttü. Zaman zaman Lilburne gibi önemli isimleri hapsedip bâzı grupları tasfiye ettiyse de ordunun zaafa uğramaması için Levellers’a tam bir düşmanlık sergilemedi. İç savaşın neticesi belli olduktan sonra ise Levellers grubu büyük oranda tasfiye edildi. Binlerce kişi îdâm edildi. Cromwell, 1650’ler boyunca 1658 yılındaki ölümüne kadar parlamentoyu işlevsiz kıldı. Yönetim, Cromwell ve ordunun yüksek kademeli subayları ile parlamentoya seçilenler vâsıtasıyla sürdürülüyordu. Parlamenteoya seçilebilmek için ise belirli bir malvarlığına sâhip olmak zorunluluğu vardı. Restorasyon dönemi ve 1660 yılında II. Charles’a iktidârı teslim süreci, Levellers grubundan kalmış olan ordunun içindeki unsurların tasfiyesinin sonuçlanmasını da sağladı. 1648 devrimi gentry sınıfının ve az sayıdaki soylunun güç tahkimine müsbet

---

<sup>267</sup> Harman, **a.g.e.**, s.212.

<sup>268</sup> Hem Leveller hem de “gerçek toplumsal eşitlikçi” olarak görülen ve başını Gerrard Winstanley’in çektiği Digger(kazıcı) grubunun 1648 devrimi sonrasındaki etkileri tartışmalıdır. Hem Cromwell’in sert tedbirleri hem de 1660 yılında restorasyon ile sürgün halefin krallığa geçirilmesi sonucu toprak zengini kesim pek de bir hak kaybına uğramamıştır.

<sup>269</sup> **A.e.**, s.213; Ann Hughes, “1649 İngiliz Devrimi”, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560 – 1991**, yay. haz. David Parker, çev. Kemal İnal, Ankara, Dost, 2003, ss.63-66.

katkıları sağlamakla birlikte, kralın kutsal yönetim hakkının zihinlerde ve özellikle inanışlarda kan kaybına uğramasına sebep oldu.<sup>270</sup>

1648 devriminin üç çatışma noktasıyla doğrudan ilgisi vardır. Presbiteryenler ile bağımsızlar mücadelesi, kral yanlıları ile ordu taraftarlarının çekişmesi ve İskoçya ile İngiltere arasındaki çatışma. Benzer sorunlar 1688 Şanlı Devrim'i içerisinde de devâm edecektir.<sup>271</sup>

1688 Şanlı Devrim'inin ortaya çıkmasında II. Charles'ın halefi II. James'in iki önemli tavrı etkili oldu. Birincisi tanrısal yönetim hakkını giderek daha fazla vurgulaması, ikincisi ise Katolikliğin önünü açar politikalar geliştirmesi. İlk davranışı, 1648 Devrimi netîcesinde giderek oturan ve yerini sağlamlaştıran parlamentoya karşı çıkmak anlamına geliyordu. Bu da doğrudan Avam Kamarası'nın etkisini kırarak davranışlar geliştirmek demektir. Katolikliğin önünü açar mâhiyetteki teşebbüsleri de iki odağı aynı anda harekete geçirmekteydi. Birincisi ülke içerisindeki kilise ve halkın çok büyük bir kısmını oluşturan bağılıları, ikincisi ise Hollanda devleti idi. Hollanda için Katolikliğin etkisinin arttığı bir İngiltere, Fransa ve İspanya gibi devletlerle yakınlaşacak; kendi mülkî(territorial) ve ekonomik egemenliğinin iflâsına yol açacaktı. Gerek parlamento, gerek James'in âile üyeleri gerekse Hollanda, II. James'in Katolik olan eşinden doğan erkek çocuğu dünyâya gelene kadar harekete geçmekte acele etmedi. Çünkü James'in vârisi kardeşi idi ve o da Protestandı. 1688 yılında James'in çocuğu doğduğunda Kralcı Tory Partisi ile Liberal Whig'ler birlikte hareket ettiler. II. James'in kendi çocukları da babalarını tahttan indirmek için girişilen teşebbüse katıldı. Hollanda'dan yola çıkan Orange'li William rüzgârın da yardımıyla tahmininden kısa sürede ummadığı kolaylıkla İngiliz karasına adımını attı. 11 Aralık 1688 günü II. James başkentten ayrılmıştı. İngiliz târihinde bir ilk gerçekleşiyor ve yaklaşık yedi hafta İngiltere kral ve kraliçesiz kalıyordu. William tahta oturduğunda yalnızca kral değişmemişti. Mutlak monarşi tamamen târihe karışıyordu. William çok sınırlı haklarla kral olmuştu. Parlamento

---

<sup>270</sup>Ali Yaşar Sarıbay ve Süleyman Seyfi Öğün bu sürecin Machiavelli'ye kadar geri götürülebileceğini ifade ederler ve durumu şöyle açıklarlar: "Modern politik anlayışın iddiası ise iktidarı efsaneden ayırtmak olmuştur." Bkz. Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Öğün, **Politikbilim**, 4.b., Ankara, Sentez, 2013, s.114.

<sup>271</sup>John Locke'un hoşgörü üzerine ve yönetim ile ilgili yazması tesâdüf değildir.

kralı sınırlayabilecek bütün imkânlara sâhîpti.<sup>272</sup> John Locke'un temel metninde, hem güven ilişkisine bir sözleşme teorisi bağlamında özellikle ayırdığı yer hem de direnme hakkını teorikleştirmesi devrimin sonuçlarının kurumsallaşmasının önünü açıyordu.

1648 devriminde henüz genç olan John Locke 1688 Şanlı Devrim'inde yer alan birçok kişiyle şahsen tanışıklık hâlindeydi. Öyle ki, krallığa geçirilen William ile Hollanda'daki sürgün döneminde görüşmüş, William'ın İngiliz tahtına oturmasından sonra da kendisine ülkeye ayak basar basmaz elçilik görevi önerilmiştir.<sup>273</sup> Uzun süre hâmîliğini üstlenmiş olan, aynı zamanda da dostluk ilişkisi kurduğu Lord Ashley Cooper II. Charles'a muhâlefet eden Whig Partisi'nin önde gelen isimlerinden biriydi. Shaftesbury lakaplı hâmîsinin başını çektiği Carolina'da kurulan koloninin sâhibi olan bir grup soylunun da yazmanlığını yapıyordu. 1671 yılında Carolina'da bulunan bu koloniden kendisine toprak verilmiş ayrıca unvân hakkı da sağlanarak bir tür Carolina soylusu(landgrave) yapılmıştır.<sup>274</sup> 1669 yılında yazılan Carolina Anayasası'nın da yazarlarından biri olduğu kabul ediliyor.<sup>275</sup>

Hugo Grotius'un düşüncelerinin oluşumunda sömürgeci zihniyetin izdüşümlerini görmüştük. John Locke için de benzer bir durum söz konusudur. Buraya kadar olan kısımda dînî çatışmaların çözülmesi amacıyla hoşgörü üstüne yazdığı denemenin ve İngiltere'de var olan sınıfların dengelenmesi niyetiyle oluşturduğu siyâset felsefesi metninin târihî arka planlarını göstermeye çalıştık. Şimdi de sömürgelerdeki meşrûiyet ihtiyâcına binâen ortaya attığı görüşlerine kısaca değinelim.

---

<sup>272</sup>Haklar Bildirgesi'nin sembolize ettiği, kişinin dokunulmazlığı, âdil yargı, mülkiyet ve vicdân özgürlüğü hakları gibi. Aydınlanma döneminde doğal hukukun işlevinin özeti için bkz. Ulrich Im Hof, **Avrupa'da Aydınlanma**, çev. Şebnem Sunar, 2.b., İstanbul, Literatür, 2017, ss.153-157.

<sup>273</sup>Roger Woolhouse, **John Locke**, çev. Akın Terzi, Ankara, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s.312. Locke bu görevi kabul etmediyse de daha sonra Board of Trade'in sekiz üyesinden biri olmuştur. Bu kurul daha sonra İngiliz Ticaret Bakanlığı'na dönüşecektir. Bkz. **A.e.**, ss.423-433.

<sup>274</sup>Barbara Arneil, **John Locke and America: The Defence of English Colonialism**, New York, Clarendon Press - Oxford, 1998, p.69.

<sup>275</sup>Robert Bernasconi, **İrk Kavramını Kim İcat Etti ?: Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik**, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, 6.b., İstanbul, Metis, 2020, s.18; Arneil, **op.cit**, p.91; Woolhouse, **a.g.e.**, s.105.



John Locke'un İngiltere'nin sömürge siyâsetine karşı olumsuz bir tavrı olmadığı gibi<sup>276</sup> bu siyâsetten maddî yararlar sağladığını da biliyoruz. Tezimiz bağlamında en önemli iki husûs Hükümet Üzerine İki İnceleme'de ortaya attığı mülkiyet edinimindeki emek teorisi ve kölelik tanımlamasıdır.<sup>277</sup> Her iki teoriyi de kaynaklarıyla doğal hukuk öğretisi bağlamında inceleyeceğimiz için burada sâdece soruna değineceğiz. Mülkiyet ediniminde harcanan emeğin bir kıstas olması, avcılık ve toplayıcılıkla yaşayan toplumlar karşısında mülkiyet elde etme hakkını sömürgeci devlete tanıyan bir bakış geliştirmektedir. Üstelik Locke hem İkinci İnceleme'de hem de İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme'de sık sık Amerika'yı verimli olan topraklarla karşılaştırmak sûretiyle oraların da verimli hâle getirilmesinin ne kadar gerekli olduğunu öne sürer. Bir diğer sorun ise, emek değeri ile mâlik olunan mülkiyetin çeşitli sınırlamalara tâbi tutulmasıdır. Bozulmaması, başkasının da yararlanabilmesi vs. Fakat Locke, aynı metninde kölelere sâhip olan birisinin, kölelerinin emek değeri ile gerçekleştirdiği kazanımlarının köle sâhibine âit olacağını da yazar. Mezkûr ifâdelerin pratik karşılığını sömürgeleştirilen yerlerde anayasa aracılığıyla getirilen toprak paylaşımı ile ilgili maddelere bakarak görmek mümkündür.<sup>278</sup> Kölelik husûsunda ise evvelce gördüğümüz gibi haklı savaş teorisini kullanmaktadır. Mezkûr teoriye göre, haklı bir savaş sonucu yenilenler, yaşama haklarını elde etmek karşılığında köleleştirilirler. Carolina Anayasası'nı hazırlayanlardan birisi olması konuyu daha önemli kılmaktadır. Bu anayasada, Hristiyanlığa geçen kölelerin, köle olmaktan kurtulmalarının önünü kesebilmek için şöyle bir maddeye yer verilmiştir: “ Her özgür Carolinalı, sâhibi olduğu Zenci köleler üzerinde, söz konusu köleler hangi fikre sâhip veya dîne vb. mensup olurlarsa olsun, mutlak iktidâr ve otorite sâhibi olacaktır.”<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> Arneil, **op.cit.**, pp.95-96.

<sup>277</sup> İki husûsu inceleyen bir eser için bkz. Wood, **a.g.e.**, ss.113-127.

<sup>278</sup> Woolhouse, **a.g.e.**, s.104.

<sup>279</sup> Bernasconi, **a.g.e.**, s.18.

### 3.2. HAYATI

29 Ağustos 1632'de Bristol yakınlarındaki Somerset'te bulunan Wrington köyünde doğdu.<sup>280</sup> Babası püriten bir avukat idi ve Cromwell önderliğinde I. Charles'a karşı Alexander Popham'ın süvâri alayında savaşa katılmıştı.<sup>281</sup> Alexander Popham, daha sonra Londra'da bulunan Westminster Okulu'na John Locke'u önerip girmesini sağlayacaktı.<sup>282</sup> 1646'da henüz on dört yaşında mezkûr okula girdi. Latince, Yunanca, Arapça ve İbranice'yi içeren bir müfredat gördü.<sup>283</sup> Altı yıla yakın öğretim gördükten sonra 1652'de Oxford Christ Church'te öğrenimine devâm eder. Bu yılları felsefeden ziyâde tıp ile iştiğal ettiği yıllardır. On yedinci yüzyılın en önemli hekimlerinden birisi olan Sydenham ile çalıştı. İbn-i Sînâ'yı Arapça aslından okumak için üç yıl özel ders almıştır.<sup>284</sup> Oxford'da okuduğu yıllarda bilinen tek felsefenin Aristoteles'in felsefesi olduğunu söyler. Kendisi için dönüm noktalarından birisi ise 1650'li yılların sonlarına doğru, Boyle'un etkisiyle Descartes'ı okumasıdır.<sup>285</sup> 1658 yılının Haziran ayında yüksek lisansını bitirir.<sup>286</sup> Aynı okulda Yunanca okutmanlığı ile birlikte retorik ve ahlâk hocalığı yapar.

1665 yılında Brandenburg'a gidecek olan Sir Walter Vane başkanlığındaki diplomatik heyete sekreter olarak katılır. 1665 yılının kasım ayında gidip 1666 senesinin şubatında döner.<sup>287</sup> Haziran 1667'de hayatındaki en önemli isimlerden birisi olan dostu ve hâmîsi diyebileceğimiz Lord Ashley'in konağına taşınır.

<sup>280</sup> Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Hobbes, Locke**, çev. Aziz Yardımlı, 2.b., İstanbul, İdea, 1998, s.75; John Dunn, **Locke**, çev. Hakan Gür, Ankara, Dost, 2011, s.19; Jean Didier, **John Locke**, çev. Atakan Altınörs, İstanbul, Paradigma, 2009, s.1; Woolhouse, **a.g.e.**, s.5. Bu kitapta John Locke'un ilerleyen yaşlarında doğduğu yeri unuttuğunu da öğreniyoruz. Sonradan tespit edilmiştir. Weber, **a.g.e.**, s.277; Gökberk, **a.g.e.**, s.293

<sup>281</sup> Woolhouse, **a.g.e.**, s.10; Kılıoğlu, **a.g.e.**, s.253; Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi: Modern Felsefe**, çev. Ahmet Fethi, 3.bsk., İstanbul, Alfa, 2017, s.203.

<sup>282</sup> Dunn, **a.g.e.**, s.22.

<sup>283</sup> Woolhouse, **a.g.e.**, s.13.

<sup>284</sup> Kılıoğlu, **a.g.e.**, s.253.

<sup>285</sup> Didier, **a.g.e.**, s.2; Copleston, **a.g.e.**, s.75; Woolhouse, **a.g.e.**, s.39.

<sup>286</sup> Gerek bu dönemlerde gerekse ömrünün nihâyetinde kütüphânesindeki eserlere bakıldığında, John Locke'un ilgileri çok geniş bir filozof olduğu anlaşılır. İlginç olansa okuduğu kitapların büyük bölümünün ilâhîyat, tıp ve doğa felsefesinden oluşmasıdır. Bu bilgiler için bkz. Woolhouse, **a.g.e.**, s.34. Eğitim üzerine düşüncelerini anlattığı eserinin yazılmasının sebebi olan dostunun çocuğunu yetiştirmesine dâir ona yaptığı tavsiyelerini içeren mektuplarda ve ayrıca yaptığı bir özel okuma listesinde de farklı izler sürülebilir. Bunlar için bkz. John Locke, **Eğitim Üzerine**, çev. Aylin Uğur, Ankara, Yeryüzü, 2004, s.164; **Locke: Political Essays**, edited by Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp.379-380.

<sup>287</sup> Woolhouse, **a.g.e.**, ss.68-76. Bu eserde orada yaşadıkları da kendi mektuplarıyla genişçe anlatılır. Copleston'un eserinde mezkûr ziyâret iki yıl sürer. Şüphesiz ki bu yanlıştır. Bkz. Copleston, **a.g.e.**, s.76.

Kendisine bu tanışma imkânını sağlayan ise tıp bilgisi olmuştur. Oysa 1675 yılına kadar tıp ile ilgili hiçbir resmî diploması olmamıştır.

Hayâtının bu yıllarından sonra ölümünden kısa süre öncesine kadar artan ya da azalan şiddetlerde de olsa siyâsetle içli dışlı olduğunu görürüz. 1672 ile 1675 yılları arasında Lord Ashley onu Board of Trade'de sekreter olarak görevlendirir. Locke kırk yaşını geçmiştir ve çok yoğun bir hayât yaşamaktadır. Mezkûr yıllara kadar yazdıkları arasında elimize ulaşan irili ufaklı pek az denemesi vardır. Hükümete dâir birinci ve ikinci risâleleri 1660 ile 1662 târihlerine denk düşer. İki risâle de sonrasında geliştirdiği düşüncelerine nazaran epeyce yetersizdir. Bugün hâlâ kullandığımız ve doğal hukuk ile ilgili görüşlerini anlamamız açısından önemli olan *Essays on the Law of Nature* ise 1663-1664 yıllarında yazılmıştır. 1667 yılında yirmi sayfalık hoşgörü üzerine bir deneme yazmıştır.<sup>288</sup> 1671 yılı ise John Locke'un filozof olarak kabul görmesinde en önemli yeri olan, bilgi felsefesinin başyapıtlarından birisi kabul edilen *An Essay Concerning Human Understanding*'i düşünmeye başladığı zamandır.

John Locke astım hastasıydı. Nitekim mektuplarından anladığımız kadarıyla bu râhatsızlığından dolayı sık sık Londra'nın dışına çıkmak zorunda kalıyordu. Lord Ashley ile olan yakınlığı da dönemin siyâsî koşulları sebebiyle İngiltere'den uzaklaşması için epeyce neden sunmaktaydı.<sup>289</sup> Bu sebeple 1675 yılına gelindiğinde John Locke yaklaşık dört sene sürecek olan Fransa ikameti için yola çıktı. Fransa'da ziyâdesiyle Montpellier'de kaldı.<sup>290</sup> 1677 ve 1678 yıllarının ortalarında Paris'e ziyâretlerde bulundu. Fransa'nın güney kısmını çokça gezdi, bolca notlar tuttu. Ülkeye gelişinden kısa süre sonra Fransızca dersleri almaya başladı ve altı yedi ay kadar sonra Pierre Nicole'ün *Essais de Morale*'inden üç denemeyi tercüme etti.<sup>291</sup> 20 Nisan 1679 yılında tekrâr İngiltere'de idi.

1679 yılı ile Rotterdam'a kaçtığı Ağustos 1683 yılları arasında artan şekilde sorunlarla uğraştığını söyleyebiliriz. Bu süre içerisinde Lord Ashley ölmüştü. Siyâsî

---

<sup>288</sup> **Locke: Political...**, p.xxviii.

<sup>289</sup> Tafsîlât için bkz. Dunn, **a.g.e.**, ss.32-33; Woolhouse, **a.g.e.**, ss.134-135.

<sup>290</sup> Burayı tercih etmesinin sebeplerinden en önemlisi için bkz. Woolhouse, **a.g.e.**, s.136.

<sup>291</sup> **A.e.**, ss.147-148; Dunn, **a.g.e.**, s.33.

işlerle yakından ilgilenmese de gerek özgürlükçü görüşleri gerekse geçmişten gelen ilişkilerinden dolayı olağan şüpheli durumundaydı.<sup>292</sup>

Locke Hollanda'da çok tedbirli ve münzevî bir hayât sürmeye gayret etti. Daha sonraki yaşamında da bu hâl onda bir îtiyat hâlini almıştır. Burada takma isimler de kullandı. Zaman zaman memleketinin elçiliğinin Hollanda'ya iâdesi için yaptığı baskılar bu hareketlerinde temel sebeplerdendir. 1684'te Kral'ın emri ile Christ Church üyesi olma hakkı elinden alındı.<sup>293</sup> Yedi seneye yakın Hollanda'da kaldı.<sup>294</sup> Genellikle üç yerde bulundu: Utrecht, Amsterdam ve Rotterdam. Fransa'da bulunduğu süre ve daha ziyâde Hollanda'daki sürgün yılları Locke'un düşün ürünlerini ortaya çıkarması için bir fırsat teşkil etti. Nitekim bu dönemde opus magnumu üzerinde çalışmasının yanı sıra, Epistola de Tolerantia(1685), Two Treaties on Government(1690) ve Thoughts on Education(1693) isimli eserleriyle de çokça uğraştı.

1689 yılında, II. William tahta çıktıktan bir süre sonra ülkesine geri döndü. Epistola de Tolerantia ve Two Treaties on Government'ı üzerinde ismi olmadan yayınladı. Öyle ki, sonraki yıllarında da bu eserlerin açıkça kendisinin olduğunu hiç söylemedi ve genelde inkâra yakın durdu. Ömrünün son devrini önde gelen devlet adamlarına, siyâsîlere danışmanlık yaparak, çeşitli kurullarda düzensiz olmakla birlikte çalışmalara katılarak, Hristiyanlığın aklîliği meselesi üzerine düşünerek, okuyarak ve sohbet ederek geçirdi.

Ölümünden kısa bir süre evvel, dostu Damaris Masham'a bu dünyâyı, yalnızca daha iyi bir dünyâyâ hazırlama safhası olarak görmesi gerektiğini, yeterince uzun ve mutlu bir hayât geçirdiği için Tanrı'ya şükrettiğini söylemişti. Vasiyeti gereği sâde ahşap bir tabut içine kefenlenmiş olarak gömüldü. Ölüm târihi 28 Ekim 1704 öğleden sonra üç gibiydi. 31 Ekim'de High Laver'daki All Saints' Kilisesi'ne

---

<sup>292</sup> Bu durum ile ilgili tafsilâtlı bilgi için bkz. Woolhouse, **a.g.e.**, ss.177-227. Kaçmasının en büyük sebebi Tory'lerin başkaldırısı sonucu hedeftekilerden birisi olmasıdır.

<sup>293</sup> John Locke mezkûr üyeliğini devâm ettirebilmek için çok çaba göstermiştir. Nitekim mezkûr üyeliğe emekliliğindeki güvencesi olarak baktığını anlıyoruz. Buna dâir bir değini için bkz. **A.e.**, s.308.

<sup>294</sup> Didier, **a.g.e.**, ss.2-3.

gömüldü. Mezarının yanına konulan mermer tablet şu sözlerle başlar: “Siste Viator, Hic juxta situs est JOHANNES LOCKE...”<sup>295</sup>

### 3.3. DOĞA DURUMU, DOĞAL HUKUK VE DOĞAL HAKLAR

John Locke’un bütün siyâset felsefesi ve hukuk felsefesi<sup>296</sup> sâhalarını kapsayan görüşleri içerisinde nîrenği noktası doğa durumudur. Daha sonra açıklamaya çalışacağımız gibi, gerek toplum sözleşmesi, gerek devrim hakkı gerekse yönetimlerin rızâya dayanması husûslarında dâima temel referans noktası doğa durumundaki insanın konumu ve dolayısıyla doğal haklarıdır.

John Locke için doğa durumu üç kelimeyle özetlenir: yetkin bir özgürlük, eşitlik<sup>297</sup> ve fakat başıbozukça olmama hâlidir.<sup>298</sup> Yetkin bir özgürlük ve eşitlik hâlinin vurgulanmasını anlamak için **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme**’nin neyi eleştirdiğini özümsememiz gerekir. Genelde Birinci İnceleme üzerinde fazlaca durulmaz. Bunun sebebi düşüncenin üretildiği değil düşüncenin çürütüldüğü bir metin olmasından dolayıdır. Kurucu metin İkinci İnceleme’dir. Fakat İkinci İnceleme, Birinci İnceleme’nin geçersizliğini îlân ettiği görüşlerin yerine yenisinin konmasından neşet eder. Nitekim Locke İkinci İnceleme’nin hemen başında Birinci İnceleme’de yaptıklarını özetleyerek kitabına başlar. Birinci İnceleme’de Âdem’in, Filmer tarafından iddia edildiği gibi Babalık hakkına veya Tanrı tarafından kendisine verilmiş özel bir yetkilendirmeye çocukları üzerinde olduğu gibi bir otoriteye veya

---

<sup>295</sup> Dur, yolcu: Buraya yakın bir yerde JOHN LOCKE yatıyor. Tam metni için bkz. Woolhouse, **a.g.e.**, s.1.

<sup>296</sup> John Locke’un hukuk felsefesi için ele aldığı başlıca bir eseri yoktur. Muhtelif eserlerindeki görüşlerden yorumlar çıkarılır. Bkz. Furtun, **a.g.e.**, ss.61-62. Bu durumun sebeplerinden birisi ana uğraş alanının hukuk olmamasıysa bir diğeri de büyük ihtimâlle okuma ve yazma biçimindeki savrukluktan ve tembelliğinden kaynaklanmaktadır. İki iddiamız için de bkz. Woolhouse, **a.g.e.**, ss.153-154; John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Kabalcı, 2013, s.61; Richard Ashcraft, “John Locke’s Library: Portrait of an Intellectual”, **Transactions of the Cambridge Bibliographical Society**, C:V, No:1, 1969, pp.47-60.

<sup>297</sup> Locke’un doğal eşitlik fikri çeşitli istisnaları içerisinde barındırır. Meselâ çocuklar eşit olmak üzere doğarlar fakat eşit doğmazlar. Ayrıca toplum sözleşmesi kısmında da değineceğimiz üzere, toplum sözleşmesinin dışında kalanlar arasında mülkiyet sâhibi olmayanlar, kadınlar, yabancılar, çocuklar, deliler, tembeller vs. gibi epeyce geniş bir kesim de vardır.

<sup>298</sup> Asıl metinde geçen karşılıklar şunlardır: a state of perfect freedom, a state of equality, it is not a state of licence. Bkz. John Locke, **Second Treatise of Government**, edited by C.B. Macpherson, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1980, pp.8-9; John Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, 4.bsk., Ankara, Eksi, 2018, ss.13-15. Alternatif tam bir tarif için bkz. Russell, **Ba. Fel. Mod...**, s. 237. Akli içine alan net bir tanım için de bkz. Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.29.

dünyâ üzerinde bir hükümranlığa sâhip olmadığı gösterilir. Eğer bunlar gerçekleşmiş olsaydı bile mezkûr haklar çocuklarına geçebilecek türden haklar değillerdi. Geçtiklerini varsaysak dahi onca mîrasçı arasından hangisinin bu hakka sâhip olduğunu belirlememiz mümkün olamayacaktı. Usûlde bir sorun olmadığını, belirleyebildiğimizi düşünsek bile, en eski sülâlenin bilgisi elimizde olmadığı için yine bir meşrûiyet ortaya çıkmayacaktı.<sup>299</sup> İşte bu eleştirilerden sonra siyâsî iktidârın temeline kamu yararını(public good) koyar.<sup>300</sup> Aslında bu siyâsî iktidârın sınırlanması demektir ve ilk kitaptaki görüşlerinin tek cümlelik özeti sayılabilir.<sup>301</sup>

Doğa durumunda özgürlük başıbozukça olmamasıyla sınırlandırılmıştır.<sup>302</sup> Locke için özgürlük kişinin kendi ve sâhip oldukları üzerinde kendi kendisini yok etmemesiyle sınırlı olmak kaydıyla sınırsızdır. Aksi başıbozukluktur. Zarar vermemenin de istisnâsı yalnızca kendini korumak gayesiyle gerektiği kadarının yapılabilmesidir. Doğa durumundaki bu kaideler aklın kendisi olan doğa yasasından<sup>303</sup> türer. Mezkûr yasa herkesin eşit ve bağımsız olması sebebiyle birbirlerini sınırlandıramayacakları ve zarar veremeyeceklerini salık verir. Kişinin intihar edememesi Tanrı'nın, kişinin bedeninin sâhibi olmasından kaynaklanır.

---

<sup>299</sup> Locke, **Second Treatise...**, p.8; Locke, **Yönetim Üzerine...**, ss.9-10. Locke'un bu düşüncelerini serdetmesinin temel nedeni için bkz. John Locke, **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme: Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Yıkılışı**, çev. Fahri Bakırcı, 3.bsk., Ankara, İmaj, 2016, s.3. Mezkûr bağışlamanın neden sâdece Âdem'e olamayacağıyla ilgili temel görüşü için bkz. Locke, **Hükümet Üzerine Birinci...**, ss.30,49,51. Baba-oğul ilişkisinden dolayı mezkûr hakkın geçemeyeceğiyle ilgili bkz. **A.e.**, ss.77,97. Mezkûr kitapta dîni metinlerin bir incelemesi de sunulur. Gerek aklî deliller gerekse de dîni metinlerin yorumlarıyla John Locke, Filmer'in Patriarcha'sındaki görüşlerini çürütür.

<sup>300</sup> Locke, **Second Treatise...**, p.8.

<sup>301</sup> Ahmet Gürbüz, **Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi**, 2.bsk., İstanbul, Beta, 2012, s.45.

<sup>302</sup> John Locke için yasadışı bir özgürlük olmaz. Yasalar özgürlüğü kısıtlamak için değil güvence altına almak için vardır. Başıbozukluk kavramını yasa kavramı ve özgürlükle kurduğu ilişki bağlamında da düşünmek zarûridir. Bkz. Locke, **Yönetim Üzerine...**, ss.66-67; Locke, **Second Treatise...**, pp.32-33 Buradaki ifade şudur: "...where there is no law, there is no freedom..."

<sup>303</sup> Doğa yasası pozitif yasalardan daha açık ve anlaşılırdır. Bkz. Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.21. John Locke, Newton ve arkadaşı Galileo'nun fizikte anladığı mânâda bir doğa yasasından ziyâde mezkûr terimi bir ahlâk yasasına denk düşecek şekilde kullanır. Bunun için bkz. Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, **a.g.e.**, s.165. Bir başka metninde ise John Locke doğa yasasını aklın buyruğu olarak adlandıranları eleştirmektedir. Bu metin sağlığında hiç yayınlanmamış ve gençlik zamanlarında yazdığı bir metin olsa da bir bütün hâlindeki tek hukukî diyebileceğimiz metnidir. Bunun için bkz. John Locke "Essays on the Law of Nature", **Locke: Political Essays**, p.82; Locke, **Tabiat Kanunu...**, s.19. Aynı görüşün en son eserindeki yansıması için bkz. Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul, Say, 2011, ss.142-143.

Herkesin tâbi olduğu bir otorite olmadığı için ve herkesin yaşama hakkı<sup>304</sup> bulunduğu için, bu doğa yasasını ihlâl edenler karşısında ihlâli engelleyecek boyutta bir cezâlandırma hakkı da herkeste mevcuttur. Cezâlandırma hakkını bir başkasının üzerindeki iktidâr, güç olarak tanımlıyor.<sup>305</sup> Fakat burada da başıbozukluğa izin vermiyor. Nitekim Locke'un genel olarak hayâtı boyunca bir karmaşa durumunda yaşaması görüşlerinde îtidali özellikle vurgulamasına sebebiyet vermiştir.<sup>306</sup> Verilecek cezâ soğukkanlılıkla, akılla, vicdânla ve suç ile oratılı bir biçimde onarım(reparation) ve engelleme(restraint) amacıyla verilmelidir.<sup>307</sup> Cezânın yanı sıra mağdur suçludan tazmînat isteme hakkına da sâhiptir.<sup>308</sup> Haksız yere bir kişi öldüren yâni katil olanın da öldürülmesi doğal hukuka uygundur. Burada ilginç olan ise, aklî bir îzâh getirmeye çalışmasına rağmen, mezkûr hükmü bir Eski Ahit ayetine dayandırmasıdır.<sup>309</sup> Nitekim bu durum benzer örneklerden sâdece birisidir. Mezkûr sebepten dolayı John Locke'un insan doğasına, doğa durumuna ve doğa yasasına dâir yaptığı açıklamalar, "Tanrı'nın yasa koyucu olup uygulayıcı rolünün olmadığı varsayımına dayanır." şeklinde tanımlanmıştır.<sup>310</sup>

Özgürlük ve başıbozuk olmama hâllerini tanımladıktan sonra eşitliği de açmamız gerekiyor. Locke kitabının altıncı bölümünde eşitliğin istisnâsını açıklar: "Yaş ve *Erdem* İnsanlara haklı bir Üstünlük verebilir. *Yetenek ve Liyakat Üstünlüğü*

<sup>304</sup> John Locke için doğal hak doğal hukuktan önce gelir ve doğa yasasının temelini oluşturur. Bunun için bkz. Strauss, *A.e.*, s.262. Geliştirdiği doğal haklarla ilgili görüşlerinin İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzan kitabından haberdâr olmasından sonra ortaya çıktığı iddia ediliyor. Bu görüş için bkz. İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, 10.bsk., İstanbul, İnsan, 2017, s.261; Avner Ben-ZakeAvner-Ben Zaken, *Hay bin Yakzan'ı Okumak*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, İthaki, 2017, ss.209-218.

<sup>305</sup> Locke, *Second Treatise...*, p.10.

<sup>306</sup> Kendisini doğar doğmaz fırtınanın içinde bulmuş olarak tasvir eder. Bunun için bkz. Woolhouse, *a.g.e.*, s.8.

<sup>307</sup> Locke, *Yönetim Üzerine...*, s.17.

<sup>308</sup> Locke'a göre yönetici olması sebebiyle elinde cezâlandırma hakkı bulunan kişi kamu yararına örtük düşecek şekilde cezâları affetme hakkına sâhiptir. Fakat şahsî zararların tazmin edilmesiyle ilgili aynı hakkı yoktur. Bunun için bkz. *A.e.*, s.19.

<sup>309</sup> "Kim insan kanı dökerse, Kendi kanı da insan tarafından dökülecektir. Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yarattı." Kutsal Kitap, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2014, s.8.

<sup>310</sup> Tannenbaum, *a.g.e.*, s.255. Locke'un yaptığını "kendisine inanılabilmeyi haklılaştıracak ölçüde sınırlarına çekilmiş din ve Tanrı düşüncesi" olarak tanımlayan önemli bir zihniyet analizi çalışması için bkz. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 9.bsk., İstanbul, İletişim, 2015, s.50. Locke'un " Hakikî dinin bütün hayatı ve gücü, aklın samimî ve tam olarak ikna edilmesine bağlıdır." cümlesi için bkz. John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, 7.bsk., Ankara, Liberte, 2013, s.35.

başkalarını ortalama Düzeyin üstüne yerleştirebilir...”<sup>311</sup> İkinci bölümde kastettiği eşitliğin her insanın bir başka insan tarafından sınırlanamayacak, otoritesine bağımlı olmayan doğal özgürlük olduğunu söyler.

Locke’un doğa durumu tasvirleriyle Hobbes’un betimlemeleri dâima karşılaştırılır. Buna göre Hobbes’un **homo homini lupus**’u karşısında John Locke’un doğa durumu, özgürlük ve eşitlikle temellenen mutluluğa erme hâlidir. Öyle ki insanları mezkûr durumdan toplum durumuna ve hükümet otoritesine götüren yegâne şey var olabilecek ve devâmlı sûrette tehdit olan potansiyel cezâlandırma sorunudur. Mezkûr dönemde iki temel hak vardır: birisi varlığını sürdürme diğeri de doğal yasalara karşı gelenleri cezâlandırmadır. Doğa durumu bir tür ahlâklılık hâli olduğu ve insanlar ortak şekilde akletme yeteneğine sâhip oldukları için, doğal yasaya aykırı hareket etmezler. Çizilen bu tablo yerinde bir biçimde eleştirilmiştir.<sup>312</sup> Nitekim iddia edilen barış durumunun hemen ardından savaş durumu gelir. Doğal hâlde bütün insanlar akılcıdırlar fakat doğal yasayı çiğneyenler çıkabilir ve bu durumda cezâlandırmada yargıç sorunu türer. Mezkûr sorun daha sonra doğal hâlden rızâya dayalı meşrû yönetim hâline geçiş sebeplerinden en önemlisi olacaktır.

Locke doğa durumunda doğa yasası uyarınca bir kişinin hem mağdur hem yargıç olmasının tuhaf karşılanacağını söyler. Böyle bir hâlde insanların yeterli soğukkanlılığı gösteremeyeceğini, cezâlandırırken kendisine davranılmasını istediği şartlardan çok daha şedit olacağını örnekleriyle ifâde eder. Burada daha da önemli olansa sözü yine monarşiye getirmesi ve onu mutlak mânâda mahkûm etmesidir.

Burada Locke’un anladığı şekliyle doğa yasasının ne olduğunu biraz daha açalım. Ona göre insan bu dünyâya belirli kurallar, kaideler ve belirlenmiş bir takım modeller olmaksızın, başıboş hâlde kalacak şekilde gönderilmemiştir. Bunu biraz varlığı üzerine tefekkür eden herkes kabul edecektir. Nitekim târih boyunca da böyle

---

<sup>311</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.65. Babanın evlat üzerindeki otoritesi yaş ile alâkalı bir durumdur. Nitekim herkes hangi yaşta akli aracılığıyla doğa yasalarını anlar hâle gelirse ya da devlet düzeninde pozitif yasayla belirtilmiş yaş kaç ise o yaşta paternal iktidâr sona erer. Ebeveynlik hakları doğar. Evlatların da saygı, ihtimam gösterme gibi sorumlulukları ortaya çıkar. Bunlar için bkz. **A.e.**, ss.63-84.

<sup>312</sup> Strauss, **a.g.e.**, s.260; Ağaogulları, Zabcı, Ergün, **a.g.e.**, s.169.



bir kanunun varlığıyla ilgili muhtelif görüşler serdedilmiştir.<sup>313</sup> Burada önemli bir ayırım vardır. Doğal hukuk ile doğal hak<sup>314</sup> birbirinden farklı iki şeydir. Hak, özgürce bir sâhiplik iken yasa, yükümlülük yükleyen, emreden veya yasaklayan bir şeydir. Locke’a göre doğa yasası “tabiat ışığıyla öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici veya yasaklayıcı olan ilâhî irâdenin bir buyruğu”dur.<sup>315</sup> Zikrettiğimiz bu îzâh, Grotius’un yaptığı tanımlamaya göre epeyce farklılaşmış ve akli salt kurucu hâlden tâbi olma durumuna getirmiş bir konumdadır.<sup>316</sup> Zâten Locke açıkça aklın yasa koymak gibi bir kudreti olmadığını da ifâde eder. Onun vazîfesi kalplerimize yerleştirilmiş bu yasayı arayıp bulmaktır. Aksini düşünmemiz de mümkün olamazdı. Bir yasa varsa onu ortaya koyacak aşkın bir irâde de olmalıdır. Bu iktidâr sâyesinde, yasa bize neyi yapıp yapmayacağımızı emreder. Son olarak da yükümlülük doğurabilir bir hâldedir. Saydığımız üç husûsu doğa yasasının olduğunun açıklığını vurgulamak için yazmıştır. Bir başka açıdan bakarsak, Locke’un tanımından mezkûr yasanın sâhibi olan Tanrı’yı çıkarıp yerine insanı koyarsanız üç önermenin de yetkinliğini kaybetmesi gerekmektedir.<sup>317</sup> Ona göre doğa yasaları pozitif yasaların anlaşılma yöntemleriyle idrak edilemezler fakat doğa ışığı bize bu gücü verir.

Doğal yasanın varlığını delillendirmek için beş kanıt sunar. Birinci kanıtta dayanak noktası Aristoteles’in **Nikomakhos’a Etik** kitabıdır. Mezkûr kitaptan iki kısma gönderme yapar ve ilk göndermesinde insanın da diğer canlılar gibi gerçekleştirmekle vazîfelendirildiği bir görevi olduğunu savunur. Bu görevin ifası sırasında insanın sınırlarını da, aynı kitabın bir diğer alıntısına dayandırarak doğa

<sup>313</sup> Locke, **Tabiat Kanunu...**, s.17; John W. Yolton, **A Lock Dictionary**, Oxford, Blackwell, 1993, p.122.

<sup>314</sup> Doğal hak olarak özel mülkiyetin klasik iktisatçılar olan Adam Smith ve David Ricardo üzerindeki etkileri için bkz. Leon P. Baradat, **Siyasal İdeolojiler: Kökenleri ve Etkileri**, çev. Abdurahman Aydın, Ankara, Siyasal, 2012, ss.44-45,96-97.

<sup>315</sup> Locke, **Tabiat Kanunu...**, s.19.

<sup>316</sup> Locke akli iki türe ayırır. Birinci türde akıl ahlâkî doğruyu arayan zihnî bir faâliyet aracıdır. İkinci türde ise doğru akıl (recta ratio-right reason) denilen erdemler ve ahlâkî kalıplar için gerek duyulan her şeyin kendinden türediği davranış prensipleridir. Bunlar için bkz. Ayşenur Akpınar, “John Locke Felsefesinde Doğal Hukuk”, **Argumentum**, C:IV, No:42, 1994, s.7; Locke, **Tabiat Kanunu...**, s.18; Locke “Essays on...”, p.82. Bilgi felsefesini de düşünerek yapılmış üçlü bir ayırım için de şuna bkz. Yolton, **A Lock...**, pp.202-204.

<sup>317</sup> Doğal hukukla Tanrı’nın pozitif yasası aynı kaynaktan gelirler. Bunlar arasındaki tek fark bilinme biçimleridir. Birincisi doğa ışığıyla ikincisi ise vahiy ile öğrenilir. Bkz. Locke, **Tabiat Kanunu...**, ss.51-52.

yasasının çizeceğini ifade eder. Çünkü birinci alıntıdan sonra insanın vazîfesini akıl yardımıyla göreceğini söyler. İkinci alıntıda Aristoteles doğa yasası ile pozitif yasa arasında bir ayırım yapar. Doğa yasası da her yerde geçerli olan yasadır. Locke'un doğa yasası tarifini tekrâr hatırladığımızda bu iki alıntıyla kurmak istediği bağlantıyı anlamamız güç olmayacaktır. Locke ilk önermesine çeşitli itirâzlar gelebileceğini söyler. Böyle bir kanunun mevcut olmadığı, birçok insanın bu kanuna göre yaşamadığı ve böyle bir kanunun varlığı hakkında birçok tartışma olduğu zikrettiği itirâz ihtimâlleri arasındadır. Locke bunlara tafsîlâtli şekilde cevap verir. Biz kısaca bahsedelim. Birincisi, medenî hayatta kayıtlı olduğumuz pozitif yasalar acaba ne kadar biliniyordur? Görme engelli olanlar, ilgisizler, kötü hayât tarzına sâhip olanlar mezkûr yasalar hakkında ne kadar bilgi sâhibidir? İkincisi, doğa yasalarının ne olduğu hakkında bir mutâbakata varılamamış olması onun yokluğundan ziyâde varlığını delillendirmektedir.<sup>318</sup>

İkinci kanıt insanların pozitif yasalara bağlı olmadan, kendi yanlışları, hatâları sebebiyle kendilerini mahkûm etmeleridir. Mezkûr durum yazılı bir yasadan neşet etmez. Bu sebeple de yazılı olmayan bir yasaya yâni doğa yasasına karîne teşkil eder.

Üçüncü kanıt evrendeki bütün varlıkların gerek biyolojik gerekse fizyolojik olarak muhtelif yasalarla kayıtlı olduğudur. İnsan, saydıklarımızdan çok üstün bir varlık olarak neden farklı bir durumda olmalıdır?

Dördüncü kanıt doğal hukukun kurucu gücü açısından çok önemlidir. Toplum doğal hukukun delilidir. Şöyle ki, kanunsuz insanlar ünsiyet kuramazlar. Birlik oluşturamazlar. Topluma giden yolda da kendi fikriyatının da temellerinden olan sözleşme kurma süreci vardır. Mezkûr durumlar ortadan kalktığında bir toplumdan söz edemeyiz. Bu yasa, toplum ve devlet öncesinde olan yasa, nasıl bir yasa olacaktır? Doğa yasasının bir göstergesi de mezkûr görüşlerdir.

---

<sup>323</sup> A.e., s.78.

Beşinci ve son kanıtta ise doğa yasasını miyâr gibi alır. Nitekim eğer o olmazsa insan tam anlamıyla her şeyin ölçüsü olur ve içgüdüleriyle hareket etmeye teşne hâle gelir. Böylece ortada yanlışlıktan söz etmek imkânsız hâle gelir.<sup>319</sup>

Locke için doğa yasasının bilgisine ulaşmak doğa ışığı vâsıtasıyla gerçekleşir. Doğa ışığı ile ilgili başkalarının yaptıkları tanımları eleştirdikten sonra sunduğu tasvir, doğa ışığından anladığının akılla çok ilişkili bir şey olduğunu düşünmemizi sağlıyor. Nitekim daha sonra bilgi felsefesine kayar ve bilginin türlerinin doğa yasasına ulaşmada nasıl yardımcımız olduğunu tartışır. Dört tür bilgi türü vardır ve bizim doğa yasasına gidecek bilgiyi elde ettiğimiz tür duyu-tecrübesidir.<sup>320</sup> Öyle ki akıl ve muhâkeme kudreti sâyesinde dışarıdan edinilen tecrübî bilgiler vâsıtasıyla asıl olana gidilir. Yoksa doğa yasası somut bir şekilde duyularımız sâyesinde bulduğumuz bir şey değildir.

Doğa yasası insanı bağlar niteliktedir. Şöyle ki aklımız belirli görevleri yerine getirmemiz için doğa yasasını tanıma kudretindedir. Doğa yasası da insana akli vâsıtasıyla yapabileceği bir takım vazîfeler yükler ve bunları yapmaya da zorlar. Aksi durumda, temeli aşkın bir hâkimiyete bağlı olduğu için, cezâlandırma gücü de vardır. O sebeple de insanın iki temel sorumluluğu türer: üzerine düşen vazîfeyi itâat ile yapmak ve aksi durumda da cezâyâ katlanmak.<sup>321</sup>

Locke'un düşüncesine göre, pozitif kanunlar da, sâhip oldukları bağlayıcı gücü doğa yasasından alırlar. Çünkü hükümet etme iktidârını elinde bulunduranlar, yasama yetkisini doğa yasasından alırlar.<sup>322</sup> Doğa yasasının Locke için ahlâken bağlayıcı bir tarafı da vardır ve bir tür ahlâk kuralıdır.<sup>323</sup>

Doğal hukuk süreklidir. Locke da doğal hukukun târihinden gelen mezkûr fikri savunur. Bu sürekliliği ise dört türe ayırır. Birincisi tümüyle yasaklanmış şeylerdir. Bunlardan her zaman uzak durulur. Meselâ hırsızlık. İkincisi sürekli olarak

<sup>319</sup> Bu görüşleri genişçe görmek için bkz. A.e., ss.20-24.

<sup>320</sup> Locke "Essays on...", p.89. Aynı metnin Türkçe tercümesinde duyu-algısı denilmiş ve İngilizcesi parantez içerisinde sense-perception olarak verilmiş. Metnin aslı Latince'dir. Bizdeki İngilizce tercümede sense-experience kullanılmış.

<sup>321</sup> Locke, **Tabiat Kanunu...**, ss.65-66.

<sup>322</sup> A.e., ss.68-71. Locke'da doğa yasasının temellerine dâir net ifâdeler bu sayfalarda vardır.

<sup>323</sup> A.e., s.78.

belirli duygularla yaklaşılabilecek şeylerdir. Örnek olarak anneye sevgi duymayı verebiliriz. Üçüncüsü yerine getirilmesi emredilmiş fakat muvakkat olan şeylerdir. Bu tür durumlarda yükümlülük sadece belirli zamanlarda ve birtakım şartlar içinde ortaya çıkar. Sözgelimi Tanrı'ya zâhiren görülecek şekilde ibâdet etmek. Sonuncusunda da davranışın kendisi emredilmez de davranışın oluşturduğu sonuçlara göre düzenleme yapılır. Burada verdiği örnek çok açıklayıcıdır. Komşularım hakkında konuşmak gibi bir zorunluluğum bulunmaz. Ama onlar hakkında konuşursam sözlerim doğru olmak zorundadır.<sup>324</sup>

Doğal hâl gerçekten hiç olmuş mudur? Mezkûr soruyu kendisine yöneltir. Verdiği cevap ise târihî bir gerçek olarak kabul ettiğine dâir yapılan yorumlar kadar tersi için de imkân sağlar mâhiyettedir.<sup>325</sup> Yine de Locke'un ifâdelerinden bizce çıkarılan şudur ki, Locke doğa durumunu târihî bir hâdise olarak kabûl eder.<sup>326</sup> Burada bilhassa doğal hâlin târihî bir durum olmadığını söyleyenlerle ilgili düşüncelerini ve doğal hâlin bulunduğu zamanda da olabileceği gibi fikirlerini kanıt olarak vermek mümkündür.

Ayrı bir başlık altında ele almadan mülkiyet<sup>327</sup> bahsine de bakmamız gerekiyor. Mülkiyet bahsinin burada ele alınması gerektiğini düşünüyorum çünkü Locke'a göre ilk mülkiyetimiz bedenimizdir. Onun mülkiyet hakkı derken yaşama hakkını ve özgürlük hakkını da berâber kabûl ettiğini biliyoruz.<sup>328</sup> İnsânın ilk mülkü bedenidir ve yaşamak, onu korumak temel hakkıdır. Doğa durumunda insânın hayâtta kalması için ilk mülkü olan bedenini diri tutması mecbûrîdir. Doğa durumu her şeyin herkese âit olduğu bir durum olarak düşünülürse, bu durumda kişi mülkiyet sâhibi olmadan nasıl hayâtta kalacaktır? Herkesin her şey üzerinde hakkının olması demek hiçkimsenin bir diğerine haksızlık yapmadan hayâtta kalamaması anlamına gelir ki bu durum doğal hukûka ve doğru akla aykırıdır. İşte tam da bu sorun

---

<sup>324</sup> **A.e.**, ss.74-76. Locke'un burada serdettiği bâzı görüşler doğal hukuk ilkeleri arasında da gösterilmiştir. Nitekim Locke doğal hukukun maksimlerini açıkça yazmış değildir. Subjektif olmakla birlikte yol gösterici bir tespit için bkz. Akpınar, **a.g.m.**, s.11.

<sup>325</sup> Russell, **Ba. Fel. Mod...**, s.235.

<sup>326</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, ss.22-24.

<sup>327</sup> Genelde anlaşılın ve yazım dilinde de kullanılan şekliyle mülkiyet sâhiplik anlamına gelir. Fakat Locke bunu bir hak olarak da anlar. İki kullanım da eserinde yer alır. Bkz. Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, **a.g.e.**, s.175.

<sup>328</sup> Locke, **A.g.e.**, ss.184-185.

noktasında John Locke çok önemli bir düşünce üretir.<sup>329</sup> “Kişinin Bedeninin *Emeği* ve ellerinin *işi* diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisindedir.”<sup>330</sup> Locke için bu durumun meşrûluğu, doğanın verdiklerine mâlik olacak kişinin bir şeyler eklemesi ile alâkalıdır. Burada da bir açık kapı bırakır. Mezkûr durum, başkaları için de yeterli miktârda olan ve aynı nitelikleri hâiz ortaklaşa şeyler kaldıkça söz konusu olur.<sup>331</sup> Şimdi bir başka sorun durumu daha ortaya çıkmaktadır. Mülkiyetin bu şekilde tesâhup edildiğini düşünsek bile, mâlik olunan zaman ne zamandır? Locke için bu sorunun cevabı çok açıktır. Doğal hâliyle özel mülkiyet durumuna geçmesi arasında bir farklılaşma noktası olmalıdır. O nokta da, meşe ağacı örneğinden yola çıkarak verdiği, meşe palamudunun toplandığı andır.<sup>332</sup> Ortak mülkiyet durumundan şahsî mülk hâline geçilmesinde, ortakların onayının aranıp aranmayacağını da sorgular. Cevabı aranmasına gerek olmadığıdır. Bir onay arama mecburiyeti farzederseniz bu durumda bütünü onayı olmak zorundadır ve mezkûr durum mümkün görünmez. İnsan böyle bir hâlde bolluk içerisinde açlıktan ölmek durumunda kalacaktır. Ne doğal yasa ne de Tanrı'nın buyruğu bunu murâd etmemiştir.

Mülkiyetin özelleşmesiyle birlikte ortaya başka sorun alanları çıkar. Şahsî mülk edinmenin bir sınırı var mıdır ve varsa bu sınırlar nelerdir?

İlk soru ve sorun noktası stoklamayla ilgilidir. Locke, özel mülk edinmenin ilk hâlinde bir sınır olduğunu ve bu sınırın kullanım miktârıyla<sup>333</sup> belirlendiğini ifâde

---

<sup>329</sup> İlhan Akipek, “John Locke’un Mülkiyet Hakkındaki Fikirleri”, **A.Ü.H.F.D.**, C:XI, No:1, 1954, s.514. Burada müellif Locke’un mülkiyetin emek yoluyla kazanılması fikrini ilk ortaya atan kişi olduğunu söylüyor. Ondan evvel işgal veya kanun edinme sebepleriydi. Emek mülkiyetine verdiği kıymet için bkz. Locke, **Yönetim Üzerine...**, ss.52-55.

<sup>330</sup> **A.e.**, s.27; *The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his.* Bu ifâde için bkz. Locke, **Second Treatise...**, p.19. Daha sonra ise emek ve ellerin işiyle ilgili olan görüşlerinin epeyce genişlediğini otlayan atı, çalıştırdığı işçilerin sâhiplenmelerinin de mezkûr mülk edinme biçimine katıldığını görüyoruz. Bkz. Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.42.

<sup>331</sup> Locke’un birçok görüşü birbiriyle çelişir ve farklı yorumlara müsâittir. Meselâ bu metnin bulunduğu kısımdaki emekçi vurgusu, emeği öne alması sebebiyle kendisinin bildik liberal yorumları dışında sosyalist yorumlarını da türetmiştir. Fakat buradaki ifâdeleri bilhassa paranın icadından sonraki kısımdaki görüşleriyle tezâtlar içerir. Ayrıca buradaki ifâdelerin aslında kralların ilâhî haklarını temellendiren delillere karşı bir saldırı niteliği taşıdığı da düşünülüyor. Bkz. Tannenbaum, **a.g.e.**, s.227.

<sup>332</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.41.

<sup>333</sup> Türkçeye kullanım olarak çevrilen yerde Locke “to enjoy” demektir. Sâhip olmak ile birlikte zevk almak, tadını çıkartmak gibi anlamlarını da unutmamak gerekir ki öncelikli anlamları bunlardır. Bu kelimenin seçilmesinin Locke’un genel olarak doğa hâlinde ve onun vârisi gibi olan toplum biçimindeki mutluluğun korunmasına dâir görüşleriyle alâkası mutlaka dikkate alınmalı. Ayrıca

eder. Locke burada delil olarak gösterdiği şeyleri “Vahiy tarafından onaylanmış Aklın Sesi olarak tanımlar.”<sup>334</sup>Kullanım miktârı tek başına bir sınırlama değildir. Ayrıca sebepsiz yere mülk hâline getirilen şeylerin çürümesi de haddi aşmaktır.

Buraya kadar olan sorunlar özel mülkiyetin en ilkel vaziyetiyle ilişkilidir. Oysa bir süre sonra insanlar tarım yapmaya başlayacaklar, büyük toprakları mülk hâline getirmeye istek duyacaklardır. Locke için burada da ortak mülkiyetin özel mülkiyete geçme durumları benzer sayılabilir. Özellikle hâlâ dünyâda bir başka kişinin bu haktan mahrum kalmayacağı büyüklükte toprak varken. Genişleyen topraklar için de ölçüt “İnsan Emeginin Miktarı ve Yaşamın Rahatlığı”dır.<sup>335</sup> Bu tanımlaması da dolaylı yoldan kullanılabilirliği ve işlenebilirliği bir sınır olarak vermektedir.<sup>336</sup> Locke için ne kadar çok toprak hakkıyla mülk edinip işlenirse insanların hakkından bırakın çalmayı, onlara çok daha büyük fayda veren bir durum ortaya çıkar. Bunun için de Amerika, İspanya, İngiltere gibi ülkeleri karşılaştırmak arzusuyla örnek olarak gösterir. Ayrıca âilelerin büyümesi dolayısıyla ihtiyâca binâen edinimlerin artması sonucunda âlevî bir mülkiyet durumunun ortaya çıktığına da değinmiştir.<sup>337</sup>

Buraya kadar anlattığımız durumlarda büyük bir açmaz yoktur. Öyle ki biraz zihnimizde yoğurursak kendi kendine yeten bireyler için herhangi bir nâkîsa zuhûr etmez. Fakat Locke’un düşüncesinde insan bencil bir varlıktır.<sup>338</sup> Meselâ özel mülkiyette toplum çıkarını değil kendi çıkarını düşünür.<sup>339</sup> Locke bu bencilliği tam anlamıyla destekliyor diyemezsek bile hor gördüğünü söylemek de çok mümkün değildir. Çünkü bu bencil ve hırslı yönü sâyesinde, çürüme sınırlamasından dolayı takasa mahkûm kalmışken yerine altın, gümüş gibi üzerinde ittifâk etmek sûretiyle

---

kullanım miktârıyla birlikte “enjoy” kelimesinin diğer mânâlarını da düşündüğümüzde sebepsiz çürümeyi neden bir sınır olarak kabul ettiğini anlamamız daha da kolaylaşacaktır.

<sup>334</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.43; Locke, **Second Treatise...**, p.19.

<sup>335</sup> **A.e.**, s.47; **op.cit.**, p.22.

<sup>336</sup> **A.e.**, s.49; **op.cit.**, pp.23-24.

<sup>337</sup> Bu aşlında mülkiyetin kurumsallaşmasının ilk adımı olarak da görülebilir. Kurumsallaşma için bkz. **A.e.**, s.56.

<sup>338</sup> Karşı bir yorum için bkz. Esin Örcü, “John Locke ve Sosyal Mukavelesinin Özelliği”,

**İ.Ü.H.F.M.**, C:XXXIII, No:3-4, 1967, s.185.

<sup>339</sup> Strauss, **a.g.e.**, s.271.

değerli hâle gelen madenleri ikame ederek mülk yığılabilmeye başlamıştır.<sup>340</sup> Locke'un düşünce dünyasında mülkün fazlalığı tek başına bir sorun değildir. Asıl problem telef olmasından kaynaklanır.<sup>341</sup> Locke'un düşüncesinde hedonist bir yön olduğunu söyleyenler onun ahlâk ve mutluluk arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekerler. Mülk başlıbaşına önemli değildir. Emek, zenginliği yarattığı için önemlidir.<sup>342</sup> Eğer para îcat olmasaydı, kullanımı hâricinde mülk edinmesinin insan için bir değeri olmayacaktı. Fakat para bozulabilen şeyler yerine geçip bozulmadığı ve ortak kabul gören bir değeri olduğu için mülk yığılmasına sebebiyet verdi. Burada bir tür bir kişinin zenginleşmesinin bütün toplum için de fayda sağlayacağı görüşünün temellerini bulmak mümkündür.<sup>343</sup>

### 3.4. DOĞA DURUMUNDAN SİYÂSÎ DURUMA GEÇİŞ

Yukarıda da biraz değindiğimiz gibi, eğer herkes doğa durumunda çok mutlu, özgür ve eşit idiyse neden bu hâl bırakılıp siyâsî duruma geçiş kararı verilmiştir?<sup>344</sup> Locke'a göre bunun sebebi yargılama sorunuyla ilgilidir. Birincisi, suçluyu yargılama hakkı bir iktidâr elinde toplanmış olmadığı için, doğal hukuku çiğneyen ve gücü elinde bulundurana kontrol altına almak imkânından yoksunluk ortaya çıkıyordu. Bu tür suçluları ortak akıl yasası bağlarından kopmuş, savaş durumunu üreten insanlar olarak tanımlamaktadır.<sup>345</sup> Karıştırılmasını önlemek için de kısaca, ortak bir yargıcın olmama hâlini doğa durumu, bir insanın kişiliği üzerindeki haksız fiil ile ortaya çıkan hâli ise yargıç olsun olmasın savaş durumu olarak niteler. Savaş nihâyete erdikten sonra barışın kurulması için yapılacak hakperestçe yargılama kabul edilmezse, doğa durumunda ortaya çıkan tek çâre öteki dünyâya başvurmaktır.

---

<sup>340</sup> Locke'un kendi ifâdesinden anladığımız kadarıyla bu ittifâk bir toplum durumuna geçilerek olmamıştır. Zımnen anlaşmak sûretiyle olmuştur. Bkz. Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.59. Locke'un kitabının mülkiyet kısmıyla ilgili olan esaslı bir inceleme-eleştirisini için bkz. Arnhart, **a.g.e.**, ss.192-197.

<sup>341</sup> Locke, **Second Treatise...**, p.28.

<sup>342</sup> Strauss, **a.g.e.**, s.278.

<sup>343</sup> Locke için zengin olmak pratik aklı iyi kullanmak ve bu anlamdaki bir eşitsizliğe sâhip olmak anlamına da gelmektedir. Bu sebeple yoksul insanlar belirli bir para karşılığı emeklerini satarlar. Bkz. Tannenbaum, **a.g.e.**, s.228.

<sup>344</sup> Locke aynı soruyu kendisi sormuş ve cevaplamıştır. Bkz. Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.131.

<sup>345</sup> **A.e.**, s.27.

İkincisi ve aslında Locke düşüncesinin en önemli etken nedeni, mülkiyetin korunmasıdır.<sup>346</sup> Doğa durumunda, doğa yasası mülkiyetin korunmasını salık verir. Fakat ifâde ettiğimiz gibi doğru aklın gösterdiği mezkûr ilkeleri herkesin uygulaması zarûrî ise de cebredici bir üstün güç olmaması sebebiyle mutlak değildir. Bu sebeple de dâima bir tehdit unsuru hüküm sürmektedir. Evvelce de yazdığımız gibi, doğa durumu bu tür sebeplerle savaş durumuna döner. Dolayısıyla cezbedici özgürlük, eşitlik ve aklın hükümran olduğu durum aslında her an tehlike içerir bir hâldedir. Suçluları yargulamak için yardımcı olmak herkesin vazîfesidir fakat zorlayıcı bir güç yoktur. Buna dâir bir yönelim olsa dahi her durumda suçluları cezâlandırarak kuvvet ve iktidâr da bulunamayabilir.

Hobbes ile Locke'un doğa durumu ayırımı burada kendisini gösterir. Aslında vardıkları sonuçlar aynıdır. Tek fark Hobbes'un doğa durumu dâima tehlikelerle, çatışmalarla doluyken, Locke'unki daha az tehdit hâlini imler.

Burada bir soru sormak durumundayız, toplum durumuna geçişteki en önemli sebep mülkiyetin korunmasıysa, paranın îcat edilmesiyle birlikte birilerinin mülksüz kalma ihtimâli de dışlanamıyorsa mülksüzler neden doğa durumunu terketsin? Mezkûr soruyla ilgili çokça cevap verilmiştir. Üstelik verilen cevaplar Locke'un görüşlerini ifâde etme biçimi dolayısıyla birbirinden epeyce de farklıdır. Bize göre bu, mülkiyetin sâdece metâ, mal anlamında anlaşılması gerektiği üzerine düşünce binâ edilmesiyle çözüme kavuşur. Locke'un mülkiyet tanımınının yaşama hakkını ve özgürlük hakkını da kapsayacak şekilde anlaşılması gerektiğini söylemiştik. Emegini para karşılığı satan kişi ne kadar özgürdür ya da ne kadar özgür kalabilecektir sorusu da sorulabilir. Bu ayrı bir tartışma konusu. Teorik olarak temelde yaşama hakkının en kuvvetli biçimde savunulması ihtimâline binâen doğa durumundan toplum durumuna geçmek herkes için cezbedici bir hâl alır diyebiliriz.

Özetlemek gerekirse, doğa hâlinen siyâsî hâle veya siyâsî topluma geçişte üç temel sebep vardır. Birincisi insanlar arasında zuhûr edecek anlaşmazlıklarda ortak rızâ ile oluşturulmuş, yerleşik ve herkesçe bilinen bir yasanın ve makamın

---

<sup>346</sup> A.e., s.132.



olmaması.<sup>347</sup> İkincisi, taraf olmayan, iktidâr sâhibi ve herkesin bildiği bir yargıcın bulunmamasıdır.<sup>348</sup> Son olarak da verilmiş bir cezânın uygulanmasını hayâta geçirecek otoritenin eksikliğidir.<sup>349</sup>

İnsanların doğa durumunda temel iki iktidârı vardır: doğa yasasının sınırları dâhilince, kendisinin ve başkalarının korunması için her şeyi yapma hakkı ve suçluları cezâlandırma hakkıdır.<sup>350</sup> Toplum durumuna geçerken doğal hâlde bizimle olan iki temel iktidârımızı da devrederiz: Birincisi yasamaya ikincisi ise yürütmeye geçer.<sup>351</sup>

Kişiler doğa durumundan toplum durumuna zikrettiğimiz sebeplerle geçiyorlar. Locke bu sebepler dolayısıyla kurulacak olan devleti belirli sorumluluklarla bağlıyor. Onay verenler yasama gücünün veya onun en yüksek iktidâr sâhibinin mutlaka şu üç şeyi yapmasını bekleyeceklerdir: anlık, değişen kararlar yerine, halk tarafından bilinen sürekliliği olan yasaların yapılması, tarafsız ve dürüst yargıçların bulunması ve kişileri ve mülkiyetlerini içeriden ya da dışarıdan gelecek saldırılara karşı kamu yararını önceleyerek koruması.<sup>352</sup>

Locke zikrettiğimiz ve zikredeceğimiz kısımlarla ilgili olarak kitabında yazdığı bölümler arasına bir de “Siyasi ya da Sivil Toplum Üzerine” diye bir kısım ekler. Burada genel olarak bireyden eşe, eşten çocukları ve köleleri de içeren âileye, oradan da devletin kurulumuna giden süreci îzâh eder. Bir tür **appetitus societatis** diyebileceğimiz düşüncüyü imleyen giriş cümleleri okuruz.<sup>353</sup> Aslında burada da evvelce belirttiğimiz gibi toplumculuktan ziyâde bireyci haz, mutluluk ve güven sâikleri öne çıkar.<sup>354</sup> Aslında bu bölümün en çarpıcı kısımları monarşi eleştirdiği yerlerdir. Karı koca ilişkilerindeki kocanın iktidârı görüşünü dahi mutlak monarkın

---

<sup>347</sup> A.y.

<sup>348</sup> A.y.

<sup>349</sup> A.e., ss.132-133. Burada saydıklarımız bir anlamda da siyâsî toplumun özellikleridir ve Locke açıkça bunu vurgulamıştır. Bkz. Locke, **Second Treatise...**, pp.46-47.

<sup>350</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, ss.133-134. Locke burada soysuz insanlar sebebiyle geriye kalan insanların doğa durumundan toplum durumuna geçmek zorunda kaldıklarını söylüyor.

<sup>351</sup> A.e., ss.134-135.

<sup>352</sup> A.e., ss.143-151.

<sup>353</sup> Locke, **Second Treatise...**, pp.42-43.

<sup>354</sup> **Ibid.**, Locke’un evvelce de söylediğimiz gibi yazım biçimi ve düşüncelerinden dolayı bâzı hususlarda yapılan tespitler, serdedilen düşünceler dâima özel kalmak durumundadır. Bizim bu görüşlerimizi destekleyen yazarlar olduğu kadar karşı çıkanların da bulunduğunu ifâde edelim.

iktidârıyla karşılaştırır ve onu eleştirir. Döneminin dînî anlayışından farklı olarak evlilik düşüncesini, kurumunu inceler. Gözlemler yoluyla, akılla kavramaya çalışır ve çocukların belirli bir yaşa gelmelerinden sonra evliliğin yürütülmeyebileceğini de söyler.

### 3.5. ONAY KAVRAMI, SİYÂSÎ TOPLUMUN KURULUŞU VE YÖNETİMİN AMAÇLARI

Doğa durumunun tehlikelerinin insanları toplum hâline geçmeye sevkettiğini ifâde ettik. Doğa durumunda sâhip oldukları belirli iktidârları bırakmalarının zarûretinden de bahsettik. Burada asıl ortaya koymak istediğimiz siyâsî topluma nasıl geçileceği ve mezkûr toplumun hangi yollarla kurulacağıdır.

Locke için temel olan şey, dâima monarşik yönetimlerle mücâdele ettiği için, kişilerin belirli bâzı haklarının meşrû olan her durumda korunmasıdır. Doğa durumu düşüncesiyle başlattığı fikrî serüveninin temelleri de zikrettiğimiz husûs içindir. Siyâsî topluma geçilirken de bu sebeple bir onay kavramını ortaya atar.<sup>355</sup> Ona göre, tüm insanlar doğa yasası gereği özgür, eşit ve iktidâra tâbi olmadan yaşadıkları için, hiçkimse onayı dışında servetinden mahrum edilemez ve başkasının iktidârı altına giremez.<sup>356</sup> Onay verenler tarafından topluluğa katılmak ve birleşmek için anlaşma yapılır. Onay vermeyenler ise aynı haklara sâhip olarak doğal hâlde yaşamaya devâm ederler. Belirli sayıdaki insan topluluk kurmak yahut yönetim ihdas etmek için anlaşmaya varırsa tek bir siyâsî bütün oluştururlar ve mezkûr bütün içindeki çoğunluk<sup>357</sup> diğerleri adına devredilecek olan iktidârî hakları yönetme hakkı kazanır.<sup>358</sup>

---

<sup>355</sup> Metnin orjinalinde geçen “consent” kelimesidir. Türkçeye çeviren mütercim mezkûr kelimeyi “onay” ile karşılamış. Muhtemelen burada rızâ kelimesini zihinlere yerleşmiş anlamındaki otorite yoksunluğu tercihinde etkili oldu. Literatürde daha ziyâde rızâ olarak geçse de biz eserin tercümesinde kullanılan şekline sadık kaldık. Rızâ kavramının kullanımı ve Cicero ile olan bağlantısı için bkz. İlhan Akipek, “John Locke’un Siyasî Fikirleri”, **A.Ü.H.F.D.**, C:X, No:1-4, 1953, s.262.

<sup>356</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.133.

<sup>357</sup> Çoğunluğun karar alma aşamasında yeterli olarak gösterilmesinin sebebi, topluluğun onayla birlikte tek vücut hâline gelmesidir. Mezkûr vücudun hareket edebilmesi için çoğunluğun görüşünün yeterli sayılması şarttır. Bunun yegâne istisnâsı da ayrıca bir sayı üzerinde anlaşmaya varmaktır. Bkz. **A.e.**, ss.106-108.

<sup>358</sup> Metnimizin başka kısımlarında da söylediğimiz bir şeye burada vurgulamak istiyoruz. Onay bahsi Hobbes ile Locke arasındaki ciddî bir ayırımın çıkış noktasıdır. Hobbes tâbi olduktan sonraki bütün iktidârî hakları geri dönüşü mümkün olmayan bir şekilde yöneticiye bırakır. Bu bir anlamda

Burada ortaya bir tartışma konusu daha çıkmaktadır. Mâlûm olduğu üzere Grotius'ta iki türlü sözleşme vardı. Oysa Hobbes tek bir sözleşme olduğunu düşünür. Yazdıklarına binâen Locke'un düşüncesinde kaç sözleşme vardır? Mezkûr sorun kaynaklarda epeyce tartışmalıdır. İki tür sözleşme olduğunu söyleyenler birlik sözleşmesi(sivil toplum) ile tâbi olma sözleşmesi(yönetim) arasında bir ayırım yapıyorlar.<sup>359</sup> Tek bir sözleşme olduğunu söyleyenler ise zikredilen iki tür sözleşmenin tek bir sözleşme biçiminde yapıldığını savunuyor.<sup>360</sup> Nefice îtibâriyle bu husûs sonuca tesîr etmiyor.<sup>361</sup>

John Locke, genellikle iki karşı çıkışı gözlemlediğini söylüyor: mezkûr sözleşme düşüncesinin örnekleri târihte bulunamaz, insanlar yönetim altında doğarlar ve yeni bir yönetime katılma hürriyetine sâhip değillerdir. Locke, ilk soruyu bir tür medeniyetin geç gelişmesi sonucu yeterli bilginin vakitlice kayıt altına alınamamasına bağlar.<sup>362</sup> Daha sonra ise insanlar devletlerinin târihini, kurucularını merâk edip araştırmaya başlarlar. Bu durumun ön şartını da sivil toplumun hâfızasında uzun yaşayanlar olarak gösterir. Kendi içinde tutarlı bir düşüncedir çünü sözlü târih var oldukça araştırmaya dayalı yazılı târih yapma ihtiyâcı hep eksik kalmıştır ve kalır.<sup>363</sup> Locke da bu husûs ile ilgili açık bir ifâde kullanmıyor.

Daha önemli olan husûs ise ikinci sorunun alanına giren onayın nasıl olacağıdır. John Locke iki tür onay şekli olduğunu söyler: birisi açık birisi ise zımnîdir.<sup>364</sup> Açık onay asıl olandır. Her kişi ancak kendi adına açıkça onay verebilir. Kişinin verdiği onay çocuklarını bağlamaz. Onlar ya yeniden açıkça onay verecekler ya da zımnî onay ile hayâtlarını sürdüreceklerdir. Dolayısıyla açık onayı tespit

---

monarşinin tahkim edilmesidir. Oysa Locke bunun tam karşısındadır ve temel haklar(doğal haklar) her zaman insanın uhdesinde kalır. Yöneten haksız şekilde eylemeye başlarsa buna dayanmak suretiyle halkın harekete geçme imkânı doğar. Bkz. Richard Höning, "Hukuk İdesinin Müsbet Hukuk İçin Ehemmiyeti", çev. Yavuz Abadan, **İ.Ü.H.F.M.**, C:III, 1937, s.165; Akbay, "Devletin Menşeni...", s.96.

<sup>359</sup> Tannenbaum, **a.g.e.**, ss.230-231; Güriz, **a.g.e.**, ss.187-188; Arnhart, **a.g.e.**, ss.198-199.

<sup>360</sup> Strauss, **a.g.e.**, s.267.

<sup>361</sup> Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, **a.g.e.**, ss.189-190. Bu husûsun tafsîlatlı bir tartışması ve Hobbes'un tek sözleşmesiyle karşılaştırmak sûretiyle açıklanması için bkz. **A.e.**, ss.200-201.

<sup>362</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.109.

<sup>363</sup> Farklı devletlerden verdiği örnekler için bkz. **A.e.**, ss.109-114.

<sup>364</sup> Arnhart, **a.g.e.**, ss.198-199; Copleston, **a.g.e.**, s.141; Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.125. Locke tarafından onaya böyle ihtimam gösterilmiş olmasının Filmer'in siyâsî yükümlülüklerin doğuştan geldiğini iddia etmesiyle alâkalı olduğunu unutmamalıyız. Bkz. Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, **a.g.e.**, s.196.

etmekte bir zorlukla karşılaşılmaz. Asıl anlamakta zorlanılan zımnî onaydır. Zımnî onay durumundan anlamamız gereken herhangi bir yönetime karşı açıkça onay vermemiş kişinin hâlidir. Bu noktada belirleyici olan, açıkça onay vermiş olanlar gibi, herhangi bir yönetimin altında, o yönetimin sâhibi olduğu şeylerden yararlanan, onları kullananın zımnî onay vermiş olduğudur. Belirleyici örnekler arasında mîras, satın alma, izin gibi işlemleri sayıyor. Mezkûr işlemlerden yararlananlar, bu işlemlerin tarafı olanlar, açık onay verenlerin yararlandıkları şeylerden yararlananlar, açıkça onay vermeseler de, zımnî onay vermiş kabul edilirler. Açıkça onay vermiş olanlarla aralarındaki en büyük fark ise, zımnî onay verenlerin, zikrettiğimiz türde ve daha başka biçimlerdeki yararlanmalarından vazgeçtiklerinde, bunları bıraktıklarında, başka bir devlete gitme haklarının olmasıdır. Açık onayla katılmış olanlarınsa, fetih gibi, toplumun dağılması gibi felâket hâlleri ya da devlet tarafından atılmış olmamak kaydıyla, verdikleri onaydan cayma hakları yoktur.

İlk düşündüğümüzde, açık onay verenler ile zımnî onay verenler arasındaki bu ayrımı anlamakta zorluk çekebiliriz. Zımnî onay verenlerin kolayca toplumun dışına çıkabilmesi, devletlerini değiştirebilmesi, örtük olarak onların hakîkî toplum üyeleri olmadığını imlemektedir. Nitekim Locke, daha sonra şöyle bir tanım yapar: “... Pozitif Taahhüt, açık Söz ve Anlaşma benim Siyasal Toplumların başlangıcına ilişkin olduğunu düşündüğüm şey ve *herhangi birini* herhangi bir Devletin bir *Üyesi yapan türdeki Onaydır*.”<sup>365</sup> Bu tanımla birlikte düşündüğümüzde anlamamız gerekense şu olur: bir kişiyi bir toplumun üyesi yapan asıl olarak verdiği açık onaydır.

Locke tarafından onay ile topluma katılma ve bunun sonucunda da çoğunluğun irâdesine göre seçilecek yönetime tâbi olma sivil toplum ya da devletin temellerini oluşturur. Bir kavram daha var ki bunu da belirtmeden geçemeyiz. Daha sonra açıklayacağımız kuvvetler ayrılığının en önemli organı olan yasamayı sınırlayan bir kural vardır: Tanrı ve Doğa yasası hâricinde kalan güven(trust).<sup>366</sup> Ağaoğulları'nın ortaklaşa yazdığı kitabında dikkat çektiği gibi, trust kavramı güven, emânet ve sorumluluk mânâlarının hepsini birden ihtivâ etmektedir. Türkçe çeviride

<sup>365</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.128; Locke, **Second Treatise...**, p.65.

<sup>366</sup> **A.e.**, s.151; **op.cit**, p.75; Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, **a.g.e.**, ss.195-196.

sâdece güven olarak karşılanması ve aslının bir açıklamayla verilmemiş olması büyük eksikliklerdir. Çünkü Locke'un genel düşünce yapısı îtibâriyle, trust kavramıyla birlikte, yöneticiye emânet verildiğini dolayısıyla da güvene dayanan bir sorumluluk yüklediğini anlamamız gerekir. Nitekim mezkûr düşünce yapısından dolayı daha sonra ortaya direnme ve devrim hakları gibi bâzı haklar çıkabilecektir. Locke'un doğal hukuk üzerine temellendirdiği örtük hukuk felsefesi ve siyâset felsefesi açısından en önemli kavramlardan birisinin bu olduğu şüphe götürmez.

### 3.6. YÖNETİM BİÇİMLERİ VE KUVVETLER AYRILIĞI

Locke kendisinden önceki düşünürlerde de gördüğümüz bir düşünce geleneğini sâhiplenir. Bu düşünce geleneği yönetim biçimlerinin tek başına her sorunu halletme kabiliyetinde olmadıkları, sistemlerin pür iyi veya pür kötü olarak görülemeyeceğidir.

Yönetim biçimlerini üçe ayırır. Onları belirleyici güç yasamanın nasıl oluştuğudur. Çünkü Locke'un kuvvetler ayrılığı sistemi yasama, yürütme ve federatif güç olarak üçlü bir görünüm sergiler. İçlerinde en yetkili olan ise yasamadır. Eğer topluluk yasalar yapma ve yaptıkları yasaların yürütme gücünü kendisinin atamış olduğu yetkililer eliyle yönlendirebilirse, buna demokrasi deniliyor. Aynı süreçleri seçilmiş az sayıdaki kişi ve halefleri devâm ettiriyorsa bu oligarşidir. Yasama iktidârı tek kişinin elinde toplanmışsa bu da monarşidir. Locke monarşiyi kalıtsal ve seçimli olarak ikiye ayırır. İktidâr vârislerine de geçiyorsa kalıtsaldır. Mezkûr güç, tek adama hayât boyu verilmiş fakat ölümünden sonra bir halef atanması için tekrâr topluma dönüyorsa bu da seçimli monarşidir.<sup>367</sup>

Zikrettiğimiz husûsun iki istisnâsı olduğunu söylemek mümkündür. Locke'a göre doğa durumunda sâhip olunan mülkiyet hakları(geniş anlamda) topluluk durumunda da vazgeçilemeyecek haklardır. Dolayısıyla devredilecek haklar yalnızca eşitlik, özgürlük ve yürütme iktidârı gibi haklardır. Mutlak monarşi ise doğa durumundaki mezkûr hâlden daha kötü duruma yol açacak bir yönetim şeklidir. Bu sebeple onun tamamen karşısındadır. İkincisi ise tiranlıktır. Tiranlık ayrıca bir yönetim şekli değildir. Her yönetim tiranlaşabilir. Locke tiranlığı "hiç kimsenin

<sup>367</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, s.137.

üzerinde bir Hakka sâhip olamadığı *Hakkınötesindeki İktidar kullanımıdır*” diye tanımlıyor.<sup>368</sup> Bir yönetimin tiranlaşması için yasaların sınırlarını ihlâl etmesi ve kamu yararını gözetmemesi gerekir. İki şarttan ikicisi asıl olandır. Yasaların ihlâl edilmesinin de istisnâları olduğu için bunu söylüyoruz. Şöyle ki, belirli durumlarda yürütme yasamanın sınırlamalarını kamu yararını gözeterek ihlâl etme hakkına sâhiptir.<sup>369</sup> Locke bu yüzden sınır aşımını bilhassa bir başkasının zararına olmak ve kamu yararını gözetmemek ilkeleriyle açıklıyor. Buna da ayrıcalık(prerogative) diyor.<sup>370</sup>

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Locke devleti üç erke böler. Yasama, yürütme ve federatif iktidâr. Metnimiz içerisinde yasama ve yürütmeye epeyce atıf yapmış olsak dahi burada topluca hepsini bir daha yazacağız.

Yasama erki en kuvvetli erktir. Doğa durumundan toplum hâline geçişin en önemli sebebinin geniş anlamıyla mülkiyetin korunması olduğunu da söylemiştik. İşte toplum durumunda bu gayenin sağlanabilmesi için en önemli vâsıta açık, bilinebilir, sürekliliği olan yasalardır. Mezkûr sâik ile de bütün devletler ilk ve temel pozitif yasa olarak yasama erkini ihdas ederler.<sup>371</sup> Yasamanın kendisi de bağlayıcılığından âzâde olmadığı, kamu yararı ve toplum içerisindeki herkesin korunması doğal yasasıyla bağlıdır.<sup>372</sup> Zikrettiklerimiz yasamanın hududu olarak da görülebilir. Bu sebeple de yasama keyfiliğe sâhip değildir. Locke’a göre, pozitif yasanın amacı zâten doğa yasasının zorunluluklarını toplum hâlinde daha belirgin, bilinebilir, yazılı hâle getirilmiş bir biçimde gözetmek ve uygulamaktır.

<sup>368</sup> **A.e.**, s.211; Locke, **Second Treatise...**, p.101.

<sup>369</sup> Locke bunu şöyle temellendirir: yasama belirli aralıklarla toplanır ve dağılır. Burada yapılan yasalar her an oluşan gelişmelere göre biçimlendirilmez. Bunun hâricinde bir de zikrettiğimiz gibi yasama sürekli bir hâl değildir. Fakat yürütmeye süreklilik vardır ve bu erk de sık sık yeni gelişmelerle yüzleşmektedir. Bu ayrıcalığın sebebi de kamu yararını gözetmek sûretiyle buradan gelir. Kamunun iyiliğini engelleyen ya da aleyhine yapılanlara da tecâvüz der. Bkz. Locke, **Yönetim Üzerine....**, ss.171-174.

<sup>370</sup> “Çünkü Ayrıcalık, kamusal iyiliği bir Kural olmaksızın gerçekleştirme İktidarından başka bir şey değildir.” Bkz. **A.e.**, s.176; “...prerogative is nothing but the power of doing public good without a rule.” Bkz. Locke, **Second Treatise...**, p.87.

<sup>371</sup> Locke, **Yönetim Üzerine....**, s.143.

<sup>372</sup> Bu sebeple iktidâr asla uyruklarını yok edemez, köleleştiremez, onları sistemli bir şekilde yoksullaştıramaz. Bkz. **A.y.**

Yürütme erki yasamanın işlemleri sonucunda mânâ kazanıyor. Kısa sürede yapılan yasalar bütün onay verenler üzerinde daimî geçerliliğe sâhip olduklarından dolayı aralıksız bir yürütmeye gereksinim duyulur. Yürütmenin ayrıcalık hakkının kökenleri de bu tanımda bulunabilir. Yasaların sürekli gözetlenmesi ve varlığını devâm ettirmesini sağlar. Yürütme iç hukuktur diyebiliriz. Yerelde bütün onay verenler üzerinde yasaların yürütülmesini sağlar.<sup>373</sup>

Locke, federatif yönetim için tanım yaptıktan sonra, böyle anlaşıldığı sürece isminin ne olduğu önemli değil diyor. Nitekim yürütme ve federatif yönetim arasında zâhiren bir ayırım varsa da bunun pratikte çokça soruna neden olacağını kendisi de îtiraf ediyor.<sup>374</sup> Yürütmenin iç hukuka dâir olan sorumluluklarının, federatif erk açısından dış hukukta yüklenildiğini söyleyebiliriz. Bunlara ilâve olarak da, savaş ve barış yapma, ittifâklar kurma, devletsiz olan kişi ve topluluklara karşı lüzûmlu işlemleri yapma gibi yetkileri de mevcuttur.

### 3.7. FETİH, GASP, DİRENME VE YÖNETİMİN ÇÖZÜLMESİ

Locke'un kendisi de fetih ile ilgili serdettiği bâzı düşüncelerin çok ilginç geleceğini kabul eder. Ona göre, eski bir evin yıkılması aynı yerde yeni bir evin inşâ edilmesi için nasıl yeterli bir eylem değilse, fetih de bir yönetimin kurulması için aynı şekilde yeterli vâsıta değildir. Eski devletin yıkılması yeni bir devletin kurulmasının yolunu açar fakat halkın onayı olmadığı müddetçe yeni bir devletin kurulması asla söz konusu olamaz. Locke'a göre sözleşme teorisinin temelini oluşturan düşünce, her zaman aynı önemini muhâfaza etmektedir.<sup>375</sup>

Fethe sebebiyet veren savaş durumunu kendinden önceki düşünürler gibi haklı ve haksız olarak ikiye ayırır. Haksız bir savaş sebebiyle fâtiler, fethe mâruz kalanlar üzerinde hiçbir zaman bir hak sâhibi olamazlar.<sup>376</sup> Böyle durumlarda adâlet için başvurulacak bir merci kalmadığı için de sabrı tavsiye eder. Fakat fethe

---

<sup>373</sup> A.e., ss.163-164.

<sup>374</sup> A.e., ss.155-156.

<sup>375</sup> A.e., s.187.

<sup>376</sup> A.e., s.187. Aynı yerde bu durumu korsanlar ve hırsızların durumuyla benzeştirir. Daha uzunca ve görüşlerini pekiştirdiği bir bölüm için bkz. A.e., s.197.

uğrayanların altsoylarının muktedir olduklarında uğradıkları zararın peşine düşebileceklerini de ekler.

Haklı savaş sonrasında meşrû bir fâtilh haksız bir savaşa girişmiş ve mağlup olmuş olanların yaşamları üzerinde mutlak bir kudreti hâizdir. Bu durumun istisnâsı savaşa katılmayanlar, masumlar, destek vermeyenler gibi kimselerdir. Bunlar hiç işgale uğramamışlar gibi hayâtlarına devâm edebilmelidirler. En ilginç yaklaşımıysa, fâtilhlerin, bizatihi savaştıkları olanların dahi sâhiplenmeleri üzerinde hak iddia edemeyecek oluşlarıdır.<sup>377</sup> Locke, haklı kurulmuş savaş sonrası iktidârı despotik olarak niteler.

Fethe mâruz kalanların sâhiplenmelerine ilişilemeyeceğine dâir görüşlerinin de bâzı istisnâları vardır. Şöyle ki, savaş sırasında uğranılan zararın miktârınca mezkûr zararın telâfi edilebilmesi için alınabilir. Ayrıca savaş harcamaları için de benzer bir hak vardır. Fakat burada da aslında sâhiplenmelere ilişilemeyeceğine dâir görüşünün temelini oluşturan kıstası tekrâren koyar. Bu kıstas, savaşan bir kişinin eşi ve çocuklarının musum oldukları ve onların yaşama hakkının devâmının gerekliliğidir. Onların da mülkiyetinde olan malların alınmasını haksızlık olarak görür. Dolayısıyla mezkûr kişilerin hakkı saklı kalmak kaydıyla diğer ihtimâller ortaya çıkabilir.<sup>378</sup>

Gaspın bir tür iç fetih, fethin de bir tür dış gasp olduğunu ifâde eden John Locke'un kendisidir.<sup>379</sup> Burada temel bir farklılık gözlemleyebiliriz. Gaspta gasıp hiçbir durumda haklı konumda olamaz.<sup>380</sup> Fetihte, geleneğinde de olan ve çok iyi bildiği haklı ya da haksız ayırımını yapmıştı. Fakat gaspta gasıbın başka birisinin hakkı olan sâhiplenmesine tasallut etmesi söz konusudur. İkinci ayırımsa gasıp olan yalnızca kişidir. Buradaki kişiyi özel kişi anlamında kullanmaktadır. Başka türlü

---

<sup>377</sup> A.e., s.192.

<sup>378</sup> A.e., ss.193-194.

<sup>379</sup> A.e., s.207.

<sup>380</sup> Bir tek istisnâsı vardır. İktidârın el değiştirmesi için var olan kuralları yok sayan bir gasıp halkın özgürlüğünü koruması ve halkın da ona onay vermesi durumunda meşrû hâle gelir. Bunun için bkz. Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, a.g.e., s.215.



olur da gaspı meşrû yöneticilere “hak olarak ait olan şeylerin ötesine uzatırsa” ona tiran denildiğini söylüyor.<sup>381</sup>

Tiranlık hâli dolayısıyla başkasının haklarına güç kullanarak tecâvüz edilmesinden dolayı böyle durumlarda bir karşı çıkma hakkı söz konusu olmaktadır. Prens karşısında haksızlığa uğradığını düşünen her kişinin direnme hakkı var mıdır?<sup>382</sup> Locke burada çok kesin bir sınır çizmektedir. Haksız ve yasadışı güç kullanılması hâricinde hiçbir şeye karşı gelinmemelidir. Aksi hâlde Tanrı da insan da böyle davranan kişiye lânet edecektir.<sup>383</sup> Locke’a göre direnme hakkı sebebiyle ortaya karmaşa ve anarşi çıkması sanıldığı kadar da kolay değildir. İlk olarak bâzı ülkelerde prenslerin şahısları yasa yoluyla kutsanır ve bunlar soruşturmadan, sorgudan, şiddetten vârestedirler. İkinci olarak birinci durumda saydığımız yöneticilerin alt kademelerinde yer alan görevliler karşısında direnme hakkı uygulanabilir. Bunlar kendilerinin kral tarafından görevlendirilmiş olduğunu iddia etseler bile yasalara aykırı otorite olamaz. Dolayısıyla mezkûr kişilere direnilebilir, onlar sorgulanabilir. Böyle bir durumda dahi birinci saydığımız durum sebebiyle endişeye mahal yoktur. Üçüncü olarak, prensin kutsallığının olmadığı yönetimlerde de her durumda direnme hoş görülmez. Eğer zarar gören kişi yasaya başvurabiliyor ve hakkının peşinden gidebiliyorsa zâten buna lüzûmda kalmayacaktır. Son olarak da, direnmeyi gerektirecek bütün olumsuz şartlar olsa dahi eğer mezkûr durumdan mutazarrır olanların sayısı hayli az ise, bu tür insanların yapacakları da yönetimi bozmak için çok yetersiz gelecektir.

Direnme hakkının kullanılması, tek başına bir yönetimi ortadan kaldırmaya yetmez. Yönetimin çözülmesi ile toplumun çözülmesi farklı şeylerdir. Toplumun çözülmesi fetih yoluyla gerçekleşir. Bunun bir diğer adı da yönetimin dışarıdan yıkılmasıdır. Yönetimin içeriden yıkılması ikiye ayrılır. Birincisi direnme ve isyandır. İkincisi ise yönetimin kendi eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan durumdur. Yönetimin kendi eylemleriyle yasama gücüne zarar vermesi, temel erk

---

<sup>381</sup> A.y.

<sup>382</sup> Bâzı kitaplarda devrim hakkı olarak geçiyor. Locke’un eserinde devrimi karşılayacak bir sözcük yoktur. Ayrıca Locke direnmeye zemin hazırlayacak cümleler kurmuşsa da onun şartlarını epeyce de zor tutmuştur.

<sup>383</sup> Locke, **Yönetim Üzerine...**, ss.213-214.

olarak onun zarar görmesi dolayısıyla yıkıcı bir etki yapar. Dörtlü bir tasnîfi vardır. İlki prensin veya kralın yasama yerine kendi emirlerini geçirmesidir. İkincisi yasamanın müzâkere için toplanması ve tartışması özgürlüklerini kısıtlanmasıdır. Üçüncüsü seçim sürecinin ve yöntemlerinin keyfi olarak değiştirilmesidir. Sonuncusu da yürütme gücünü elinde tutanların vazîfelerini hakkıyla yerine getirmemesi, görevlerini ihmâl etmeleridir.<sup>384</sup>

---

<sup>384</sup> A.e., ss.223-249.

## SONUÇ

Hugo Grotius ve John Locke'un doğal hukuk öğretisi ortak olarak birkaç husûsa sâhiptir. Birincisi, iki düşünür de tam anlamıyla bir doğal hukuk metni ortaya koymuş değıllerdir. İkincisi, hem Grotius hem de Locke sistemli metinler yazmadıkları için görüşlerinde tartışmaya açık ve müphem çokça yer vardır. Bu sebeple de farklı konularda olmakla birlikte, birtakım görüşleri zıt iki fikri de besleyebilir mâhiyet arz etmektedir. Üçüncüsü, mezkûr düşünürler doğa durumunun ve dolayısıyla sözleşmelerin târihî bir vak'a olduğunu düşünmektedirler. Dördüncüsü, inceleme imkânına eriştiğimiz metinlerinde düşüncelerini inşâ ettikleri zemin, târihî gerçekliklerine inandıkları doğa durumundan neşet eden doğal hukuktur. Beşincisi, iki düşünür de mülkiyeti geniş mânâda anlayıp yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakkını temel haklar saymaktadırlar. Burada bir faklılık çıkmaktadır ki, hak kavramı üzerinde özellikle duran düşünür John Locke'dur. Grotius'un özgürlük ve buna bağlı olarak direnme hakları gibi husûslarda John Locke'a oranla çok daha skolastik kaldığını söylemek mümkündür. İlginç olansa, Grotius'un dînî düşünceyi hukuktan uzaklaştırmasında gösterdiği çabaya karşı Locke'un bu konuda yer yer Grotius'a yaklaşırsa da ve çelişkili metinleri olsa da, her ihtimâlde çok daha yumuşak cümleler kurmuş olmasıdır.

İki düşünürün yaşadıkları çağlar birbirlerinden uzak sayılmaz. Şunu da iyi biliyoruz ki bu düşünürler çok benzer kaynaklardan beslendiler. Hem okudukları filozoflar hem kültür dünyaları hem de inanç dünyaları birbirlerine pek yakındı. Üstelik Locke'un, geç doğması sebebiyle Grotius'un eserlerini de çok iyi şekilde okuduğuna dâir belgeler mevcut. Bu durum bir düşünce geleneğinin halkalarıyla karşılaştığımız gerçeğini yüzümüze vuruyor. Nitekim metin boyunca bazen açıkça ifade ettiğimiz bazense değinmediğimiz pek çok ortak referanslar ve bunların epeyce benzer yorumlarını gördük.

Doğal hukuk öğretisi târih boyunca olmuş, bugün de var olan bir hukuk felsefesi düşüncesidir. Fakat şunu da unutmamalıyız ki, her ne kadar insan olmaktan mütevellit bir temel doğa çizilse ve buna müteallik fikirler üretildiği ifade edilse de,

o fikirlerin çağlar boyunca muhtelif şekillenmelere, çeşitli kılıflara büründüğünü görmek mümkün. Mezkûr durumun en önemli sebepleri düşünürlerin kültür, inanç ve medeniyet dünyâlarıyla kurdukları ilişkiler ve iktisâdî, siyâsî ahvâlin tesîrleridir. Biz burada iki Avrupalı düşünürü ele alırken târihçede de Avrupa felsefesinin kurucu düşünürlerini inceledik.

Şunu söylemek zorundayım ki, bu görüşlerin günümüz dünyâsına çağrılıp kendileriyle hesaplaşmadıkça sembolik değerlerinden başka bir önemleri olmayacaktır. Her iki düşünür için de ama özellikle John Locke için saygı ile birlikte yapılan eleştirel çalışmalar tâkip edilemeyecek düzeyde. Biz bunları bir yüksek lisans tezine sığdıramayacağımız için maalesef inceleyemedik. Ama bu yapılanlardan şunu anlamamız mümkün, yaşadığımız dünyâda hukuk bir sorun hâlini almaya hızla devâm ederken, ilkeler düzeyinde konuşmak imkânına sâhip miyiz?

Bizce bu imkân için ilk adım iki düşünürü iyice ve eleştirel gözle incelemektir. Sonrasındaysa başka bir medeniyet havzasına, inanç ve kültür dünyâsına geçip karşılaştırma yapacak kudreti kazanmaktır.

Doğal hukuk öğretisi târih boyunca farklı tasnîflerle anlatılmaya çabalanan çeşitli dönemler geçirdi. Bu durum bize Hugo Grotius ve John Locke'un doğal hukuk öğretilerinin de eleştiriye son derece müsâit olduğunu göstermek için yeterlidir. Meselâ iki düşünürün de Tanrı ve doğal hukuk ilişkisi probleminin içerisinden tam olarak çıktıklarını söyleyemeyiz. Bugünün dünyâsında hem Grotius'un hem de Locke'un doğal hukuk fikirlerinin ilmî değerlerden yoksun olduğu söylenebilir. Fakat eleştirmekle birlikte hâlâ oralardan beslenebileceğimiz kaynaklar da bulmamız mümkün.

Çağdaş dünyâda doğal hukuk fikri Tanrı'nın öldürüldüğü yerde, meşrûiyet zeminini yaratır bir araç olarak anlaşılıyor. Oysa ne Locke hatta ne de Grotius tam olarak böyle bir şey yapmadıkları gibi bunu hedeflememişlerdi de. Nitekim Tanrı'nın öldüğünü haykıran düşünür onu bizim öldürdüğümüzü de eklemişti. Hukuk, merhametin olmadığı yerde ortaya çıkar. Adâlet hep övülse dahi bir diğer anlamıyla da merhametsizliğin göstergesidir. İki düşünürün fikirlerini okurken Kilise'nin yaşadıkları dönemde yaptıklarını da gözden kaçırmamalıyız.

Hugo Grotius ve John Locke'un doğal hukuk öğretileri, önce onları anlamayı sonra da hesaplaşmayı bekliyor. Belki de Grotius'un şu sözlerini bugün yeniden tartışabilmek için: "Sevgi kuralları hukuk kurallarından çok daha geniş kapsamlıdır."

## KAYNAKÇA

- Abadan, Yavuz, “Grotius ve Tabii Hukuk”, **Cemil Bilsel’e Armağan**, İstanbul, Kenan Basımevi, 1939, s.525-566.
- Abadan, Yavuz, “Tabii Hukukun Yeni Veçhesi”, **A.Ü.H.F.M.**,C:VII, No:3-4,1950, s.501-520.
- Augustinus, **İtirafı**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa, 2014.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Zabcı, Filiz Çulha, Ergün, Reyda, **Kral – Devletten Ulus – Devlete**, 2. Baskı, Ankara, İmge, 2009.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, 7. Baskı, Ankara, İmge, 2013.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 8. Baskı, Ankara, İmge, 2017.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, **Kral- Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 5. Baskı, Ankara, İmge, 2018.
- Akal, Cemal Bali, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, 2. Baskı, Ankara, Dost, 1997
- Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 15. Baskı, İstanbul, İnkılâp, 2016.
- Akbay, Muvaffak, “Devletin Menşeyini İçtimaî Mukaveleye İstinat Ettiren Nazariyeler”, **A.Ü.H.F.D.**, C:II, No:4, 1945, s.85-109.
- Akipek, İlhan, “John Locke’un Siyasî Fikirleri”, **A.Ü.H.F.D.**, C:X, No:1-4, 1953, s.255-268.
- Akipek, İlhan, “John Locke’un Mülkiyet Hakkındaki Fikirleri”, **A.Ü.H.F.D.**, C:XI, No:1, 1954, s.514-524.
- Akpınar, Ayşenur, “John Locke Felsefesinde Doğal Hukuk”, **Argumentum**, C:IV, No:42, 1994, s.6-12.

- Aral, Vecdi, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, 3. Baskı, İstanbul, XII Levha, 2012.
- Aristofanes, **Kuşlar – Bulutlar**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Mitos, 2010.
- Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, 5. Baskı, Ankara, Bilgesu, 2014.
- Aristoteles, **Politika**, Çev. Mete Tunçay, 17. Basım, İstanbul, Remzi, 2014.
- Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan, 2015.
- Aristoteles, **Retorik**, Çev. Mehmet H. Doğan, 14. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Arnhart, Larry, **Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi**, Çev. Ahmet Kemal Bayram, 6. Baskı, Ankara, Adres, 2017.
- Arneil, Barbara, **John Locke and America: The Defence of English Colonialism**, New York, Clarendon Press - Oxford, 1998.
- Ashcraft, Richard, "John Locke's Library: Portrait of an Intellectual", **Transactions of the Cambridge Bibliographical Society**, C:V, No:1, 1969, s.47-60.
- Aster, Ernst von, **Ernst von Aster'in Ders Notları: Felsefe Tarihi, İlkçağ ve Ortaçağ**, Der. Vural Okur, Bursa, Sentez, 2015.
- Baradat, Leon P., **Siyasal İdeolojiler: Kökenleri ve Etkileri**, Çev. Abdurahman Aydın, Ankara, Siyasal, 2012.
- Bayet, Albert, **Dine Karşı Düşüncenin Tarihi**, Çev. Cemal Süreya, İstanbul, İnkılâp, 2016.
- Ben-Zaken, Avner, **Hay bin Yakzan'ı Okumak**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, İthaki, 2017.
- Bernasconi, Robert, **İrk Kavramını Kim İcat Etti? : Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik**, Çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, 6. Basım, İstanbul, Metis, 2020.
- Brun, Jean, **Stoa Felsefesi**, Çev. Medar Atıcı, 6. Baskı, İstanbul, İletişim, 2018.

- Burnet, John, **Greek Philosophy** [elektronik sürüm], Reprinted, London, Macmillan and Co, 1928.
- Cassirer, Ernst, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Say, 2005.
- Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 6. Baskı, İstanbul, Paradigma, 2005.
- Cicero, **Yasalar Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Copleston, Frederick, **Felsefe Tarihi: Hobbes, Locke**, Çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul, İdea, 1998.
- Cotterrell, Roger, **Hukukbilimin Politikası: Hukuk Felsefesine Eleştirel Bir Giriş**, Çev. Saim Üye, 2. Basım, İstanbul, Pinhan, 2019.
- Çağıl, Orhan Münir, **Hukuk Başlangıcı Dersleri: Hukuk İlminin Temelleri ve Hukuk İlminin Tarihî Tekâmülü**, Genişletilmiş 2. Tab, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1963.
- Çiğdem, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, 9. Baskı, İstanbul, İletişim, 2015.
- Del Vecchio, Giorgio, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, Çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940.
- d'Entréves, A.P., **Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy** [elektronik sürüm], Second(revised) Edition, London, Hutchinson&Co, 1972.
- Didier, Jean, **John Locke**, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul, Paradigma, 2009.
- Douzinas, Costas, **The End of Human Rights: Critical Legal Thought at The Turn of The Century**, Portland, Hart Publishing, 2000.
- Dunn, John, **Locke**, Çev. Hakan Gür, Ankara, Dost, 2011.
- Duralı, Ş. Teoman, **Felsefe – Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu**, 2. Baskı, İstanbul, Dergâh, 2016.
- Durant, Will, **Felsefenin Öyküsü**, Çev. Ender Gürol, 5. Baskı, İstanbul, İz, 2014.
- Erasmus, **Deliliğe Övgü**, Çev. Çiğdem Dürüşken, 2. Baskı, İstanbul, Kabalcı, 2011.
- Erdoğan, Mustafa, **Anayasal Demokrasi**, 12. Baskı, Ankara, Siyasal, 2015.



- Erkiner, Hakkı Hakan, “Uluslararası Hukuk Düşüncesinde Klâsik Öğretinin Kuruluşu: Hugo Grotius ve Postgrotien Yazarlar Samuel Von Pufendorf, Richard Zouche, Cornelius Van Bynkershoek ve Samuel Rachel’e İlişkin İnceleme ve Değerlendirme”, **M.Ü.H.F.H.A.D.**, C.XVIII, No:3, 2012, s.3-140.
- Ertuğ, Hasan Refik, “Büyük Hukuk Bilgini: Hugo Grotius”, **A.Ü.S.B.F.D.**, C:I, No:4, 1943, s.695-702.
- Felsefe ve Gramer Terimleri**, İstanbul, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1942.
- Furtun, Ayşen, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, 2. Baskı, İstanbul, Beta, 2014.
- Fülberth, Georg, **Kapitalizmin Kısa Tarihi**, Çev. Sadık Usta, 4. Basım, İstanbul, Yordam, 2018.
- Gilson, Etienne, **Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabcacı, 2007.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, 28. Basım, İstanbul, Remzi, 2016.
- Göze, Ayferi, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 17. Bası, İstanbul, Beta, 2017.
- Grotius, Hugo, **The Rights of War and Peace** [elektronik sürüm], Translated by J. Barbeyrac, Indianapolis, Liberty Fund, 2005.
- Grotius, Hugo, **Savaş ve Barış Hukuku**, Çev. Seha L. Meray, İstanbul, Say, 2011.
- Grotius, Hugo, “Denizlerin Serbestisi(Mare Libervm)”, **Denizlerin Serbestisi(Mare Liberum) Yahut Felemenklerin Hindistan’la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha**, Ed. Erkut Ziya Sivrikaya, Ankara, Savaş, 2019.
- Gurvitch, George, “Tabiî Hukuk mu, Yoksa Sezgiye dayanan Müsbet Hukuk mu?”, Çev. Hâmide Uzberk, **A.Ü.H.F.M.**, C:II, No:4, 1945, s.156-196.
- Günel, Reşat Volkan, “Grotius”, **Denizlerin Serbestisi(Mare Liberum) Yahut Felemenklerin Hindistan’la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha**, Ed. Erkut Ziya Sivrikaya, Ankara, Savaş, 2019.
- Gürbüz, Ahmet, **Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi**, 2. Baskı, İstanbul, Beta, 2012.

- Güriz, Adnan, **Hukuk Felsefesi**, 11. Baskı, Ankara, Siyasal, 2015.
- Hadot, Pierre, **İlkçağ Felsefesi Nedir ?**, Çev. Muna Cedden, 2. Baskı, Ankara, Dost, 2017.
- Harman, Chris, **Halkların Dünya Tarihi**, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, 7. Baskı, İstanbul, Yordam, 2019.
- Hart, Marjolein 't, "Felemenk Ayaklanması 1566-81: Ulusal Bir Devrim mi?", **Bati'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560 – 1991**, yay. haz. David Parker, Çev. Kemal İnal, Ankara, Dost, 2003.
- Hegel, G.W.F., **Eserlerinden Seçmeler**, Çev. Nejat Bozkurt, 10. Basım, Bursa, Sentez, 2014.
- Hegel, G.W.F., **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer, 2015.
- Hegel, G.W.F., **Felsefe Tarihi: Platon'dan Ortaçağ Felsefesine**, Çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, Notabene, 2019.
- Herakleitos, **Fragmanlar**, Çev. Cengiz Çakmak, 2. Baskı, İstanbul, Alfa, 2018.
- Hilav, Selahattin, **Felsefe El Kitabı**, 7. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Hirş, Ernst, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk Baran Veziroğlu, 3. Tıpkı Basım, Ankara, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırmaları Enstitüsü, 2001.
- Hochstrasser, T.J., **Natural Law Theories in the Early Enlightenment** [elektronik sürüm], Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Hof, Ulrich Im, **Avrupa'da Aydınlanma**, Çev. Şebnem Sunar, 2. Basım, İstanbul, Literatür, 2017.
- Hönig, Richard, "Hukuk İdesinin Müsbet Hukuk İçin Ehemmiyeti", Çev. Yavuz Abadan, **İ.Ü.H.F.M.**, C.III, 1937, s.161-176.
- Hughes, Ann, "1649 İngiliz Devrimi", **Bati'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560 – 1991**, yay. haz. David Parker, Çev. Kemal İnal, Ankara, Dost, 2003.
- Işıқтаç, Yasemin, **Hukuk Felsefesi**, 5. Basım, İstanbul, Filiz, 2018.

- İnceefe, Pınar, “Sofokles’in “Kral Oidipus” Adlı Dramatik Metni ile Necip Fazıl Kısakürek’in “Bir Adam Yaratmak” Adlı Dramatik Metninin Ontolojik ve Epistemolojik Bakımdan Karşılaştırılması”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı, 2014.
- Kalın, İbrahim, **Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, 10. Baskı, İstanbul, İnsan, 2017.
- Karatani, Kojin, **İzonomi ve Felsefenin Kökenleri**, Çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul, Metis, 2018.
- Kaya, Mahmut, **Aristoteles ve Felsefesi: İslam Kaynakları Işığında**, İstanbul, Ekin, 1983.
- Keyman, Selahattin, “Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili”, **A.Ü.H.F.D.**, C:XLVII, No:1-4, 1998, s.17-36.
- Kıllıoğlu, İsmail, **Hukuk Felsefesi**, İstanbul, y.y., 2018.
- Kranz, Walther, **Antik Felsefe**, Çev. Suat Y. Baydur, 3. Basım, İstanbul, Sosyal, 2014.
- Kuçuradi, İoanna, **Sanata Felsefeyle Bakmak**, 5. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Kuehn, Manfred, **Immanuel Kant**, Çev. Bülent O. Doğan, 2. Basım, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Kutsal Kitap**, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2014.
- Küçükömer, İdris, **Batılılaşma – Düzenin Yabancılaşması**, 5. Baskı, İstanbul, Profil, 2014.
- Laertios, Diogenes, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, 6. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Le Goff, Jacques, **Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?**, Çev. Ali Berktaş, 3. Basım, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Lewis, Geoffrey, **Trajik Başarı: Türk Dil Reformu**, Gözden Geçirilmiş Basım, Çev. Mehmet Fatih Uslu, İstanbul, Çeviri Bilim Ajans&Yayıncılık, 2015.

- Locke, John, **Second Treatise of Government**, edited by C.B. Macpherson, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1980.
- Locke, John, **Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler**, Çev. İsmail Çetin, İstanbul, Paradigma, 1999.
- Locke: Political Essays**, edited by Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Locke, John, **Eğitim Üzerine**, Çev. Aylin Uğur, Ankara, Yeryüzü, 2004.
- Locke, John, **Hoşgörü Üstüne Bir Mektup**, Çev. Melih Yürüşen, 7. Baskı, Ankara, Liberte, 2013.
- Locke, John, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Kabalcı, 2013.
- Locke, John, **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme: Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Yıkılışı**, Çev. Fahri Bakırcı, 3. Baskı, Ankara, İmaj, 2016.
- Locke, John, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, 4. Baskı, Ankara, Eksi, 2018.
- Luther, Martin, **Doksan Beş Tez**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Magee, Bryan, **Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma, 2001.
- Mahan, A. Thayer, **Deniz Harbi Üzerine**, Çev. A. Tunçer Büyükonat, İstanbul, Doruk, 2013.
- Marr, Andrew, **Büyük Dünya Tarihi**, Çev. Çağla Irmak Ece, İstanbul, Yakamoz, 2018.
- Martinich, A.P., **Hobbes**, Çev. Akın Terzi, Ankara, İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Mcevedy, Colin, **Modernçağ Tarih Atlası: 1483'ten 1815'e Avrupa**, Çev. Ayşen Anadol, 3. Basım, İstanbul, Sabancı Üniversitesi, 2018.

- Mcneill, William H., **Dünya Tarihi**, Çev. Alâeddin Şenel, 15. Baskı, Ankara, İmge, 2013.
- Meray, Seha L., “Açık Denizlerin Serbestliği Prensibinin Gelişmesi”, **S.B.F.D.**, C:X, No:2, 1955, s.76-135.
- Monk, Ray, **Wittgenstein: Dâhinin Görevi**, Çev. Berna Kılınçer, Tülin Er, İstanbul, Kabalcı, 2005.
- More, Thomas, **Ütopya**, Çev. Ayfer G. Cambier, 2. Basım, İstanbul, Dergâh, 2010.
- Morin, Edgar, **Avrupa’yı Düşünmek**, Çev. Şirin Tekeli, 2. Baskı, İstanbul, Afa, 1995.
- Münif Paşa, **Hikmet-i Hukûk**, İstanbul, İdâre-i Şirket-i Mürettibiyye, 1302.
- Nadler, Steven, **Spinoza: Bir Yaşam**, Çev. Anıl Duman, Murat Başekim, 2. Baskı, İstanbul, İletişim, 2013.
- Nadler, Steven, **Descartes’in Bir Portresi: Filozof, Rahip ve Ressam**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Alfa, 2017.
- Nietzsche, Friedrich, **Platon Öncesi Filozoflar**, Çev. Nur Nirven, İstanbul, Pinhan, 2018.
- Öktem, Niyazi, Türkbağ, Ahmet Ulvi, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 7. Basım, İstanbul, Der, 2017.
- Öktem, Ülker, “John Locke ve George Berkeley’in Kesin Bilgi Anlayışı”, **A.Ü.D.T.C.F.D.**, C:XLIII, No:2, 2003, s.133-149.
- Örücü, Esin, “John Locke ve Sosyal Mukavelesinin Özelliği”, **İ.Ü.H.F.M.**, C:XXXIII, No:3-4, 1967, s.177-196.
- Özbilgen, Tarık, “Tabiî Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne”, **İ.Ü.H.F.M.**, C:XXX, No:1-2, 1964, s.281-304.
- Perek, Faruk Zeki, **Tercümelî Latince Grameri**, 3 Cilt, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1968.
- Platon, “Protagoras”, Çev. Tanju Göçgol, **Diyaloglar**, Haz. Mustafa Bayka, 7. Baskı, İstanbul, Remzi, 2010.

- Platon, **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı, 2012.
- Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 26. Basım, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Platon, **Kriton**, Çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul, Say, 2014.
- Platon, **Protagoras**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say, 2014.
- Platon, **Theaitetos**, Çev. Birdal Akar, Ankara, Bilgesu, 2016.
- Popper, Karl, **Açık Toplum ve Düşmanları** [elektronik sürüm], 2. Baskı, Çev. Mete Tunçay, 2 Cilt, İstanbul, Remzi, 1989.
- Redhouse, J.W., **Redhouse's Turkish Dictionary : An Two Parts of English and Turkish and Turkish and English**, Second Edition., London, Quaritech Ltd., 1880.
- Roberts, J.M., **Dünya Tarihi**, Çev. İdem Erman, Tansu Akgün, 2 Cilt, İstanbul, İnkılâp, 2016.
- Rommen, Heinrich A., **The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy**, translated by Thomas R. Hanley, İndianapolis, Liberty Fund, 1998.
- Ross, David, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, 2. Basım, İstanbul, Kabalcı, 2014.
- Russell, Bertrand, **History of Western Philosophy: and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day** [elektronik sürüm], Second İmpression, Great Britain, George Allen and Unwin Ltd., 1947.
- Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi**, Çev. Ahmet Fethi, 3. Baskı, İstanbul, Alfa, 2017.
- Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi: Modern Felsefe**, Çev. Ahmet Fethi, 3. Baskı, İstanbul, Alfa, 2017.
- Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi**, Çev. Ahmet Fethi, 5. Baskı, İstanbul, Alfa, 2018.

- Sabine, George H., **A History of Political Theory** [elektronik sürüm], Third Edition, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961.
- Sâmî, Şemseddin, **Kâmûs-ı Türkî**, Dersaâdet, İkdâm Matbaası, 1318.
- Sarıbay, Ali Yaşar, Öğün, Süleyman Seyfi, **Politikbilim**, 4. Basım, Ankara, Sentez, 2013.
- Sombart, Werner, **Aşk, Lüks ve Kapitalizm**, Çev. Necati Aça, 3. Basım, Ankara, Pharmakon, 2016.
- Sophokles, **Antigone** [elektronik sürüm], Çev. Sabahattin Ali, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Stokes, Philip, **Philosophy: 100 Essential Thinkers**, New York, Enchanted Lion Books, 2006.
- Strauss, Leo, **Doğal Hak ve Tarih**, Çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul, Say, 2011.
- Tannenbaum, Donald G., **Siyasî Düşünce Tarihi**, Çev. Özgüç Orhan, 11. Baskı, Ankara, BB101, 2018.
- Tilly, Charles, **Avrupa'da Devrimler 1492-1992**, Çev. Özden Arıkan, İstanbul, Afa, 1995.
- Topçuoğlu, Hâmide, **XX inci Yüzyılda Tabîî Hukuk Rönesansı**, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1953.
- Topçuoğlu, Hâmide, **Hukuk Sosyolojisi: Sosyoloji Açısından Hukuk**, 3. Baskı, İstanbul, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969.
- Torun, Yıldırım, "Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi", **Yüksek Lisans Tezi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2004.
- Tropper, Michel, **Hukuk Felsefesi**, Çev. Işık Ergüden, 2. Baskı, Ankara, Dost, 2019.
- Tuck, Richard, **Philosophy and Government: 1572-1651** [elektronik sürüm], New York, Cambridge University Press, 1993.

- Tuck, Richard, **The Rights of War and Peace: Political Thought and The International Order From Grotius to Kant** [elektronik sürüm], New York, Oxford University Press, 2002.
- Tuck, Richard, **Hobbes**, Çev. Nursu Öрге, Ankara, Dost, 2015.
- Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu**, İstanbul, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1935.
- Uslu, Cennet, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, 2. Baskı, Ankara, Liberte, 2011.
- Van Maarseveen, Michel P., **Vermeer of Delft: His Life and Times**, translation by M.E. Bennett, M. Holthuisen, Amersfoort, Bekking Publishers, 2016.
- Wacks, Raymond, **Philosophy of Law: A Very Short Introduction**, New York, Oxford University Press, 2006.
- Wacks, Raymond, **Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş**, Çev. Engin Arıkan, 5. Basım, İstanbul, Tekin Yayınları, 2015.
- Watt, W. Montgomery, **İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi**, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilgesu, 2013.
- Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Kabalcı, 2015.
- Weischedel, Wilhelm, **Felsefenin Arka Merdiveni**, Çev. Sedat Umran, 7. Baskı, İstanbul, İz, 2014.
- Wood, Ellen Meiksins, **Sermaye İmparatorluğu**, Çev. Oya Köymen, 2. Baskı, İstanbul, Yordam, 2016.
- Woolhouse, Roger, **John Locke**, Çev. Akın Terzi, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Wright, Martin, **Four Seminal Thinkers International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant, Mazzini**, Ed. By Gabriele Wight, Brian Porter, New York, Oxford University Press, 2005.
- Yolton, John W., **A Lock Dictionary**, Oxford, Blackwell, 1993.
- Zeller, Eduard, **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, 3. Baskı, İstanbul, Say, 2017.



