

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

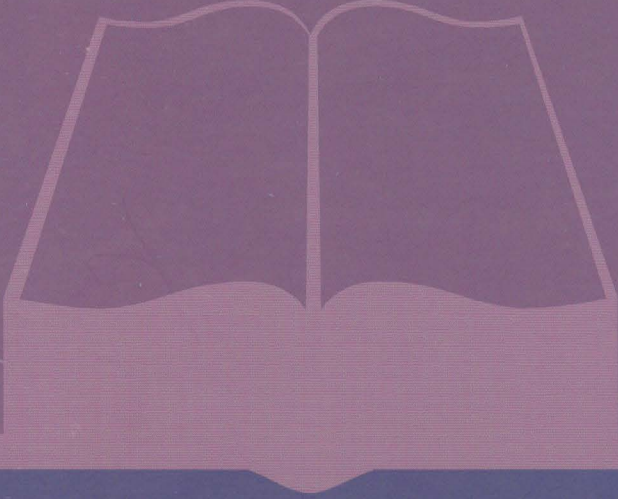
## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



# Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset FELSEFESİ

*Yıldırım Torun*

## **YILDIRIM TORUN**

---

1979 yılında Erzurum'da doğdu. 1997 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü kazandı. 2001 yılında mezun oldu ve aynı yıl bu bölüme araştırma görevlisi olarak kabul edildi. Hâlen bu görevini sürdürmektedir.

**kaknüs yayınları: 233**  
**sivil inisiyatif: 9**

**isbn: 975-256-021-0**

**1. basım;**  
**2005, istanbul**

**kitabın özgün adı: hugo grotius'un hukuk ve siyaset felsefesi**  
**yazarı: yıldırım torun**  
**yayına hazırlayan: lütfi sunar (EDAM)**

**redaksiyon ve tashih: hatice ıslak**  
**teknik hazırlık: kaknüs ajans**  
**kapak düzeni: fuat fidan**  
**iç baskı: alemdar ofset**  
**kapak baskı: milsan**  
**cilt: dilek mücellit**

**kaknüs yayınları**  
**kızkulesi yayıncılık ve tanıtım hiz.**  
**merkez: selman ağa mah., selami ali efendi cad., no: 11, üsküdar, istanbul**  
**tel: (0 216) 341 08 65 - 492 59 74/75 faks: 334 61 48**  
**dağıtım: çatalçeşme sk., defne han, no: 27/3, çağaloğlu, istanbul**  
**tel: (0 212) 520 49 27 faks: 520 49 28**  
**e-mail: kizkulesi@ttnet.net.tr**

# HUGO GROTIUS'UN HUKUK VE SİYASET FELSEFESİ

YILDIRIM TORUN

**Sivil Toplum Serisi, sivil inisiyatif alanını  
genişletmek üzere sivil toplum  
kuruluşlarına yönelik hizmetler üreten  
EDAM (Eğitim Danışmanlığı ve  
Araştırma Merkezi) tarafından  
Kaknüs Yayınları için hazırlanmıştır.**

EDAM, Sivil Toplum adında bir dergi yayınlamanın  
yanı sıra STK'lara aşağıda sıralanan çeşitli alanlarda  
danışmanlık hizmetleri veren biri kuruluştur...

- Kurumsal Danışmanlık
- STK Değerlendirme ve Sorun Analizi
- Yayın ve İletişim Danışmanlığı
- Kuruluş Çalışmaları Desteęi
- Araştırma Danışmanlığı
- STK Eğitimleri
- Proje Danışmanlığı

Adres: Kısıklı Mh. Alemdağ Cd. Yanyol Sk. SBK İş  
Merkezi B-Blok Kat 1 Daire 3-4 Üsküdar 34692 / İst.  
Tel: (+90 216) 481 3023 • Faks: (+90 216) 481 31 36  
<http://www.edam.com.tr> • <http://www.siviltoplum.com.tr>  
[stk@edam.com.tr](mailto:stk@edam.com.tr)



# İçindekiler

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| Takdim .....                | 7   |
| Önsöz .....                 | 9   |
| Giriş .....                 | 11  |
| I. Hayatı ve Eserleri ..... | 25  |
| II. Hukuk Felsefesi .....   | 39  |
| A. Doğal Hukuk.....         | 47  |
| B. Uluslararası Hukuk ..... | 68  |
| C. Savaş Hukuku .....       | 79  |
| III. Siyaset Felsefesi..... | 97  |
| Sonuç .....                 | 127 |
| Kaynakça.....               | 133 |
| İndeks .....                | 139 |



# Takdim

Şüphesiz, akademisyenlerin kendi öğrencileri ve meslektaşlarının kitaplarına takdim yazmaları gurur verici bir şeydir. Hele de yapılan çalışmalar belli bir kaliteyi tutturmuşsa. Yıldırım Torun'un, yüksek lisans tezi olarak hazırlamış olduğu *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi* adlı çalışması, tam da bu türdendir.

Hugo Grotius, Batı entelektüel gelişiminin önemli köşe taşlarından biridir. Monarşi ve aristokrasilerin, demokrasilere doğru evriminde; her ne kadar kendisi de zaman zaman otoriteryenizm savunusu hatalarına düşmüşse de, en azından rasyonel doğal hukuk savunusuyla yapmış olduğu katkı inkâr edilemez. Ne idüğü belirsiz bir irsî aristokrasinin ve niteliksel eşitsizlik saçmalığının yok edilmesine yönelik şu veya bu çaba az şey midir? Özgürlük, adalet ve barış müdafileri ona çok şey borçludur.

Felsefenin teorik–metafizik tartışmalardan ziyade, pratik hayatla iç içe olması ve pratik problemlere çözüm üretmesi gerektiğini benimseyen biri olarak bu tür çalışmaların özgürlük, adalet ve barış sorunu bulunan Türkiye için de faydalı olacağını düşünüyorum. Umarım benim gibi düşünenlerin sayısı çoğalır.

Doç. Dr. Neşet TOKU  
Erzurum 2004



# Önsöz

Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Sistematiik Felsefe ve Mantık Bilim Dalında bir yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış ve sayın jüri tarafından kabul edilmiştir. Türkiye’de ne yazık ki fazla tanınmayan Grotius’un düşüncelerinin irdelenmesine yönelik bu çalışmanın yayınlanması ise düşünürün tanıtılması ve düşüncelerinin değerlendirilmesi maksadını taşımaktadır.

Doğal hukuk kuramına yaptığı katkılarla, hukuk felsefesi tarihinde önemli bir yer işgal eden Grotius’un, hukuk ve siyaset felsefesinin temel problemlerine yönelik sunduğu çözümleri ele aldığımız bu çalışmanın faydalı olmasını temenni ederim.

Araştırmam boyunca, şahsıma kıymetli vakitlerini ayıran ve çalışmama bilgi ve tecrübeleriyle değerli katkılarda bulunan muhterem hocam sayın Doç. Dr. Neşet TOKU’ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu çalışmaya yayınları arasında yer veren Kaknüs Yayınlarına teşekkür ederim.

**Yıldırım TORUN**

**Erzurum 2004**



# Giriş

Hukuk ve siyaset felsefesi bağlamında değerlendirmeye tâbi tuttuğumuz Hugo Grotius'un düşüncelerine yönelik bu çaba, temelde hukuk ve siyaset felsefesinin tanım ve kapsamının ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini değerlendirebilmek için, hukuk ve siyaset felsefesinin, felsefe tarihi boyunca geçirdiği değişim ve gelişmelerin de ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikle hukukun tanımından hareketle hukuk felsefesinin gelişim çizgisini ele almak ve bu çerçevede hukuk felsefesinin mahiyet ve gayesini görmeye çalışmak, ikinci olarak da bir yandan siyasetin kaynağına yönelik tartışmaları değerlendirmek, diğer yandan da siyaset felsefesinin tanım ve problemlerini görmek yararlı olacaktır.

Hukuk ve siyaset felsefesinin tanımları, neleri kapsadığı ya da neleri konu edindiği gibi soruların cevapları, felsefenin tanımıyla şüphesiz daha derin bir anlam kazanır. Rasyonalite merkezli bir disiplin olarak felsefe, akli referans olarak hakikati elde etme çabasıdır. Başka bir ifadeyle felsefe, tümel bilgiye yönelik bir sorgulama yapma amacıyla eşyanın mahiyetini ya da doğasını araştırma

girişimidir. Bu anlamıyla felsefe, eşyanın kaynağını, muhtevasını ya da niteliklerini araştırma amacı güttüğü için onun bilgisini elde etme çabasıdır. Bu bilginin elde edilmesi, eşyanın nasılını ve niçinini sorgulamayı içerir. Dolayısıyla felsefe, var olanın bilgisini elde etmenin yanı sıra onun kaynağında yer alan şeyin bilgisine de ulaşma çabasıdır. Pratik anlamda ise felsefe, olandan hareket ederek olması gerekeni ortaya koyma amacıdır. Bu anlamıyla hâlihazırdaki durumu analiz etmekle birlikte onun en ideal biçiminin ne olabileceğini araştırma ve insanların hayat içerisinde karşılaştıkları problemlere akli merkeze alarak çözüm bulma çabasıdır. Bundan dolayıdır ki felsefe, sorun değil, çözüm bulma gayretindedir. Felsefenin pratik anlamda (siyaset, birlikte yaşama alanında), insanların karşılaştıkları sorunlara çözüm bulma amacı, siyaset felsefesinin doğmasına sebep olmuştur.

Sosyal varlık olma vasfının beraberinde getirdiği bir arada yaşama eğilimi, toplum hâlinde yaşayan insanların birtakım problemlerle karşılaşmalarına da neden olmuştur. İnsanların, birbirleriyle ilişkilerinden doğan bu problemlerin çözümü ise hukukun alanına girmektedir. Ancak hukuk, hukuk felsefesi içerisinde ortaya çıkan ekollerce farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu ekoller en genel anlamıyla pozitif ve doğal hukukçular olarak sınıflandırmamız mümkündür. Bu iki ekol arasındaki temel fark, hukukun kaynağının ne olduğu sorunudur. Pozitif hukuk taraftarlarına göre hukuku, doğal hukuk ekolünün yaptığı gibi, olan hukuk (pozitif hukuk) ve olması gereken hukuk (doğal hukuk) şeklinde ayırmak yanlıştır. Hukuk tektir ve kaynağı da egemen güçtür. Yani hukuk, egemen gücün irade bildirimidir. Bu düşünceye göre, her egemen güç kendi hukukunu yaratır. Doğal hukukçulara göre ise hukuk, insan tabiatına neyin uyup neyin uymadığını göstererek, ilkesel anlamda emredici veya yasaklayıcı bir nitelik arzeden ve eşyanın mahiyetinden ya da adaletin özünden, tecrübeden bağımsız (a priori) bir şekilde çıkarılan norm-

lar bütünüdür. Dolayısıyla hukuk, kurucu kurgulayıcı aklın buyruklarına değil, insanların kalplerine ya da zihinlerine yerleştirilmiş olan doğal prensiplerin araştırılıp keşfedilmesine dayanır.<sup>1</sup>

Bu açıdan bakıldığında doğal hukukçulara göre hukuk, aynı zamanda bireylerin doğuştan getirdikleri temel hakların kolektif bir organizasyonudur. İnsanlar, varoluş itibarıyla birtakım temel ve doğal haklara sahiptirler. Sözü edilen bu haklar, varoluşsal bir temele dayandığı için dışarıdan gelebilecek her türlü tahakküme kapalıdır. Dolayısıyla tek tek her bireyin doğuştan getirdiği bu temel ve doğal hakların korunması, sosyal bir varlık olarak bir arada yaşayan insanların, toplum içerisinde de birbirlerinin haklarına saygı duymaları gerektiğine yönelik ilkeyi içermektedir. Başka bir ifadeyle her insanın, varoluş itibarıyla elde ettiği temel ve doğal haklarını toplum içerisinde de diğer insanların haklarına müdahale etmemek koşuluyla savunma hakkı mevcuttur. Dolayısıyla her biri aynı haklara sahip insanların bir araya gelerek oluşturduğu toplumsal birliktelikte bu hakların korunması, hukukun alanına girmektedir. Hukuk, bu anlamıyla doğal hakların muhafazasını sağlamak adına belirlenen ortak bir gücü ifade eder. Hukuk yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakların yanı sıra adaletin toplum içerisinde yaşayan herkese uygulanmasını sağlamaktır.<sup>2</sup> Bu bağlamda hukukun en önemli işlevi, düzen ve adaleti tesis etmektir, denilebilir.

Hukuk alanıyla ilgilenen disiplinler temelde hukuk felsefesi, hukuk dogmatigi ya da bilimi, hukuk tarihi ve hukuk sosyolojisidir. Hukuk felsefesi, hukuku evrensel niteliği itibarıyla tarif eden, hukukun tarihî gelişiminin kaynağını ve ana hatlarını araştıran ve rasyonaliteden çıkarılan bir adalet düşüncesiyle ona değer biçen felsefî disiplindir. Burada belirlenen hedef, akıl mer-

<sup>1</sup> Neşet Toku, Liberalizmin Mesruiyet Zemini, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Sayı: 7, s. 66.

<sup>2</sup> Frederic Bastiat, *Hukuk*, Çev. Yıldırım Arsan, LDT Yayınları, Ankara, 1997, s. 2-3.

kezli bir araştırmayla hukukun niteliğini ortaya koymak ve hukukun kaynağı ve amacından hareketle a priori olarak bilinen bir adalet anlayışına ulaşmaktır. Bu anlamıyla hukuk felsefesi, hukukun tarihi gelişiminden hareketle ideal hukuk sistemi hakkında fikir ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle hukuk felsefesi, hukuk idealinin bilgisine ulaşmaktır.<sup>3</sup> Nitekim hukuk felsefesi, felsefenin bir alt dalıdır ve hukuk alanıyla ilgili problemlere çözüm bulma girişimidir. Bu problemlerin çözümünde olması gerekeneye yönelerek en ideal hukukî sistemin bilgisine ulaşmak esastır. Dolayısıyla hukuk felsefesi, hukukun niteliğinden başlayarak kaynağını ortaya koymak ve rasyonaliteden hareketle hukukun ideal biçimini bulmaya çabalamaktır. Hukuk felsefesi, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan hukukî düzenleri analiz ederek hukuku sistematik bir tarzda ele alıp, hak ve hukuk kavramlarını belirli birtakım ilkelere açıklar. Buradaki hedef, hukukun mahiyeti, kaynağı, amacı ve meşruiyetini belirlemektir.<sup>4</sup> Dolayısıyla hukuk felsefesi, hukuk dogmatikliği, hukuk sosyolojisi ve hukuk tarihinden farklılaşarak olması gerekenin bilgisini edinmeye çalışır.

Hukuk dogmatikliği ya da bilimi, sosyal hayat içerisinde hâlihazırdaki hukukî kuralları analiz etme amacına yönelir. Bu anlamıyla hukuk dogmatikliğinin ya da biliminin konusunu, mevcut hukukî düzen ve pozitif hukuk teşkil eder. Pozitif hukukun uygulaması ile hukukî düzenin oluşum ve değişiminde etkin kabul edilen unsurlara yönelik çözüm arayışları, hukuk dogmatikliğinin esasıdır.<sup>5</sup> Bu anlamıyla hukuk dogmatikliği, toplumsal yaşama yönelerek sosyal hayat içerisinde kabul edilen birtakım kural ve eylemleri inceler. Başka bir ifadeyle hukuk dogmatikliği, bilim niteliği taşıdığı

<sup>3</sup> Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çev. Suut Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 14.

<sup>4</sup> Orhan Münir Çağır, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y., s. 169.

<sup>5</sup> Adil İzveren, *Hukuk Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Döner Sermaye Yayınları, Ankara, 1988, s. 26.

iddiasıyla sadece olanı analiz etme amacındadır. Dolayısıyla hukuk dogmatığının, olması gerekene ilişkin herhangi bir değerlendirme yapına işlevi taşıdığından bahsedilemeyeceği iddia edilir.

Hukuk alanıyla ilgilenen bir başka disiplin, hukuk tarihidir. Bu alan, sadece tarihî süreç içerisinde uygulamaya konan hukukî yapılanmaların araştırılmasına yönelik bir çalışmadır. Dolayısıyla hukuk tarihinin pratik anlamda bir amaca hizmet ettiği söylenemez. Bu anlamıyla hukuk tarihi, geçmişteki hukukun aktarılması işlevini üstlenerek bu dönemin hukuku hakkında bilgi verme amacı güder. Yani geçmişte var olan hukuka ilişkin bir bilgi edinme çabasıdır. Hukuk tarihi, temelde tarihî bir araştırma ve inceleme amacı güttüğü için herhangi bir değer yargısı vermekten de uzaktır.

Hukuk sosyolojisi ise hukukî yapı içerisindeki düzeni bulma hedefine yönelir. Bu itibarla, hukukun oluşumunda etkin rol üstlenen eğilimlerin araştırılması ve açıklanması, hukuk sosyolojisinin ayırt edici özelliğidir. Hukuk sosyolojisi de tıpkı hukuk tarihi gibi değerlendirme anlamında herhangi bir yargı vermekten uzaktır. Doğa bilimlerinin değersel nötrallite anlayışı, hukuk sosyolojisi açısından da kabul gördüğü içindir ki hukuk sosyolojisi, böyle bir değer yargısı sunma amacı taşımaz.<sup>6</sup>

Hukuk felsefesi, temelde hukukî pozitivizm, tarihçi hukuk okulu ve hukukî realizm tarafından eleştirilmiştir. Hukuksal pozitivizm, sadece mevcut durumdan hareketle araştırmalar yapan, metafiziksel tartışmaları gereksiz gören ve duyumlanabilir, gözlemlenebilir, tecrübî olguya dayanan bilgiyi gerçek bilgi kabul eden görüştür. Bu anlamıyla hukuksal pozitivizm için esas ölçü, ortaya konan normun somutluğudur. Zira felsefî pozitivizmin somut ve gözlemlenebilir olma ilkesine bağlı kalan hukuksal pozitivizm, hukukun yalnızca somut olgu şeklinde değerlendiril-

<sup>6</sup> Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, s. 1-7.

mesi gerektiğini iddia ederek, *olması gereken, adalet ve değer* gibi kavramlara karşı kayıtsız kalınmasını savunmuştur.<sup>7</sup> Bu anlamıyla hukuksal pozitivizmin, olması gerekene yönelerek en ideal hukukî yapılanmanın bilgisini elde etmeye çalışan hukuk felsefesine karşı eleştirel bir tavır takındığı açıktır.

Hukuk felsefesinin imkânına yönelik eleştiriler getiren ikinci akım, tarihçi hukuk okuludur. Bu akıma göre hukuk, ulusun genel iradesini yansıtır. Tarihçi hukuk okulunun en önemli temsilcilerinden Savigny'ye göre "hukuk, ulusal bilinç ya da düşüncenin bir görüntüsüdür. Bu anlamda hukuk, insanın doğası gereği bir ulusun dil ve örf gibi varlığına ve karakterine bağlı, organik bütünlüğünden ayrı düşünülmesi olanak dışı, ulusal ortak bilincin kendisidir. Bu nedenle hukukun kaynağı, ulusal bilinçtir ve hukuk, ulusal yaşantı ile gelişir ve yine ulusla birlikte yok olur."<sup>8</sup> Hukuku ulus bilincine indirgemek ve ulusu yok olmasıyla ortadan kalkacağını ifade etmek, hukukun evrensel bir nitelik taşımadığını iddia etmektir. Bu görüş açısından evrensel anlamda bir hukukî yapılanmadan ve ideal bir hukuk anlayışından bahsetmek imkânsızdır. Buna karşın hukuk felsefesinin gayesi, evrensel değere sahip hukukî bir sistem ortaya koymaktır. Dolayısıyla tarihçi hukuk okulunun, temel görüşleri itibarıyla hukuk felsefesinin eleştirisine yöneldiğini söyleyebiliriz.<sup>9</sup>

Hukuk felsefesine yönelik bir diğer eleştiri de hukukî realizm ekolünden gelmektedir. Bu yaklaşıma göre her türlü soyutlama, tecrübe öncesi (*a priori*) neden, yerleşmiş ilke, belirlenmiş sistem ve mutlak değeri haiz fikirler söz konusu değildir. Dolayısıyla ya-

<sup>7</sup> Niyazi Ökten, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 319.

<sup>8</sup> Adil İzveren, *a.g.e.*, s. 26, 68.

<sup>9</sup> Tarihçi hukuk okulu, hukukî pozitivizm ve hukukî realizm akımları için ayrıca bkz. Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitabevi, İstanbul, t.y.; Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Üniv. Yayınları, İstanbul, 1948.

pılması gereken, somut olana, olguya yönelmektir.<sup>10</sup> Hukukî realizm, esasen, pozitivist ve sosyolojik bir nitelik taşımaktadır. Onun pozitivist yaklaşımı, hukuku hâlihazırdaki şekliyle ele almasından kaynaklanırken, sosyolojik niteliği, hukuku çeşitli faktörlerin ürünü kabul etmesinden ileri gelir. Realist yaklaşım, hukuk alanında metafiziksel spekülasyonları reddetmeyi ve hukukun empirik metodu kullanması gerektiği düşüncesini içerir.<sup>11</sup> Hukukî realizm, hukuk felsefesine yönelik bir eleştiri içerisinde yer almasına rağmen, ortaya koyduğu düşüncelerin, hukukî pozitivistizmin argümanlarını paylaştığı açıktır. Bu yüzden hukukî realizmin hukuk felsefesine yönelik eleştirel yaklaşımına ayrı bir yer vermek yerine onu hukukî pozitivistizmin içerisinde görmek daha uygundur.

Siyaset felsefesi ise siyasetin kaynağına dair tartışmalara değinmeyi gerektirmektedir. Zira siyasetin kaynağına yönelik ortaya çıkan açıklamalar, farklı yaklaşımların doğmasına da vesile olmuştur. Siyasetin kaynağı sorunu, bu bağlamda iki farklı görüş tarafından ele alınmaktadır. Ayrıca bu iki görüşü birlikte değerlendiren üçüncü bir yaklaşımın da varlığından söz edebiliriz. Bu düşüncelerden birincisine göre bir arada yaşama eğilimi taşıması itibarıyla benzerleriyle ilişkiye giren insanlar, farklı fikir ya da düşünceleri benimsemeleri bakımından sürekli bir mücadele ve savaş içerisinde dirler. Bu anlamda insanların sosyal ilişkilerinden doğan siyaset, kaynağını, temelde bu farklılık ve mücadelelerden alır. Kendi çıkarları için birbirleriyle mücadeleye giren insanların asıl gayesi ise egemen gücü, yani iktidarı ele geçirmektir. Bu görüşün sakıncalı olduğunu iddia eden karşı görüşe göre ise siyasetin asıl gayesi, toplumsal birlikteliği sağlama uğruna bir araya gelmiş insanlar arasında bütünlük temin etmek ve bireysel yararların ötesinde toplumun ortak yararını gerçekleştirmektir. Yukarı-

<sup>10</sup> Adnan Güriz, a.g.e., s. 424.

<sup>11</sup> Ülker Gürkan, *Hukukî Realizm Akımı*, Haz. Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 492.

rıda ifade ettiğimiz üçüncü yaklaşım ise siyasetin bir yandan mücadele merkezli iktidar kavgasına, diğer yandan da toplum içerisindeki tüm insanlar için geçerli bir ortak yarar düşüncesine dayandığını ifade etmiştir.<sup>12</sup> Görüldüğü gibi siyasetin kaynağına yönelik değişik açıklamalar geliştirilmiştir. Bu açıklamalardan hareketle siyaset temelde, siyaset felsefesi, siyaset bilimi, siyasi düşünce ve siyasi teoloji gibi farklı disiplinlerce incelenmektedir.

“Siyaset felsefesi, toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlere birtakım çözümler bulmak üzere ortaya çıkan düşünsel bir formdur. Bu düşünsel formda hedeflenen, insanî-toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik teorik bir zemin hazırlamaktır.”<sup>13</sup> Siyaset felsefesinin bu türden problemlere cevap bulma çabası, felsefenin problem alanıyla ilişkilidir. Çünkü siyaset felsefesi, felsefenin akli referans olarak çözmeye çalıştığı problemlerden siyasal ve toplumsal hayatla ilgili kısmını ele almaktadır. Bundan dolayı da siyaset felsefesi, siyasal ve toplumsal hayatla ilgili problemlere çözüm bulma girişimi şeklinde tanımlanmaktadır. Siyaset felsefesinin hedefi kabul edilen insanî ve toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik çaba ise felsefenin olması gerekene yönelmesiyle ilgilidir. Bu bağlamda siyaset felsefesi, toplumsal ve siyasal yapılanmaların analiz edilmesinden hareketle onun ideal formuna ulaşma gayretindedir.

Siyaset bilimi ise iki farklı yaklaşım içerisinde değerlendirilebilir. Birinci yaklaşımın yüklediği anlam içerisinde siyaset bilimi, doğa bilimlerinde kullanılan metotlardan hareketle siyasal alanla ilgili açıklama ve tasvir yapma girişimidir. Pozitif bilimlerin kullandığı empirik ve deneysel metotların bu disiplin için de geçerli kılınması gerektiği tezinden hareket eden bu yaklaşım açısından siyasal alanla ilgili birtakım bilgiler verebilecek yegâne yol siyaset bilimidir. İkinci anlama göre ise siyaset bilimi, olanı

<sup>12</sup> Münici Kapanı, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2001, s. 17-18.

<sup>13</sup> Neşet Tokü, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 1.

betimleyen bilimin niteliklerine uygun bir şekilde sadece hâlihazırdaki siyasal durumun açıklanması ile ilgili bir çalışmadır.<sup>14</sup> Bu anlamıyla siyaset bilimi, bilimsel bir nitelik taşıdığı iddiasıyla birtakım bilgi ve tekniklerden yararlanarak siyasî nitelikli olayları bilimsel bir tarzda analiz etmeye çalışmaktadır.<sup>15</sup>

Siyaset felsefesi ve siyaset bilimi arasındaki farka değindiğimizde görülmektedir ki siyaset felsefesi, siyaset biliminin özelliklerinin aksine bir yandan siyasal olanın mahiyeti, diğer yandan da en ideal siyasal düzenin niteliği sorununa yönelir. Siyaset felsefesi, bu anlamıyla rasyonaliteyi referans alarak olması gerekenin bilgisine ulaşma gayretidir.

Siyaset felsefesinin bu ve benzeri nitelikleri, onun siyasî düşünce ve siyasî teolojiden de farklılaşmasının sebebidir. Nitekim siyaset felsefesi, siyasî düşünceden kanaat ile bilgi ayrımı noktasında farklılık gösterir. Siyasî düşünce, siyasal alanla ilgili kanaat ve bilgi ayrımına kayıtsız kalırken, siyaset felsefesi, bu kanaatlerin yerine bilgiyi geçirme girişimidir. Bundan dolayı denilebilir ki siyaset felsefesi, bir siyasî düşünceyken, her siyasî düşünce bir siyaset felsefesi değildir.<sup>16</sup>

Siyaset felsefesinin bilgiyi elde etme çabası, siyasî teolojiyle arasındaki farkları da sergilemektedir. Siyasî teoloji, birtakım ön kabullere dayanan ve kutsal kabul edilen öğretilerin doğruluğu tezinden hareketle temellendirilen bir siyasî düşüncedir. Buna karşın insanın rasyonel doğasından kaynaklanan siyaset felsefesi, siyasal alanla ilgili doğru ya da yanlış gibi nitelemeleri belirlerken akli referans alır. Dolayısıyla siyaset felsefesi, bir yandan doğru ya da yanlış anlamında peşin hükümlerden, diğer yandan da pozitivizmin yaptığı gibi bir takım öğretileri sırf kutsal olduğu için reddetme tavrından uzaktır. Bu iki tavrın karşına siyaset felsefesi, eleştiri ve rasyonaliteyi merkeze alan bir düşünceyle çıkar.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Neşet Toku, *a.g.e.*, s. 1-3.

<sup>15</sup> Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998, s. 7.

<sup>16</sup> Neşet Toku, *a.g.e.*, s. 2-4.

<sup>17</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, Çev: Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 37.

Dolayısıyla diyebiliriz ki rasyonel ve sosyal bir varlık olarak insanın ortaya çıktığı günden bu zamana insanî bir nitelik şeklinde değerlendirilen bir arada yaşama eğilimi ve bunun doğal bir sonucu kabul edilen siyasal sistem sorunu, felsefenin temel problem alanlarından birisidir. Başka bir ifadeyle insanın rasyonel doğasından kaynaklanan felsefenin hakikat temelli arayışı, epistemolojik, ontolojik ve etik tartışmalara paralel, kurumsal otorite anlamında devletin kazanması gereken ideal forma yönelik kurgulanan tartışmaları da kapsamına dahil eder. Bu bağlamda, felsefenin Antik Yunan'da ortaya çıktığı andan itibaren, siyasal oluşumların mahiyetine yönelik teşekkül eden spekülâtif tartışmaların ve yöneten-yönetilen ayrımı çerçevesinde ideal devlet tipolojilerinin, siyaset felsefesinin problem alanına girdiğinden söz edebiliriz.

Siyaset felsefesinin, siyasal alanla ilgili gerçek bilgiyi, en ideal siyasal formun bilgisini elde etmeye çalışan Sokrates'le başladığı kabul edilmektedir. Sokrates'in ardından Platon ve Aristoteles'in felsefeleriyle gelişerek Orta Çağ düşünce tarihinde Müslüman, Hristiyan ve Yahudi filozoflarca sürdürülen siyaset felsefesi geleneği, Machiavelli ile birlikte modernleşmeye başlamıştır. Çünkü ilk defa Machiavelli ile birlikte niteliksel farklılıkları merkeze alan siyasal form anlayışı değişmiş, böylece siyaset felsefesi, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel ve Nietzsche gibi filozofların içinde yer aldığı dönemle birlikte yeni bir şekil kazanmıştır.<sup>18</sup> Siyaset felsefesinin bu gelişim süreci, farklı niteliklerdeki siyasal formların da ortaya çıkışının tarihi olarak görülebilir. Felsefe tarihi içerisinde kendine yer bulan bu farklı siyasal formlar ve bu siyasal formların taşıdığı nitelikler, siyaset felsefesinin de kendi içerisinde iki döneme ayrılmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemleri, klâsik ve modern siyaset felsefesi adı altında ifade etmek mümkündür.

<sup>18</sup> Neşet Toka, *a.g.e.*, s. 4-5.

Modern siyaset felsefesi, siyasal alanla ilgili gerçek bilgiye ve en ideal siyasal formun bilgisine ulaşma gayretiyle Sokrates'in öncülüğünü yaptığı yaklaşıma bağlı kalmış, ancak siyaset felsefesinin özü ve yöntemi sorununun çözümüne yönelik düşünceleriyle klâsik siyaset felsefesinden farklılaşmıştır. Bu farkları, temelde dört başlık altında ele almamız mümkündür:

Klâsik siyaset felsefesinin öngördüğü kanaatlerin yerine bilgiyi geçirme girişimi, modern siyaset felsefesi tarafından da benimsenmiştir. Buna karşın klâsik siyaset felsefesinin doğaya bağlı kıldığı insan, modern siyaset felsefesiyle birlikte bilgiyi araç edinmiş ve doğaya egemen bir varlık hâline gelmiştir.

Modern siyaset felsefesi, klâsik siyaset felsefesi çizgisinin kabul ettiği ve insanlar arasında niteliksel farklılıkların bulunduğu düşüncesini değiştirme amacına yönelmiştir.

Klâsik siyaset felsefesinin problem alanlarından birini oluşturmuş en ideal yönetim biçimi sorununu benimseyen modern siyaset felsefesi, bu amaca ulaşma metodunda klâsik siyaset felsefesinden farklılaşır. Dolayısıyla modern siyaset felsefesi, en ideal siyasal forma ulaşma amacını, insanlar arasında var olduğu öngörülen niteliksel farklılıklara indirgemekten uzaktır.

En iyi toplum idealine ulaşma amacına sahip klâsik siyaset felsefesinden farklı olarak modern siyaset felsefesi, bu türden modelleri analiz etmeye yönelir.<sup>19</sup>

Özetlemek gerekirse İlk Çağ'da Sokrates, Platon ve Aristoteles'le başlayıp Rönesans'a kadar devam eden klâsik *Siyaset Felsefesi*, spekülatif, insani-türsel ve niteliksel farklılıkların merkeze alındığı teorik tartışmalarla, siyasal oluşumların mahiyetine ilişkin değerlendirmelere yönelmiştir. Rönesans'ın siyasal ve toplumsal yapılanmalara getirdiği tepkiye paralel, siyaset felsefesi de yeni kozmoloji, kartezyen ikilik ve ben merkezli düşüncelerle ortaya çıkan modern felsefenin niteliklerine uygun bir şekilde mo-

<sup>19</sup> Neşet Toku, a.g.e., s. 5-7.

dern bir form kazanmıştır. Ancak, modern siyaset felsefesi de klâsik dönemde tartışılmalı temel problemlere yönelmeye devam etmiştir. Dolayısıyla, Sokrates'le başlayan siyaset felsefesi tartışmaları, Machiavelli ile modern formunu kazanmasına karşın, en iyi yönetim biçimine ulaşma gayretini sürdürmüştür. Siyaset felsefesi, bu gelişim süreci içerisinde pozitivist ve tarihselci yaklaşımlar tarafından birtakım eleştirilere maruz bırakılmıştır. Fransız düşünce ekolünden doğan pozitivizm, felsefenin genel karakteristiğinin ötesinde, modern bilim formunda açığa çıkan entelektüel bilgi birikimine yönelmeyi amaç edinir. Bu bağlamda pozitivism, gerçek bilginin olgulara dayanan bilgi olduğu<sup>20</sup> iddiasından hareketle pozitif bir sosyal bilim kurma amacına yönelmektedir. Doğa bilimlerinin metodunu kullanma iddiasıyla farklılaşan pozitif sosyal bilim, felsefenin *niçin* sorusunu değil, bilimin *nasıl* sorusunu temele alınanın gerekliliği üzerinde durur. Bununla birlikte her türlü değer yargısından bağımsızlık, pozitif sosyal bilimin ayırt edici özelliğidir, denir.<sup>21</sup> Metafiziksel bir uğraş olarak görüldüğü için, en ideal toplumsal ve siyasal yapının bilgisini elde etmeye yönelik siyaset felsefesinin bilimsel bir değerinin olmadığı kabul edilir.<sup>22</sup> Bu yüzden pozitivism açısından felsefenin *niçin* sorusundan hareketle en ideal siyasal formun bilgisine ulaşmaya çalışan siyaset felsefesi, gerek nitelik gerekse metot itibarıyla yanlıştır. Tarihselcilik ise aşırı rölativist bir yaklaşım benimsemesi itibarıyla siyaset felsefesine ilişkin eleştiriler içerisinde yer alır. Tarihselciliğin mutlak doğru, mutlak iyi gibi değerlendirmelere imkân vermeyen düşünceleri, evrensel bir doğruluk iddiasında bulunulamayacağı sonucunu doğurmaktadır. Bundan dolayı evrensel anlamda bütün insanlar için en ideal si-

<sup>20</sup> Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 35.

<sup>21</sup> Neşet Toka, *a.g.e.*, s. 7-8.

<sup>22</sup> Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 32.

yasal ve toplumsal yapılanmaya ulaşma gayretindeki siyaset felsefesinin bir anlam ifade etmediği sonucuna ulaşılmaktadır.

Sonuç itibarıyla gerek siyaset gerekse hukuk felsefesi, insanların bir arada yaşama eğilimlerinin bir sonucudur. Bir arada yaşama durumu ise toplumsal birlikteliği ve bu birliktelikten doğan problemleri bünyesinde barındırır. En ideal toplumsal birlikteliğin niteliği sorunu, siyaset felsefesinin konusunu teşkil ederken bu birliktelikten doğan sorunların hukukî çözümü de hukuk felsefesinin problem alanını oluşturmaktadır.



# **I. Bölüm**

## **Hayatı ve Eserleri**

### **A. Tarihsel ve Düşünsel Çerçeve**

Grotius'un yaşadığı dönem, bireyci siyaset ve hukuk felsefelerinin ve bilimsel gelişmelerin ortaya çıktığı bir döneme rastlamaktadır. On beşinci yüzyılda başlayarak on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda doruğa ulaşan epistemolojik, siyasal ve kültürel dönüşümler, Grotius'un yaşamı ve düşünceleri üzerinde de etkili olmuştur. Doğa bilimlerinden başlayarak yavaş yavaş birçok alanı etkileyen ve modern bilimsel yaklaşımı doğuran bu dönüşümün etkisi oldukça büyüktür. Nitekim bu dönüşüm, sadece bilimsel gelişmeyi değil, aynı zamanda bilimsel faaliyetlerde kullanılan teknikleri ve bu doğrultuda bilimin amacını da belirler hâle gelmiştir.

Ancak bu kadar büyük bir dönüşüm, tek taraflı ele alınabilecek bir oluşum değildir. Bu dönüşüm, insanın kendisi ve yaşadığı evrenle ilgili problemlerine yaklaşmada izleyeceği yolu da gösteren genel değişikliğin bir yan ürünüdür. Batı'da, bu epistemolojik, siyasal ve kültürel dönüşümler Rönesans olarak nitelendirilmiştir. Rönesans düşüncesi içerisinde ortaya çıkan Reformasyon hareketleri ve hümanist akım da bu oluşumu destekler ma-

hiyettedir. Avrupa Antik Çağı'nın (Yunan ve Roma) yeniden keşfedilmesine tanıklık eden Rönesans düşüncesi içerisindeki Reformasyon hareketleri dinî alanın yeniden şekillenmesi gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Özellikle matbaanın kullanılmasıyla birlikte hümanizm ve düşünce özgürlüğünden yana tavır belirleyen yeni akımlar, Hristiyanlık anlayışının yavaş da olsa parçalanmasına zemin hazırlamıştır. Sonuçta on altıncı yüzyılda ortaya çıkan bu yenileşme hareketleri, Katolik Kilisesi tarafından kontrol altına alınamamış ve Protestanlık hareketi doğmuştur. Zira Protestan ahlâkının benimsediği bireyci değerler, Rönesans ve ilerleyen dönemlerdeki gelişmelerin habercisi durumundadır. Yeni dinsel anlayışlar ise Tanrı-insan ilişkisini anlamada kilisenin sınırlarına hapsolmayı değil, İncil'i ve doğayı araştırma yolunu kullanmayı öngörmüştür.<sup>1</sup>

Reformasyon hareketinin sonucunda ortaya çıkan Protestanlık, temel itibarıyla Tanrı-insan ilişkisinde kilisenin etkisini kırmaya yönelik bir amaç belirlemiştir. Buna göre, insanların, Tanrı'yı ve onun gönderdiği emir ve yasaklar toplamını ifade eden kutsal metinleri anlaması için kilise dahil hiçbir kurum ya da kişiye ihtiyacı yoktur. Buna paralel olarak, Rönesans'ın temel yansıması şeklinde görülen hümanizm ekolü de yeni bir insan profilinin doğmasına sebep olmuştur. Klâsik eserlerin tercümesi sonucunda gelişmeye başlayan hümanist akım, kültürel hayat üzerinde de önemli etkiler bırakmış, Orta Çağ'daki dinî düşüncenin sınırlarını aşan bir boyut kazanmıştır. Bu çerçevede hümanizm, on beşinci yüzyılda ortaya çıkan ve Antik Yunan ve Roma kültürünün değerlerini tekrar diriltmeye çalışan dünya görüşüdür. Hümanizm, antik kültürün insan ve hayat anlayışından esinlenerek, Orta Çağ düşünce geleneğine karşı, Antik Yunan ve Roma kültürünün insan merkezli hayat ve evren anlayışını benimsemiştir. Bu

<sup>1</sup> Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tühi-tak Yayınları, Ankara, 2003, s. 301-306.

anlamda hümanizm açısından insan, sadece insan olduğu için onurlu ve değerlidir. İnsan, özgür iradesi ve aklıyla evrenin merkezinde olan, kendi kaderini çizen ve kendi kendisinin yaratıcısı olan varlıktır. İnsanın onuru ve değerine yönelik düşüncelerin değişmesi, insan aklının da yeni baştan değerlendirilmesine sebep olmuştur. Akıl, Rönesans'la birlikte dinsel olgulardan arıtılarak, hakikatin araştırılmasının kriteri olarak görülmeye başlanmıştır. Bu ise toplumsal ve siyasal hayatın dönüşümüne katkı sağlamıştır.

Böylece giderek sekülerleşen hayata paralel bir şekilde insan düşüncesi de kutsal esaslarla belirlenen uhrevî bir inanca değil, insanın yaşadığı dünyayı amaçlayan bir felsefeye yönelmiştir. Hümanist kültür, bu çerçevede, Aydınlanma Çağı sonrası ortaya çıkan modernitenin nirengi noktasını oluşturan bir yaklaşımı ifade eder. Sonuçta bireysel, toplumsal ve siyasal hayatın rasyonalize edilmesi, ekonomi merkezli örgütlenme biçimi ve ahlâkın seküler bir temele oturtulması gibi parametrelere dayanan modernite, seküler bir toplumsal ve siyasal proje olarak ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup> Artık Aydınlanma ve onun pratik sonucu olan modernite düşüncesine göre, hayatını akli referans alarak yönlendiren insan, kurumsal ya da değil, hiçbir otoriteye gereksinim duymamalıdır. Özgür insanın din, siyaset ve sosyal ilişkilerini kurması, onun bu niteliklerine bağlanmalıdır. Dolayısıyla Reformasyon ve hümanizm düşüncesini içeren Rönesans, Aydınlanma ve modernitenin benimsediği seküler bir siyasal ve toplumsal hayatın oluşumunda öncü bir etken olarak belirmiştir.

Orta Çağ'ın sonlarına doğru başlayan gelişmeler içerisinde bir iktisadî sistem olarak kapitalizmin önemli bir yeri vardır. Bu sistemin ortaya çıkışıyla birlikte burjuvazi adı verilen yeni bir sosyal sınıf oluşmuştur. Zira burjuva sınıfı, bu dönemdeki sosyal değişimin göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Neşet Toka, *Kültürel Rölativizm Zemininde İnsan, Düşünen Siyaset*, sayı 15, s. 75–78.

<sup>3</sup> Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, Adam Yayınları, İstanbul, 2003, s. 33.

Kilisenin benimsediği bilimsel kabullerin yavaş yavaş yıkılmaya başlaması, yeni düşünce sisteminin kurulma aşamasının başlangıcı durumundadır. Kopernik'le başlayan bilimsel araştırmalar ve ulaşılan sonuçlar, bu sürecin hızlanmasının da sebebidir. Orta Çağ'da kilisenin insana atfettiği tanrısal varlık vasfının beraberinde getirdiği dünya merkezli evren anlayışı, Kopernik'in keşfiyle birlikte değişmiştir. Bu değişim, temelde, kilisenin bilimsel otoritesinin sarsılmaya başlamasına sebebiyet vermekle birlikte onun siyasî alandan sosyal alana kadar uzanan hâkimiyetine de esaslı bir eleştirinin gelmesine sebep olmuştur. Kopernik, ortaya koyduğu yeni evren tasavvuruyla, Dünya'nın Güneş etrafında sürekli ve dairesel bir hareket içerisinde olduğunu iddia etmiştir. Üstelik Dünya'nın izlediği iddia edilen bu sürekli ve dairesel hareket, diğer gezegenlerin hareketinden de farklı değildir. Bu yeni teorinin önemi, insanın ve yaşadığı dünyanın evrenin merkezinden çıkarılması ve bu anlamıyla Orta Çağ'da insana atfedilen tanrısal varlık vasfının ortadan kalkması anlamına gelmekteydi. Artık insanın, kendine atfedilen eşsiz bir doğaya sahip olmadığı düşünülmektedir. Bu değişiklik, zamanla insanın kendisi ve yaradılıştaki yeri konusunda derin etkiler bırakmıştır. Kopernik'in ardından Bruno, Güneş merkezli teoriye esaslı katkılar sağlamakla beraber, Thomas Digges'in sonsuz sayıda yıldız bulunduğu fikriyle Cusa'lı Nikolaus'un Dünya'nın dışındaki diğer gezegenlerde de hayat bulunduğu düşüncesini benimsemiştir. Bir on altıncı yüzyıl düşünürü olan ve Kopernik'in Güneş merkezli evren (heliosantrik) anlayışını kabul eden Bruno, Aristoteles'e ait iki ayrı âlem görüşünü reddetmiş, mekânın belli birtakım sınırlar içerisine hapsedilemeyeceğini iddia etmiştir. Bu bağlamda beşerî âlem ile tanrısal âlemi birbirinden kesin sınırlarla ayıran anlayışa karşı panteist bir görüş sergilemiştir. Dolayısıyla evrenin sonsuzluğu fikrini ortaya atan Bruno, kilisenin kabul ettiği Aristotelesçi ikici (*dualist*) dünya anlayışını, tekçi dünya görüşüyle değiştirerek kilise öğretilerine açıkça eleştiri getirmiştir.

Bütün bu düşünceler, Bruno'nun yakılarak öldürülmesine yol açmıştır. Bilâhare bilimsel araştırmalar hız kazanmış ve Kepler ile Galileo başta olmak üzere birçok bilim adamının yeni keşifleri, bilim devrimini önemli bir noktaya getirmiştir. Böylece Dünya'yı gezegenlerin arasına, Güneş'i de bu sistemin merkezine yerleştiren Kopernik'in çalışmaları, Kepler'in gezegenlerin yollarının şekilleri ve onların hareket kanunlarını ortaya koyan düşünceleri ve Galileo'nun bu yeniliklere yaptığı katkılar sonucu ortaya çıkan heliosantrizm ve diğer bilimsel gelişmeler, Katolik Kilisesi tarafından da tehlikeli görülmesine rağmen yayılmış ve ilerlemesini sürdürmüştür.<sup>4</sup> Bütün bu değişimler çerçevesinde Rönesans, kilisenin bilimsel alandan siyasal alana kadar her konuda bir otorite niteliği taşıdığına yönelik kabulleri yıkmaya çalışmış ve kilisenin sadece dinî ve ahlâkî konularda hüküm verebilecek bir otorite hâlinde yapılandırılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>5</sup>

Bilim alanında ortaya çıkan bu gelişmelerin felsefedeki yansımaları da aynı şekilde büyüktür. Rönesans'ın getirdiği yeni dünya ve insan anlayışı, felsefenin de dünyaya ve insana yaklaşımını değiştirmiş, böylece felsefe, antikite düşüncesinin yeniden canlanışına paralel bir şekilde yeni kozmoloji, kartezyen düalist ve ben merkezli düşüncelerle yeniden yapılanmaya başlamıştır. Bu yüzyıl boyunca şüphecilik (*sceptisizm*), özellikle felsefe alanında yaygınlaşmıştır. Hristiyanlığı zararlı ve sahte bir hurafe olarak gören Machi-vevelli'nin fikirleri, özgür düşüncüyü savunduğu iddia edilen birçok düşünür tarafından Orta Çağ felsefesinin ilkelerini yıkmak için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>6</sup> Böylelikle Rönesans ve Reformasyon hareketlerin Avrupa'da esaslı değişimlere yol açtığı söylenebilir.

<sup>4</sup> Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları 1*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2000; Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983.

<sup>5</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991, s. 198–201.

<sup>6</sup> P. Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, Çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2001, s. 178–179.

Rönesans'ın en büyük etkisi, Orta Çağ boyunca devam ettiği iddia edilen karanlık dönemin kapanmasını sağlamaktır. Orta Çağ'ın karanlık diye vasıflandırılmasının sebebi, özgür düşünceye yer verilmemesi iddialarıdır. Zira Aydınlanma felsefesini temellendirmeye çalışan düşünürlere göre, Orta Çağ, insanın aklını kullanamama aczinin ifadesidir. Dolayısıyla bu düşünceye göre Rönesans, insana rasyonel bir varlık olduğunu hatırlatmakla kalmamış, aynı zamanda akli referans olarak hayatına din ve Tanrı'dan bağımsız bir şekilde yön verebileceğini göstermiştir. Bu tür iddiaların geçerliliğine ilişkin tartışmalar ne kadar çok olursa olsun, Rönesans'ın kendini iyiden iyiye hissettirdiği dönemlere şahitlik etmiş düşünürlerin, bu döneme karşı olumlu tavır takındıkları bir gerçektir. Nitekim, Rönesans döneminde yaşayan ve fikirlerini yine bu dönemde oluşturan düşünürlerin büyük bir çoğunluğu, ortaya çıkan bu fikirlerin etkisinden kendilerini kurtaramamışlardır. Dolayısıyla bu döneme ait fikirlerin, Rönesans'ın başlattığı çılgır içerisinde yer aldığı söylenebilir. İşte böyle bir dönemde doğan ve fikirlerini de böyle hareketli ve karışık bir dönemde oluşturmaya gayret eden Hugo Grotius'un da Rönesans'ın öncülük ettiği yeni sosyal ve siyasal atmosfer içerisinde yer aldığı görülmektedir. Nitekim Grotius, hukuk, siyaset, tarih, teoloji ve filoloji alanlarındaki en etkili düşünürlerden bir olarak kabul edilmektedir.<sup>7</sup>

## B. Hugo Grotius'un Hayatı ve Eserleri

Lâtince şekliyle Hugo Grotius olarak bilinen Huig de Groot, böyle bir dönemde, 10 Nisan 1583'te Hollânda'nın güneyinde yer alan Delft şehrinde doğdu. Hollânda, İspanya'dan bağımsızlığını henüz ilân etmişti ve birçok vasıflı göçmen, İspanya kontrolündeki Güney Hollânda'dan (günümüzde Belçika) taşınıyordu. Hollânda, ekonomi ve nüfus anlamında hızla büyüyor ve bu du-

<sup>7</sup> Peter Borschberg, *Hugo Grotius "Commentarius in Theses XI"*, Peter Lang, New York, 1994, s. 15.

rum, entelektüel ve kültürel yaşamın filizlenmesinde kendini hissettiriyordu. Babası, şehrin belediye başkanı ve aynı zamanda Leyden Üniversitesine ait vakıfların müteveli azasıydı. Aslen Hollândalı olmakla birlikte Cermen soyundan gelen Grotius'un ailesi içerisinde Burgondiyalı asil bir aileden gelen Corneille de Cornets aracılığıyla Romen kanı da karışmıştır. Soy itibarıyla asil denebilecek bir sınıfa mensup olmasına rağmen, Grotius, zamanının feodal toplumsal yapı ve düşüncesinden uzaktır. Yeni doğmakta olan burjuva sınıfının hoşgörölü tavrını benimsediği için, kendini, bütün hayatı boyunca bu yeni sınıfa bağlı hissetmiştir.

Kendisi de doğa bilimleriyle ilgilenen babası Van de Groot, daha sekiz yaşından itibaren Lâtince şiirler yazan Grotius'u tahsil görmesi için Lahey vaizi papaz Unitenbogaerd'in yanına gönderdi. Grotius'un bundan sonraki hayatına etki eden dinî düşüncelerin, Unitenbogaerd'in yanında geçirdiği bu iki senelik çalışma dönemine dayandığı söylenebilir. Grotius'un daha on iki yaşındayken annesi Alida van Overschie'yi Katolikliği terk etmeye ikna edebilmesi, onun dinî konular hakkındaki derin bilgisini gösteren önemli bir örnektir. Grotius, daha on iki yaşını doldurmadan Leyden Üniversitesine öğrenci olarak girmeyi başardı. Burada, matematik ve fiziğe ilâveten İbranice ve Arapça gibi klâsik diller üzerine odaklaştığı üniversite çalışmalarına başladı. Üniversitedeki öğrenim süresinde Scaliger'in derslerini takip etmiş ve onun etkisiyle hümanist düşünce ekolü içerisinde yer almıştır. Bu yüzden, de Groot olan adı, Grotius şeklinde değişmiştir.

Sosyal ve siyasal anlamda karışıklığın devam ettiği bir dönemde yetişen Grotius'un düşüncelerinin, üç ana etkenle şekillendiğini söyleyebiliriz. İlki, Grotius'un, devlette hâkimiyeti ele geçirmeye çalışan burjuva sınıfı içerisinde yer almasıdır. İkincisi, rasyonel bir ahlâk düşüncesine paralel, dinî konularda bir yeniliğin gerekliliğine inanması ve nihayet üçüncüsü, hümanist akım içerisinde Rönesans bireyseliğinin etkisini taşımasıydı.

Bu sonuncu vasfın, uzun süre, onun fikirlerine etki ettiğini söyleyebiliriz. Yani Rönesans'ın etkisiyle ortaya çıkan burjuva düşüncesi, dinde reform ve hümanizm ekolünün, Grotius'un düşünceleri üzerindeki etkisi büyüktür.

Grotius'un başarılı öğrenim hayatını duyan avukat ve devlet adamı Oldenbarneveld, Paris'e yaptığı bir elçilik seyahatinde onu da yanında götürmeye karar verdi. Paris'te saraya takdim edilen Grotius, kral IV. Henry tarafından "İşte Hollânda'nın mucizesi./*Voilà le miracle d'Hollande*" hitabıyla karşılandı ve kralın resmiyle birlikte bir altın şeref kordonuyla taltif edildi. Bütün bu iltifatların şöhretini artırması üzerine, memleketine hareketinden önce 5 Mayıs 1598'de, daha on beş yaşındayken, Orlean Hukuk Fakültesinden doktorluk ünvanını aldı. Aynı senenin sonbaharında memleketine dönerek Lahey'de avukatlığa başladı. On sekiz yaşında astronomiyle ilgili olan *Syntagma Araetorum* adlı eserini de 1601 yılında yayımlamayı başardı. Bu iki çalışma, Grotius'un şöhretini tam anlamıyla artırmıştır.<sup>8</sup>

Resmî memuriyeti düşünmediği bir dönemde, Hollânda hükümetleri (Hollânda, Zelanda, Batı Frizland)'nin başsavcılığına atandı. Böylece, avukatlık mesleğinden ayrılarak siyasete girmiş oldu. Kısa bir süre sonra, Hollânda yasama meclisinde bir sandalyeyle ödüllendirildi. Grotius, 1608'de, Hollânda'nın başsavcılığına atandıktan birkaç ay sonra, Zeeland'ın seçkin bir ailesinden gelen on dokuz yaşındaki Maria van Reigersberch ile evlendi. Bu sıralarda, Portekiz'le memleketi arasındaki siyasî bir tartışmadan esinlenerek 1604–1605 yıllarında, *Ganimet Hukuku Üzerine (De Jure Praedae Commentarius)* adlı bir eser kaleme aldı. Bu kitabın el yazması tam nüshası, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar bulunamamasına rağmen, kitabın on ikinci bölümü, 1609'da *Mare Liberum (The Freedom of the Seas/ Denizlerin Özgürlüğü)* adıyla yayımlanmıştır.

<sup>8</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, Kenan Basımevi ve Kışık Fabrikası, İstanbul, 1939, s. 7–9.

landı. Zelanda meclisinin fikrini sorması üzerine, ülkesinin doğu Hint denizindeki ticarî faaliyetlerini savunmak amacıyla, yukarıda ifade edilen eserin on ikinci bölümünü ayırarak Mart 1609'da Laiden'e göndermiştir. Adı geçen bu eserde, Grotius, denizlerin özgürlüğünün, uluslar ve insanlar arasındaki iletişimde bir anahatar görüntüsünde olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Ayrıca bu eserde Grotius, hiçbir ülkenin, sınırlarını saptamanın zorluğundan ve sağlamlığından bahsedilememesinden dolayı, okyanusların kontrolünü tekeline alamayacağını ifade etmiştir. Denizlerin özgürlüğünü savunan bu eser, hukuk teorisi alanındaki çalışmalarının başlangıcı durumundadır. İlk defa bu eserle birlikte Grotius, hukukun – ilâhî ve medenî hukuk haricinde– rasyonel izahını yapmaya çalışmıştır. Ancak, ilmî metotlarla sosyal realitelere değinmesine rağmen, Grotius'un, bu dönemde, henüz eskinin etkisinden kurtulamadığını söyleyebiliriz. Bu dönemde, bazı çeviriler gibi kendi Lâtince şiirlerinin bir toplamını yayımladı. Hollânda Devletlerinden aldığı bir ödenek ile Grotius, Hollândalıların kökeninin tarihi şeklinde tasarlanan *De Antiquitate Reipublicae Batavae*'yi yazdı. Bu eserinde Grotius, tarihî araştırmalardan ziyade vatanseverlik ve milliyetçilik düşüncelerini dile getirmiştir.

Bu sıralarda, bir dizgi hatası yüzünden ortaya çıkan ve Grotius'un da içinde yer aldığı tartışma, büyüyerek dinî ve siyasî bir şekil almış ve gittikçe şiddetlenerek beklenmedik bir şekilde gelişmiştir. Grotius'un arkadaşı vaiz Arminius, insanların hiçbir zaman Tanrı'nın rahmetinden ümitlerini kesmemelerini telkin eden düşünceleriyle tanınıyordu. Arminius'a karşı sert bir kaza ve kader anlayışını benimseyen Gomarus ise Tanrı'nın takdirinin ezelden beri açık ve net olduğunu ve insanların, hayatları boyunca yapacakları eylemlerin bunu değiştiremeyeceğini iddia ediyordu. Yani, Arminius, daha çok özgür irade yanlısı bir anlayışı kabul ederken, Gomarus, belirlenimci bir kader anlayışına inanıyordu. Grotius ise düşünceleri itibarıyla Arminius'a yakındı. Ar-

minius'un Amsterdam'da ölmesi üzerine Grotius, arkadaşına it-hafen bir mersiye yazdı. Bu şiirde, “tam” ve “mükemmel” mana-sına gelen “totus” kelimesi, “yalnız” anlamına gelen “solus” şek-linde çıktı. Böylece Grotius'un “Arminius cennete mükemmelen lâyıktır.” ibaresi, “Yalnız o lâyıktır.” şeklinde anlaşıldı. Grotius, bu hatayı, yazdığı bir mektupla düzeltmeye çalıştıysa da başarılı olamamış ve tartışma büyüyerek siyasî bir hâl almıştır. Arminius taraftarlarının, Haziran 1616 tarihinde Remonstrantie adını alan yazılı protestolarına, Gomaruscular, “Kantraremonstrantie” ile karşılık verdiler. Bu isimler, daha sonraki siyasî mücadelenin ta-raflarını gösteren partilerin isimleri olarak tarihe geçmiştir. Bu mücadele yüzünden şahsına yöneltilen saldırılardan rahatsızlık duyan Grotius, 1613'de İngiltere'ye seyahat etti.<sup>9</sup> Bu seyahatin Grotius'un düşüncelerinin şekillenmesindeki etkisi büyüktür. Bu düşünceler içerisinde Grotius, eskiyi değiştirmenin, hayata yeni bir şekil vermenin gerekliliği fikrinden hareketle bütün insanlı-ğın birliği düşüncesini ortaya atmıştır. Bu düşünce ve kararlarla ülkesine döndüğünde *De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra* adında bir kitap yazdı. Yalnız dostlarına el yazması nüsha-larını gönderdiği bu kitapta, Grotius, şu düşünceleri ortaya koy-muştur: Manevî ve fikrî hayatın doğal, değişmez şekilleri vardır ve bunların kanunları akılla bulunabilir. Bu anlamıyla F. Ba-con'dan sonra ilk defa sosyal hayata ilişkin bir teori, ilâhî olarak değil, empirik bir anlayışla temellendirilmiştir.

Grotius'un düşünceleri bu çerçevede şekillenmeye başlarken, ülkesindeki dinî ve siyasî mücadeleler devam ediyordu. Grotius, bu mücadeleye açıkça Remonstrantlar tarafında yer alarak katıl-dı. 1614'de bu dinî ve siyasî tartışmaları yatıştırmak için bir be-yanname hazırlayıp yayımladı; ancak bir sonuç alamadı. Sonba-harda yakalandığı hastalık, kış süresince herhangi bir faaliyette bulunmasına engel oldu; ama yine de kardeşinin yardımıyla Lâ-

<sup>9</sup> Peter Borschberg, *a.g.e.*, s. 19-22.

tince şiirlerini toplayarak ertesi yıl yayınladı. Bu sıralarda devam eden karışıklıklar, giderek daha da şiddetlenmiş ve içinden çıkılmaz bir hâl almaya başlamıştır. Uyuşmazlık, dış görünüşte, *kader* hakkında muhafazakârlarla liberal Kalvinistler arasındaki bir görüş farklılığıyla ilgili gibi görünüyordu. Bu tartışma içerisinde ılımlılığı talep eden tarafın istekleri, Hollânda yönetimi tarafından onayladı ve 1614'ün başlarında, ruhban sınıfının, tarif edilen sınırlar dışında herhangi bir şeyi öğretmekten sakınması gerektiğine yönelik bir karar alındı. Ayrıca, üniversitelerde özgür tartışmalara daha fazla yer verilmesine yönelik kararlı bir tavır ortaya kondu. Bununla beraber, karar çok az etkili oldu ve çatışma hızla anlaşılmaz ve basit bir teolojik fikir ayrılığından çok daha fazla yayıldı. Bu dönemde Hollânda federasyonu, kendi içindeki Genel Devletler ve illerin oranlı güçlerinin politik sorunlarıyla sarsılmıştır. Arminius ve Gomar arasında, üniversite kürsüsünden ve caddelerden yayılan tartışma, federasyonu şiddetli bir düşmanca çekişmeyle sarsmış, politik ve dinî baskı kaçınılmaz bir biçimde artmıştır. Siyasal anlamda Hollânda, federasyondaki en güçlü bölgeydi ve çoğunlukta liberallerin yaşadığı tek bölgeydi. Güçlü merkezileştirme isteğiyle Prens Moutris, dinî baskıda Hollânda'nın üstünlüğüne dair duyulan öfkeye odaklaşmayı, kendi politik kazancıyla ilgili bir şans şeklinde değerlendirdi. Böylece Katolik kilisesine ait tartışma, Hollânda ile daha küçük bölgeler arasındaki politik savaş ile beslendi ve sınıflandırıldı. Aşağı yukarı Temmuz 1617'de, muhafazakâr Kalvanistler, emir yoluyla devlet kiliselerini kullanmaktan uzak tutulduğundan, iç savaş başladı. Grotius'un tekrar yatıştırmaya çalıştığı, ancak bir sonuç alamadığı bu tartışma, Makyavelist anlayışa sahip prens Moutris ile Grotius ve taraftarlarını karşı karşıya getirdi. Güçlü bir mevkide bulunan Moutris'e karşı Grotius ve yanındakiler, ilk önce meşru bir mücadeleye giriştiler. Bu iki tarafın uzlaşmak için bir araya gelmelerinden bir sonuç çıkmayınca, Moutris, Dodrecht şehrin-

de “milli sinodu” topladı ve ordunun da yardımını alarak 29 Ağustos 1618’de Oldenbarneveld, Grotius ve arkadaşı Hogerberts’i tutukladı. Mahkumlara karşı mahkemeler hazırlandı. Oldenbarneveld idam edildi. Grotius ise müebbet hapse mahkum edildi ve mallarına el konuldu.

Böylece otuz altı yaşında tutuklanan Grotius, Hollânda’da gerçekte Hristiyan olmayan ülkelere seyahat eden gemiciler için bir el kitabı şeklinde tasarlanan *Gerçek Dinin Kanıtı* (*Bewys van den Waren Godtsdienst*)’nı yazdı. 1807’de Napolyon’un kurallarıyla değiştirilinceye kadar Hollânda hukukunun temeli kabul edilen büyük bir yasa kitabını, *Hollânda Hukuku’na Giriş* (*Inleiding tot de Hollandsche Rechtsgeleertheyd*)’i hazırladı. Grotius, bu kitapla birlikte yeni bir hukuk anlayışının temellerini atmıştır. Bu yeni anlayışa göre hukukun kaynağı, ilâhî kanunun ilkelerinde değildir. Hukuk, daha ziyade insan doğasıyla birlikte ebedî ve değişmez bir şekilde doğmuştur.

Grotius iki senelik hapis hayatından sonra kaçmayı başardı ve Hollânda yetkililerine, kimsenin kaçmasına yardım etmek için rüşvet almadığını, ülkesine karşı hiçbir şeyden dolayı suçlu olduğunu düşünmediğini ve hiçbir şeyin ülkesine olan sevgisini azaltmasına neden olmadığını ifade eden bir mektup yazdı.

Grotius’un bundan sonraki hayatı sıkıntılı bir şekilde geçti. XIII. Louis tarafından tahsis edilen yıllık maaşının düzenli bir şekilde verilmemesi, ayrıca Hollânda elçisinin, kendisinin Paris’te ikâmet etmesi aleyhine çalışması gibi nedenlerden dolayı sıkıntılı günler geçirdi. Nihayet 1625’de, XIII. Louis’e ithaf ettiği *Savaş ve Barış Hukuku* (*De Jure Belli ac Pacis*) adlı eserini yayımladı. Ancak, XIII. Louis’ten aldığı küçük ve düzensiz maaşıyla hayatını sürdüren Grotius’un 1625’de yayımlanan bu büyük çalışması, Katolik Kilisesi tarafından 1627’de yasak kitaplar listesine alındı.

XIII. Louis, İsveç kralı Gustav Adolf, Holstein dukası ve Danimarka kralı gibi etkin şahsiyetlerin desteğine rağmen Grotius,

maddi sıkıntılarla mücadele etmeye çalışmıştır. 1630'da ölen Motutris'in yerine geçen Friedrich Heinrich'in hoşgörü vaadi ve mallarının iadesi kararı üzerine 1631 Eylülünde Rotterdam'a döndü. Dostlarının, kendisini düşmanlarıyla barıştırma teşebbüslerinin başarısızlığa uğraması üzerine tekrar ülkesini terk etmeye mecbur kaldı ve 17 Nisan 1632'de Almanya'ya kaçtı. Yabancı devletlerin memuriyet teklifleri karşısında bir süre kararsız kaldıktan sonra 1634'de, İsveç Başvekili Oxentierna'nın teklifini kabul etti. Böylece, o zaman Alman-İsveç Dayanışma Meclisinin merkezi olan Mayn nehri üzerindeki Frankfurt şehrine geldi. Aynı yılın kışında ise İsveç'in Paris büyükelçiliğine tayin edildi ve burada on yıl hizmet etti. Bu sırada Galilei ile de dostluk kurdu. Ancak daha sonra buradaki memuriyet hayatından bıkan Grotius, İsveç kraliçesi Christine'den elçilikten affını dileyerek Hollanda üzerinden İsveç'e döndü. İsveç'te bir devlet memuriyeti bulamayarak Lübeck'e hareket etti ancak bindiği gemi, 17 Ağustos'ta Danzig civarında fırtınaya yakalanarak kaza yaptı. 26 Ağustos'ta bitkin bir hâlde Rostock'a vardı ve vaiz Quistorp'un evine sığındı. Burada, 28-29 Ağustos 1645'de vatanından ve dostlarından uzak bir şekilde, 62 yaşında hayata gözlerini kapadı. Daha sonra doğduğu şehir olan Delft'e gömüldü. Son cümleleri "Çok şeye giriştim, hiçbir şey başaramadım." şeklindedir. Grotius, Otuz Yıl Savaşları'nın sonunda yapılan Westphalia Barışı'nın, onun düşüncelerinin izlerini taşıdığını göremeden öldü. Mezar taşına, dört yıl önce kardeşine gönderdiği bir mektupta yazdığı acı dolu sözler kazınmıştır. "Burada Hugo Grotius yatıyor: Hollandalı, tutuklu ve sürgün. Fakat ey büyük İsveç senin de elçin."

Hugo Grotius, altmış iki yıllık hayatı içerisinde ortaya koyduğu düşünceleri ve faaliyetleri sonucunda, uluslararası hukukun babası sıfatıyla anılmaya başlanmıştır. Ayrıca uluslararası hukuk düşüncesi başta olmak üzere birçok düşüncesini doğal hukuk anlayışına dayandırması, Grotius'un doğal hukukun da

kurucusu sıfatını almasına sebep olmuştur.<sup>10</sup> Doğal hukuk ve uluslararası hukuka yaptığı katkılarla hukuk felsefesi alanında bir dönüm noktası kabul edilen Grotius, Rönesans ve bu dönemde ortaya çıkan yeni dünya görüşüne, seküler bir hukuk anlayışıyla girmiştir. Özellikle doğal hukuk anlayışını yeniden canlandırarak hukuku Tanrı'dan bağımsız bir tarzda ele alması, seküler dünya düzeninin oluşumuna katkı sağlamıştır. Hugo Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesi, felsefe tarihi ve özellikle de hukuk felsefesi alanında olduğu gibi genel olarak düşünce tarihi içerisinde önemli bir yer tutmaktadır.

<sup>10</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul, 1939, s. 7-17.

## II. Bölüm

### Grotius'un Hukuk Felsefesi

Grotius, yaşadığı dönemin karakteristik özelliklerine paralel şekilde, lâik bir hukuk anlayışı benimsemiştir. Rönesans düşüncesinin etkisindeki bu anlayış, hukukun, din ve Tanrı iradesinin dışında kurulmasını öngörür. Dolayısıyla Grotius'un hukuk anlayışının, insan iradesinden kaynaklandığı görülmektedir. Onun bu seküler yaklaşımı, doğal hukuk ve uluslararası hukuka ilişkin düşüncelerini de belirlemiştir. Nitekim Grotius, doğal hukuku Tanrı iradesinden bağımsız bir tarzda ele aldığı ve uluslararası hukukun temeline de bu doğal hukuk anlayışını yerleştirdiği için seküler hukuk anlayışının kurucuları arasında kabul edilir.

Grotius, hukukun üstünlüğünü savunan çalışmalar yapmıştır. Buna göre hukuk, empirik veya kesin herhangi bir varoluşa dayanmamaktadır. Düşünceleri içerisinde bazı skolastik ipuçları bulunmasına rağmen, Grotius'un hukuka ilişkin görüşleri, modern hukuk felsefesi içerisinde yer alır. Ayrıca Grotius'un hukuka ilişkin çalışmaları, hukuka seküler bir yapı kazandırma açısından önemli bir teşebbüstür. Bu, doğal hukukun kendi

kendine yeterli olduğunun, insan aklının özerklik açısından Tanrı'dan ayrılabilmesinin de kanıtıdır. Bu nedenle Grotius, skolâstik geleneğin içinde görülmemiştir Adaletin, hem putpe-restler hem de dinsizler için en değerli ilke olduğunu ileri sü-ren Montesquieu'nun, "Tanrı olmasa da adaleti sevmeliyiz." açıklaması, ondan çok önce Grotius'un hukuk felsefesinde önemli bir yer işgal eder.<sup>1</sup> Grotius'a göre hukuk, tanrısal irade-nin değil, insan aklının ve iradesinin ürünüdür. Bu anlamıyla insan, aklının göstermiş olduğu ilkelerin peşinden giderek, ilâ-hî kanuna gerek kalmadan olması gereken ilke ve kaideleri bi-lebilir. Böylece hukukun kaynağından uzaklaştırılan din, sade-ce manevî alanı düzenlemekle yükümlü hâle getirilmiştir.<sup>2</sup>

Grotius'un hukuk anlayışını değerlendirirken, hukuku iki ana başlık altında, yani doğal hukuk ve uluslararası hukuk şek-linde ele almak gerekmektedir. Böyle bir tasnif, hem Grotius'un doğal hukuku nasıl değerlendirdiğini, hem de uluslararası hu-kuk ve doğal hukuk arasında kurduğu ilişkiyi değerlendirmek açısından yararlıdır. Grotius, ilk önce hukukun tanımını yapar. Buna göre, insan bir hayvandır; ancak bütün hayvan türleri içe-risinde üstün bir niteliğe ve yere sahiptir. Tıpkı insan davranış-larının diğer hayvan davranışlarından ayrılması ve onlardan üs-tün olması gibi insanın, bütün hayvan türlerine ve onların nite-liklerine göre çok büyük bir üstünlüğü vardır. İnsana özgü bu niteliklerden biri, toplum içinde yaşama isteğidir. Ancak birlik-te yaşama eğilimi, aklın ilkeleri çerçevesinde belirlenmektedir. Dolayısıyla rasyonel ve sosyal varlık nitelikleri, düzenli ve ba-rışçıl yaşama isteğini belirler. İnsanın bu sosyal olma özelliğini gerçekleştirebilmesi adına doğa, hayvanlar arasında yalnızca in-

<sup>1</sup> Tanaka Tadashi, *Grotius's Method*, Edit: Onuma Yasuaki, *A Normative Approach to War: Peace, War and Justice in Hugo Grotius*, Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1993, s. 28-29.

<sup>2</sup> Yavuz Abadan, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1943, s. 100.

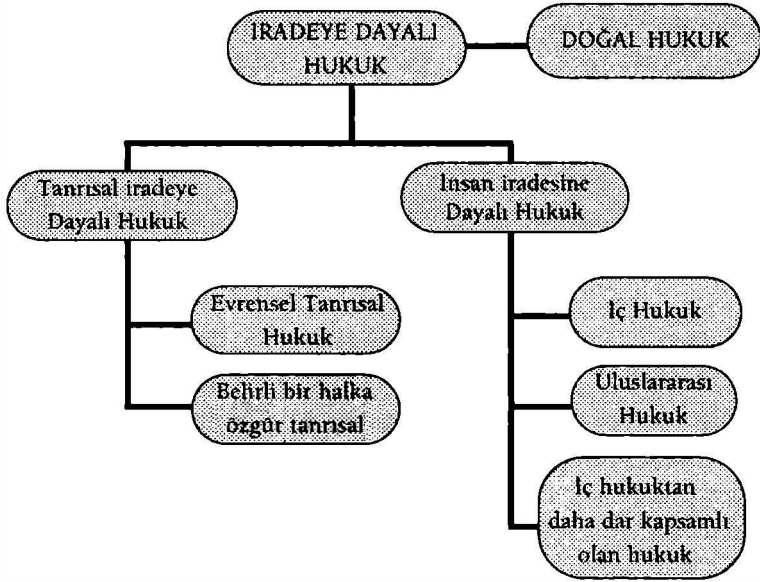
sana özgü bir başka nitelik daha vermiştir ki bu da dildir. Ayrıca Grotius'a göre, insanın, eğitilebilme ve birtakım genel ilkeler çerçevesinde davranma yeteneği de mevcuttur. İfade edilen bu özellikler, Grotius için hukukun da kaynağıdır.

Sonuç itibarıyla hukuk, insanın rasyonel ve sosyal varlık niteliğinin, dili kullanabilme yetkinliğiyle birleşmesidir. Ancak insan, diğer canlılardan farklı olarak birtakım ilkeler belirleyebilme ve bu ilkeler ışığında bir yaşam sürdürebilme yeteneğine sahiptir. Bu yüzden insanın hukukun kaynağında bulunması, onun bu nitelikleriyle ilişkilidir.<sup>3</sup> Bu çerçevede teorilerini insan doğasını araştırmaya dayandıran Hobbes ve Rousseau ile karşılaştırıldığında, Grotius'un, insandaki sosyallik kabiliyetini, verilmiş kabul ettiği söylenebilir. Zira bu, değişik şekillerde belirtilen ve eski zamanlarda yaygın bir kabul gören, Aristoteles'in "İnsan politik bir varlıktır." anlayışını hatırlatmaktadır.<sup>4</sup>

Grotius, hukuku tanımladıktan sonra onu kendi içerisinde ikiye ayırır. Birincisi, doğal hukuk, ikincisi ise iradeye bağlı hukuktur. Bu ayırımından sonra, Grotius, iradeye bağlı hukuku da kendi içerisinde ikiye ayırır. Bunlar, tanrısal iradeye dayalı hukuk ve insan iradesine dayalı hukuk başlıkları altında ele alınır. İnsanı iradeye bağlı hukuk ise kendi içerisinde iç hukuku merkeze alacak şekilde bölünmüştür. Bunu aşağıdaki şekilde gösterebiliriz.

<sup>3</sup> Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, Çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 6-7.

<sup>4</sup> Tanaka Tadashi, *Grotius's Method*, Edit: Onuma Yasuaki, a.g.e., s. 26.



Grotius'a göre iradeye dayalı hukuk, kaynağını akıllı bir varlığın iradesinden alır. Bu akıllı varlık, hukukun kaynağında yer alması itibarıyla ya insan ya da Tanrı'dır. Dolayısıyla iradeye dayalı hukukun kaynağında yer alabileceği düşünülen iki ihtimal, yani Tanrı ve insan, Grotius'un iradeye dayalı hukuka yönelik ayrımının da temelini oluşturur.

Tanırsal iradeye dayalı hukuk, kavramın kendisinden de anlaşılabilmesi gibi kaynağını Tanrı iradesinden alır. Ancak tanırsal iradeye dayalı hukuk ile insan iradesine dayalı hukuk arasındaki ayrım, sadece hukukun temeline yerleştirilen iradenin kaynağına değil, aynı zamanda bu iki farklı hukukî yapılanmanın mahiyetine de bağlıdır. Nitekim Grotius'a göre tanırsal hukuk açısından, Tanrı'nın buyrukları çerçevesinde istenen bir şey, haklı görüldüğü için istenmemiştir. Bu şeyin haklı ya da doğru bir nitelik taşıdığının kabul edilmesi ve aynı zamanda kaçınılmaz bir biçimde uyulması gerekmektedir. Çünkü o şey, Tanrı

tarafından emredilmiştir.<sup>5</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus, Grotius'un da ifade ettiği gibi Tanrı'nın emir ya da yasaklarıdır. Başka bir ifadeyle esas problem, Tanrı'nın emir ve yasakları doğrultusunda belirlenmiş kuralların, hukukun temeline yerleştirilmesi sorunudur. Tanrısallık bağlamında ele alınan bu anlayışın, Tanrı-etik arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü, iyi ya da doğru eylem problemi, hem hukukun hem de ahlâkî temellendirmelerimizin odak noktasıdır. Dolayısıyla iyi ya da doğru eylemin kriterini ortaya koyma iddiasında bulunan din, gerek hukukun, gerekse ahlâkî eylemin ilkelerini belirlemeye çalışır. Nitekim hukuka yönelik bu tür bir yaklaşım için, emredilen ya da yasaklanan eylemlerin ahlâkî bakımdan taşıdıkları değer önemlidir. Bu noktada açığa çıkan birtakım iddialara göre ahlâk felsefesi çerçevesinde bir eyleme ahlâkî boyutta herhangi bir değer atfetmenin iki yolu vardır. Birincisinde, sözü edilen eyleme Tanrı'nın buyrukları çerçevesinde bir değer atfetmek esassen, diğerinde, eyleme yüklenen değer Tanrı'dan bağımsız bir şekilde ele alınması söz konusudur. Bu ahlâkî temellendirmelerden birincisi, teist Tanrı görüşüne bağlıdır. Buna göre eğer Tanrı, mahiyeti itibarıyla mutlak ve mükemmel bir varlık ise ahlâkî anlamda verilebilecek herhangi bir değer yargısının kaynağında da o vardır. Başka bir ifadeyle herhangi bir eylemin iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilmesinin tek yolu, Tanrı'nın emir ve yasaklarına başvurmaktır. Dolayısıyla etiğin temeline yerleştirilen Tanrı, eylemlerimizin de belirleyicisidir. Ancak böyle bir kabulün ortaya çıkaracağı birtakım problemlerin varlığından söz etmek de mümkündür. Nitekim bu noktada, ya Tanrı'nın herhangi bir eylemi yapmayı emrettiği ya da herhangi bir eylemin, Tanrı'dan bağımsız bir şekilde yapılması gerektiği kabul edilmelidir. Bir eylemin doğruluğunu Tanrı'nın buyruklarına bağlamak, Tanrı'nın buyruklarının

<sup>5</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 6-7.

iyi, yasaklarının ise kötü olduğunu göstermektedir. Bu ise eylemlerinin kaynağını Tanrı'nın buyruklarında bulan insanların eylemlerinin iyi, diğerlerinin eylemlerinin ise kötü olduğunu kabul etmektir. Ancak bu düşüncenin, ahlâkî eylemin temelinde yer alan özgürlük ve sorumluluk ilkeleriyle çeliştiği söylenebilir. Nitekim, Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda gerçekleştirilen bir eylemin faili, seçme özgürlüğüne sahip değildir. Dolayısıyla da bu kişinin gerçekleştirdiği eylemin ahlâkîliğinden bahsedilemez. Bunun yanı sıra, gerçekleştirilen eylemin ahlâkî bir nitelik taşıyıp taşımadığı amacıyla da bağlantılıdır. Bu yüzden Tanrı merkezli bir etik anlayış, temelde, kişinin eylemi gerçekleştirirken özgür iradesini kullanmadığını gösterir. Bu eylem, yalnızca Tanrı emrettiği için gerçekleştirilmiştir. Böyle bir eylemin ise ahlâkî bir eylem olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Bu türden iddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı sürekli tartışılmıştır. Fakat bu nevi iddiaları haklılaştırmanın ötesinde bu tartışmanın vardığı sonuçları görmek de mümkündür. Yukarıda ifade edilen birinci önermeye yönelik iki farklı yorum, Tanrı'ya atfedilen nitelikler açısından önemli farklılıkların doğmasının da sebebidir. Nitekim birinci yorum, yani herhangi bir eylemin doğruluğunu, Tanrı'nın emirlerine bağlamak, Tanrı'yı iyi ya da kötü nevinden değerlerin üstünde bir yere oturtmaktadır. Ancak ikinci yorumu ifade eden eylemin Tanrı'dan bağımsızlığı, bu türden değerlere Tanrı'dan üstün bir değer atfetmenin göstergesidir.<sup>6</sup> Bu konuyu, ahlâkî failin otonomisi sorunu çerçevesinde değerlendirmeye çalışan Kant'a göre ise İsa'nın, insanî eylemler açısından moral bir otorite olarak kabul edilmesi söz konusu değildir. Çünkü İsa'nın öğretilerinin ahlâkî eylemlerimiz açısından bağlayıcı olması, aklın bu ilkeleri doğrulamasıyla mümkündür. Fakat bu durumda, insanın ahlâkî eylemleri açısından İsa'yı değil, akli moral otorite olarak kabul etmiş oluruz. Farklı bir şekil-

<sup>6</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s.141.

de ifade edersek, Tanrı'nın emir ve yasaklarının, ahlâkî eylemlerimizin temeline yerleştirilmesi, aklın bu ilkeleri doğrulamasıyla mümkündür. Tanrı'nın emir ve yasaklarının doğruluğunun kriterini akıl olarak belirlemek ise ahlâkî eylemlerin kaynağına Tanrı'ya değil, akli yerleştirmek anlamına gelir.<sup>7</sup>

Tanrı-etik ilişkisine yönelik bu problemler, tanrısai hukuk açısından da geçerlidir. Çünkü Tanrı'nın emir ya da yasaklarına dayanan hukuk kuralları da Tanrı merkezli etik anlayışının benimsediği düşünce tarzına uygundur. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi iyi ya da doğru eylem problemi, hem hukukun hem de ahlâkî temellendirmelerimizin odak noktasıdır. Tanrı'nın buyrukları sonucunda ortaya çıkan ahlâkî anlamdaki iyi ya da kötü eylemler, tanrısai hukukun temelidir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın etik alanında belirlediği iyi ya da kötü eylemler, tanrısai hukukun yapılandırılmasında da esastır. Çünkü tanrısai hukuk, Tanrı'nın emir ve yasaklarına bağlıdır. Dolayısıyla böyle bir hukukî yapılanma, sadece belirli bir dine mensup insanlar için geçerlidir. Nitekim ortak bir dine mensup olmayan insanların, bu dine ait hukukî ilkelerle bağlanması söz konusu değildir.

Özellikle modern toplumsal yapılanmalar açısından gerekli kabul edilen seküler hukuk anlayışı, bu tür iddialara dayansın ya da dayanmasın, tanrısai hukukun taşıdığı birtakım problemler üzerine temellenmektedir. Zira dinî açıdan heterojen bir yapı arzeden toplumlar için lâik bir hukuk anlayışına ihtiyaç duyulmuştur. Bu amacın, Grotius tarafından da gerçekleştirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz.

Grotius, tanrısai iradeye dayalı hukuku kendi içerisinde iki kısma ayırır: (i) evrensel tanrısai hukuk ve (ii) belirli bir halka özgü tanrısai hukuk.<sup>8</sup> Belirli bir halka özgü tanrısai hukuk,

<sup>7</sup> Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2001, s. 222.

<sup>8</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 20.

adından da anlaşılacağı üzere, sadece belli bir toplum için söz konusudur. Dolayısıyla bu hukukun ilkeleri de sadece bu topluluk için geçerlidir. Evrensel tanrısal hukuk ise Grotius'a göre insanlığa üç defa gönderilmiştir: (i) Tanrı insanı yarattığında, (ii) Nuh tufanından hemen sonra ve (iii) İsa ortaya çıktığında. Bu noktadan bakıldığında, Grotius'un, Hristiyanlığı son din olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim Hristiyanlığı ve buna bağlı hukuku, evrensel tanrısal hukukun versiyonları arasında görmesi bu görüşü desteklemektedir. Ancak Hristiyanlığın evrensel tanrısal hukuka kaynaklık edebileceğini düşünmesi, Grotius'un, seküler hukuk anlayışına alternatif olarak tanrısal hukuku kabul ettiğini göstermez. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Grotius, hukukun seküler bir tarzda ele alınması gerektiği konusunda ısrarlıdır.

*İnsan iradesine dayalı hukuk* ise Grotius'a göre yine üçe ayrılmaktadır. Grotius, bunları, iç hukuku merkeze alarak tasnif etmeye çalışır. Bunlar iç hukuk, iç hukuktan daha dar kapsamlı hukuk ve iç hukuktan daha geniş kapsamlı hukuktur. Bunlardan tanım itibarıyla merkezî konumda yer alan, iç hukuktur. Bu, devleti yöneten güç anlamında kamu gücüne dayanan hukuktur. İç hukuktan daha dar kapsamlı insan yapısı hukuk –kaynağı böyle olmasa da– kamu gücüne dayanır. Bir babanın oğluna, bir efendinin kölesine ya da hizmetçisine buyurma yetkisi, bu hukuka girer. Bu hukukun tanımı, Grotius'un yaşadığı döneme özgü sosyal yapılanmalarla ilişkilidir. Nitekim efendi–köle ilişkisine yapılan vurgu, iç hukuka yönelik tanımın bu dönemdeki toplumsal yapıyla ilişkisinin bir sonucudur. Üçüncüsü yani iç hukuktan daha geniş kapsamlı insan yapısı hukuk ise uluslararası hukuk adını alır. Bu hukukun yüküm yaratma ya da bağlayıcılık niteliği, bütün ulusların ya da en azından bunlardan birçoğunun iradesinde dayanır. Uluslararası hukuk, daha sonra geniş bir şekilde ele alınacaktır.

## A. Doğal Hukuk

Grotius'un doğal hukuk düşüncesine geçmeden önce doğal hukuk kavramıyla ne kastedildiğini ortaya koymak gerekmektedir. Nitekim doğal hukuk, iki bin yıldan uzun bir süreden beri düşünce tarihinin önemli bir kısmını teşkil eder. Bu süreç içerisinde doğal hukuk, doğrunun ve yanlıştın nihai ölçüsü, iyi yaşam ya da doğaya uygun yaşamın modeli kabul edilmiştir. Bununla birlikte doğal hukuk düşüncesi, tarihsel süreç içerisinde kapsamlı eleştirilere de maruz kalmıştır. Hatta doğal hukukun öldüğü ve bir daha asla yeniden dirilemeyeceği ilân edilmiştir. Fakat doğal hukuk, hâlâ tartışmaların odağında yer almayı sürdürmektedir.<sup>9</sup>

Bu kavram, sadece belli dönemlerde farklı anlamlar kazanmakla kalmamış, aynı zamanda bu kavramı kullanan düşünürlerin bakış açılarına göre de değişiklik göstermiştir. Bu farklılık, bir yandan doğal hukuk düşüncesini ortaya koyan düşünürlerin yaşadıkları dönemlerin karakteristik özelliklerinden etkilenmesine, diğer yandan düşünürün dünya görüşü ve felsefesi çerçevesinde yeni bir şekil kazanmasına bağlanabilir. Doğal hukuk düşüncesinin dönemlere göre gösterdiği farklılıklar, birtakım çatışmalar çerçevesinde açıklanabilir. Bunlar, İlk Çağ'da tabiat ve düzen, Orta Çağ'da ilâhî ve beşerî hukuk, Yeni Çağ'da ise hukukî cebir ve bireysel akıl arasındaki farklılıklardır.<sup>10</sup> Antropolojik açıdan ele alındığında ise doğal hukukun, içerik problemi açısından iki farklı tarzda ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim doğal hukuk konusunda, İlk Çağ'dan bugüne birtakım tartışmaların varlığından bahsedilebilir. Bu, temel itibarıyla insan doğasının öz niteliği bakımından akla mı istence mi dayandığı sorundur. İnsanı insan yapan niteliğin akılda bulunduğunu iddia eden rasyonalist tutum, doğal hukukun değişmez, zamana bağımlılığı iddia edile-

<sup>9</sup> Alexander Passerin, *Natural Law*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, t.y., s. 13.

<sup>10</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk* s. 17-18.

meyen ve ideal bir akılsal düzen içinde ortaya çıktığını ifade eder. Buna karşılık istenççi tutum, doğal hukukun kaynağını bir irade bildiriminde bulduğunu savunur. Başka bir ifadeyle bu ikinci tutumda sorun, doğal hukuk normlarının herhangi bir iradeye bağımlı olup olmadığıdır.<sup>11</sup> Bu fark, temel itibarıyla, doğal hukukun İlk Çağ'da ortaya çıkışının ardından dönemler arasındaki farklılıklara ve bu dönemlerde tartışılan problemlere cevap bulma gayesine bağlanabilir. Nitekim aklın merkeze alındığı dönemlerde doğal hukukun, rasyonel bir temele dayandığı savunulmuştur. Ortaya çıkan bu tartışmalara rağmen "en genel manada doğal hukuk, içerisinde hak bilgisine ve ilkelerine ait belli görüş ve metotların yer aldığı hukuk felsefesini ifade etmek üzere kullanılmaktadır."<sup>12</sup>

Doğal hukukun mahiyeti ve kaynağının yanı sıra, amacının ne olduğuna yönelik tartışmalar da mevcuttur. Bu bağlamda doğal hukukun, pozitif hukukun kaynağındaki ilkeleri belirlediği iddia edilmiştir. Ayrıca doğal hukukun, pozitif hukukun değerlendirilmesini sağlayan bir ölçü olduğu da savunulmuştur. Bu çerçevede doğal hukukun ortaya çıkışından bu zamana, kavrama yüklenen anlamları, beş başlık altında toplamak mümkündür:

Doğal hukuk kavramı ile ilk önce, insan hareketinin doğa kanununa uygunluğunu değerlendirme anlamında birtakım ilke ve kaideler kastedilmektedir. Bu çerçevede doğal hukukun amacı, insan hareketlerini tayin eden kaideleri belirlemektir. Böylece doğal hukuk, iki esasa, yani ya genel bir dünya kanunu (kâinattaki doğal hukuk) ya da yalnız insan topluluğuna has bir kanun (sosyal doğal hukuk) fikrine indirgenebilir. Bu manada doğal hukukun, geçerlilik bakımından bir cebri ifade ettiği söylenebilir.

<sup>11</sup> Günther Stratenwerth, *Hukuk Felsefesi*, Çev. Doğan Özlem, Haz. Hayrettin Ökçesiz, *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 68-69.

<sup>12</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 17-18.

İkinci anlamına göre doğal hukuk, insanı pozitif hukuk yoluyla bir eylemin gerçekleştirilmesi hususunda yükümlü kılan kanundur. Bu yönü itibarıyla doğal hukukun normatif karakteri açığa çıkmakla beraber doğrudan doğruya zorunlu kılıcı bir vasfı söz konusu değildir. Bu ikinci anlamıyla doğal hukukun, sadece olması gerekeni ifade etmeye yönelik bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu anlayışa göre pozitif hukukun kaynağı ve meşruiyet sebebi, doğal hukukun bizzat kendisidir. Bu yüzden doğal hukuk, bu ikinci anlamı itibarıyla bireyler üzerinde bağlayıcı değildir.

Doğal hukuk, üçüncü anlamında, pozitif hukukun yanında ya da ona aykırı bir şekilde, insanı doğrudan doğruya belirli bir hareketin gerçekleştirilmesiyle yükümlü kılan hükümler olarak anlaşılmaktadır. Pozitif hukuk tarafından tanınmaya ihtiyaç duymaksızın geçerlilik iddiasında bulunan hukuk hükümlerinin hepsi, doğal hukuk içerisinde yer alır. Bu tür hükümlerin kaynağı, ya ilâhî iradeye ya herhangi bir hak düşüncesine ya da bireysel akla dayanmaktadır.

Doğal hukuk, ayrıca, mevcut hukukî yapının ya da tasarlanan hukukî düzenin ölçüsüdür. Yani doğal hukuk, bir değer ölçüsüdür. Bu ise değer anlayışlarındaki farklılıklara paralel değişime tâbidir. Dönemler arasındaki farklara göre bu ölçü, kamu refahı, kültürel anlayış, insanlık, özgürlük ve genellikle de adalet düşüncesi çerçevesinde ele alınmaktadır.

Beşinci ve son anlamıyla doğal hukuk, siyaset felsefesi çerçevesinde ortaya çıkar. Bu çerçevede doğal hukuk, devlet ve hukuk anlayışını açıklayan düşüncelerin temelinde yer almaktadır.

Bu beş anlamdan ilk dördü, İlk Çağ'dan beri ortaya konulmasına rağmen, beşinci ve son anlamın, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara özgü bir doğal hukuk anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda ifade edilen anlamların hangisinden hareket edilirse edilsin, doğal hukuku ifade eden belirli birtakım esaslar bulunmaktadır. Her şeyden önce doğal hukuk, sabit ve değişmez birta-

kım hükümler ihtiva eder. İfade edilen bu hükümlere, insan aklının nüfuz etmesi mümkündür.<sup>13</sup> Dolayısıyla doğal hukuk, insan doğasına bağlı, değişmez ve bu anlamıyla da insan aklı ile keşfedilebilecek bir niteliği haizdir. Nitekim, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda yaşanan değişimlere paralel, doğal hukuk düşüncesi üzerindeki anlaşmazlıklar da ortadan kalkmıştır. Bu dönemde insan aklının mutlak hâkimiyeti düşüncesi, doğal hukukun kaynağının da akıl olduğu anlayışını beraberinde getirmiştir. Bu dönem için insan aklının, doğal hukuku yaratması değil, sadece keşfetmesi gerektiği düşüncesi temel ilkedir.

Doğal hukukun kaynak ve esası, eşyanın tabiatındadır. Dolayısıyla doğal hukuk, insan doğasında ve insanî niteliklerde bulunur. Bu yüzden ortaya çıkan ilke, eşyanın doğasına uygun görül- düğü için doğru ve adil olarak değerlendirilir. Doğal hukukun muhtelif şekilleri arasındaki ortak vasıf, bu hukukun daima objektif bir kaynaktan geldiği düşüncesidir. Yani bireyin dışında mevcut ve ona kendini kabul ettiren bir hukuk şeklinde değerlendirilmesidir. Bu hukukun muhtevası ve değeri, objektif bir kaynaktan doğmakta ve insan aklına hazır bir şekilde sunulmaktadır.<sup>14</sup> Bu anlamıyla doğal hukuk, öğrenilmiş değil, a priori bir hukuk sistemini ifade eder. Doğal hukuk, bütün pozitif hukuk sistemlerine nazaran daha mükemmel ve daha yüksek bir hukuk olduğundan, bütün insanlar için genel geçerdir. Dolayısıyla doğal hukuk, bütün uluslar için geçerli bir hukuk sistemidir.<sup>15</sup>

Doğal hukuka ilişkin tanımlamalar yapılırken onunla pozitif hukuk arasındaki benzerlik ya da farklılıklara da değinilmektedir. Her şeyden önce doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki ayrım, bu iki hukukun kaynaklarındaki farklılıklardan ileri gel-

<sup>13</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 18-20.

<sup>14</sup> Roger Bonnard, *Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk*, Çev. Mehmet Ali Aybar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:2, 1936, s. 38, 47.

<sup>15</sup> Sadri Maksudi Arsal, *Unumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948, s. 7.

mektedir. İnsanlar tarafından sun'î bir şekilde yaratılan pozitif hukuk, doğal hukukun aksine objektif bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Nitekim pozitif hukuk, değerini, adalet kavramıyla arasındaki ilişkiden değil, sadece adaleti tesis etme yolunda kurallar koyan ve bunu zorlama yoluyla dayatmaya çalışan makamlarca yaratılmasından alır. Dolayısıyla pozitif hukuk ilkelerinin değeri, muhtevasına değil, onları yaratan beşerî faktöre bağlıdır. Pozitif hukuk, devlet tarafından formüle edilen ve yaptırım gücü devlete dayanan hukuktur. Zira pozitif hukuk, insan eseridir. Doğal hukukun objektif akıldan kaynaklanması, onun mantık ilkeleri gibi açık seçik olmasını da beraberinde getirir. Buna karşın sivil otoritenin kanun yapma gücüne dayanan pozitif hukuk açısından böyle bir açıklık söz konusu değildir. Bizatihi uygulanmasını sağlayacak bir güçten kaynaklanmadığı için uygulanabilirliğini zorlama ya da yükümlü kılma yoluyla sağlamaya çalışır. Yani pozitif hukuk, temel itibarıyla zorlamaya dayalı bir hukukî yapılanmadır.<sup>16</sup> İşte dönemler arasındaki farklılıklara göre değişiklik gösteren pozitif kanunların dışında, kaynağını eşyanın doğasından alan ve bundan dolayı geçerliliklerini kendi cevherlerinde bulan birtakım yüksek kanunlar vardır ki bu da doğal hukuktur. Bununla birlikte hukukun, tarihte farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu, hukukun, insanın keyfî bir icadı olduğu anlamına gelmez. Çünkü aksini düşünmek, pozitif hukuk ve adaleti bir ve aynı şey kabul etmek demektir. Ayrıca böyle bir kabul, beraberinde, adaletin pozitif hukukun hâkimiyeti altına girmesini getirir. Bu ise zor kullanma yoluyla hukuku meşru kılmaktır. Ancak, bir şeyin adil olması, onun kanuna uygunluğunu zorunlu kılmaz. Çünkü adalet, kanuna kaynaklık eden şeydir. Başka bir ifadeyle kanunların adalete uygunluğu ve hukukun kanunun üstünde yer alması esastır. İşte tüm pozitif hukukların üstünde yer alan ve bu tür bir kabule dayanan hukuk, doğal hu-

<sup>16</sup> Roger Bonnard, *a.g.e.*, s. 38-56.

kuktur. Bu, temel itibarıyla, doğal hukukun insanî iradenin keyfî yaklaşımına dayanmadan, eşyanın doğasında içkin kabul edilmesine bağlanır. Doğal hukuk, bu anlamıyla, insanın akli ya da vicdanî yönünden hareketle ortaya konulabilir. Dolayısıyla pozitif hukukla ilgili herhangi bir problem ya da anlaşmazlık durumunu çözmek için objektif, değişmez ve ebedî olan doğal hukuka başvurmak gerekmektedir. Sonuç itibarıyla doğal hukukun pozitif hukukla ilişkisi, temelde, pozitif hukukun kaynağında yer almak, ona ilham kaynağı olmak ve bu hukuku kontrol etmek anlamında üç işlevle özetlenebilir. Doğal hukukun pozitif hukukla ilgili bu işlevleri, genel olarak, doğal hukukun, adalet, eşitlik ve özgürlük gibi ilkeleri içermesiyle ve bu ilkeler ışığında pozitif hukuku denetlemesiyle açıklanabilir.<sup>17</sup> Ayrıca doğal hukuk, *olana değil olması gerekene* yönelmesi itibarıyla ontolojik değil, deontolojik bir düzendir. Pozitif hukuk, temelde hâlihazırdaki mevcut hukuktur. Tarihî süreç içerisinde insanlar tarafından tasarlandığı için de değiştirilme imkânına açıktır. Bu niteliğiyle pozitif hukuk, onu uygulayan devletlerin karakteristik özelliklerine uygun biçimde değişebildiği gibi dönemlere göre de farklılık arz etmektedir. Ancak doğal hukuk, niteliği itibarıyla değişmez bir mahiyettedir.<sup>18</sup> Bu anlamıyla pozitif hukuk, hâlihazırda mevcut bulunan hukuku anlatırken, olması gereken hukuka karşılık-gelen doğal hukuk, ideal ya da istenen hukuku ifade eder.<sup>19</sup>

Doğal hukuk düşüncesinin tarihî gelişimine bakıldığında, İlk Çağ felsefî düşüncesinde ortaya çıktığı görülmektedir. İlk Çağ'da bu düşünce, sofistlerin yaklaşımıyla felsefî bir problem hâlini almıştır. Çünkü ilk kez sofistler, insanın varoluş itibarıyla getirdiği ve kendi doğasının bir ürünü şeklinde ortaya çıkan doğal hu-

<sup>17</sup> Niyazi Ökten, Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul, 1999, s.102-103.

<sup>18</sup> Vcdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitabevi, İstanbul, t.y. , s. 197-198.

<sup>19</sup> Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003 , s. 27.

kuku problem edinmişlerdir. Bununla birlikte bu niteliklerle belirlenen hukuk ile insanlar tarafından sunˆ bir şekilde yaratulan pozitif hukuk arasında bir ayrım yapmışlardır. Bu ayrımla birlikte hukuk felsefesi de o günden bu zamana doğal hukuk problemini tartışmaya başlamıştır. Bu problem, genel anlamda, iki ana sorun etrafında cereyan etmiştir. Birincisi içerik problemidir. Bu, pozitif hukukun doğruluğu üzerinde yargılarda bulunmayı sağlayacak ölçütlerin varlığı sorunudur. İkincisi ise gerçeklik problemi çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira buradaki hedef, doğal hukuktan çıkan bu ölçütlerin, pozitif hukuku belirleyebilecek normlar olarak kabul edilip edilemeyeceğini araştırmaktır.<sup>20</sup>

Sofistler, mutlak değeri haiz herhangi bir hakikatten bahsedilemeyeceğini ve böyle bir hakikatin, insanların algı ve düşüncelerindeki farklılıklara indirgenebileceğini iddia etmektedirler. Bu sebeple, sofistlere göre kanuna itaatsizlik ve insanların birbirleriyle mücadeleleri doğaldır. Buna karşın, devlet ve devlet eliyle yürürlüğe konan kanunlar, doğal olmadığı için reddedilmelidir. Nitekim Protagoras'ın, "Her şeyin ölçüsü insandır." sözü, "Hiçbir objektif hakikat yoktur." anlamına gelmektedir. Zira bu düşüncelerinden dolayı sofistlerin, ahlâki ve hukukî açıdan rölativizmi benimsedikleri ifade edilmiştir. Meselâ Gorgias, adalet ve adaletsizliğin kaynağını doğaya değil, kabul edilen düzene bağlamıştır. Bu ise "Adalet, süjenin haklı gördüğü şeydir." anlayışına sahip sofistlerin düşüncelerini özetlemektedir. Ayrıca sofistlere atfedilen sübjektivizm, Hippias'ın ifadelerinde de görülebilir: "Kanun, insanlığı genellikle doğaya aykırılığa zorlayan bir tirandır." Bu yüzden kanun, doğaya aykırı bir şeydir. Sonuç itibarıyla sofistler açısından, mutlak anlamda geçerli herhangi bir hakikat yoksa, bütün insanlar için genel geçer bir kanunun varlığından da bahsedilemeyeceği ifade edilmektedir. Bunun pratikteki karşılığı ise şudur: Herhangi bir insan için doğru kabul edilen şey, ona

<sup>20</sup> Günther Stratenwerth, *a.g.e.*, s. 68.

doğru görünen şeydir. Dolayısıyla böyle bir insan için haklı ve iyi olarak değerlendirilen şey de o kişi için haklı ya da iyi kabul edilen şeydir.<sup>21</sup> Sofistlerin bu görüşleri, temelde, aşırı bireyselci düşüncelerine dayanmaktadır. Onlara göre bütün insanlar için bağlayıcı, genel geçer yasalar yoktur. Zira her şeyin ölçüsü kabul edilen insan, kendisi için geçerli olacak yasanın da kurucusu ve ölçüsüdür. Bu çerçeveden sofistlerin düşüncelerini irdelediğimizde, doğal hukuku benimsediklerinden ya da onu savunduklarından bahsedilemez. Zira doğal hukuk, değişmezdir ve bütün insanlar için ortak bir niteliğe sahiptir. Çünkü doğal hukuk, insanın rasyonel sıfatının ürünüdür. Bu yüzden aşırı rölativist bir anlayışı benimseyen sofistlerin, doğal hukuku kabul etmedikleri açıktır. Ancak doğal hukukun temelinde yer alan birey anlayışı göz önüne alındığında, sofistler ve doğal hukuk arasında bir bağlanı kurmak mümkündür. Doğal hukuk temeline dayanan görüşlerin hemen hemen hepsi, bireye ve onun temel ve doğal haklarına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla sofistler, birey temelli görüşleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, doğal hukuka yaklaşmaktadırlar. Ayrıca Antik Yunan düşüncesine göre insan, aklın hâkimiyetindeki bir iradeye sahiptir. Bu nitelikleriyle bütün insanlar, sosyal varlık olmaları hasebiyle bir arada yaşarlar. Ancak bu birlikliği sürdürebilme adına birtakım kurallara, yani hukuka ihtiyaç duyarlar. Hukuk ise akıl yoluyla belirlenir. Bu açıdan değerlendirildiğinde sofistler, doğal hukuka öncülük etmişlerdir.<sup>22</sup>

Doğal hukuk düşüncesi, Orta Çağ'da dinî bir içerik taşımaya başlamıştır. Bu dönemin doğal hukuk düşüncesi, Aquinolu Thomas'ın yaklaşımıyla özetlenebilir. Burada doğal hukuk, "tanrısal evrenin sonsuz yasası"na (lex aeterna) dayandırılır. Buna göre hukuk, tanrısal akıldan gelir. İnsan akli ise hukuku yaratan de-

<sup>21</sup> Richard Honig, *Sofistlerde Tabii Hukuk Esasları*, Çev. Yavuz Abadan, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:3, 1937, s. 178-181.

<sup>22</sup> Yavuz Abadan, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, s. 100.

ğil, sadece onu keşfeden bir araçtır. Her şey tanrısal iyiden pay alır. Dolayısıyla akıl da insan doğasının tanrısal iyiden aldığı pay doğrultusunda iyidir. Orta Çağ felsefesi doğal hukuk düşüncesini Thomizm ve istenççilik arasındaki tartışma çerçevesinde konu edinmiştir. Bu ilke, Yeni Çağ doğal hukuk düşüncesinde yerini akla bırakmıştır. Nitekim İspanyol geç dönem skolâstik düşünürü Gabriel Vasques'in tanrısal iradede de tanrısal akıldan da bağımsız bir tarzda temellendirdiği doğal hukuk anlayışı, bu dönemdeki görüşleri yansıtmakla birlikte Hugo Grotius'u da etkilemiştir.<sup>23</sup> On yedinci yüzyılda pozitif bilimlerin ilerlemesine paralel olarak bu alana duyulan ilgi artmıştır. Bu ise sosyal bilimlerin de doğa bilimlerinin metotlarını kullanması gerektiği fikrini doğurmuştur. Artık hukukî problemlerin akıl yoluyla çözülebileceğini savunan rasyonel yaklaşım, hukuk felsefesi için de belirleyici bir nitelik taşımaya başlamıştır. Bu eğilim, İlk Çağ'dan beri tartışılmalı olan doğal hukuka da akli bir içerik kazandırmıştır. İnsanın rasyonel doğasına dayanan bu doğal hukuk anlayışı, Hugo Grotius tarafından da benimsenmiştir.<sup>24</sup>

İlk Çağ'ın ardından doğal hukuk düşüncesi fazla tartışılmamış ve Rönesans'ın başlamasına kadar unutulmuştur. Ancak Antik Çağ mirasının keşfedilmesine dayanan Rönesans, doğal hukuk problemini yeniden konu edinmiştir. Doğal hukuk, bu dönemde birtakım değişiklikler de getirmiştir. Artık doğal hukukun nitelikleri itibarıyla objektif bir kaynağa dayandığı kabul edilmiştir. Bu dönemin en önemli sorunu ise doğal hukukun yaratılmasındaki etkin sebebin, yani onun yaratıcısının ne olduğudur. Bu problem, on sekizinci yüzyılda insanın varoluşsal niteliklerinde ve sırf insan olmasından dolayı kazandığı haklar bağlamında çözülmeye çalışılmıştır.<sup>25</sup> Ortaya çıkan bu farklı tartışma-

<sup>23</sup> Günther Stratenwerth, *a.g.e.*, s. 69–71.

<sup>24</sup> Adil İzveren, *a.g.e.*, s. 40–41.

<sup>25</sup> Roger Bonnard, *a.g.e.*, s. 45.

lara rağmen genel anlamda doğal hukukun, iki farklı biçimde ele alındığını söyleyebiliriz. Bunlardan birisi, aklın keşfedici niteliğine vurgu yapan Anglo/Amerikan anlayışıdır. Diğeri ise insan aklının sosyal ve siyasal alanda hâkim olacak evrensel birtakım ilkeleri belirleyebileceği inancına dayanan soyut ve rasyonalist düşüncedir. Grotius bu doğal hukuk düşüncesinin en önemli temsilcisidir.<sup>26</sup> Nitekim Grotius, gerek skolâstik düşüncenin gerekse Rönesans döneminin şüpheli yaklaşımlarına karşı doğal hukuk kuramını benimsemiştir.<sup>27</sup>

Grotius'u modern doğal hukuk düşüncesinin kurucusu kabul edenlerin sayısı oldukça fazladır. Ancak bu iddiayı değerlendirmek için Grotius ile doğal hukuk ve pozitif hukuk savucuları arasındaki farklılık ve benzerlikler de göz önüne alınmalıdır. Grotius, diğer doğal hukukçular gibi doğal hukukun her türlü otoriteden bağımsız bir şekilde ortaya çıktığını kabul etmektedir. Fakat Grotius, hukuku ahlâktan kesin sınırlarla ayırmanın hatalı olacağını düşüncesindedir. Ayrıca özellikle modern siyaset felsefesiyle birlikte benimsenmeye başlayan bireysel özgürlük üzerinde de ısrar etmemiştir. Grotius'a göre hukukun asıl kaynağı, insanlar arasındaki sosyal ilişkilerdir. Buna karşın Grotius'dan sonra gelen pozitif hukukçular, ahlâk ve hukuku ayırdıkları gibi bireysel özgürlük düşüncesine de esaslı katkılar sağlamışlardır.<sup>28</sup>

Grotius, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ilk önce hukuku ikiye ayırmaktadır. Birincisi, değişmez bir niteliği haiz doğal hukuk, diğeri ise değişebilme ihtimali taşıyan, yani iradeye dayanan hukuktur. Ancak bu ayrım içerisinde en önemli yer doğal hukukundur.

Hukuku, insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir davranış kuralları olarak değerlendiren Grotius, her varlığın evrensel ve değiş-

<sup>26</sup> Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001, s. 10-11.

<sup>27</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınevi, Ankara, 2000, s. 83.

<sup>28</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 22-23.

mez bir doğaya sahip olduğunu ve doğal hukukun da insanın bu evrensel ve değişmez doğasından (insan doğasından) zorunlu bir şekilde türeyen evrensel hukuk ilkelerini içerdiğini iddia eder. Bir başka ifadeyle Grotius, bir hukuk kuralının doğal olabilmesi için insan doğasına uygun olması gerektiğini ifade eder.<sup>29</sup>

Grotius, doğal hukuk ve adaletin inkârı anlamına gelen, insanın diğer hayvanlar gibi tamamen kendi çıkarları peşinde koştuğu görüşüne karşı çıkar. İnsan bir hayvandır; ancak gelişmiş bir türe aittir. İnsan, sosyal olmayı seven (*appetitus societatis*), barışçıl ve organize bir sosyal hayatı, yani aklına uyumlu bir hayatı arzu eden varlıktır. Bu arzusunu tatmin etmek için ise genel kurallara uygun hareket eder.<sup>30</sup>

Grotius'a göre doğal hukuk, bir eylemin akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu anlamında, moral yönden gerekli bir eylem olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini ortaya koyan doğru aklın (*recta ratio*) birtakım ilkeleridir. En yüksek varlık dediğimiz Tanrı da doğaya ters düşmeyen ve onun ilkeleriyle belirlenen bu tür bir eylemi, kendi iradesi çerçevesinde buyurur ya da yasaklar. Nitekim akıl tarafından belirlenen bu ilkelerin emrettiği ya da yasakladığı davranışlar, nitelikleri itibarıyla ya uyulması zorunlu ya da yasaklanmış eylemlerdir. Doğal hukuk, bu niteliği itibarıyla, hem insan yapısı hukuktan hem de tanrısal iradeye dayalı hukuktan farklıdır. Çünkü tanrısal iradeye dayalı hukukun emrettiği ya da yasakladığı eylemler, özü itibarıyla iyi ya da kötü bir vasıf taşıdıkları için emredilmiş ya da yasaklanmış değildir. Bu eylemler, Tanrı iradesi tarafından yasaklandığı için hukuka aykırı, buyurduğu için de hukuka uygun kabul edilmiştir. Bu niteliklerinin dışında doğal hukuk, değişmez bir niteliği haizdir. Bu değişmezlik o kadar kesindir ki bizzat Tanrı bile onda bir değişiklik yapamaz. Çünkü Tanrı'nın gücüne atfedilen sınırsızlık

<sup>29</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, a.g.e., s. 85.

<sup>30</sup> Hugo Grotius, a.g.e., s. 6.

vasfı, birtakım şeyleri değiştirmeye yetmeyebilir. Nitekim doğal hukuk da Tanrı'nın bu sınırsız gücünün değiştiremeyeceği nite-likteki şeyler arasındadır. Grotius'a göre bu ilke, matematiksel bir ifadeyle de dile getirilebilir. Tanrı, iki kere ikinin dört ettiğini nasıl değiştirme gücüne sahip değilse, özü itibarıyla kötü olan bir şeyin iyi olmasını da sağlayamaz.<sup>31</sup>

Doğal hukuk probleminin yoğunlaştığı asıl nokta, onun değişmezliğine, doğada içkin olmasına ve ayrıca açık birtakım hükümler taşıdığına yönelik iddialardır. Zira Grotius, doğal hukuku, tıpkı matematiksel açıklıklar gibi her türlü deneyimden bağımsız, insan varlığında mevcut ve içkin kabul etmektedir. Bu yüzden doğal hukuk, o kadar değişmez bir mahiyeti haizdir ki bizzat Tanrı bile onu değiştiremez.<sup>32</sup> Bu anlayış, temelde, kurucu/kurgulayıcı rasyonalist doğal hukuk anlayışlarının tamarını için geçerli bir ilkeyle açıklanabilir. Bu ilke, özerkliği ve bağımsızlığı dolayısıyla aklın kendi yolunu bulabileceği düşüncesidir. Nitekim bu ilkenin Grotius tarafından da kabul edildiği görülmektedir.<sup>33</sup> Grotius, doğal hukuk kurallarının dış dünyada duyularımızla elde ettiğimiz şeyler kadar açık ve seçik olduğunu iddia ederek bu görüşü desteklemeye çalışır. Bu anlamıyla Grotius'un, özellikle on yedinci yüzyılda ortaya atılan ve sosyal bilimlerin de pozitif bilimler gibi kesin sonuçlara varabileceğine dayanan anlayışı benimsediği söylenebilir.<sup>34</sup> Doğal hukuka ilişkin bu görüş, Grotius'u kendisinden önceki düşünürlerden ayıran esaslı bir noktaya işaret etmektedir. Çünkü Grotius, doğal hukuku lâik bir çerçevede temellendirmektedir. Nitekim Grotius'a göre bir Tanrı olmasaydı bile doğal hukuk, insanın ortaya çıkmasıyla birlikte bütün insanlar için geçerli bir hukuk şeklinde kabul edi-

<sup>31</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 18-19.

<sup>32</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 26.

<sup>33</sup> Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 173.

<sup>34</sup> Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 191.

lecekti. Doğal hukuk ve ilâhî hukuk arasında ayrım yapan Grotius, ilâhî hukuku sadece vahyi benimseyen kişiler için geçerli bir hukuk sistemi şeklinde kabul eder. Buna karşın, kaynağını insanın rasyonel doğasından alan doğal hukuku, bütün insanlar için geçerliliğini koruyan bir hukuk sistemi şeklinde tanımlar.<sup>35</sup> Bu çerçevede Grotius'a göre doğal hukuk, ilâhî karakterinden kurtarılmalı ve sadece insan doğasının bir ürünü şeklinde değerlendirilmelidir. Çünkü insanın rasyonel doğasından kaynaklanan doğal hukuk, insanın sosyal varlık sıfatına uygun bir şekilde belirlenmektedir.<sup>36</sup> Zira Grotius'un doğal hukuk fikrinin merkezinde, insanın sosyal doğası vardır. Sosyal varlık niteliği ise insan doğasından ya da yapısından kaynaklanır. Aristoteles de hukukun, insanın sosyal karakteri üzerinde kurulması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak Aristoteles'in düşüncesi, politik anlamda organize olmuş bir topluma dayanırken, Grotius'un anlayışı, tamamen insanın sosyalliğine dayanır. Zira bu ayrım, Grotius'la skolastikler arasındaki farkı da göstermektedir.<sup>37</sup>

Grotius'a göre bir şeyin doğal hukuka uygun olup olmadığı, iki yoldan ispat edilebilir. Bunlardan birincisi, tecrübe öncesi (*a priori*) yoldur ve ele alınan şeyden önceki bir şeye dayanılarak ispat etme yolunu ifade eder. İkincisi ise tecrübe sonrası (*a posteriori*) yoldur. Yani o şeyden sonraki bir şeye bakılarak gerçekleştirilen temellendirme yoludur. Tecrübe öncesi (*a priori*) yol, bir şeyin insan doğası gibi akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı üzerinde durularak gerçekleştirilir. Tecrübe sonrası (*a posteriori*) yol ise bütün ulusların, en azından uygar toplumların ortak kabulüne ulaşmaktır. Dolayısıyla bir şeyin doğal hukuka uygun olup olmadığının ispatı bu iki yolla gerçek-

<sup>35</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk* s. 26–27.

<sup>36</sup> Günther Stratenwerth, *a.g.c.*, s. 71.

<sup>37</sup> Knud Haakonssen, "Hugo Grotius and the History of Political Thought" in *Political Theory*, Edited by Knud Haakonssen, *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Dartmouth Publishing Company Limited, England, 1999, s. 45.

leştirilebilir.<sup>38</sup> Burada ifade edilen birinci yol, yani tecrübe öncesi (a priori) yol, Grotius'un doğal hukukun kaynağına aklı yerleştirilmesiyle açıklanabilir. Çünkü tecrübe öncesi (a priori) yol, gerçekleştirilen eylemin doğal hukuka uygunluğunun akılla belirlenmesini öngörür. Başka bir ifadeyle bu yol, aklın referansında gerçekleştirilen bir değerlendirme metodudur. Nitekim Grotius'a göre bütün insanlar açısından değişmez niteliği haiz birtakım kuralları vardır ve bunlar a priori bir şekilde bilinir. Doğal hukukun kaynağına insan doğasını yerleştirilmesi itibarıyla Grotius, a posteriori yoldan ziyade a priori yolu kullanmayı daha uygun bulmuştur.<sup>39</sup>

Bu noktada Grotius açısından, evrensel ve değişmez zorunlulukları ifade eden doğallığın nereden kaynaklandığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Yani bu, doğal hukukun yapıcısının ne olduğu sorunudur. Grotius doğal hukuku tanımlarken Tanrı'dan söz etmektedir. Nitekim bu soruyu cevaplandırırken Tanrı'ya atıfta bulunulmasından dolayı, Grotius'un, doğal hukuka ilişkin getirdiği bu lâik yoruma rağmen, teokratik anlayışın etkisinde düşüncelerini temellendiren bir *rasyonalist* olduğunu düşünenler de vardır. Grotius'un doğal hukukun kaynağında –ikinci derecede de olsa– Tanrı'yı görmesi, böyle bir düşüncenin ortaya çıkmasının sebebi- dir. Grotius'a göre doğal hukuk, gerçekleştirilen eylemin doğaya uygunluğu anlamında ahlâkî bakımdan zorunlu ya da yasaklanmış olduğunu gösterir. Ayrıca bu, Tanrı'nın da böyle bir eylemi yasakladığının ya da emrettiğinin göstergesidir. Dolayısıyla Grotius, doğal hukuk anlayışını ilk önce akla sonra Tanrı'ya dayandırmaktadır.<sup>40</sup> Ancak bu, Grotius'un doğal hukuku dinî bir karakterde ele aldığını değil, tanrısal iradeyi de doğal hukuka bağlı kıldığını kanıtlamaktadır.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 19.

<sup>39</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>40</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 27–28.

<sup>41</sup> Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 191.

Grotius, doğal hukukun Eski Ahit'te yer aldığı fikrine karşı çıkar. Çünkü buradaki kuralların çoğu, Tanrı'nın arzusundan kaynaklanır. Fakat bu kurallar, doğal hukuka ters de düşmez. Dolayısıyla Grotius'un İncil'in içeriğini doğal hukuktan ayırmaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim bu eğilim, onu Orta Çağ teologları ve skolâstik gelenekçilerinden de ayırır. Çünkü Grotius, doğal hukukun Tanrı'nın arzusundan kaynaklandığı görüşüne karşı çıkarak Tanrı'dan kaynaklanan hukuka doğal hukukun dışında farklı bir yer verir.

Grotius'un doğal hukuka ilişkin açıklamalarında Tanrı'dan bahsetmesinin, onun lâik dünya ve hukuk görüşü açısından bir problem doğurduğu söylenemez. Ona göre doğal hukukun temelinde yer alan hak nosyonu, teolojik bir tarzda ele alınma zorunluluğu taşımaz. Zira hukuk, tam anlamıyla bağımsız bir ilim olarak değerlendirilmelidir. Doğal hukuku insanın sosyal niteliğine bağlayan Grotius'a göre her insan, benliğinde diğer insanlarla bir arada yaşama eğilimi taşır. Bu anlamda insanın sosyal niteliğinden yoksun kalması ya da diğer insanlarla ilişkilerinin ortadan kalkması, hak nosyonunun da problem hâlini almaktan çıkacağı sonucunu doğurmaktadır. Çünkü hak ya da haksızlık gibi kavramlar, insanlar arası ilişkilerin sürdürülmesiyle mümkündür. Böyle bir ilişkinin ortadan kalkması, insanların birbirlerine yönelik sergileyecekleri davranış ya da eylemlerin de haklı ya da haksız nevinden nitelemelere maruz kalmasını imkânsızlaştırır.<sup>42</sup> Grotius'a göre doğal hukuk, insanî eylemleri aklı referans alarak haklı ya da haksız şeklinde değerlendirir. Bununla birlikte hak kavramıyla insanın sosyal özelliği arasında da bir ilişki vardır. Doğal hukuk, bu ilişkiden dolayı insanın sosyal niteliğine de bağlıdır. Haksızlık ise Grotius'a göre, insanın doğal yapısına uymayan ve mantığı olmayan bir şeydir.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 29-30.

<sup>43</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 18.

Grotius'a göre insanı diğer varlıklardan ayırt eden bu sosyal varlık özelliği, hukuk yoluyla anlam kazanmaktadır. Ancak sosyal olma, tek başına hukukun temelini oluşturmaz. Zira bu nitelik, bazı hayvanlar için de geçerlidir. Bu yüzden hukukun kaynağı, aynı zamanda akıldır. Bu itibarla, Grotius için hukukun kaynağı, insanın sosyal ve rasyonel doğasıdır. Başka bir ifadeyle hukukun esası, aklın ilkeleri çerçevesinde belirlenen sosyal olma vasfıdır.<sup>44</sup>

Grotius'dan önce birtakım düşünürler, insanın toplum içerisinde yaşama eğilimi taşımasını, bireysel yarar düşüncesine bağlamışlardır. Ancak insanın sosyal niteliğinden kaynaklanan ve aklı ilkelerle toplum içerisinde hayatına yön vermesinden doğan hukuk, doğal hukukun birtakım ilkelerini içerir. Bu ilkeler içerisinde en önemlisi bireysel yarar değil, sosyal emniyet anlayışıdır. Zira ona göre, hukuk ve ahlâkı, faydacı bir anlayış çerçevesinde bireysel yarara indirgemek doğru değildir. Çünkü hukuk, sosyal birlik düşüncesi üzerine kurulmalıdır.<sup>45</sup> Grotius, hukuka aykırı görmesi ve politikayla ilgili bir unsur kabul etmesi nedeniyle faydacılığı tartışmalarından uzak utar. Bu anlamda Aristoteles'i politikayı ayrı bir şekilde ele aldığı için haklı görür. Bodin'i ise politikayla hukuku karıştırdığından dolayı eleştirir.<sup>46</sup>

Grotius'a göre sosyal varlık olmanın beraberinde getirdiği birtakım ilkeler bulunmaktadır. Bunlar (i) başkalarının mülkiyetindeki şeylere saygı duymak, (ii) toplum içerisinde yaşayan herkesin bir başka kişiye verdiği sözü tutması, (iii) kişinin, kendi hatasıyla bir başkasına zarar vermesi durumunda bu zararı karşılaması, (iv) Yapılan kötülüğün cezalandırmasıdır.<sup>47</sup>

Burada Grotius, özel mülkiyet, insanî nitelikler ve doğal hukuk ile ceza arasındaki ilişkiye değinmektedir. Nitekim birinci ve

<sup>44</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 6-7.

<sup>45</sup> Yavuz Ahadın, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 31.

<sup>46</sup> Tanaka Tadashi, *Grotius's Method*, Edit: Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 23-29.

<sup>47</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 7.

üçüncü maddeler, Grotius'un özel mülkiyete ilişkin tavrını açıkça ortaya koyar. Mülkiyet hakkına belirli bir değer atfeden Grotius'a göre kişinin emeği doğrultusunda elde ettiği mülkiyet üzerinde herhangi birinin tasarrufla bulunma hakkı yoktur. Bu yüzden birinci maddede başkalarının mülkiyetindeki şeylere karşı saygı ilkesi üzerinde durulmaya çalışılmalıdır. Üçüncü maddede ise başkalarının mülkiyetindeki şeylere verilen zararın yine özel mülkiyete saygı ilkesi çerçevesinde telâfi edilmesi esastır. Bunlara karşın dördüncü madde, doğal hukuk-ceza ilişkisi üzerinde açıklayıcı bir yere sahiptir. Nitekim Grotius açısından doğal hukuka göre her insanın kendisine karşı gerçekleştirilen eylem ya da haksızlıklara cevap verme hakkı vardır. Bu hak, kişinin doğuştan getirdiği tabii haklar arasında yer aldığı içindir ki doğal hukukun temel ilkeleri içerisinde kabul edilir. Çünkü insanın temel ve doğal hakları arasında, yaşama hakkı, çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Hatta Grotius'a göre yaşama hakkı, diğer bütün haklardan daha üstündür. Bu üstünlüğünden dolayı yaşama hakkını korumak adına insanların köle dahi yapılabileceğini savunmaktadır. Bu konu ileride, Grotius'un devlete ilişkin görüşleri ile ilgili kısımda açık bir şekilde ifade edilecektir. İkinci madde ise verilen sözün tutulmasıyla alâkalıdır. Bu ilke, doğal hukukla ilişkilendirilebileceği gibi insanî bir özellik olarak da kabul edilebilir.

Grotius'a göre cemiyet ve hukuktan bağımsız bireysel haklar yoktur. Dolayısıyla en önemli bireysel haklardan biri olan özgürlük hakkı da sınırlıdır ve vazgeçilebilir bir haktır. Grotius'un bireysel haklardan söz etmesinin asıl gayesi, düzenli bir hukukî durumun ve dolayısıyla da yeterli bir güvenliğin bulunmadığı yerlerde nefsi müdafaa hakkını temellendirebilmektir. Zira Grotius'un insanlara verdiği nefsi müdafaa hakkı, hukukî güvencenin bulunmadığı zamanlarla sınırlıdır. Yukarıda Grotius'u kendisinden sonraki doğal hukukçulardan ayıran özellikleri sıralarken ifade ettiğimiz gibi, en önemli fark, bireysel haklara karşı sergile-

nen yaklaşımlarda görülür. Grotius açısından bireysel haklar arasında yer alan özgürlük hakkı, mutlak bir hak değildir. Nitekim ileride devlete ilişkin düşüncelerini ifade ederken görüleceği gibi bireylerin devlete karşı başkaldırı hakları yoktur. Hatta bu hak, çok kötü bir idare altında yaşayanlara dahi verilemez. Bu düşünceler, Grotius'un özgürlük hakkına karşı takındığı tavrı göstermektedir. Bireysel özgürlüğü sınırlandıran bu düşünce, daha sonraları siyaset felsefelerinin temeline doğal hukuku yerleştirerek liberal doktrinin habercisi olan filozoflar tarafından değiştirilmiştir. Nitekim liberalizmin habercilerinden John Locke, doğal hukuku, özgürlük hakkını temellendirebilmek için de kullanmıştır. Ancak Grotius açısından böyle bir yaklaşım, devlete karşı gerçekleştirilecek olumsuz eylemlere zemin hazırlayacaktır. Bu ise kabul edilebilecek bir siyasal anlayış değildir. Fakat bu durum, insanların nefsi müdafaa haklarının ellerinden alınabileceği anlamına da gelmez. Nitekim doğal hukuku düşündüğümüzde bu hak, insanın en doğal ve değişmez haklarından birisidir. Çünkü insanlar, doğa durumunda yaşarken temel hakları arasında yer alan yaşama hakkını koruyabilmek adına böyle bir hakla donatılmışlardır. Ancak Grotius, devletin kurulmasının ardından cezalandırma ve koruma hakkının, devletin yükümlülükleri arasına girmesi gerektiğini ifade eder.<sup>48</sup> Böylece üst bir otoritenin varlığına inanan filozoflarla ortak bir noktaya da işaret etmiş olur. Bu, devletin, kendi hâkimiyeti altında yaşayan insanların temel ve doğal haklarını korumakla mükellef olduğudur.

Grotius açısından doğal hukuk dışında geçerlilik iddiasında bulunan tüm hukukî yapılanmalar, gerek geçerlilik gerekse mahiyet bakımından izafî değer taşımaktadırlar. Mutlak değeri haiz hukuk, sadece doğal hukuktur. Nitekim ebedî ve süreklilik niteliğine sahip doğal hukuk, iradî ve tesadüfî olan gerek ilâhî gerek beşerî hukukun yapılandırılmasında esastır. Dolayısıyla doğal

<sup>48</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 23-24

hukukun ilkeleri, pozitif hukukun kriterleridir. Yani doğal hukuk, pozitif hukukun kökü ve geçerlilik sebebidir.<sup>49</sup> Grotius'a göre doğal hukukun genel karakteristiğine ters düşmemek koşuluyla her ulusun şartlarına uygun pozitif bir hukuk ortaya çıkabilir. Bu pozitif hukuk, doğal hukukun değişmez niteliklerine sadık kalmak şartıyla her ulusun kendi menfaatleri doğrultusunda değişiklik arz edebilir.<sup>50</sup>

Grotius'a göre doğal hukuk, her şeyin ötesinde haklı olanın emredicisidir. Ayrıca belli bir hareketin rasyonel doğayla tutarlılık gösterip göstermediğini de açıklar. Rasyonel doğaya ters düşen bir hareket, ahlâkî boyutta kötü bir nitelik arz ettiği için Tanrı tarafından da yasaklanmıştır. Rasyonel doğaya uygun bir hareket ise ahlâkî değer taşır. Bu eylem, iyi bir nitelik taşıdığı için Tanrı tarafından emredilmiştir. Ancak bu kesin ifadelerle rağmen Grotius, doğal hukuka bir esneklik kazandırmaya da çalışmıştır. Bunu dört şekilde ele almak mümkündür:

Doğal hukuk, emredilen veya yasaklanan şeylerin yanı sıra müsaade edilen şeylere de yer verir. Bunlar da doğal hukukun bir parçasıdır ve bu yüzden onunla çatışmaz. Yani doğal hukuk, sadece emredici ya da yasaklayıcı bir nitelik taşımaz. Ancak müsaade edilen şeyler, doğal hukukun sınırları dışındadır ve iradeye dayalı hukuk tarafından düzenlenir. Dolayısıyla doğal hukuk, kendi ilkelerine ters düşmemek kaydıyla iradeye dayalı hukuk yoluyla müsaade edici bir nitelik arz eder. Doğal hukukun bir takım şeyleri müsaade edilir bulmasını ise Grotius, şöyle değerlendirir:

Müsaade edilen şey, ahlâkî anlamda kendi içinde adil ya da haklı görülmelidir.

Müsaade edilen şey, ahlâkî bakımdan nötr bir durum arz etmeli yani ne kötü ne de iyi olmalıdır.

Müsaade edilen şey, ahlâkî bir eylem niteliği taşıyamamasına rağmen insanlar arasında yapılmasına izin verilebilecek

<sup>49</sup> Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 33-35.

<sup>50</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 8.

bir nitelik taşımalı, ancak başkalarına zarar vermeme şartıyla sınırlandırılmalıdır.

Müsaade edilen şey, ahlâkî olarak kötü kabul edilmesine rağmen ceza gerektirecek bir nitelikte olmamalıdır.

Esnekliğin ikinci sebebi, kurumlar nezdinde yapılan kurallara bağlıdır. Buna göre kurallar, insan iradesinden doğan kurumlar vasıtasıyla yapılmışsa doğal hukuka da uygundur. Burada Grotius'un daha çok mevcut statükoyu haklı çıkarmaya çalıştığı görülmektedir.

Esnekliğin üçüncü merhalesi, doğal hukukun değişmezliğiyle ilgilidir. Grotius'a göre doğal hukukun hüküm verdiği herhangi bir durumun değişiklik geçirmesi söz konusu ise bu artık doğal hukuk değil, değişmiş olan doğal hukuktur. Burada doğal hukuka ilişkin değişmezlik ilkesinin yumuşatılması söz konusudur.

Esneklik eşyanın durumuyla ilişkilidir. Eşyanın kendisinde meydana gelen değişikliklere paralel olarak doğal hukukta da birtakım değişiklikler meydana gelir. Grotius, bu ve buna benzer yollarla doğal hukuku yeteri kadar esnek bir yapıya kavuşturmayı amaçlar.

Grotius, doğal hukukun iradeye dayalı hukukla değiştirilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre iradeye dayalı hukukla doğal hukuk arasındaki ilişki iki şekilde kurulabilir. Birincisi, iradeye dayalı hukukun doğal hukuku doğrulaması ya da desteklemesidir. İkincisi ise iradeye dayalı hukukun doğal hukukun ortaya koyduğu zorunlulukları güçlendirmesidir. Bununla birlikte iradeye dayalı hukukun insan hareketlerini düzenlemesi, sadece doğal hukukun müsaade ettiği alan içerisinde söz konusu olabilir. Ancak iradeye dayalı hukukun doğal hukukun müsaade ettiği alan içinde ortaya çıkan kuralları, doğal hukukla çatışabilir de.<sup>51</sup> Bu yüzden Grotius'a göre yukarıda da ifade ettiği-

<sup>51</sup> Tanaka Tadashi, Grotius's Concept of Law, Edit: Onuma Yasuaki, a.g.e. s. 28–29, 39–43

miz gibi iradeye dayalı hukuk, doğal hukukun yerine geçirilemez. Nitekim doğal hukukun anası, insan doğasının kendisidir. İnsan doğası ise bizi benzerlerimizle ilişki kurmaya zorlar. Çünkü doğanın yaratıcısı, herkesin kendi başına güçsüz olmasını, rahat yaşayabilmesi için çok şeyin yokluğunu duymasını, bu yüzden de toplum içinde yaşamayı sürdürmesini istemiştir.

Grotius, doğal hukuka yönelik böyle bir ayrım yaptıktan sonra birtakım uyarılarda da bulunur. Bu anlamıyla, pek çok ulus tarafından akla yatkın nedenlerden ötürü kabul edilse bile ulusal anlamda birtakım örf ve âdetleri doğal hukukun kapsamı içerisinde kabul etmemek gerekir. Ayrıca doğa yasaklamadığı hâlde tanrısız hukuk çerçevesinde yasaklanan birtakım şeyleri de doğal hukuk ilkeleri arasında kabul etmemek, dikkat edilmesi gereken bir başka noktadır.<sup>52</sup>

Hukuk felsefesinin temeline sadece doğal hukuk anlayışının yerleştirilmesinin, Grotius'un önceden göremediği sonuçları da vardır. Bu sistem altında her şey, doğal hukuka ve böylece de insan doğasına bağlı hâle gelmiştir. Nitekim eğer insanın sosyal ve rasyonel doğası reddedilirse, Grotius'un sisteminin tamamen ortadan kalkacağı iddia edilebilir. Zira Grotius'un bu düşünceleri, Hobbes'un insan doğasına ilişkin eleştirel çalışmaları tarafından kökten bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır.<sup>53</sup>

Bu düşünceler ışığında şekillenen doğal hukuk, Grotius'un felsefesi açısından önemli bir noktada yer almaktadır. Nitekim doğal hukukun ardından ele alacağımız uluslararası hukuk anlayışının temelinde de doğal hukuk düşüncesi vardır. Grotius, uluslararası hukuk düşüncesini değerlendirirken sürekli doğal hukuka atıflarda bulunmaktadır. Ayrıca uluslararası hukuka yönelik ortaya konulan ilkeler, doğal hukuk tarafından temellendirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla Grotius açısından uluslararası huku-

<sup>52</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 8, 145.

<sup>53</sup> Tanaka Tadashi, *Grotius's Concept of Law*, Edit:Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 55-56.

kun geçerliliğinin de doğal hukuka dayandığı söylenebilir. Zira uluslararası hukukun Grotius tarafından ele alınış biçimi, onun uluslararası hukukun babası sıfatını almasına sebep olmuştur.

## B. Uluslararası Hukuk

Grotius'un uluslararası hukuk anlayışına geçmeden önce uluslararası hukukun hukuk felsefesiyle ilişkisinin belirlenmesi, tanımlarının ele alınması, bu alanla ilgili tartışmaların değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu yapıldığında Grotius'un uluslararası hukuk içerisindeki yeri de daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

Hukuk felsefesinin uluslararası hukuk üzerindeki etkisi önemlidir. Nitekim hukuk felsefesi, hâlihazırdaki hukuk sistemlerinin analiz edilmesi ve bunların doğasının araştırılmasıyla uluslararası hukukun gelişiminde önemli bir rol oynar.<sup>54</sup> Bu noktada ise uluslararası hukukun hukukî yapılanma içerisindeki yeri sorunu ortaya çıkmaktadır. Hukuk, genel olarak özel ve kamu hukuku olmak üzere iki kısma ayrılır. Özel hukuk, medenî hukuk ve ticaret hukuku gibi dalları içerir. Uluslararası hukuk ise anayasa, ceza ve idare hukuku gibi konuları içeren kamu hukuku içerisinde yer alır.<sup>55</sup> Uluslararası hukuk kavramı, ilk önce Jeremy Bentham tarafından uluslar hukukunu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Uluslararası hukuk, bu bağlamda devletler arası ilişkileri düzenleyen bir hukuk dalı olarak tanımlanmaktadır. Fakat günümüzde, uluslararası hukukun, sadece devletleri değil uluslararası kurum ve örgütlerin yanı sıra bireyleri de kapsamına alacak şekilde değerlendirildiğini söyleyebiliriz.<sup>56</sup> Bu alanla ilgili çalışmalar yapan düşünürlerin birçoğuna göre uluslararası hukukun tarihi, pozitif hukukun ortaya çıkışı-

<sup>54</sup> Cemil Bırsel, *Devletler Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1940, s. 6.

<sup>55</sup> Yılmaz Altuğ, *Devletler Umumi Hukuku El Kitabı*, İ.T.T.A. Nihad Sayar Yayın ve Yardım Vakfı Yayınları, 1977, s. 3-5.

<sup>56</sup> Necati Polat, *Ahlâk Siyaseti Şiddet*, Kızılçima Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 43-44.

na ve siyasî toplumların kurulmasına dayanmaktadır.<sup>57</sup> Klâsik yazarların ve pozitivistlerin çoğunluğuna göre uluslararası hukuk, devletler arası ilişkilerin düzenlenmesinde geçerli olan kuralları toplamıdır. Bunun dışında realist yaklaşımı benimseyenlere göre uluslararası hukuk, bu ekolün temsilcilerinden Georges Scelle'nin tanımladığı gibi, farklı millî toplumlara mensup kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk kurallarıdır. Çünkü uluslararası toplumun temelinde toplumlar değil, kişiler vardır. Üçüncü yaklaşım göre ise uluslararası hukuk, uluslararası toplumun üyeleri için geçerli bir hukukî yapılanmadır. Dolayısıyla uluslararası hukukun tanımı, yazarların uluslararası hukuka ilişkin yaklaşımlarına ve bu hukukun temelinde yer aldığını düşündükleri unsurlara göre farklılık göstermektedir.<sup>58</sup>

Uluslararası hukukun, bir hukuk dalı olmadığını iddia edenler de mevcuttur. Bu görüşü paylaşılanlar arasında, Kant, Hegel ve Hobbes gibi düşünürlerin isimlerinden bahsedilebilir. Buna göre (i) hukukun var olması, temelde, kendisini yürürlüğe sokacak bir üst otoriteye ihtiyaç duyar. Uluslararası hukuk ise böyle bir otoriteden yoksundur. (ii) Hukuk, yaptırım gücüne gereksinim duyar. Böyle bir gücün yokluğu, hukuk kurallarının işleyişini zedeler. Uluslararası hukuk ise böyle bir güce sahip değildir. (iii) Hukuk, kuralları uygulamaya sokacak bir kazaî organın varlığına ihtiyaç duyar. Uluslararası hukuk içerisinde ise böyle bir kazaî organ yoktur. Dolayısıyla uluslararası hukuk, bir hukuk dalı değildir.

Ancak uluslararası hukuka getirilen bu eleştiriler, uluslararası hukuk savunucuları tarafından cevaplandırılmaya çalışılmıştır: (i) Kanun koyucu üst bir otoritenin varlığı, hukukun esasını teşkil eden bir unsur değildir. Zira pozitif hukukun dışında her toplumun kendisine ait gelenekleri, hukukî kaideyi belirlemektedir.

<sup>57</sup> Louis Le Fur, *Devletlerarası Amme Hukuku*, 1. Cilt, Çev. Nihat Erim, Maarif Matbaası, Ankara, 1942, s. 5.

<sup>58</sup> Edip F. Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y., s. 11-12.

(ii) Uluslararası hukuk, iddia edildiği gibi yaptırım gücünden yoksun değildir. Nitekim uluslararası hukuk alanında anlaşmaların bağlayıcılığı esastır. Bu ise yaptırım gücünü ifade eder. (iii) Kazaî organa sahip olmadığı iddialarına rağmen uluslararası hukuk, Daimî Hakem Mahkemesi ve Uluslararası Adalet Divanı gibi kaza organı niteliği taşıyan kurumlar vasıtasıyla bu işlevi yerine getirecek bir yapılanmaya sahiptir.<sup>59</sup>

Uluslararası hukukun, uluslararası teamül ve anlaşmalara, her devletin kendine özgü hukuk anlayışına ve uluslararası hukuka ilişkin çalışmalar yapmış düşünürlerin doktrinlerine dayandığı ifade edilebilir.<sup>60</sup>

Uluslararası hukukun kaynağı ve bağlayıcılık gücüne ilişkin farklı düşünceler vardır. Bunları, *iradeci anlayış*, *objektivist yaklaşım* ve *doğal hukuk görüşü* başlıkları altında ele alabiliriz. *Iradeci yaklaşım* (i) pozitivist görüş, (ii) kendi kendini tahdit nazariyesi ve (iii) ortak irade görüşü şeklinde değerlendirilebilir. Pozitivist görüş, uluslararası hukuku anlaşmalara ve devletlerin iradesine dayandırır. Zira bu görüşün en önemli temsilcilerinden Richard Zouche, devletlerin uygulamalarını uluslararası hukukun tek kaynağı olarak kabul etmiştir. Kendi kendini tahdit nazariyesi ise devletlerin kendi yarattıkları hukuka kendi iradeleleriyle tâbi olduklarını savunur. Bu görüş, uluslararası hukukun da devletlerin iradesinden doğduğu tezinden hareket ederek devletlerin bu hukuka, yine kendi iradeleri çerçevesinde bağlandıklarını iddia eder. Alman pozitif hukukçuları arasında yer alan Heinrich Triepel tarafından geliştirilen ortak irade görüşü açısından ise uluslararası hukukun kaynağı, devletlerin iradesidir; ancak bu tek bir devletin iradesine indirgenemez. Bu yüzden uluslararası hukuk, kolektif iradeden kaynaklanmaktadır.<sup>61</sup> Buna karşın

<sup>59</sup> Yılmaz Altuğ, a.g.e., s. 5-7.

<sup>60</sup> Louis Le Fur, *Devletlerarası Amme Hukuku* II. Cilt, Çev. Nihat Erim, Recep Uluoğlu Basımevi, Ankara, 1943, s. 6.

<sup>61</sup> Enver Bozkurt vd., *Devletler Hukuku*, s. 21-23

*objektivist yaklaşım* (i) kuvvet ve fayda nazariyesi, (ii) *normativist yaklaşım* ve (iii) *bio-sosyolojik anlayış* olmak üzere yine üç bölümden meydana gelmektedir. Kuvvet ve fayda nazariyesi içerisinde, Hobbes ve Spinoza gibi düşünürler, uluslararası hukukun zorunluluğunu kuvvete bağlarken, Machiavelli ve Bentham gibi düşünürler, bu hukukun zorunluluğunu, fayda düşüncesine indirgemişlerdir. Normativist nazariye ise Acquina'lı Thomas ve Jean Bodin tarafından ileri sürülen hiyerarşik düsturların yirminci yüzyılda Hans Kelsen tarafından tekrar ele alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Ahlak ve siyasetle meşgul olmadan sırf hukuku ele almak gerektiğini savunan Kelsen'e göre uluslararası hukukun kaynağı, "anlaşmaya bağlı kalma" (*pacta sunt servanda*) ilkesidir. Yani devletlerin bağlı oldukları antlaşmalara uygun hareket etmek zorunda oldukları ilkesi, uluslararası hukukun kaynağıdır. Biososyolojik anlayış ise Fransız düşünür Georges Scelle tarafından ortaya konulmuş ve hukukun, ahlak ve din gibi sosyal bir zorlama olduğu düşüncesini savunmuştur. Doğal hukuk anlayışı ise üç kısma ayrılmaktadır: (i) doğa felsefesine dayanan doğal hukuk, (ii) kaynağını tanrısal iradenin yansımada bulan ve dinî bir nitelik arzeden doğal hukuk, (iii) akli referans noktası kabul eden doğal hukuk.<sup>62</sup> Bu üç ekolden farklı olarak uluslararası hukukun bir yandan doğal hukuka, diğer yandan da anlaşma ve devletlerin iradesine dayandığını iddia eden bir diğer görüş vardır ki bu akımın en önemli temsilcisi de Hugo Grotius'dur.

O, yaşadığı dönemin egemen devlet anlayışına paralel olarak devletler arası ilişkilerin hukuk ile düzenlenmesini öngörmüştür. Bu düşüncelerin devletler arası ilişkiler üzerinde yarattığı etki ise oldukça büyüktür.<sup>63</sup> Grotius, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi uluslararası hukuku temellendirirken doğal hukuku merkeze alır. Uluslararası hukuk deyimini ilk kez Jeremy Bentham kullanmış ise de konunun içeriği, ondan çok önce Grotius tarafından işlenmiştir.

<sup>62</sup> Yılmaz Altuğ, *a.g.e.*, s. 8–11.

<sup>63</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 82.

Grotius'a göre bütün devletlerin kendi çıkarlarına hizmet eden yasaları olduğu gibi bu devletlerin tümünün ya da birçoğunun anlaşması sonucunda ortaya çıkan yasalar da mevcuttur. Devletler arasında geçerli olan bu ortak yasalar, Grotius için, her devletin kendi özel çıkarını değil, bütün devletlerin ortaklaşa çıkarını sağlamaya yöneliktir. Bütün devletlerin ortak çıkarına dayanan bu hukuka Grotius, uluslararası hukuk adını verir. Bu anlamıyla uluslararası hukukun yüküm yaratma gücü, tek bir ulusun değil, bütün ulusların ya da çoğunluğunun iradesine dayanır.<sup>64</sup> Ancak doğal hukukla karşılaştırıldığında görülmektedir ki doğal hukuk değişmez ve evrensel iken ve insan doğasından kaynaklanırken, uluslararası hukuk, evrenselliği ya da değişmezliği içermez. Çünkü uluslararası hukuk, insanın değişken iradesinden kaynaklanır.

Grotius'a göre değişik zaman ve değişik yerlerde, ya doğa kurallarından çıkarılan doğru sonuçlara ya da genel bir rızaya dayanan iki hukuk anlayışı mevcuttur. Bunlardan birincisi, doğal hukuk, ikincisi ise uluslararası hukuku ifade eder. Böylece uluslararası hukuku doğal hukuktan ayırmaya teşebbüs eder. Ayırt etmedeki kriter ise bir kuralın tecrübeden bağımsız (a priori) olarak çıkarılabilir olup olmamasıdır.<sup>65</sup>

Grotius devletler arasında süregiden ilişkileri düzenleyebilmek adına birtakım kurallara ihtiyaç duyulduğu düşüncesindedir. Bunlardan biri, söze bağlı kalma ilkesidir. Bu ilke, doğal hukuk içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu anlamıyla uluslararası hukuk sistemi, bu ilkeye dayanan doğal hukuk üzerinde kurulmalıdır. Uluslararası hukuk, her devletin verdiği sözle bağlanmasını gerektirir. Bu ise her devletin yaptığı anlaşmalara sadık kalmasını zorunlu kılan ilkenin doğal bir sonucudur.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 8–20.

<sup>65</sup> Tanaka Tadashi, *Grotius's Method*, Edit: Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>66</sup> Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 193.

Grotius, uluslararası hukuk kuramını toplumu merkeze alarak temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda *uluslararası toplum fikrinden* hareket eden Grotius, bütün toplumlar için geçerli olan yasalar toplamına yani uluslararası hukuka ulaşır. Dayanışma ilkesine bağlı uluslararası toplum fikri, önce Fransız düşünce ekolünü etkilemiş ve daha sonra doğal hukuk doktrinine girerek uluslararası hukuk düşüncesine yansımıştır. Grotius ise uluslararası toplum kavramına hukukî bir dayanak kazandırmıştır. Başka bir ifadeyle Grotius, hukuk temelli bir uluslararası toplum kavramı ortaya koymuştur. Grotius'un uluslararası toplum fikrine dayalı çalışması, klâsik uluslararası ilişkiler paradigmalarından birini açıklaması itibarıyla önemlidir.<sup>67</sup> Bu paradigma, devletler arası ilişkilerin değerlendirilmesini ve sürdürülmesini sağlayan yolları açıklamaktadır. Bu düşünceye göre devletler ve devlet yöneticileri, belirli bir takım kurallarla bağlanmışlardır.

Grotius'a göre devletler arası ilişkilerde geçerli olan birtakım kurallar vardır. Yöneticiler ise bu kurallara uymakla yükümlüdürler. Grotius'un yaklaşımıyla devletler, self-determinasyon anlamında merkezî otoriteye sahip olduklarından bağımsızdırlar. Ancak Grotius'a göre bağımsız devletler, doğa durumunda değildirler. Bu yüzden hangi devlete mensup olursa olsun bütün insanlar, uluslararası toplumun birer parçasıdır. Bu anlamıyla da bütün uluslar için geçerli olan kurallarla bağlanmışlardır.

Grotius'un uluslararası toplum fikrinin kendine has özellikleri vardır. Bunları beş başlık altında toplamak mümkündür.

<sup>67</sup> Uluslararası ilişkilerin iki temel paradigması vardır. Bunlardan realizm, uluslararası düzeni güce ve uluslararası dengeye dayandırırken, idealizm, uluslararası düzeni hukuka ve uluslararası toplum fikrine bağlamaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında Grotius'un aynı zamanda idealizmin kavramsal çerçevesine de son derece önemli katkılar sağladığını görebiliriz. Bunun detaylı açıklaması için bkz. Hedley Bull (Editor) ve diğ. *Hugo Grotius and International Relations*. Clarendon Press, July 1990; Evan Luard, *International Society*, Publisher: New York, New Amsterdam, 1990.

Doğal hukukun merkezî bir yer teşkil etmesi: Uluslararası toplum düşüncesi, Grotius'a göre temelini doğal hukukta bulur. Nitekim doğal hukuk, uluslararası toplumu oluşturan bireylerin tamamı için bağlayıcıdır. Çünkü doğal hukuk, insan doğasının ürünüdür. Doğal hukukun bireyler üzerindeki bağlayıcılığı, doğal hukukun insanın rasyonel doğasına dayanmasından ileri gelir. Bu yüzden doğal hukukun ilkelerine bağlı bireylerden oluşan uluslararası toplum için doğal hukuk merkezî bir yer teşkil etmektedir.

Uluslararası toplumun evrensel olma niteliği: Uluslararası toplumun evrensel bir nitelik taşıması, Grotius'un uluslararası toplum ve hukuku oluştururken din ya da ırk ayrımına başvurmadığını gösterir. Zira Grotius için uluslararası toplum, sadece Hristiyan ya da Avrupalı toplumlardan oluşmaz. Bu toplum, Grotius'a göre bütün insanları bünyesinde barındırır. Zira Grotius'u devletler birliğini savunan diğer düşünürlerden ayıran temel özelliklerden birisi de budur. Çünkü bu düşünürler, sadece Avrupalı devletleri içine alan bir birliktelikten yanadırlar.

Bireylerin ya da grupların uluslararası toplumdaki yerine yapılan vurgu: Grotius'a göre uluslararası toplumu oluşturan üyeler, sadece devletler değildir. Uluslararası toplum, devletlerin yanı sıra gruplardan ve bireylerden müteşekkildir.

Dayanışma ilkesinin varlığı: Bu ilke, devletler arasında bir dayanışmanın varlığını ifade eder.

Uluslararası kurumların olmaması: Son olarak Grotius'un ortaya koyduğu uluslararası toplum düşüncesi, herhangi bir kurumsal yapıya sahip değildir.<sup>68</sup>

Uluslararası hukuk açısından değerlendirildiğinde, Grotius hiçbir devletin, barışı sağlama amacı ya da zorunlu durumlar haricinde, savaşa girmemesi gerektiği kanaatindedir. Savaşın ortaya

<sup>68</sup> Hedley Bull, *The Importance of Grotius in the Study of International Relations*, in *Hugo Grotius and International Relations*, Clarendon Press (Edit by Hedley Bull, Benedict Kingshury, Adam Roberts), New York, 1995, s. 8-14, 71-72, 78-90.

çıkması durumunda ise devletlerin önemle dikkat etmeleri gereken hususların başında, doğal hukuk ilkelerini çiğnememek gelir. Bu anlamda uluslararası hukuk, temelde her devletin kendi hatasından kaynaklanan zarar ziyanı karşılmasını gerektirir. Ayrıca her devletin sahip olduğu mülkiyet hakkının korunması, kabul edilen ilkeler arasındadır. Uluslararası hukuk, doğal hukuka aykırı eylemlerde bulunan devletlerin cezalandırılmasını öngörür.<sup>69</sup>

Grotius, uluslararası topluma yönelik bir değerlendirme yaptıktan sonra uluslararası hukuk kuramına ulaşmaya çalışır. Uluslararası hukuk kuramı ise devletler arası ilişkileri düzenleyen kuralları toplamıdır. Ancak bu kurallara geçilmeden önce Grotius, devletler arasında geçerli olan birtakım ilkelere de yer vermektedir. Bu ilkelerin başında, uluslararası eşitlik konusu gelir. Ege- men devletlerin eşitliği doktrini, günümüz uluslararası hukuk ve uluslararası ilişkiler alanında da önemli bir yer işgal etmektedir. Bu konuya özellikle doğal hukuk teorisyenleri tarafından büyük bir önem verilmiştir. Ancak uluslararası eşitlikten bahsederken eşitliğe yüklenebilecek farklı anlamların da ortaya konulması gerekmektedir. Bunlardan ilki, hukuk önünde eşitlik düşüncesidir. Bu düşünce, bütün ulusların uluslararası hukuk önünde eşit kabul edildiği anlamını taşımaktadır. Bu anlamda Grotius, bir yandan uluslararası ilişkilerin hukuk çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğini, diğer yandan da uluslararası hukukun, bütün devletler için bağlayıcı olduğunu vurgulamıştır. Uluslararası ilişkilerin hukuka dayandırılması, Grotius'un insan doğasına atfettiği niteliklerle açıklanabilir. Grotius'a göre insanlar, sadece kendi yararını düşünen bencil varlıklar değildir. İnsan, bu niteliğinin yanı sıra toplum içerisinde yaşama arzusu da taşımaktadır. Yani insan, toplumsal birlikteliğe yatkındır. Ancak bu birlikte yaşama arzusu, insanın her tür ilişkiyi kabul edeceği anlamına gelmez. İnsanın sosyallığı, akıl çerçevesinde belirlenmiş ve barışçıl bir yaşa-

<sup>69</sup> Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 193.

ma dönük olan arzuyu ifade eder. Zira bu, Grotius açısından insanlar arası ilişkilerde adaleti mümkün kılan özelliklerden birisidir. Bu yüzden insanlar ve devletler arası ilişkilerde adaletin sağlanması esastır. Adalet ise yukarıda ifade ettiğimiz hukuksal eşitlik fikriyle sağlanabilecektir.<sup>70</sup> Bu anlayış, hukuku yarar ilkesine bağlayan yaklaşımlardan farklıdır. Çünkü Grotius, devletler arası ilişkilerin, tek bir devletin yararına değil, bu topluluğa katılan devletlerin hepsinin ortak çıkarına dayandığını savunmaktadır. Buradaki hedef, hukuk merkezli bir dünya görüşünü hâkim kılmaktır. Bu düşüncenin, Grotius'un hukukçu kimliğinin bir yansıması olduğu söylenebilir. Grotius'a göre doğal hukuk ya da uluslararası hukuka uygun davranmak, devlet işlerinin yürütmesine uymasa bile ahlaklık değildir. Çünkü, şu anki çıkarı için ülkesinin kurallarına uymayan biri, geleceğe yönelik çıkarlarına nasıl zarar verirse aynı şey devletler arası ilişkiler için de geçerlidir. Nitekim o anki çıkarları için doğal hukuk ya da uluslararası hukukun kurallarına uymayan bir devlet, gelecekte gerçekleşmesi arzu edilen barış ortamının zedelemesine sebep olacaktır. Böyle bir sonuç ise hiçbir devletin arzu edeceği bir şey değildir. Hukuka uymak, insanlar ya da devletler için herhangi bir yarar getirmese de ona uygun davranmak, her zaman ideal bir yaklaşımdır. Çünkü hukuka uymak, her şeyden önce bir erdemdir. Nitekim Grotius, insanların hukuka uymayı bıraktıkları andan itibaren her şeyin belirsizleşmeye ve karışmaya başlayacağı kanaatindedir. Dolayısıyla eğer hukuk, insanların birlikte yaşamalarının teminatı ise insanlar ya da devletlerin bir arada barışçıl yaşamalarının şartı da hukuka uygunluktur. Zira bir devletin gücü ne kadar fazla olursa olsun mutlaka bir başka devlete ihtiyaç duyacaktır. Do-

<sup>70</sup> Hidemi Suganami, Grotius and International Equality, in *Hugo Grotius and International Relations*, Clarendon Press (Edit by Hedley Bull, Benedict Kingsbury, Adam Roberts), Clarendon Press, New York, 1995, s. 221-222.

layısıyla her devlet, gelecekte ihtiyaç duyacağı diğer devletlerle ilişkilerini hukuk çerçevesinde kurmalıdır. Uluslararası hukuka uymak da bu çerçevede bütün devletlerin en azından kendi yararları için gereklidir. Bu, Grotius'un insanlar arası ilişkilerde de geçerli gördüğü bir anlayıştır. Sosyal olma niteliğine sahip insanların birbirlerine ihtiyaç duymaları, her insanın benzerleriyle birlikte yaşamasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla benzerleriyle ilişkiye giren her insanın, bu ilişkiyi düzenli ve barışçıl bir tarzda sürdürebilmesi için hukuka ihtiyacı vardır. Devletler ya da uluslararasıdaki ilişkilere yönelen uluslararası hukuk da bu düşünce çerçevesinde düzenlenmelidir.<sup>71</sup>

Grotius'a göre uluslararası hukukun işlevi, sadece savaş değil, barış zamanlarında da geçerlidir. Zira gerek savaş gerek barış dönemlerinde uluslararası hukuk tarafından düzenlenen devletler arası ilişkiler, legal ilişkilerdir. Buradaki uluslararası hukuk ideali, devletlerin sadece hukuk önünde eşitliğini ifade etmektedir. Ancak eşitlik ilkesinin kabul edilmesi, iş bölümü ve rollerin de eşit olacağı anlamına gelmez. Zira eşitlik ilkesine bağlı toplumlarda bile iş bölümü ve roller farklıdır. Dolayısıyla uluslararası hukuk önündeki eşitlik, Grotius'a göre sadece bu hukuka uygun hareket etmek anlamına gelmektedir. Buradaki amaç, devletler arası ilişkileri hukuka dayandırmaktır.<sup>72</sup> Kanaatimizce, Grotius'un devletlerin uluslararası hukuk önündeki eşitliğini kabul etmesi, buna karşın iş bölümü ve rollerin farklı olduğunu öne sürmesi, bir yandan hukuku hâkim kılma isteğinden, diğer yandan da reel politiği göz önüne almasından ileri gelmektedir. Çünkü devletler arası ilişkilerin hukuka dayanması, bu ilişkilerin düzenli bir şekilde sürdürülmesinin yollarından biridir. Fakat reel duruma bakıldığında devletlerin sahip olduğu gücün, iş bölümü ve rollerin dağılımını etkilediği görülmektedir.

<sup>71</sup> Hidemi Suganami, a.g.e., s. 225.

<sup>72</sup> Hidemi Suganami, a.g.e., s. 226.

Grotius'un uluslararası hukuk çerçevesinde ele aldığı bir başka konu, elçilik hakkıdır. Bu bağlamda uluslararası hukukun elçilik hakkıyla alâkalı olarak öngördüğü iki temel hak vardır. Bunlar bir başka ülkeden gelen elçinin kabul edilmesi ve gelen elçilere karşı herhangi bir kötülük yapılmaması ya da zarar verilmemesidir.

Grotius'a göre gelen bir elçiyi yargılamak, doğal hukukun meşru gördüğü birçok şeyi meneden uluslararası hukuk tarafından yasaklanmıştır. Cezalandırma hakkı, elçiyi gönderen ülkenin yöneticilerine ya da yöneticilerin verdiği izin çerçevesinde karşı tarafa bırakılmalıdır. Nitekim Grotius için her ülke, düşman bir ülkeden gelen elçiyi dahi hukuk çerçevesinde karşılamakla yükümlüdür.<sup>73</sup> Sonuç itibarıyla elçilik hakkı, uluslararası hukuk uyarınca bütün ülkelere tanınmıştır. Bir büyük elçi uluslararası hukuk uyarınca kabul edilmelidir; ancak elçiyi gönderen ülkeyle, elçinin kendisiyle veya onun gönderilme nedeniyle ilgili bir problem varsa (meselâ, elçinin gelişinin kışkırtıcılık olduğuna dair büyük bir şüphe söz konusuysa)<sup>74</sup> cezalandırılmamak koşuluyla gönderilen elçi reddedilebilir.

Grotius'un uluslararası hukukun babası olduğuna yönelik düşünceler, onun bütün devletleri içine alan bir uluslararası toplum fikrini ortaya koymasına bağlanabilir. Zira Grotius'tan sonra da birçok düşünür, uluslararası toplum ya da devletlerin birliği düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır. Ancak Grotius'un bu düşünürlerden önce yaşaması ve dolayısıyla da bu fikri ilk ortaya atan kişilerden biri olması, onun uluslararası hukukun babası sıfatını kazanmasında etkili olmuştur. Tabii ki bu durum, tek etken değildir. Nitekim Grotius'tan sonra gelen düşünürlerin uluslararası toplum fikri, sadece Avrupalı devletlerle sınırlıdır. Bu da uluslararası toplum fikri değil, birleşik Avrupa idealidir. Buna karşın Grotius, uluslararası toplum idealini Avrupa'yla sınırlan-

<sup>73</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 130–134.

<sup>74</sup> Onuma Yasuaki, *War*, Edit: Onuma Yasuaki *a.g.e.* s. 28–29 s. 91.

dırmamış, tam aksine tüm devletlere açık bir hâle getirmiştir. Egemen devletlerin hepsini içine alan bir uluslararası toplum kurmak, Grotius'un nihaî amaçlarından birisidir. Nitekim Grotius uluslararası hukuktan bahsederken, "... bu hukuk kuralları, her devletin yalnız kendi çıkarlarını değil, *devletlerin evrensel birliğinin* çıkarlarını göz önünde tutmaktadır."<sup>75</sup> diyerek, bu düşüncesini ortaya koymaktadır.

Grotius'un uluslararası hukukun temeline yerleştirdiği doğal hukuk ilkelerinin, belirli ölçülerde günümüz uluslararası hukuk alanında da kabul edildiği görülmektedir. Bunun da ötesinde Grotius'un savunduğu uluslararası hukukun devletlerin kendilerine özgü yerel hukuklarına karşı üstünlüğü fikri de günümüzde kabul görmektedir. Bu da Grotius'un uluslararası hukuk açısından önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıktığını kanıtlamaktadır.<sup>76</sup>

### C. Savaş Hukuku

Savaş hukuku da Grotius tarafından ele alınan önemli konulardandır. Zira, hukuk felsefesi, savaş hukukunu düzenlemeyi de amaçlar. Grotius, savaş ve barış dönemlerinde uygulanacak kurallar topluluğu olan savaş hukukunu, doğal hukuk ve uluslararası hukuk bağlamında ele almaya çalışmıştır. Grotius, Prologomena adlı kitabında aklın özerkliğine yönelik ana ilkeleri belirleyerek doğal hukukun Tanrı'dan bağımsızlığını ileri sürmektedir.<sup>77</sup> Bu bağlamda, savaş sırasında ve sonrasında geçerli olacak kurallara ulaşmaya ve savaşı hukukla kontrol altına almaya çalışır. İlk problemi, Avrupa Orta Çağı'na ve hatta eski Yunan ve Roma geleneğine kadar dayanan haklı savaş doktrini-dir. Grotius, burada adil savaşın imkânını, eğer varsa hangi tür savaşın adil kabul edilebileceğini araştırır. Avrupa Orta Çağ teologlarının

<sup>75</sup> Hugo Grotius, a.g.e., s. 8

<sup>76</sup> Adnan Güriz, a.g.e., s. 194.

<sup>77</sup> Hugo Grotius, a.g.e., s. 6-7.

yaklaşımlarına güvenmeyerek haklı savaş doktrinini akla dayalı doğal hukuk açısından yeniden inceler.<sup>78</sup> Böylece Grotius, savaş hukukunu, iki soruyu temele alarak değerlendirmeye çalışır: “Savaş nedir?” ve “Hukuk nedir?”

Grotius'un Savaş ve Barış Hukuku adlı yapıtını oluşturmada-ki ilk amacı, savaşların nasıl düzenleneceği ve önlenilebileceğiyle ilgili değerlendirmeler yapmaktır. Grotius savaşı, kendi zamanındaki savaş gerçekleriyle tanımlanmıştır. Nitekim Grotius'a göre savaş, silâhlı kavga anlamına gelir. Kişiler arasındaki silâhlı kavgalar da buna dahildir. Hatta devletler arasındaki silâhlı çatışmaların yanı sıra bağımsız güçler arasındaki çatışmalar da savaş kategorisine girer. Halk savaşları bunlara örnektir. Aynı zamanda Grotius, savaşı, hak ihlâlinin yeniden düzenlenmesi anlamında bir yargılama olarak da kabul etmiştir.<sup>79</sup> Grotius, savaşta bütün kanunların yürürlükten kaktığı görüşünü eleştirir. Tam tersine, adaletin baskısı dışında savaşa girilmemeli, girilse de kanun ve inanç sınırı içinde sürdürülmelidir. Savaşta da kanunî hükümlere tamamen uyulmalıdır. Barış zamanında geçerli olan kanunlar, savaş sırasında da geçerli olmalıdır. Grotius, doğal hukuk ve uluslar hukukunun her zaman yürürlükte kalması gerektiğini ısrarla vurgular. Onun ana amacı, savaşa, kralların keyfi hareketlerine ve ırkçı kurallara karşı çıkmaktır. Bu amaca ulaşmak içinse mümkün olduğu kadar insan özerkliğine başvurur. Grotius, eğer silâh işin içine girmişse kanuna ve hukuka saygı kalmayacağı fikrindedir. Bu açıdan ilk önce savaşı engelleyecek ilkeleri belirlemeye çalışır. Daha sonra ise başlamış olan savaşların düzenini sağlayacak kurallar getirmeye gayret eder. İnsanların küçük nedenlerle veya herhangi bir nedene dayanmaksızın silâha sarılmasını önlemeyi de büyük bir ödev olarak görür.<sup>80</sup> Yani savaşların

<sup>78</sup> Tanaka Tadashi, *Grotius's Concept of Law*, Edit: Onuma Yasuaki a.g.e. s. 32.

<sup>79</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 51–52.

<sup>80</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 10–11.

düzenlemesi, ortaya çıkışının engellenmesi ve başlayan savaşların kontrollü bir şekilde devam ettirilmesi, savaş ve barış hukukunun temel hedeflerindendir.

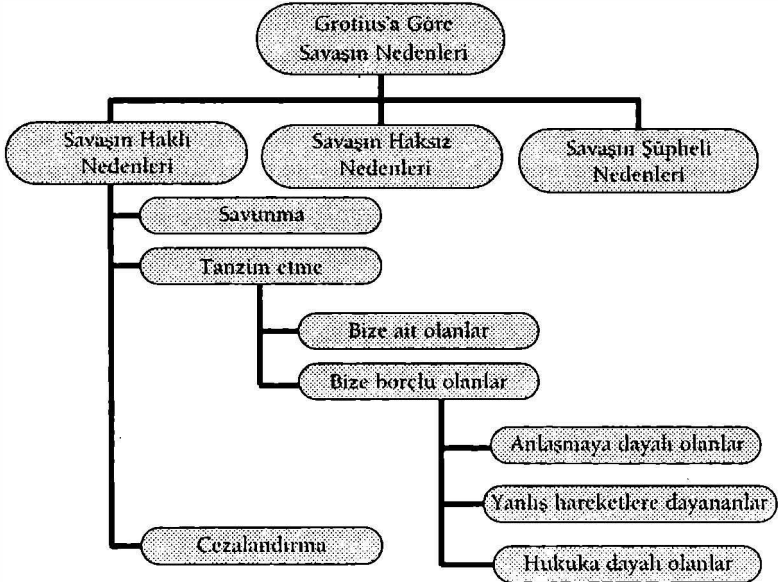
Grotius, savaş hukuku konusunu ele alırken ilk etapta savaşa yönelik bir tanım yapmaya çalışır. “Savaş nedir?” sorusunun ardından savaş hukukunun ne olduğunu değerlendirir. Savaşın tanımını yaparken de Cicero’ya atıfta bulunur. Bu anlamıyla savaş, insanlar arasındaki problem ya da uyuşmazlıkları zor kullanma yoluyla çözme girişimidir. Savaş teriminin uygulamadaki yansımaları dikkate alındığında ise aralarında problem olan tarafların birbirlerine karşı durumları ön plâna çıkmaktadır. Bu çerçevede savaş, problemlerini zor kullanma yoluna başvurarak çözmeye çalışanların birbirlerine karşı durumlarıdır. Savaş hukukunu tanımlarken de Grotius, hukukun bir davranış kuralı olduğu düşüncesinden hareket eder. Hukuk, adalete uygun olan şeydir. Bu yüzden savaş hukuku, savaşın haklılığını ve savaşta yapılacak şeylerin sınırını belirlemeye çalışır. Nitekim Grotius’a göre haksızlık ya da adaletsizlik, rasyonel bir varlık olan insanın ve toplumun doğasına da aykırıdır. Bundan dolayı savaş hukuku, insan doğasına uygun eylemlerden hareketle savaşta gerçekleştirilecek eylemleri düzenlemeye çalışır. Hukuk, savaş ya da barış ayrımı yapılmaksızın insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir davranış kuralıdır. Bu kuralların kaynağı ise insanın rasyonel doğasından kaynaklanan doğal hukuktur. Dolayısıyla savaş hukuku, kaynağını doğal hukuktan almaktadır.<sup>81</sup>

Grotius, savaş hukukuna geçmeden önce savaş konusunu ele almış ve savaşı temelde üçe ayırmıştır: özel, kamusal ve karma savaş. Kamusal savaş, savaş açma hakkının kamusal yetkiye sahip kişilere ait olduğu savaş şeklidir. Yani bir devlette kamusal yetkiyi kullanmaya hakkı olanlarca açılan savaş, kamusal savaştır. Özel savaş, kamusal bir yetkiye sahip olmayan özel kişiler arasında cere-

<sup>81</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 17–25.

yan eder. Yani bu savaş biçimi için tüzel bir kişiliğin varlığından söz edilemez. Karma savaş ise kamusal yetkiye sahip olanlarla özel kişiler arasında gerçekleşir. Grotius için bu savaş şekilleri arasında en eski olanı özel savaşlardır.<sup>82</sup> Nitekim özel savaşlar, insanların ortaya çıktıkları günden bu zamana var olmuştur. Çünkü bu savaş biçimi, devletin ya da kamusal gücün kurulmasından önce doğa durumunda yaşayan insanlar arasında daima görülmüştür. Doğa durumunda yaşayan insanların varoluş itibarıyla getirdikleri temel ve doğal haklarını korumaları, aralarında birtakım mücadelelere girişmelerini beraberinde getirmiştir. Temel ve doğal haklar ise yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarıdır. Bu hakların korunması için insanlar birbirleriyle mücadeleye girişmişlerdir. Bu mücadele de insanlar arasındaki savaşların başlangıcı durumundadır.

*Savaş ve Barış Hukuku* adlı yapıtta Grotius'un açıklamaya çalıştığı savaş nedenleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir:



<sup>82</sup> Hugo Grotius, a.g.e., s. 26.

Grotius, burada, savaşın hukuka uygunluğunu ve doğal hukuka göre savaşa nasıl müsaade edileceğini göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla burada, savaşın müsaade edilebilir olduğu yönündeki yaklaşımı iki şekilde özetleyebiliriz: (i) kendini koruma ilkesi, (ii) haklı bir nedene bağlı olma durumu.

Savaşın doğal hukuka uygunluğunu değerlendirirken Grotius, doğanın bütün hayvanlara, kendilerini korumaları ve savunmaları için yeterli kuvveti verdiği tezinden hareket eder. Ortaya konan bu ilke, doğanın ilk kuralları arasında yer aldığından dolayı savaşa ters olan bir şeyden bahsedilemez.<sup>83</sup>

Grotius'a göre insanın sahip olduğu temel ve doğal haklardan en önemlisi, kendini koruma hakkıdır. Bu yüzden en önemli problemlerden biri, insanların bu haklarını nasıl kullanacağıdır. Bu anlamda kendini koruma hakkı, Grotius açısından savaşı haklı kılan sebepler arasındadır. Ayrıca doğanın her canlıya kendini koruma hakkı vermesi, savaşın kınanacak bir yönü olmadığını göstermektedir. Ancak doğa yasaları arasında yer alan akla uygunluk ilkesi göz önüne alındığında, savaşın her zaman haklı bir nitelik taşıdığı da söylenemez.<sup>84</sup> Grotius açısından doğa durumunda yaşayan insanlar için savaş, doğal bir şeydir. Doğanın ilk ilkeleri savaşın yasaklanmasından değil, savaşa izin verilmesinden yanadır. Bunun en önemli nedeni ise yukarıda da ifade edildiği gibi yaşama hakkını korumaktır. Nitekim doğa, bütün canlılara kendilerini koruma içgüdüğü ve gücü vermiştir. Ayrıca insanlar, yaşamlarını devam ettirebilmek adına gerekli temel ihtiyaçlarını elde etmek ya da elde ettikleri bu şeyleri korumak için de birbirleriyle savaşmaktadırlar. Bu da savaşın doğanın ilk ilkelere ters düşmediğini göstermektedir. Yani Grotius'a göre devletin kurulmasından önce insanlar, temel ve doğal haklarını muhafaza edebilmek uğruna birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Bu

<sup>83</sup> Hugo Grotius, a.g.e., s. 23.

<sup>84</sup> Mehmet Ali Ağaogulları, Levent Köker, a.g.e., s. 90.

mücadele, doğanın bütün canlılara verdiği hakları koruma adına gerçekleştirildiği içindir ki doğanın ilk ilkelerine de uygun görül- müştür. Uygar topluma geçişle birlikte ise bu mücadele, toplum bilincinin gelişmesine paralel bir şekilde değişmiştir. Ancak bu değişim, insanların temel ve doğal haklarını koruma uğruna ger- çekleştirilen savaşın ortadan kalktığı anlamına da gelmez. Uygar topluma geçişle birlikte bu mücadeleler, toplum yaşamına uygun bir mücadele hâlini almıştır. Uygar toplumda hakların korunma- sına yönelik yapılan savaş, toplum içerisinde yaşayan diğer in- sanların haklarını çiğnememe ilkesiyle sınırlandırılmıştır. Hem akıl hem de toplum içinde yaşama arzusu, zor kullanma edimini değil, sadece toplum hayatına aykırı eylemleri yasaklar. Nitekim toplumun kuruluş amacı, bütün insanların, sahip oldukları şey- lerden güvenlik içinde yararlanmasını sağlamaktır.<sup>85</sup> Bu anlayış, Grotius'un mülkiyet kavramıyla ilgili düşüncelerini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanların mülkiyet haklarının korun- ması gerektiği kabul edilmelidir. Mülkiyet hakkının korunması için insanların birbirleriyle savaşa girişmeleri hem doğal hukuk hem de toplumsal yaşam içerisindeki ilkeler tarafından savunul- maktadır. Mülkiyet hakkı insanlara verilmeseydi bile şu anda ka- bul edilen ilkeler yine de geçerliliğini koruyacaktı. Çünkü, her- kesin yaşama ve özgürlük hakkı saklı kalacağından hiç kimse, bir başkasına karşı haksız bir eylemde bulunamayacaktı. Sonuç iti- bariyle Grotius'a göre savaşın temel nedeni insanların yaşamları- nı devam ettirebilme, kendilerine ait olan şeylerden ya da mülki- yetten faydalanma ve özgürlük gibi haklardır. Bir savaşın haklı savaş olabilmesi için Grotius üç şart saymaktadır: (i) bize ait olan bir şeyi savunma amacını taşıması, (ii) kendini savunma ilkesi çerçevesinde yapılması, (iii) yapılan bir haksızlığın cezalandır- ması amacını gütmesi.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Hugo Grotius, *a.g.c.*, s. 22-24

<sup>86</sup> Hugo Grotius, *a.g.c.*, 51- 52.

Kendini savunma ilkesi, doğanın insanlara verdiği yaşama hakkıyla ilişkilidir. Bu hak, karşıdaki kişinin haklı ya da haksız olmasına bakılmaksızın öldürülmesine de izin verir. Dolayısıyla Grotius açısından insanların temel ve doğal haklarını koruma uğruna savaş meşru kabul edilmiştir. Grotius, İncil'de yer alan savaş karşıtı kuralları kabul etmemektedir. "Bir yanağına vurana diğer yanağını çevir." kuralı, "Yaralanmaya karşı da tepkisiz kal." demek değildir. Bu ilke, sadece basit yaralanmalar için geçerlidir. "Düşmanını sev!" kuralı da diğer sevgilerden farklıdır. "Kötülüğe kötülükle cevap verme." kuralı ise sadece bir tavsiyedir ve yasaklayıcı bir vasfı yoktur. Kısacası, İsa'nın teorileri, teoride gerçek olabilir; ama uygulamada gerçekçi değildir. Nitekim Grotius'a göre İncil tarafından yasaklanan davranışlar her zaman kötü olmayabilir. Zira İncil'deki "yapılan kötülüğe cevap vermeme" ilkesi, emirden çok erdemli İsevilere tavsiye niteliği taşır.<sup>87</sup>

Grotius, savaşın haklı nedenlerini ortaya koyarken cezalandırma konusunu da ele almıştır. Dolayısıyla Grotius, savaşa meşruiyet kazandırmak için cezanın tanımı ve kaynağına yönelmektedir. Şöyle ki ceza, kötülük yapan kişiye, yaptığı kötülüğün karşılığında bir kötülük yapmaktır. Bu anlayış ise kaynağını doğada bulur. Çünkü ona göre doğa, insanlara, kötülük yapanlara kötülükle cevap verme hakkını vermiştir. Nitekim ceza, suçun karşılığıdır.<sup>88</sup>

Ceza ile adalet arasındaki ilişki, düşünce tarihi içerisinde tartışılan konular arasındadır. Adalet, insanların sahip olduğu haklar arasındaki dengeyi ifade eder. Suç ise bu dengenin bozulmasının sebebidir. Suçun ortaya çıkışıyla bozulan düzenin yeniden tesis edilmesi ve adaleti yeniden sağlamanın yolu, suçun cezalandırmasıdır.<sup>89</sup> Doğa, insanlara kendilerine karşı işlenen suçları cezalandırma hakkı vermiştir. Bu yüzden ceza esasına dayanan savaş,

<sup>87</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 27-28.

<sup>88</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>89</sup> Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 57-58.

Grotius'a göre haklı bir savaştır. Bir savaşın haklı olup olmadığı-  
nın kriteri ise doğanın insanlara verdiği haklardır. Dolayısıyla in-  
sanın rasyonel doğasından kaynaklanan doğal hukuk ilkeleri, in-  
sanların sahip olduğu hakların da sınırını belirlemektedir.

Grotius'a göre, cezanın kabul edilebilir olması için sonuç-  
ta bir yarar sağlaması gerekir. Sözü edilen bu yarar, cezalandır-  
ma eyleminin iyi bir sonuç doğurmasıdır. Bu ilke göz önüne  
alındığında, cezalandırma ile öç alma arasında büyük bir fark  
ortaya çıkmaktadır. Öç alma, öfke duygusuna dayanır. Bundan  
dolayı sadece duygulardan hareket eden öç alına isteğinin, tut-  
kuları dizginleyen aklın ilkeleriyle bağdaşan bir yönü yoktur.  
Öç alma duygusu, doğal hukuka da uymaz. Dolayısıyla bir ki-  
şinin sırf cezalandırılmak için cezalandırılması, kabul edilebi-  
lecek bir şey değildir. Çünkü cezayı kabul edilebilir kılan şey,  
ondan yararlı bir amacın beklenmesidir. Sonuç itibarıyla ceza-  
nın haklılaştırılabilmesi ve cezalandırma hakkına dayanan sa-  
vaşın haklı görülebilmesi için cezanın doğal hukuk ilkeleriyle  
bağdaşması gerekir. Bu da yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sa-  
vaş hukukunun doğal hukuka dayanmasını beraberinde getir-  
mektedir. Ayrıca cezalandırmanın amacı, genel anlamda top-  
lum içerisinde yaşayan herkesin yararını sağlamaktır. Bu anla-  
mıyla cezalandırılan kişinin toplum içerisindeki diğer insanla-  
ra da kötülük yapmasını önlemek, cezalandırma ediminin  
amaçlarından biridir. Bu hak, doğa tarafından herkese veril-  
miştir. Ancak devletin kurulmasından sonra cezalandırma yet-  
kisi, hukukun öngördüğü şekilde belirlenmelidir.

Grotius, savaşın haklı nedenlerini ortaya koyduktan sonra  
haksız savaşları ele alır. Bu anlamıyla yalnız çıkarlara ve daha  
verimli topraklar elde etmeye yönelik savaşlar haksızdır. Dolayı-  
sıyla, bu tür savaşlardan kaçınılmalıdır. Savaş, suçsuz insanların  
da acı çekmesine sebep olur. Bu yüzden hem savaşa hem de ba-  
rışa dair sebeplerimiz varsa tercihimizi barıştan yana kullanma-

lıyız. Ayrıca Grotius için savaşa girişmeden önce savaşı önleyebilecek birtakım yollara başvurmak gerekmektedir. Savaşı önleyebilecek en iyi yollardan biri, savaşan iki tarafın bir araya gelip görüşmesidir. Nitekim bu noktada Cicero'nun ifadelerine atıfta bulunan Grotius, anlaşmazlıkların konuşarak ya da şiddet kullanılarak çözülebileceğini söyler. Onun bakış açısıyla sorunların çözümünü konuşarak halletmeye çalışmak, insanlara uygun bir davranış biçimiyken, şiddete başvurmak, daha çok hayvanî bir davranış biçimidir. Savaşı önlemede uygulanabilecek bir başka yol da savaşan iki tarafa aracılık edebilecek bir hakem tayin etmektir. Yani savaşı önleyebilmek adına elden gelen her şeyin yapılması elzemdir. Hatta Grotius'a göre savaşı önleyebilmek için gerekirse hakından bile vazgeçmek mümkündür.

Grotius savaş konusunu ele alırken bir başkasına bağımlı olanların hangi şartlarda savaşa katılabileceklerini de belirlemeye çalışır. Bu sorun, devlet–yurttaş ilişkisinin mahiyetini de açıklamayı gerektirir. Her yurttaş devlete bağımlıdır. Ancak, yurttaşlar, kendilerine savaşa katılmaya yönelik bir buyruk geldiğinde, savaşın haklı olup olmadığına bakmalıdırlar. Eğer savaşın haksız olduğu açıksa, yurttaşlar, kendilerine verilen buyruğa rağmen savaşa katılmamalıdırlar. Verilen buyruğa rağmen savaşa katılmamak, yükümlülüğü yerine getirmemek değildir.<sup>90</sup>

Savaş hukukunun temel ilkelerini bu şekilde belirledikten sonra Grotius, savaşta yapılmasına müsaade edilen eylemleri, doğal hukukun ilkeleri çerçevesinde değerlendirmeye çalışır. Buraya kadar ortaya konulan düşüncelerin amacı, savaş konusunu ele almak ve savaşları haklı ya da haksız savaşlar şeklinde ayırmaktır. Bu, savaşa katılma durumunu, savaşı önlemeye yönelik temennileri ve haklı bir savaşın dayanması gereken ilkelere saptamayı da içermektedir. Grotius bundan sonra doğal hukuktan hareketle savaş hukukunu şekillendirmeye çalışır. Çün-

<sup>90</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 26, 138–140, 156–157, 164–167, 173–176.

kü savaş sırasında yapılmasına müsaade edilen eylemlerle yapılmaması gerektiği düşünülen davranışların belirlenmesi, savaş hukukunun asıl gayesidir.

Grotius, doğal hukuku göz önüne alarak savaşta yapılmasına müsaade edilenleri şöyle sıralar:

İlk kural, savaşa girilirken belirlenen amaçla ilgilidir. Haklı bir savaşta, belirlenen amaca ulaşabilmek adına her şey yapılmalıdır. Bir kişi, canını kurtarmak için savaşa girmişse bu amaca ulaşmak için kendisine yöneltilen saldırıyı şiddet kullanarak bertaraf etme hakkına sahiptir. Bu kuralı, mülkiyet hakkıyla da ilişkilendirmek mümkündür. Kişiye açıkça zarar verecek bir durum söz konusu ise mülkiyet sahibinin kusuru olup olmamasına bakılmaksızın mülkiyete el konulabilir. Ayrıca kişinin kendisine ait bir şeyi bir başkasından alma hakkı da vardır. Bununla birlikte bu kural, cezalandırma hakkı çerçevesinde de değerlendirilebilir. Eğer ceza vermek gerçekten gerekliyse, cezayı uygulamak için her türlü yola başvurulabilir.

İkinci kural ise sonuçları göz önüne alır. Yukarıda ele aldığımız birinci kuralda savaşa girme amacı göz önüne alınırken, ikinci kuralda savaş sonucunda ortaya çıkan haklar ön plâna çıkmaktadır. Herhangi bir savaşta düşman müttefikleriyle mücadele etmek ve kendini korumak da savaş hukuku çerçevesinde tanınan bir haktır. Dolayısıyla böyle bir savaşta taraf tutanlar, ortaya çıkan zararları karşılamakla yükümlüdürler.<sup>91</sup>

Grotius, savaş hukuku içerisinde kimlerin düşman sayılabileceği konusuna da yer vermektedir. Buradaki asıl sorun, düşmana yardımda bulunanların hangi koşullarda düşman ilân edilebileceğidir. Bunun cevabı ise yardım mahiyetinde gönderilen şeylerin niteliğiyle alakalıdır. Buna göre gönderilen yardım, düşmanın savaşta kullanabileceği bir nitelik arz ederse, bu yardımı yapan kişiler de düşman kabul edilebilir. Ayrıca karşı tarafın bu sa-

<sup>91</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 179–180.

vaşta haksız olduğu açık bir şekilde ortada ise yardım eden tarafın da düşman kabul edilmesi mümkündür.<sup>92</sup>

Grotius, savaş hukukunda yer alan hükümlerin tümünü doğal hukuka başvurarak ortaya koymuştur. Ancak ona göre savaşla uluslararası hukuk arasında da bir ilişki vardır. Uluslararası hukuk, devletler arası ilişkilerin yapılandırılmasında etkin bir rol üstlenmektedir. Bu yüzden savaşın uluslararası boyutu, bu hukukun ilkeleri çerçevesinde de değerlendirilmelidir. Uluslararası hukuk açısından sadece bir tek cümle savaşın müsaade edilebilir bir nitelik arz ettiğini gösterir: Bu da basitçe, tarih içerisinde, hukukî anlayışlarda ve ulusların geleneklerinde savaşın müsaade edilebilir olduğunun görülmesidir.<sup>93</sup> Bu noktada Grotius, uluslararası hukuk yönünden kamusal savaşın nasıl tanımlanması gerektiğini açıklar. Buna göre uluslararası hukuk bağlamında kamusal savaş, iki farklı halk arasında ortaya çıkan savaştır. Savaşın haklı kılınması ise farklı birtakım ilkelere ihtiyaç duyar. Bir savaşın kamusal bir savaş sayılabilmesi için bu savaşın egemen gücü elinde bulunduranlar tarafından açılması gerekmektedir. Ancak savaşın egemen gücü elinde bulunduranlarca açılması, bu savaşın haklı olduğu anlamına gelmez. Savaşın bu anlamda haklı kılınabilmesi için bir savaş bildirisinin sunulması şarttır. Başka bir ifadeyle savaş, devlet adına açılmalıdır ve savaş açan devlet ya da devletler, karşı tarafa bir savaş bildirisi sunmalıdır. Şüphesiz bu ilke, doğal hukuk açısından zorunlu değildir. Nitekim doğal hukuka göre herhangi bir saldırıya cevap vermek ya da herhangi bir sebeple savaş açmak için böyle bir savaş bildirisi sunma zorunluluğu yoktur.<sup>94</sup> Dolayısıyla bu ilke, sadece uluslararası hukuk açısından kabul edilen ve uygulamaya konulması zorunlu olan bir ilkedir. Bu fark, uluslararası

<sup>92</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 181-183

<sup>93</sup> Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>94</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 192-194.

hukukun niteliğiyle alâkalıdır. Tanrısal hukukun savaş konusundaki rolü ise varlıkların doğasında var olan savaşa ilişkin eğilimi ortaya çıkarmaktır. Bu anlamıyla doğal hukuk ve tanrısal hukuk, birbirlerinden bağımsız olsalar da aynı zemine otururlar. Bu yaklaşım tarzını, Eski Ahit'te savaşın müsaade edilebilirliğini gösteren ilkeleri bulmaya çalışan Grotius'da görmek mümkündür. Bu yaklaşımı güçlendirmek için Grotius, Yahudi hukukunda kabul gören bazı durumları genel hukuka dönüştürme tekniğini kullanır. Bu bağlamda Grotius "Yahudiler için kendini savunma, güvenlik ve ahlâkî değerler açısından savaşa müsaade edilmesi, başka uluslar ve kurallar için niye geçerli olmasın? Musa'nın getirdiği hukuk, Yahudiler için cezalandırmayı haklı görürken, niçin diğer insanlar için de geçerli olmasın?"<sup>95</sup> diye sorarak bu kuralları genelleştirme yoluna gider.

Savaş hukukunun bir diğer konusu ise kamusal bir savaşta devletlerin gerçekleştirecekleri eylemlerdir. Grotius'a göre savaş süresi içerisinde haklı ya da haksız, her iki taraf da düşmanın canı ve malına zarar verme hakkına sahiptir. Nitekim savaş sırasında düşmanı öldürmek, savaşan tarafların hakkıdır. Bu hak, düşman ülkesinde yer alan herkesi kapsar. Başka bir şekilde ifade edilirse düşmanı öldürme hakkı, sadece silâh taşıyanlar ya da savaşta yer alanlarla sınırlı değildir. Grotius, düşmanca davranma ve dolayısıyla da öldürme hakkını kadın ve çocukları da kapsayacak şekilde genişletir. Bu kural, savaş sırasında tutsak olmuş kişiler için de geçerlidir.

Grotius, savaşta yapılabilecek şeyleri sıralarken düşman mallarına yönelik yakıp yıkma ve yağmacılık konularına da değinmektedir. Bu noktada ise yine Cicero'ya başvurur. Buna göre bir insanın öldürülmesi doğaya uygunsa, bu kişinin mallarının alınması ya da yağmalanması da doğaya uygundur. Grotius bu hakkı, uluslararası hukuk bağlamında, teslim olanları da içine alacak

<sup>95</sup> Onuma Yasuaki, a.g.e., s. 68.

şekilde genişletir. Hatta bu ilke, düşmanın kutsal saydığı şeylerin yakılıp yıkılması ve yağma edilmesini de kapsar. Ancak bu yapılırken ölçülü davranmak gerekmektedir.<sup>96</sup>

Grotius, savaş konusunu din ve dinin ilkeleri çerçevesinde de değerlendirir. Ona göre insanlar Hristiyanlığı kabul etmedikleri için cezalandırılmazlar. Çünkü Hristiyanlığın bütün insanlar için evrensel ya da geçerli bir din olduğu, doğal kanıtlarla desteklenemez. Ancak bütün dinler için geçerli ilkeler söz konusuysa durum değişir. Nitekim Grotius'a göre bütün çağlarda geçerli kabul edilen hakikî din için dört temel ilke mevcuttur: (i) Tanrı'nın varlığı ve onun bir ve tek olduğuna, (ii) Tanrı'nın görünen ya da yaratılmış olan her şeyden farklı olduğuna, (iii) Tanrı'nın bütün insanî ilişkilerden haberdar olduğuna ve bunları adil bir şekilde yargıladığına ve (iv) Tanrı'nın kendisi dışındaki her şeyi yarattığına duyulan inançtır. Dolayısıyla bu ilkeler gerçek dinin temelinde yer aldığı için bunlara karşı suç işleyen ya da bunları kabul etmeyenler cezalandırılabilir. Burada Grotius'un amacı, herhangi bir dine inanmayan insanların, o dinin mensupları tarafından cezalandırılıp cezalandırılmayacağı sorununu açıklığa kavuşturmaktır. Bu anlamda insanlar, herhangi bir dine inanmadıkları gerekçesiyle cezalandırılmazlar. Ancak bütün insanların Tanrı'ya atfettikleri nitelikleri kabul etmeyen insanların cezalandırılması mümkündür.<sup>97</sup>

Savaş hukukunun bir başka konusu da savaşta ele geçirilen şeylerin durumudur. Bu konu, doğal hukuk ve uluslararası hukuk bakımından ayrı ayrı incelenmektedir. Grotius'a göre doğal hukuk uyarınca haklı bir savaşta alacaklı durumunda isek alacağımızın karşılığında herhangi bir şeyi ele geçirebiliriz. Bunun yanı sıra cezalandırma ilkesi çerçevesinde karşı tarafı hak ettiği cezaya uygun bir zarara sokmak için de o kişiye ait herhangi bir şeyi alabiliriz.

<sup>96</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 197-206.

<sup>97</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 147-148.

Bu konunun uluslararası hukuk açısından değerlendirilmesi ise farklıdır. Çünkü uluslararası hukuk, bu hakkı daha da genişletmektedir. Bu hukuka göre sadece haklı bir savaşa değil, kamusal olarak nitelendirilen bir savaşa katılan herkes, karşı taraftan alınan herhangi bir şeyi kendi mülkiyetine geçirme hakkına sahiptir. Kendi mülkiyetine alma hakkının belli bir sınırı da yoktur.<sup>98</sup>

Grotius, uluslararası hukuk açısından savaş tutsaklarının durumunu da ele alır. Bunu yaparken kölelik kurumuna da değinir. Uluslararası hukuka göre kamusal bir savaşta ele geçirilen herkes köledir. Doğal olarak hiç kimsenin köle olmadığı doğrudur. Ancak herhangi bir eylem, bir sözleşme ya da işlenmiş bir suç, köleliğin uygulanmasını meşru kılar. Uluslararası hukuk açısından bakıldığında ise Grotius'a göre kölelik problemi, farklı bir boyut kazanmaktadır. Bu anlamıyla kamusal bir savaşta ele geçirilen herkes köledir. Ayrıca kölelerin herhangi bir suç işlemeleri ve köleliği hak etmeleri de gerekmemektedir. Aniden ortaya çıkan bir savaşta düşman topraklarında yer alan herkes köle olarak tutuk edilebilir. Uluslararası hukuka göre köleler mal gibi kabul edildiklerinden dolayı Grotius, esirleri köle yapma hakkı ile savaşta ele geçirilen malları ele geçirme hakkı arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu yüzden savaşta ele geçirilenler ınal kabul edilirler ve köle olurlar.<sup>99</sup> *Toplum Sözleşmesi* adlı kitabında Rousseau, Grotius'un bu düşüncelerine karşı çıkar. Rousseau'ya göre Grotius, kölelik hakkını, yenenin yenileni öldürme hakkını da kapsayan savaş durumundan çıkarmaktadır. Ancak yine Rousseau'ya göre savaş, yenilenlerin öldürülmesini gerektirmez. Nitekim savaşın ortaya çıkmasının sebebi, insanlar arası ilişkiler değil, devletler arası bir ilişkidir.<sup>100</sup> Bundan dolayı insanların temel ve doğal hakları arasında bulunan özgürlük hakkı, savaş bahanesiyle

<sup>98</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 207.

<sup>99</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 216.

<sup>100</sup> J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul, 2001, s. 20.

gasp edilmemelidir. Grotius'a nispetle Rousseau'nun görüşlerinin daha insanî olduğu açıktır.

Grotius, doğal hukuk ve uluslararası hukuk bağlamında ele aldığı savaş hukukunun nelere izin verdiğini ortaya koyduktan sonra düşüncelerine farklı bir boyut kazandırmaya da çalışmaktadır. Doğal hukuk ve uluslararası hukukun meşru kabul ettiği cezalandırma, öldürme vb. haklara rağmen Grotius, bu hakların ölçülü bir şekilde kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Grotius'a göre öldürme hakkı da bu ilke çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu anlamıyla öldürme hakkı, sadece adaleti tesis etmek ya da can ve mal güvenliğini sağlamak için kullanılmalıdır. Cezalandırma hakkı da yine bu kriterler göz önüne alınarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla ancak adil bir yargıç kararı, kişinin ölüm cezasına çarptırılmasını gerekli kılar. Bu yüzden cezalandırma hakkı uygulanırken de ölçülü davranmak gerekmektedir. Grotius, ölçülü davranma ilkesini, insanî birtakım niteliklere de bağlamaktadır. Bu ilke çerçevesinde ölümü hak etmiş insanlar bile bağışlanabilirler. Grotius, adalet yenilenlerin öldürülmesine izin verse de ölçülü davranma ve ruh yüceliği bu hakkın kullanılmasını engelleyebilir, der. Çünkü böyle bir hareket çoğu zaman iyi bir davranış olarak kabul edilir. Nitekim Grotius'a göre insanlar, canını koruma ve ölüm cezası gerektiren suçlar dışında düşmanını bile öldürmemelidir. Böyle bir cezayı hak edenler ise ölüm cezası yerine başka bir şekilde cezalandırılmalıdırlar.<sup>101</sup> Ancak bu düşünceler, Grotius'un hukuka dair fikirlerini değil, sadece yorumlarını kapsamaktadır. Nitekim hukuk göz önüne alındığında nelerin yapılmasına izin verildiğini yukarıda ifade etmiştik. Grotius'un burada anlatmaya çalıştığı şey, yukarıda dile getirilen hakların uygulanmasının hukuk tarafından meşru kabul edildiği ancak mümkün olduğunca bu hakkın kullanılmaması gerektiğidir. Yukarıda savaş sırasında neler yapılabileceği, kimlerin öldü-

<sup>101</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 229-230.

rülebileceği tartışılırken kadın ve çocukların, yaşlıların, savaş esirlerinin, şartsız teslim olanların öldürülebileceği ifade edilmiştir. Grotius için bunlar, hukukun meşru kabul ettiği eylemlerdir; ancak yine de bu kişilere dokunulmamalıdır. Dolayısıyla Grotius, çocuklara ve yaşlılara her ne şekilde olursa olsun zarar vermemenin en uygun davranış olduğunu söyler. Ayrıca kadınlar, çok kötü bir suça iştirak etmemişlerse zarar görmemelidirler. Savaş esirleri ise sırf onur duygusundan dolayı öldürülmemelidir. Yine sadece din işleriyle uğraşan kişilerin savaşta zarara uğratılmaması ve yaşam tarzı itibarıyla savaşa karşı olan insanların esirgenmesi, ideal bir davranış biçimidir. Bu kuralı, insanların yararı için bilimsel faaliyetlerde bulunan insanları kapsayacak şekilde genişletmek mümkündür. Grotius, savaşta zarar verilmemesi gerekenler listesine çiftçileri ve ticaretle uğraşanları da dahil eder. Savaşın izin verdiği yağmalama hakkı da yine ölçülü davranma ilkesiyle sınırlandırılmalıdır. Herhangi bir savaşta yakın bir zamanda zafer elde etme umudu mevcutsa kesinlikle yağmalama yapılmamalıdır. Yağmalamaya yönelik haklardan bahsederken kutsal şeylerin de yağmalanabileceği ifade edilmiş ise de ölçülü davranma ilkesi, kutsal nitelikli ya da insanlar ve toplumlar için kutsal bir değeri haiz şeylere zarar vermemeyi de gerektirir. Grotius'a göre ölçülü olmak, her şeyden önce erdemli bir davranıştır. Dolayısıyla bunun kazanılması, en büyük yararlarıdır.<sup>102</sup> Grotius, ölçülü davranma ilkesini, temelde, hukukun dışında farklı bir yorumla ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında, sevgi kuralları, hukuk kurallarına nispetle daha geniş bir alana sahiptir. Hukuk kurallarından hareketle elde edilen haklar meşru bir nitelik arz etmesine rağmen, sevgi kuralları, bu hakların önüne geçebilir. Çünkü insanlar, sahip oldukları hakları insanlara karşı besledikleri sevgi çerçevesinde esnetebilirler. Bu da insanî bir niteliktir. Sonuç itibarıyla Grotius, hukukun insanlara ver-

<sup>102</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 230–239.

diği haklar ölçülü bir şekilde kullanılmalı ve çoğu zaman bağışlama duygusu insanlara zarar verme duygusunun önüne geçmelidir, der. Hatta cezalandırılmayı hak eden, hukuk tarafından da cezalandırılması öngörülen insanlar da bağışlanabilmelidir. Ölçülü davranma ilkesi, köleliğin meşru görüldüğü ya da savaşta esir düşenlerin köle kabul edildiği yerlerde de geçerlidir. Dolayısıyla savaş tutsakları ya da kölelere karşı da diğer konularda olduğu gibi ölçülü davranmak gerekmektedir. Savaş hukuku içerisinde Grotius tarafından öngörülen bir başka zorunluluk da verilen sözün tutulmasıdır. Hatta bir kişi, haksız bir şekilde korkutularak herhangi bir söz vermeye zorlanmış olsa bile verdiği sözü yerine getirmelidir. Bu ilke, verdikleri sözü tutmayan insanlara karşı da uygulanmalıdır. Yani verdiği sözü tutmayan bir insana verilmiş söz de yerine getirilmelidir.

Savaş hukukunun içerdiği kanunları sonuç itibarıyla iki ana başlık altında değerlendirebiliriz: (i) savaşın haklı bir nedene dayanması ve (ii) savaşın adil bir şekilde devam ettirilmesi.<sup>103</sup> Grotius, savaş hukukunun kapsadığı ilkeleri belirledikten sonra barışa yönelik temennilerde de bulunur. Barışın sağlanması, Grotius ve onun temellendirdiği savaş ve barış hukuku açısından çok önemlidir. Yapılması gereken en ideal davranış, barışı savaşa tercih etmektir. Hem savaş hem de barış için yeterli sebepler mevcutsa barışı sağlayacak davranışlar seçilmelidir. Barış sağlandıktan sonra ise devam ettirilmeli ve herhangi basit bir sebepten dolayı bozulmamalıdır. Bir barış anlaşmasının bozulması, üç temel şarta bağlıdır: (i) barış anlaşmasının temel ilkelerine uyulmaması, (ii) barış anlaşmasında yer alan açık hükümlerin göz ardı edilmesi, (iii) barışın kendine özgü niteliklerinin beraberinde getirdiği yükümlülükler aykırı davranışlarda bulunulması. İfade edilen bu tür hükümler söz konusu değilse, Grotius'a göre barışı tesis eden anlaşmalardan vazgeçilmemelidir. Olması gereken, insan-

<sup>103</sup> Kasai Naoya, *The Laws of War*, Edit: Onuma Yasuaki, a.g.e. s. 28-29, s. 244.

ların barış içinde birlikte yaşamalarıdır. Dolayısıyla yapılması gereken şey, barışı sağlayabilecek yolların sonuna kadar zorlanmasıdır.<sup>104</sup> Hukuku bu çerçevede temellendirdikten sonra Grotius, siyasete geçmektedir. Bundan sonraki bölümde Grotius'un siyaset felsefesine yönelik düşüncelerini değerlendirmeye çalışacağız.

<sup>104</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 257–262, 275.

### III. Bölüm

#### Siyaset Felsefesi

Siyaset felsefesi, sosyal varlık olmaları hasebiyle bir arada yaşayan insanların toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlerine cevap bulmaya çalışır. Dolayısıyla siyaset felsefesi, bu birlikteliğin ve bu birliktelikten kaynaklanan siyasal formun en ideal biçiminin ne olduğu sorununa yönelir. Bu bağlamda siyaset felsefesinin toplum hâlinde yaşayan insanlar için “Kimin neye hakkı olacak?” ve “Herkes adına kim ya da kimler konuşacak?” şeklinde iki temel soruya yöneldiğinden bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi, hak ve özgürlüklerin dağılımıyla, ikincisi ise siyasî otoritenin mahiyetiyle alakalıdır.

Bir başka açıdan siyaset felsefesinin devletin varlığının gerekli olup olmadığı sorusunu cevaplandırmaya çalıştığı söylenebilir. Zira devlet, toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir faktördür. Bu yüzden devletin nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığı ve ne olduğu, niçin ve nasıl geliştiği gibi sorular, düşünce tarihi içerisinde sürekli tartışılmıştır. Bu soruların temelde, realist ve normatif diye sınıflandırabileceğimiz iki yaklaşım tarafından ele alındığını söyleyebiliriz. Empirik verilerden hareketle devle-

tin gerçekte neye benzediği sorusundan yola çıkan realist yaklaşım, devletin analiz edilmesini amaçlarken, normatif yaklaşım, devletin işlevleri sorunu çerçevesinde onun mahiyetini ya da ideal formunu belirlemeye çalışır.<sup>1</sup> Dolayısıyla devletin gerekliliğinden en ideal formunun ne olduğu sorununa kadar birçok problem, siyaset felsefesinin konuları içerisinde yer alır. Zira siyaset felsefesi içerisinde, devleti ortadan kaldırılması gereken bir otorite olarak değerlendirenlerin yanı sıra, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde gerekli üst bir otorite şeklinde kabul edenlerin varlığından da bahsedilebilir. Ancak devleti bir gereklilik olarak görenlerin dahi en azından devletin işlevleri konusunda kuşkulu bir tavır takınmaları, bu alanla ilgili farklı yaklaşımların doğmasına vesile olmuştur.<sup>2</sup> Nitekim liberalizm, Marksizm ve anarşizm gibi siyasal formların ortaya çıkışı da bu türden problemlerin çözümünü amaçlamaktadır.

Devletin bireye ve birey iradesine dayandığını savunan liberalizm<sup>3</sup> göre devletin işlev alanı, temel hak ve hürriyetlere saygı, bireysellik ve hukukun üstünlüğü gibi ilkeler çerçevesinde minimal seviyeye indirgenmelidir. Liberalizm açısından insanlar, sivil toplum oluşturma gayesiyle bir araya gelmişlerdir. Çünkü devletin kurulmasından önce insanlar doğa durumunda yaşamaktaydılar. Ancak bu dönemde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen doğa yasalarını uygulayacak üst bir otorite yoktu. Bu yüzden insanlar hayat, mülkiyet ve özgürlük gibi temel ve doğal haklarını muhafaza etmek ve bu haklarını güvenli bir şekilde kullanmak maksadıyla siyasal bir sözleşme yoluyla devleti kurmuşlardır. Dolayısıyla devlet, kuruluş amacına uygun olarak insanların hayat, özgürlük ve mülkiyet gibi haklarını korumalıdır. Ayrıca, devletin

<sup>1</sup> Neşet Toka, a.g.e., s. 35–36.

<sup>2</sup> Cem Eroğul, *Devlet Nedir?*, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s. 15–16.

<sup>3</sup> Ayferi Göze, *Liberal Marxist Faşist ve Sosyal Devlet*, Beta Basım Yayın Dağıtım A.Ş., İstanbul, 1995, s. 3.

kaynağı insanların hakları olduğu için-devlet, insanların bu temel ve doğal haklarına müdahale edemez. Devletin fonksiyonları ise doğal hukuktan kaynaklanan pozitif yasalarla belirlenmeli ve bu anlamıyla devlet, hukukla sınırlandırılmalıdır:

Sınıfsal ayrılıkların ortadan kalkması ve üretim araçlarının bütün bireyler için ortak hâle gelmesiyle resinî erkin siyasal niteliğini kaybedeceğini iddia eden Marksist<sup>4</sup> öğretiyeye göre devlet, ortadan kaldırılması gereken kötü bir şeydir. Çünkü insan, siyasal değil, sosyal bir varlıktır ve insan topluluğu, tarih içerisinde özgür ve köle şeklinde belirlenen sınıflara ayrılmıştır. Devlet ise bu yapı içerisinde, herhangi bir sınıfın diğer bir sınıfı ezmek için kullandığı bir araçtır. Zira alt yapının üst yapıyı belirlediği tezinden hareket eden Marks'a göre ekonomi, toplumsal ve siyasal yapıyı belirleyen önemli bir etkidir. Bu yapı içerisinde devlet, kapital sahiplerinin üretimde pay sahibi olan emekçiler üzerinde kullandığı bir baskı aracıdır. Bu yüzden proleterya sınıfı, toplumsal bir devrimle ilk önce iktidarı ele geçirecek ve sosyalist devleti kuracaktır. Böylece üretim güçlerini ele geçiren proleterya, ikinci aşamada komünist sistemi kurarak devleti ortadan kaldıracaktır.

Devletin gerekliliği tartışmasında, baskıcı bir yasal düzeni sürdüren yapı olarak devleti reddeden anarşizmden<sup>5</sup> de söz etmek mümkündür. Bu görüşe göre devlet, kötülüklerin kaynağıdır ve gerek birey gerekse toplumun birincil görevi, devleti ortadan kaldırmaktır. Çünkü devlet, insanların temel ve doğal hakları arasında yer alan özgürlüğü gasp eder. Toplumsal düzeni sağlamanın yolu itaat ve yasa değil, insanlar arasında yapılan sözleşmedir. Bu sözleşmeler ise bireylerin oluşturduğu gönüllü birlik-telikler tarafından yürütülmelidir.

<sup>4</sup> Marks, Engels, *Komünist Manifesto*, Çev. Levent Kavas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003, s. 115.

<sup>5</sup> Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, Çev. Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 37.

Dolayısıyla bu yaklaşımların, gerekli üst bir otorite ya da ortadan kaldırılması gereken bir yapı şeklinde değerlendirdikleri devlete ilişkin açıklamalar, siyaset felsefesi içerisinde tartışılabilen devletin mahiyeti sorunu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu tartışmada devleti gerekli gören siyasal akımların ise –faşizm hariç– hemen hemen hepsi, devletin sınırlandırılması gerektiği üzerinde ısrarcıdır. Zira devleti bizatihi değerli gören tek siyasî akım da faşizmdir. Bu siyasal form içerisinde özgürlük ve eşitlik gibi insanî değerlere yer yoktur. Çünkü devletin bizatihi üstünlüğü ve onun alehlilik bütünlüğü gibi ilkeler, faşist öğretinin ayırt edici özelliğidir. Devletin amaç, bireyin ise araç olarak görüldüğü bu sistemde kişilerin devlete karşı eleştirel bir tavır içerisinde olmaları mümkün değildir.<sup>6</sup> Bu öğreti açısından insan, ulus ve vatanın bir parçası olduğu için bütün bireysel çıkarlarını feda etmeli ve kutsal misyon uğruna ölümü bile göze almalıdır.<sup>7</sup>

Bu tartışma içerisinde devletin gerekliliğine inanan düşünürlerden biri de Hugo Grotius'tur. Zira o da devletin mahiyetine ilişkin değerlendirmelere yönelerek ideal bir siyasal forma ulaşmaya çalışır. Ancak Grotius'un devlet anlayışına geçmeden önce onun başlı başına bir siyaset felsefesi kurmayı amaçlamadığı belirtilmelidir. Bunun yerine devlet konusuna, doğal hukuk, uluslararası hukuk ve savaş gibi konulara yer veren hukuk felsefesi içerisinde değinmiştir. Bir siyaset felsefesi yazma amacında olmadığını ifade etmesine rağmen, “Kimin neye hakkı olacak?” ve “Herkes adına kim ya da kimler konuşacak?” kabilinden soruların çözümüne yönelik fikirleri ve siyaset felsefesinde önemli bir yer işgal eden *meşruiyet* problemini çözme çabası onun da bir siyaset felsefesi kurduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu bölümde amaçlanan da Hugo Grotius'un bu alana yönelik düşüncelerini ortaya koymaktır. Burada Grotius'un devlete yönelik açık-

<sup>6</sup> Neset Toka, *a.g.e.*, s. 44-45.

<sup>7</sup> Mussolini, *Faşizm*, Çev. Hasan Tuncay vd., Toker Yayınları, İstanbul, 1998, s. 7-8.

lamaları, mülkiyet problemini nasıl cevaplandığı ve din ile ilgili düşünceleri ele alınacaktır.

Grotius, on yedinci yüzyılda gerek felsefe gerekse siyaset kuramı içerisinde önemli bir yer işgal eden rasyonalist yaklaşımı benimsemiştir. Bu anlamda ahlâk ve siyaset konularının da tıpkı matematikte olduğu gibi tûmdengelimsel bir metotla ele alınabileceği iddiasındadır. Nitekim insanî ve toplumsal sorunların çözümünde de matematiksel metodu örnek kabul eden Grotius, Hobbes'un yöntem anlayışı üzerinde de etkili olmuştur.<sup>8</sup>

Grotius'un devlete yönelik düşüncelerini değerlendirirken, yaşadığı dönemde ortaya çıkan birtakım değişimleri göz önüne almak gerekmektedir. Bu dönemde kilise-devlet ilişkisinin mahiyetine yönelik birtakım eleştiriler geliştirilmiştir. Ayrıca devletin dinin hâkimiyetinden kurtarılması çabaları da bu dönemin özellikleri arasındadır. Bu dönemde ortaya çıkan ideal devlet anlayışları, özgürlükçü olsun ya da olmasın, devletin bağımsız bir güç olarak yapılandırılması gerektiğini savunmuştur. Bu durum, Grotius'un siyaset felsefesine dair düşüncelerini de etkilemiştir.

Grotius, devlet ve yönetici güç gibi temaları bağımsız bir tarzda ele almaz. Bu tür konular, Grotius tarafından savaşı önlemeye yönelik tartışmalar içerisinde değerlendirilir. Grotius, bu bağlamda yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi değerlendirmekten de uzak durmaya çalışır. Bunu yaparken de kendisinin bu konunun hukukî boyutuyla ilgilendiği iddiasında bulunur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi devlete yönelik ortaya koyduğu tanımlar, yönetici güç ile yönetilenlerin hak ve yükümlülüklerine getirdiği sınırlamalar ve devletin ortaya çıkışıyla ilgili açıklamalar, Grotius'un siyaset felsefesine dair düşünceler geliştirdiğini göstermektedir.

Devletin oluşumunu, insanların ortaya çıktığı günden bu zamana var olan aile kurumuna başvurarak açıklar. Grotius'a göre

<sup>8</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 84.

toplumsal birlikteliğin küçük bir örneğini teşkil eden aile, devletin temelinde yer alır. Bu yüzden Grotius açısından aile kurumunun olmadığı bir yerde devletin varlığından bahsedilemez. Aile, ilkel toplumlardan modern toplumlara kadar her toplumsal yapıda var olagelmıştır. İlkel toplumdan kurumsal topluma geçiş ise belirli süreç içerisinde aşama aşama gerçekleşmiştir. İlkel toplumun konusu ailedir. Dolayısıyla aile, özel mülkiyetin (sahipliğin) ortaya çıkmasından önce kurulmuştur. Çünkü aile, en doğal guruptur ve ilk tanımını da İncil'deki açıklamalardan almıştır. Zira İncil'de Adem ve Havva ile ilgili açıklamalar da bu görüşü desteklemektedir. Bundan dolayı aile, varoluştan itibaren mevcudiyetini korumuştur ve doğa hâlinde de mevcuttur. İlkel toplumu değerlendirirken Grotius, toplumsal sözleşme teorisini savunan diğer düşünürler gibi doğa durumuna ilişkin açıklamalar yapmaktadır. Doğa durumundan kurumsal topluma geçiş ise devletin ortaya çıkışının tarihidir.<sup>9</sup>

Grotius'a göre ilkel toplumları destekleyen en önemli olgu, insan hayatının sadeliği ve insanlar arasındaki sevgidir. Fakat insan hayatındaki sadelik, insanın rasyonel bilgiyi elde etmeye başlamasıyla ortadan kalkmıştır. Özellikle rasyonel temelli iyi ve kötünün öğrenilmesiyle birlikte doğal düzen bozulmuştur. Çünkü artık insanlar arasında hırs duygusu hâkim olmuştur. Ayrıca özellikle nüfus artışı, beraberinde bölünmeyi getirmiştir.<sup>10</sup> Grotius, devletin nasıl kurulduğu konusunda bunun dışında detaylı bir açıklama yapmaktan kaçınır. Grotius'un düşünceleri içerisinde doğa durumu fikri bulunmasına rağmen bu durumun yapısı ve temeline ilişkin bir açıklama yoktur. İnsanlar, sivil topluma geçmeden önce doğal durumda yaşamaktaydılar. Bu durumda otorite anlamında herhangi bir kurum ya da ki-

<sup>9</sup> Tanaka Tadashi, *State and Governing Power*, Edit: Onuma Yasuaki, A.g.e. s. 122-130

<sup>10</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 57

şi olmadığı için sonuçta kargaşa ortamı doğmuştur. Bunun üzerine insanlar, barış içerisinde bir arada yaşamak için sosyal bir sözleşme düzenlemişlerdir. Daha sonra ise siyasal sözleşme adı verilen bir başka sözleşme ile yönetici gücü belirleme yoluna gitmişlerdir. Grotius, bu iki sözleşmenin de tarihsel bir gerçekliği ifade ettiği kanaatindedir. Bu anlamıyla toplumsal sözleşme teorisini varsayımsal bir tarzda ele alan Rousseau gibi filozoflardan farklı düşünmektedir.<sup>11</sup> Sözü edilen bu sözleşmelerin tarihsel bir gerçekliği ifade etmesi, her devletin sahip olduğu anayasalardan çıkarılabilir. Bu anlamıyla her ulusun kendine ait anayasası, o ulusun tarih içerisinde kendilerine en uygun siyasal formu belirlediğini gösterir.<sup>12</sup> Yani doğa durumundan kurumsal otorite anlamında devletin hâkim olduğu bir toplumsal yapıya ulaşmak, sosyal ve siyasal olmak üzere iki farklı sözleşmeyle gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla Grotius'un siyaset felsefesinin toplumsal sözleşme teorisine dayandığından bahsedilebilir. Ancak Grotius'un iki ayrı sözleşme kabul etmesi, onu diğer sözleşmecilerden farklı kılmaktadır. Nitekim Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerin temellendirmeye çalıştığı toplumsal sözleşme teorisi, Grotius'un teorisinden oldukça değişiktir. Grotius'a göre insanlar, sivil toplum oluşturma gayesi çerçevesinde bir araya gelmişlerdir. Ancak bu birliktelik, Tanrı'nın emri değil, insan iradesinin bir sonucudur. Bu bir araya gelme isteğinin kaynağında yatan neden ise insanların tek başlarına kendilerini savunamamaları ve tehlikeye açık olmalarıdır. Bu yüzden insanlar, temel ihtiyaçlarını karşılamak ve güvenli bir yaşam kurabilmek uğruna sivil toplumu kurmuşlardır. Bu birliktelik, devlet gücünün de doğmasının sebebidir.<sup>13</sup> Grotius açısından devlet, hukuk yoluyla en ideal formuna kavuşur.

<sup>11</sup> Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>12</sup> Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>13</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 42.

Çünkü insan doğasından türeyen hukuk, toplumsal birlikteliği barışçıl bir şekilde sürdürmenin yoludur.<sup>14</sup>

Grotius'un devlet anlayışının temelinde yer alan toplumsal sözleşme teorisi, Locke'un sözleşmeci yaklaşımından da farklıdır. Nitekim Grotius'un düşünceleri, yöneticinin keyfî gücünü sınırlandıran bir sistem değildir. Devleti bireylerin rızasına dayandırmasına rağmen yönetici güce atfettiği nitelikler göz önüne alındığında, toplumsal sözleşme teorisini özgürlükçü bir siyasal yapılanmanın temeline yerleştirmeye çalışan düşünürlerden onun farklı olduğu görülmektedir. Grotius'un özgürlük anlayışı, ileride ifade edeceğimiz gibi liberal doktrine mahal verecek bir nitelikte değildir. Fertlerin bir araya gelerek inçydana getirdiği devlet, Grotius'a göre olması gereken toplumdur. Dolayısıyla özgürlükçü olsun ya da olmasın, Grotius'u toplumsal sözleşme teorisine dayanan devlet teorilerinin ataları içerisinde görmek mümkündür. Devlet, Grotius'a göre ortak ilgilerin ve hakların yaşanması amacıyla özgür insanların bir araya gelerek oluşturdukları bir birlikteliktir. Ancak devletin oluşum sürecinde farklı alternatiflerin varlığından da söz edilebilir. Bu oluşum şekillerinden birine göre devlet, pek çok hane reisinin tek bir toplum ya da devlet biçiminde birleşmesiyle kurulmuştur. Böyle bir oluşum içerisinde Grotius, devlete fertler üzerinde büyük bir otorite hakkı tanıır. Devlete yönelik tasarlanan bir başka oluşum şekli ise geniş bir ailenin devlet niteliği taşıyan bir yapılanmaya doğru büyümesidir.<sup>15</sup> Devletin kuruluş biçimi farklı olsa da Grotius açısından egemenlikten bahsedebilmek için bir insan topluluğunun ve ülkenin var olması gerekir. Zira egemenlik, ilk etapta erkek, kadın ve çocuklardan müteşekkil bir topluluk üzerinde kurulur. Egemenliğin ortaya çıktığı ikinci kısım ise ülkedir. Ancak insanların bir araya gelerek oluşturduğu her topluluk, devlet vasfına sahip

<sup>14</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>15</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 80.

değildir. Suç işleme adına bir araya gelen haydutlar topluluğu, bir topluluğun sahip olması gereken nitelikleri taşımasına rağmen devlet değildir. Çünkü haydutlar, sadece suç işleme amacıyla bir araya gelmişlerdir. Buna karşılık devlet denen birliktelikte insanlar, suç işleseler de barışı amaçlarlar. Bu amaca ulaşmak, elde ettikleri haklardan faydalanmak ve adil bir yaşam kurmak için birleşmişlerdir.<sup>16</sup>

Grotius'un devlete ilişkin tanım ve açıklamaları, aynı zamanda insanların doğuştan getirdikleri temel ve doğal haklardan biri kabul edilen özgürlük hakkıyla da ilişkilidir. Nitekim gerek devlete ilişkin ortaya koyduğu tanında gerekse yöneten-yönetilen ilişkisine yönelik açıklamalarında özgürlük kavramına başvurmaktadır. Grotius'a göre özgürlük, insanî kurumlar ve kanunî yapılanmalar ortaya çıkmadan önce var olan bir haktır. Çünkü özgür bir ortamın var olması, insan doğasına uygun bir yaşam için şarttır. Devlet de özgür insanların bir araya gelerek oluşturdukları bir birlikteliktir.<sup>17</sup> Eğer devlet, özgür insanların tam bir birlikteliği ise Grotius'un özgür insanlar tanımlamasından ne kastettiğinin de açıklanması gerekmektedir. Grotius, bireylerin özgürlüğü ile bütün insanların özgürlüğü arasında bir ayrım yapar. Ona göre bireysel özgürlük, bir başkasının itaati altına girmemektir. Bu anlamda kadın, çocuk ve köleler haricindeki bütün insanlar, toplum içerisinde bir arada yaşadıkları diğer insanlar karşısında özgürdürler. Özgür insan, bu hakla birlikte sivil toplumun parçası kabul edilir. Ancak devlet-birey ilişkisi açısından böyle bir hak söz konusu değildir. İnsanlar, doğası itibarıyla köle değildir; fakat bu, insanların hiçbir zaman devlete rağmen özgür olacakları anlamına da gelmez.<sup>18</sup> Çünkü vatandaşlar, bu ilişki çerçevesinde devlete bağımlıdır. Bu durumda devlet, bireysel

<sup>16</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 67-68, 192-193

<sup>17</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>18</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 34.

itaat üzerine kurulmuştur. Böylece Grotius, otokratik devletin kurulması ihtimalini açık bırakır. Grotius, bireysel özgürlükle politik özgürlük arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Nitekim Grotius'a göre bir kölenin aile içindeki yeri nasılsa, uyrukların devlet karşısındaki yeri öyledir.<sup>19</sup> Rousseau, Grotius'u bu düşüncelerinden ötürü şöyle eleştirmektedir. Grotius, bütün insanlığı, sayıları sınırlı olan yüz kadar adamın malı hâline getirmiştir. Bu açıdan Rousseau'ya göre Grotius'un düşünceleriyle otokratik devlet anlayışının savunucusu Hobbes'un düşünceleri birbirlerine yakındır.<sup>20</sup> Zira Hobbes'a göre insanlar, dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı kendilerini koruyabilmek, emeklerinin karşılığını alabilmek ve mutlu bir yaşama erişebilmek için bütün güçlerini tek bir kişi ya da mutlak iradeye dayanan bir heyete vermelidirler.<sup>21</sup> Bu noktada "Egemen güç sivil toplumun temelini oluştururken bireylerin sözleşme yoluyla egemene bıraktıkları şey nedir?" sorusu ortaya çıkmaktadır. Grotius'a göre egemen güç, bireyden her şeyi yasal olarak alabilir. Bireyler bütün haklarını egemen güce teslim eder, egemen güç ise bireylerin haklarını muhafaza eder.<sup>22</sup> Bu düşüncelerinden hareket edildiğinde Grotius'un tam anlamıyla mutlakiyetçi bir devlet anlayışını benimsediğinden bahsedebiliriz.

Grotius'un devlete yönelik düşünceleri, egemenliğin nitelikleriyle ilgili açıklamalara da dayanır. Egemenlik, herhangi bir gücün bir başkasının denetimi altında olmaması, gerçekleştirdiği eylemlerin bir başkasının iradesi çerçevesinde geçersiz kılınmamasıdır. Bir başkasının iradesine bağımlı olmama durumuyla tanımlanan egemenliği kullanma hakkı ise iki unsura bağlıdır. Grotius'a göre her gücün ortaklaşa ve özel olmak üzere iki taşı-

<sup>19</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>20</sup> J. J. Rousseau, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>21</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 129-130.

<sup>22</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 31, 40-41.

yıcısından bahsedilebilir. Nasıl ki görme duyusunun ortak taşıyıcısı gövde, özel taşıyıcısı da göz ise egemenliğin ortak taşıyıcısı da eksiksiz ve tam bir birlik şeklinde nitelenen devlettir. Egemenliğin özel taşıyıcısı ise her ulusun kendi yasaları çerçevesinde belirlenmek koşuluyla bir kişi ya da birçok insandır. Egemenliğin bir kişiye bırakılabileceğini savunması, egemenliğin her zaman halkta olmadığını düşünmesinden ileri gelmektedir. Her ulus, istediği yönetim biçimini seçmekte özgürdür. Bu yüzden özgür bir halk, kendisini yönetme hakkını otokratik bir rejim çerçevesinde tek bir kişiye de verebilir. Çünkü Aristoteles'in de ifade ettiği gibi kölelik için doğmuş insanların yanı sıra boyun eğmek için doğmuş insanlar da vardır.<sup>23</sup> Aristoteles'e göre toplum içerisinde yaşayan insanlardan bir kısmının buyruk vermesi, diğerlerinin ise verilen buyruğa itaat etmesi zorunlu ve aynı zamanda da faydalıdır.<sup>24</sup> Nitekim Aristoteles, insanların özgür ve köle biçiminde sınıflandırılmasının, üstün olanla aşağı olan ayrımına dayanan doğadan kaynaklandığını düşünmektedir.<sup>25</sup>

Grotius'a göre egemenliğin ortaklaşa taşıyıcısı şeklinde nitelenen devlet, tüzel bir kişiliktir. Ancak bu düşünce, Platon ve Aristoteles'in savunduğu şekliyle organizmacı devlet anlayışı değildir. Bu açıdan devlet, kendilerine ait mülkiyet alanları olan farklı kişileri tüzel bir kişilik yoluyla bir araya getirir. Grotius'un bu düşüncesini daha iyi anlayabilmek için ilk önce egemenliğin yerleşimine dikkat edilmelidir. Grotius'a göre, yönetici güç, devlet adına egemenliği kullanan kişidir ve onun egemenliği de mutlaklıktır. Ayrıca bu egemenlik anlayışı, demokratik, aristokratik, monarşik, güçler ayrımına dayalı sistemler ve feodal yönetim şekilleriyle de uyumludur. Buna karşın devlet, yöneticilerin yöne-

<sup>23</sup> Hugo Grotius, *a.g.c.*, s. 30-32.

<sup>24</sup> Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 13.

<sup>25</sup> David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoğlu, Zerrin Kurtoglu, Kahalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 279.

tilenler üzerinde kullandıkları bir baskı aracı değildir. Devlet, sadece, bütün yapı adına egemenliği kullanan tüzel kişidir.<sup>26</sup> Grotius, bu düşünceleri ile sözleşmeye dayalı mutlak egemenlik anlayışının öncülerinden biridir.<sup>27</sup>

Egemenliğin tanımı ve taşıyıcıları probleminin ardından egemenliğin nitelikleri sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu niteliklerden birincisi, egemenliğin sınırsız olmasıdır. Egemenliğin sınırsızlığı, onun bir başkasının iradesine bağlanamamasına ve geçersiz kılınamamasına dayanmaktadır. İkinci nitelik ise egemenliğin özü itibarıyla tek ve bölünemez oluşudur. Yani egemenlik, özü itibarıyla bölünmez bir bütündür.<sup>28</sup> Buna karşın yönetici, kendisine bağlı diğer yöneticiler ya da büyükelçilik gibi kurumlar vasıtasıyla devleti yönetebilir. Çünkü Grotius, bu kişi ya da kurumların hepsini devlet gücü olarak kabul eder. Bu yüzden Grotius, egemenliği mutlak ve daimî bir güç şeklinde ele alan Bodin'le aynı düşünmektedir.<sup>29</sup> Çünkü Bodin'e göre anarşiye düşmek istemeyen her toplum, egemenliği tek bir krala ya da kurula bırakılmalıdır.<sup>30</sup>

Egemenliğin bir yandan sınırsız, tek ve bölünmezliğinden, diğer yandan da yöneticiye bağlı diğer yöneticiler ve büyük elçilik gibi kurumların hepsinin devlet gücü olarak kabul edildiğinden bahsedilmektedir. Burada egemenliğin özü ile ortaklaşa taşıyıcısı arasında yapılan ayırım önemlidir. Özü itibarıyla sınırsız, tek ve bölünemez olan egemenlik, kullanılış biçimi itibarıyla birden çok kişiye ait olabilir. Bu durumu açıklamanın bir başka yolu ise doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki farka vurgu yapmaktır. Hatırlanacağı üzere hukuk felsefesi içerisinde doğal hukuk ile po-

<sup>26</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 30-33

<sup>27</sup> Knud Haakonssen, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>28</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 36-37.

<sup>29</sup> Tanaka Tadashi, *State and Governing Power*, Edit: Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 133- 135.

<sup>30</sup> Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 314.

zitif hukuktan bahsederken, bunlardan birincisinin değişmez bir nitelik taşıdığı, ikincisinin ise değişebilme ihtimaline açık olduğu ifade edilmisti. Bunun sebebi, doğal hukukun sabit, değişmez ve evrensel birtakım ilkeleri içermesi, pozitif hukukun ise değişmezliği iddia edememesidir. Grotius'a göre egemenlik, kaynağını doğal hukuktan alır. Buna karşın egemenlikten doğan yetkilerin kullanımı, yani egemenliğin biçimi ise pozitif hukuktan kaynaklanmaktadır. Bu anlamıyla da egemenliğin kullanım biçimi, değişken bir niteliğe sahip pozitif hukuk çerçevesinde değişmektedir.<sup>31</sup> Bu çerçevede Grotius, egemenliği özü itibarıyla tek ve bölünmez kabul ederek Bodin'e yaklaşmaktadır. Nitekim Bodin'in monarşiyi aristokrasi ve demokrasiye tercih etmesindeki neden, egemenliğin bölünmezliğinin tek kişinin hâkimiyetiyle sağlanabileceğine ilişkin düşüncesinden ileri gelmektedir.<sup>32</sup>

Grotius, devlet anlayışını bu temeller üzerine kurduktan sonra devlet–birey ilişkisi çerçevesinde direnme hakkının olup olmayacağını da tartışır. Ona göre belirli koşullar altında bu hakkın varlığından bahsedilebilir.

Egemenlik hakkını elde ederken halka karşı sorumlu kılınan hükümdarların sorunluluklarını yerine getirmeyerek yasaları çiğnemeleri durumunda öldürülmeleri mümkündür.

Devlet yöneticisi, egemenlik hakkını bırakarak sadece bir yurttaş hâlini alırsa, artık yönetici vasfını kaybettiğinden diğer yurttaşlarla aynı statüde değerlendirilir.

Hükümdar, egemenlik hakkını, ülkesini bir başka ülkeye bağımlı kılmak için kullanmaya kalkışır ve böylece halkını bir başka halka bağımlı kılmaya çalışırsa halk baş kaldırabilir.

Egemenlik hakkını elinde bulunduran kişinin halka düşman olduğu açık ve net bir şekilde anlaşılırsa, bu kişilere karşı da baş kaldırma hakkı vardır.

<sup>31</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, a.g.e., s. 95–96.

<sup>32</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001, s. 196.

Herhangi bir şart çerçevesinde başa geçmiş hükümdarlar, yükümlü oldukları şartları yerine getirmediklerinde, halk için direnme hakkı doğar.

Egemenliği kullanma hakkının bölündüğü durumlarda yetki alanını aşarak diğer alana müdahale eden hükümdarlara karşı baş kaldırma hakkı vardır.

Yönetme hakkını elde ederken halka belirli durumlarda direnme hakkı veren hükümdarlara da bu gibi durumlarda baş kaldırmak söz konusu olur.

Grotius'a göre egemenliği güç ve şiddet yoluyla ele geçiren bir zorbaya karşı baş kaldırma hakkı vardır. Ancak toplumsal huzurun ve devletin karşılaşabileceği tehlikeler söz konusu ise bu hakkın kullanılması sakıncalıdır. Bu yüzden egemenliğin elde edilmesi sürecinin hukukî anlamda kesintiye uğradığı durumlarda, egemenliği ele geçiren zorbaya, devletin karışıklıklardan zarar görmemesi için itaat edilmesi gerekir. Zira yukarıda ifade edilen koşullar haricinde halk baş kaldırma hakkına sahip değildir. Çünkü devlet, toplumsal düzeni ve kişilerin güvenliğini sağlamak adına kurulduğu için kendisini oluşturan bireyler üzerinde tüm bireysel hakları aşan bir hakla donatılmıştır.<sup>33</sup> Bu yüzden yöneticilere itaat etmek erdemli bir davranıştır. Bu anlamıyla Grotius'un yönetenlerden yana tavır takındığı görülmektedir. Yönetilenlerin hakları ise bu minval üzere belirir.

Grotius, hukuk felsefesi içerisinde, yöneticilerin doğal ve tanrısal hukuka ters düşen emirlerine uyulmaması gerektiğini de savunmaktadır. Fakat bu yapılırken, yöneticilere karşı güç kullanarak baş kaldırılmamalıdır. Çünkü Grotius, insanın doğal yapısı itibarıyla güç ve otoriteye uyma eğilimi taşıdığını ve kölelerin de efendilerine itaat etmesi gerektiğini savunur. Hatta yakın bir tehlike içerisindeki kişilerin baş kaldırma hakkına sahip olup olmadığı sorusunu da Grotius, yine aynı şekilde cevaplar. Yani Gro-

<sup>33</sup> Hugo Grotius, *u.g.c.*, s. 43-46.

tius, bu gibi durumlarda da boyun eğmenin ideal bir davranış olduğunu düşünür. Çünkü ortaya çıkan problemlerin çözümü için otoriteye baş kaldırarak değil, boyun eğerek çözüm bulmak daha uygun bir tavidir.<sup>34</sup> Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi her ulusun kendine has anayasası, o ulusun tarih içerisinde kendisi için en uygun olduğunu düşündüğü siyasal formu seçtiğini göstermektedir. Halk, kendisi için en ideal siyasal formu belirleme hakkına sahiptir. Ancak halk, sahip olduğu egemenlik hakkını yönetici güce devrettiği andan itibaren bu hakkı tekrar geri alamaz. Yönetici güç, halk nazarında ne kadar olumsuz bir nitelik taşırsa taşırsın, halk boyun eğmekten başka bir şey yapamaz. Yöneticilerin doğal hukuk ve tanrısal hukukun kurallarına uymayan emirleri için bile güç kullanarak baş kaldırı kabul edilemez. Çünkü devlet, barış ve düzeni sağlama amacıyla kurulmuştur. Bunun yanı sıra halk, sahip olduğu egemenlik hakkını otokratik bir yönetim lehine herhangi bir yöneticiye devretmişse, sonuçlarına katlanmak zorundadır. Bu anlamıyla halk, yöneticilere karşı kayıtsız şartsız boyun eğmekle yükümlüdür. Bu düşüncelerini daha da kuvvetlendirebilmek adına Grotius, devletin yönetilenler için değil, yönetenler için var olduğunu savunmaktadır.<sup>35</sup>

Grotius'un baş kaldırı hakkına karşı çıkması, bu hakkı kabul etmenin devletin kuruluş amacına ters düşeceğine inanmasından ileri gelir. Ona göre bütün insanlar, doğası itibarıyla kendini koruma hakkına sahiptir; fakat sivil toplum, toplumsal barışı elde etmek için kurulduğundan dolayı devletin insanlar üzerinde öncelikli hakları vardır. Bu yüzden devletin kurulmasından sonra insanların kendilerini koruma hakları ortadan kalkar. Bu da baş kaldırı hakkının sınırlandırılmasını gerektirir. Buna karşın baş kaldırı, toplumsal huzura zarar vermeyecekse ya da toplumu karışmaya sürüklemeyecekse kabul edilebilir. Ayrıca Grotius, baş

<sup>34</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>35</sup> Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 192.

kaldırı hakkını sınırlandırırken tanrısal hukuka da başvurur. Devletin kaynağındaki iradeyi Tanrı'ya değil de insan iradesine dayandırmasına rağmen, baş kaldırı hakkını sınırlandırırken Yahudi hukuku, İncil hukuku ve ilk Hristiyan öğretilerine atıflarda bulunur. Buna göre Tanrı iradesi de devlete itaati tavsiye eder. Bu anlamda ortaya bir çelişki çıkmaktadır. Ancak bu çelişkinin sebebi, temelde insanlar arasındaki savaşı önlemeye çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Zira Grotius, tanrısal hukuka başvurarak çelişkiye düşse de barışı sağlamak uğruna bu çelişkidenden kaçınmaz. Bu düşüncelerin tümünü dikkate aldığımızda Grotius'un devlet anlayışını bütün yönleriyle modern kabul etmemiz zordur.<sup>36</sup> Bu tür çelişkiler, Grotius'un devlet felsefesiyle derin bir şekilde ilgilendirilmesine bağlanabilir.

Direnme hakkının ne zaman ve hangi koşullarla mümkün olabileceğini belirlemek, devletin sahip olduğu yüce haklardan biridir. Hatta Grotius'a göre devletin direnme hakkını sınırlandırmanın ötesinde tamamen ortadan kaldırmaya da hakkı vardır. Bu yüzden yöneticinin buyruklarına karşı gelmemek için haksızlığa uğrayanların dahi baş kaldırmak yerine boyun eğmesi daha uygundur. Yapılan haksızlıklara karşı savunma yapmak, her insanın doğal hakları arasındadır, ama toplumsal düzeni sağlama görevini üstlenen devletin bulunduğu yerde, kamusal yarar adına insanlar, bu haklarını kullanma açısından sınırlandırılabilirler. Ortaya konan bütün bu yaklaşımlara rağmen Grotius'a göre ancak bıçağın kemiğe dayanması durumunda baş kaldırı hakkı kabul edilebilir. Fakat bu durumda bile hükümdar ya da yönetici öldürülmemelidir. Çünkü Aristoteles'in de ifade ettiği gibi hükümdara yönelik yapılan her eylem ya da kötülük, devlete karşı yapılmış olur. Bu yüzden hükümdara karşı dille de olsa kötülük yapılmamalıdır.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Tanaka Tadashi, *State and Governing Power*, Edit: Onuma Yasuaki, a.g.e., s. 143-146.

<sup>37</sup> Hugo Grotius, a.g.e., s. 40-42.

Baş kaldırı hakkının ardından, Grotius, “Kim yönetmeli?” sorusu üzerinde durur. Grotius'un siyaset felsefesi içerisinde bu soruya verdiği cevap, egemenlik hakkına getirdiği açıklamalarla ilgilidir. Bu açıdan “Kim yönetmeli?” sorusu, her ulusun kendi iradesi çerçevesinde belirleyeceği siyasal forma göre değişmektedir. Bu yüzden herhangi bir halk, demokratik, aristokratik ya da monarşik bir sistem kurabilir. Fakat unutulmamalıdır ki egemenlik, monarşik bir yönetim çerçevesinde kralda olsa bile temelde halka aittir. Çünkü düzenlediği siyasal sözleşme ile egemenlik hakkını devlete teslim eden, halktır. Bu yüzden kralın ölmesi ya da soyunun tükenmesi durumunda, egemenlik yine aslı sahibine, yani halka geri döner.<sup>38</sup> Ayrıca “Kim yönetmeli?” sorusu, doğal haklar öğretisi çerçevesinde de ele alınabilir. Buna göre doğa durumunda yaşayan insanlar arasındaki toplumsal huzurun bozulması, insanların haklarını sivil bir otorite olmadan kullanmasını imkânsız kılmıştır. Bu yüzden tarihi olarak insanlar üzerinde sözleşme, savaş ya da doğal hukuk yoluyla yasal bir otorite kurulmuştur. Lâkin bu durum, yönetimin bireylerin rızası hilâfına gerçekleşeceği anlamına gelmez.<sup>39</sup> Çünkü devlet yönetiminde, halkın rızasına başvuru noktalar da mevcuttur. Meselâ ülkenin herhangi bir parçasının bir başkasına geçirilmesi söz konusuysa halkın rızası alınmalıdır. Zira devlet, bir birlikteliktir ve her üye bu birlikteliğin bir parçasıdır. Bu yüzden topluluğu oluşturan üyelerin de rızasını almak uygun bir davranıştır. Ayrıca insan topluluğu, kamusal ya da özel olmak üzere iki farklı birliktelik şeklinde ortaya çıkar. Bu yüzden tek bir halk ya da birkaç halk tarafından kurulan kamusal birlikteliklerde üyelerin tamamının ya da çoğunluğunun aldığı kararlar, bütün üyeler için bağlayıcıdır. Çünkü Grotius'a göre azınlığın çoğunluk üzerinde hâkim kılınması ve azınlık kararlarının çoğunluk açı-

<sup>38</sup> Hugo Grotius, *a.g.c.*, s. 43-46, 79-83, 91.

<sup>39</sup> Knud Haakonssen, *a.g.c.*, s. 41.

sından bağlayıcı olması adaletli değildir. Birlikteliğin özünde yer alan anlaşmalar temele alınmakla beraber doğal hukuk çerçevesinde çoğunluğun kararları, üyelerin tamamı için genel geçer olmalıdır. Mülkiyet temeline dayalı birliktelikler söz konusu olduğunda ise oylar mülkiyet oranları dikkate alınarak düzenlenmelidir. Sonuç olarak Grotius'un siyaset felsefesi içerisinde devlete kazandırdığı nitelikler, devlet-birey ilişkisi düşünüldüğünde devlet merkezli cereyan eder.

"Kim yönetmeli?" sorusuyla birlikte siyaset felsefesinin temel soruları arasında yer alan "Kimin neye hakkı olacak?" sorusu, toplum hâlinde yaşayan insanların mülkiyet haklarını belirlemeyi de gerektirmektedir. Bu bağlamda Grotius, özel mülkiyet hakkının oluşumundan mülkiyetin edinimine kadar birçok problemi değerlendirmeye almıştır.

Benimsediği yöntem itibarıyla Hobbes'un doğal hukuk anlayışını önceleyen ancak toplumsallık ilkesine dayalı düşünceleriyle Hobbes'un düşüncelerinden farklılaşan Grotius, mülkiyet konusuna yönelik değerlendirmeleriyle tekrar Hobbes'un anlayışına yaklaşmaktadır.<sup>40</sup> Grotius'a göre özel mülkiyetin nasıl doğduğunu anlayabilmek için ilk etapta mülkiyet kavramının anlamının nasıl değiştiğine bakılmalıdır. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinde *sahiplik* (dominium) ve *ortak sahiplenme* kavramları, günümüzde kendilerine yüklenenden farklı anlamlar taşımaktaydı. Günümüzde sahiplik kavramı herhangi bir şeyin bir tek kişiye ait olması şeklinde tanımlanır. Bu itibarla sahipliğin konusunu teşkil eden mülkiyet, bir kişiye ait olması hasebiyle aynı şekilde bir başka kişi tarafından sahiplenilemez. Buna karşın ortak mülkiyet, topluluğa aittir ve özel mülkiyetten ayrılır. Lâtincede dominium kavramı (çoğunlukla sahiplik ya da mülkiyet olarak tercüme edilir) şu anda özel mülkiyeti tanımlamak için kullanılmaktadır. Ancak geçmişte "ortak olan bir şeyden

<sup>40</sup> Mehmet Ali Agaogulları, Levent Köker, a.g.e., s. 89.

faydalanma hakkı" anlamına gelmekteydi.<sup>41</sup> Dolayısıyla, Grötius açısından özel mülkiyetin gelişimi, ilk etapta kavrama yüklenen anlamdaki değişikliklerle ilişkilidir. Yani insanlık tarihi boyunca mülkiyet kavramına yüklenen anlamların değişmesi, özel mülkiyetin gelişim sürecini açıklamaktadır.

Grotius'un ortaya koyduğu bu düşünceler göz önüne alındığında, karşımıza iki soru çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, "kullanma hakkı" şeklinde tanımladığımız şeyin kaynağının ne olduğudur. İkincisi ise "kullanma hakkı" kavramının modern bir kavram şeklinde özel mülkiyet hâline nasıl dönüştüğüdür.<sup>42</sup> Bu sorulardan birincisine Grotius tarafından verilen cevap, *Denizlerin Özgürlüğü (Mare Liberum)* adlı eserinde de ortaya koyduğu şu temel ilkeye dayanmaktadır: Doğal dünya, insanlığın kullanımı için var olmuştur. Dünyanın insanların kullanımı için var olduğu ilkesi ise doğal hukuktan kaynaklanır. Dolayısıyla "Kullanma hakkının temeli nedir?" sorusunun cevabı "doğal hukuk"tur. Çünkü doğal hukuk, insanların doğayla uyumlu yaşaması anlamına gelir. Bu yüzden insanların, yaşamlarını koruyabilmek adına doğanın kendilerine sunduğu her türlü imkândan faydalanma hakları vardır. Bu hak, İlk Çağ'da ortak kullanım şeklinde kendini gösterirken daha sonra özel mülkiyet hâlini almıştır. Netice itibarıyla kullanım hakkının kaynağı sorusu, karşılığını doğal hukukun ilkelerinde bulmuş ve ortak kullanım biçiminde kendini göstermiştir.

"Ortak kullanım hakkı özel mülkiyet hakkına nasıl dönüşür?" Bu geçişi anlayabilmek için ilk etapta ortak hakkın yapısını çözümlemek gerekir. Grotius'a göre dünyanın yaratılmasının ardından Tanrı, var olan şeyler üzerinde insanlara genel bir hak vermiştir. Bu anlamda dünya üzerinde bulunan her şey, özel

<sup>41</sup> Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Clarendon Press, New York, 1999, s. 10-11

<sup>42</sup> Stephen Buckle, a.g.e., s. 11

mülkiyetin kabul edilmesinden önce bütün insanların ortak kullanımına sunulmuştur. Bu yüzden insanların, ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için her türlü maldan faydalanma hakları mevcuttu. Bu evrensel hak, o zamanlarda özel mülkiyet amacına da hizmet etmekteydi. Bu durumu daha net bir şekilde açıklayabilmek için Grotius, bir tiyatrodaki bulunan sandalyelerin kullanımı örneğini verir. Bu örneğe göre tiyatro ve içerisinde yer alan sandalyeler, herkesin kullanımına açıktır. Ancak herhangi bir sandalyeye oturan kişi, o sandalyenin o an için kullanım hakkını elde ediyor demektir. Başka bir ifadeyle sözü edilen sandalye, o an kendisini kullanan kişiye aittir. Bu örnekte kullanılan sandalye ve onun kullanımı, insanlık tarihinin ilk dönemlerinde görülen ortak kullanım hakkıyla aynı yapıya sahiptir. Ancak ortak kullanım hakkının kapsamına giren bazı şeyler ya da ürünler, nitelik itibarıyla ortak kullanıma uygun değillerdi. Başka bir ifadeyle yiyecek ya da içecek gibi tüketilebilir şeyler, sadece bir kereliğe mahsus kullanılabilirdi. Bu tür mallar, kullanıcının basit malı hâline gelirler ve artık başka bir kullanımı kabul edemezler. Bu yüzden kısa sürede açıkça anlaşılmıştır ki yiyecek ya da içecek gibi maddeler, özel mülkiyetin belli bir çeşidini oluşturmaktadır. Özel mülkiyetin yapısından dolayı da belli bir şahsa aittirler ve bu yüzden başka bir kişinin mülkiyetine giremezler. Dolayısıyla ortak kullanım şeklinde ortaya çıkan bu hak, kullanılan maddelerin niteliğinden ötürü özel mülkiyetin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

Grotius, özel mülkiyetin nasıl doğduğunu gösterdikten sonra nasıl geliştiğini ve genişlediğini açıklar. Buna göre tüketilebilir malların ardından giyim vb. taşınabilir mallar ile taşınamaz mallar da özel mülkiyetin konusu hâline gelmiştir. Yani tüketilebilir malların edinimiyle başlayan özel mülkiyet anlayışı, menkul ve gayrimenkulleri de içine alarak genişlemiştir. Böylece doğada var olan her şey, insanlar tarafından paylaşılmış ve sahiplenilmiştir. Bu da beraberinde mülkiyetin dokunulmazlığını getirmiştir.

Bu yüzden özel mülkiyet, herhangi bir malın ait olduğu kişi haricinde hiç kimse tarafından kullanılamayacağı ilkesine dayanmaktadır. Çünkü ortak mülkiyet hakkının amacı, insan ihtiyaçlarını gidermek ve insanları korumaktır. Dolayısıyla ortak mülkiyet hakkının farklılaşmasından doğan özel mülkiyetin amacı da bu olmalıdır. Bu yüzden Grotius'a göre özel mülkiyetin öncelikli amacı, kişilere ait mülkiyetin korunmasını sağlamaktır.<sup>43</sup>

Bu ilke, doğal haklar öğretisi içerisinde yer alan mülkiyet hakkıyla da ilgilidir. Doğal haklar öğretisi, sahip olmak için insan olmaktan başka herhangi bir şartı gerektirmeyen yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakları kapsamaktadır. Bu anlamıyla doğal haklar öğretisi, sözü edilen bu hakların müdahaleye açık olmadığı ve hiçbir şekilde gasp edilemeyeceği düşüncesini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu ilke çerçevesinde kişilerin sahip oldukları mülkiyet üzerinde de herhangi bir kişinin tahakkümde bulunması olanaksızdır. Mülkiyet hakkının ortaya çıkması, emeğe ve emeği gerçekleştiren bir failin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla emeği olmayan kişilerin mülkiyet üzerinde hak iddia etmesi, söz konusu değildir.

Grotius'un orijinal kullanma hakkı ile özel mülkiyet arasında kurduğu benzerlikler göz önüne alındığında ortaya yeni sorular çıkmaktadır: Eğer ortak mülkiyet hakkı özel mülkiyet amacına hizmet ediyordu ise niçin insanlar, özel mülkiyete gerek duymuşlardır? İnsanlar, ihtiyaçlarının karşılanması için yeterli görülen ortak mülkiyet hakkını niçin terk etmişlerdir? Grotius'a göre eğer insanlar, başlangıçtaki basit (ilkel) yaşam şeklini sürdürselerdi ortak kullanım hakkını terk etmeyeceklerdi. İnsan nüfusunun artması, mülkiyetin adil dağılımını engellediği için insanlar, ortak kullanım hakkını terk etmişlerdir. Bu çerçeveden bakıldığında Grotius'un zorunlu bir değişimi öngördüğü söylenebilir. Ayrıca bu değişim toplumsal huzurun bozulmasına da bağlanabilir.

<sup>43</sup> Hugo Grotius, *op.cit.*, s. 56-58.

bilir. Toplumsal huzurun bozulmasının sebebi ise insanlar arasında ortaya çıkan rekabettir. İlk insanlar, tarım ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Fakat yapılan işlerin ve gelir dağılımının farklılaşmasıyla birlikte rekabet, hatta cinayet doğdu. Bu da savaşların başlamasına neden oldu. Dolayısıyla bu sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan değişimler, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi taşınabilir mallardan başlayarak taşınamaz mallara kadar her şeyin özel mülkiyete dahil olmasına kadar sürmüştür. Bu durum, temelde insanların elinde olanlarla yetinmemesi ya da doyumsuz olmasından kaynaklanmıştır. İlk basit yaşamın terk edilmesi, ilk etapta insanların doyumsuzluğuna, daha sonra ise iş gücünün bölünmesine bağlıdır. Ancak bu durum, Grotius'a göre doğaldır. Yani günümüzdeki özel mülkiyet anlayışı, şiddetle değil zamanla ve doğal bir yolla gelişmiştir. Çünkü bu değişiklikler, orijinal kullanma hakkıyla uyumlu bir şekilde gerçekleşmiştir. Ayrıca özel mülkiyet, ortak mülkiyet hakkının genişlemesiyle birlikte "suum"un (mülkiyet hakkı) ulaştığı son seviyedir. Kısacası özel mülkiyet, insanoğlunun varlığını koruması için geliştirilmiş bir sistemdir.<sup>44</sup> Bu düşünceleri itibarıyla Grotius, modern özel mülkiyet teorisinin atası olarak görülebilir.<sup>45</sup>

Mülkiyetin tarihî gelişimini bu şekilde açıklayan Grotius, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kişilerin mülkiyeti üzerinde hiç kimsenin tasarrufta bulunma hakkı olmadığını vurgulamaktadır. Birçok düşünür tarafından da savunulan ve doğal haklar öğretisi içerisinde yer alan bu düşünceye Grotius da sadık kalır. Ancak bu durumun bir istisnası vardır. Bir yandan mülkiyetin dokunulmazlığını savunurken, bir yandan da başkasına ait bir şeyin aşırı gereklilik durumunda kullanılabileceğini ifade eder. Ancak bu ilke, mülkiyet sahibinin durumuna da bağlıdır. Eğer mülkiyet sahibi de aşırı bir ihtiyaç içerisindeyse mülkiyete dokunulamaz.

<sup>44</sup> Stephen Buckle, *a.g.e.*, s. 37-40, 43-52.

<sup>45</sup> Knud Haakonssen, *a.g.e.*, s. 38-39.

Böyle bir kullanma gerçekleşse bile Grotius'a göre gereklilikten dolayı alınıp kullanılan mal, en kısa zamanda sahibine geri verilmelidir. Grotius'un bunu erdemli bir davranış olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Hatırlanacağı üzere Grotius, savaş sırasında birçok şeyin yapılmasına müsaade edildiğini, ancak ölçülü davranma ilkesinden dolayı birçok hakkın kullanılmaması gerektiğini ifade etmişti. Kanaatimizce mülkiyet konusu çerçevesinde böyle bir duruma izin vermesi de buna bağlanabilir.

Bu açıklamaların ardından Grotius, mülkiyetin edinimi konusuna yönelir. Buna göre mülkiyet, ya aslından ya da sonradan edinimle kazanılabilir. Sonradan edinim, mülkiyetin hukuk çerçevesinde kazanılması ya da bir başkasının sahipliğine girmesi anlamına gelir. Bu, ya doğal hukuk ya uluslararası hukuk ya da ulusal bir yasa yoluyla gerçekleşebilir. Mülkiyetin doğal hukuk yoluyla bir başkasına geçirilmesi ise ya hukuka uygun bir zarar karşılığını ile ya da miras esasına göre düzenlenebilir. Mülkiyetin edinimi konusunun yanı sıra Grotius, bu hakkın nasıl sona ereceğini de ele almıştır. Bu anlamıyla bir kişi, kendi iradesi sonucunda mülkiyetinden vazgeçerse mülkiyet hakkı son bulur. Ayrıca mülkiyet sahibinin ölmesi de doğal olarak mülkiyet hakkının ortadan kalkmasını gerektirir.<sup>46</sup>

Grotius'a göre her insanın canı ve bedeni ile özgürlük hakkı, diğer insanların tasarruf ve tahakkümüne kapalıdır. Dolayısıyla özel mülkiyet, ileride Hobbes ve Locke'un da temellendireceği gibi sadece maddi şeylerle sınırlı değildir. Bu anlamıyla Grotius, mülkiyet hakkını bireysel bir temele oturtmuş ve mülkiyetin doğal hukuk ilkeleri yoluyla güvence altına alındığını göstermiştir. Nitekim Grotius, insanların canı, bedeni ve özgürlüğünün doğal hukukun ilkeleriyle güvence altına alındığını kabul etmiş ve bu doğrultuda özel mülkiyetin mutlak bir egemen-

<sup>46</sup> Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 24, 60-61, 67, 85-89.

liğı ifade ettiğini savunmuştur. Bu açıdan bakıldığında özel mülkiyet, doğal düzene uygun bir yasayı anlatır.<sup>47</sup>

İnsanların bir araya gelerek oluşturduğu toplum içerisinde “Kimin neye hakkı olacak?” ve “Herkes adına kim ya da kimler konuşacak?” türünden sorular, devletin meşruiyeti problemini çözmeyi de gerektirir. Eğer devlet, toplum hâlinde yaşayan insanlar için gerekli üst bir otorite şeklinde kabul edilecekse, meşruiyetini nereden alacağı da belirlenmelidir. Bu bağlamda devletin meşruiyet zemininin dinî mi, dünyevî mi olacağı, tartışılması gereken konular arasındadır. Bu problemin çözülmesi, devletin meşruiyetinin yanı sıra mahiyetinin ne olacağını da ortaya koyacaktır. Bu yüzden, “yöneticilerin kanun koyma hakkını nereden alacakları”, “kanun koyma hakkının Tanrı’nın bir lütfu olarak kabul edilip edilemeyeceği” gibi sorular, düşünce tarihi içerisinde sürekli tartışılmıştır. Ayrıca bu türden sorular, gerek seküler gerekse dinî devlet anlayışlarının, rasyonalizasyon süreciyle temellendirilmesini de gerektirmektedir. Zira bu rasyonalizasyon süreci sonunda devletin meşruiyet zeminini tanrısal hukuka dayandıran teokratik devlet anlayışı açısından birtakım sorular ortaya çıkmaktadır. Buna göre, eğer devletin meşruiyeti din çerçevesinde belirlenecekse, bu din toplum içerisinde yaşayan insanlardan hangilerinin dini olacaktır? Devlet hangi dinin ilke ve kaidelerinden hareketle meşrulaştırılacaktır? Ayrıca devletin tanrısal iradedden kaynaklandığı iddiası nasıl temellendirilecektir? Bu iddiayı temellendirmenin din yoluyla gerçekleştirilemeyeceği yukarıda da ifade edilmişti. Bu iddia, akılla temellendirilecekse, devletin meşruiyetine yönelik argümanın doğruluğunun kriteri, din değil akıl olacaktır.<sup>48</sup> Dolayısıyla devletin meşruiyet zeminini din olarak belirleyen herhangi bir form, ortaya çıkan bu tür problemleri çözmek zorundadır.

<sup>47</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 90–91.

<sup>48</sup> Neşet Tokat, *a.g.e.*, s. 56–58.

Bu noktada, ortaya konulan tartışmalar çerçevesinde Grotius'un devletin meşruiyeti problemini nasıl çözdüğünü ele alacağız. Fakat Hugo Grotius'un din üzerine düşüncelerini ele alırken, yaşadığı dönemde ortaya çıkan eleştirilere de bakılmalıdır. Çünkü Orta Çağ'da yukarıda ifade ettiğimiz tartışmaya bağlı olarak dinin, devlet iktidarını belirleyeceğine ilişkin düşünceler ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Rönesans ve reform hareketlerinin ortaya çıkmasıyla, kilisenin Orta Çağ düşüncesi içerisindeki merkezi konumuna ilişkin birçok eleştiri geliştirilmiştir. Bu eleştiriler, doğal olarak, düşüncelerini bu dönemde oluşturan Grotius'un dine ilişkin fikirlerini de etkilemiştir. Siyaset felsefesinin toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlere çözüm bulmaya çalışması, filozofların da toplum ve insanlar açısından önemli bir unsur şeklinde değerlendirilen din üzerine fikir yürütmelerine sebep olmuştur.

Orta Çağ Avrupa'sında din, siyasî ve toplumsal yapı içerisinde merkezî bir yer teşkil etmekteydi. Özellikle Roma İmparatorluğu tarafından resmî din olarak kabul edilmesinin ardından güçlenmeye ve giderek merkezî bir konuma kavuşmaya başlayan Hristiyanlık, siyasî bir anlayış olarak da üst bir otorite hâline gelmiştir. Özellikle onuncu ve on ikinci yüzyıllar arasında güçlenen kilisenin geliştirdiği Papist öğretisi, kilisenin gerek dinî gerekse dünyevî iktidarın sahibi olduğunu savunmaktaydı. Platon felsefesinin etkisindeki birinci dönemin ardından ikinci döneme hâkim olan Aristotelesçi yaklaşımlar, Hristiyanlığın evrene yönelik açıklamalarını belirlemiştir. Bu düşünceler ise Orta çağ Avrupa'sında dinin fonksiyonunu göstermektedir. Aristoteles'in savunduğu iki âlem anlayışı, Hristiyanlığın kabul ettiği transandantal (aşkın) Tanrı anlayışına hizmet eden bir fikir şeklinde görülmüştür. Bu yaklaşıma göre insan, tanrısal bir varlıktır ve onun yaşadığı dünya evrenin merkezindedir. Çünkü Tanrı'nın göndermiş olduğu ilke ve kaidelere muhatap olan yegâne varlık insandır. Tanrı, mutlak ve mükemmel iken muhatapı olan insan eksiktir. Bu yüzdendir ki insanı yaratan mükemmel

varlık yani Tanrı, insanı tanıyan ve onun için en ideal yaşam şeklini ne olduğunu en iyi bilen varlıktır. Bundan dolayı Tanrı'nın kulları olan insanlar için en ideal yaşam şekli, Tanrı'nın emir ve yasakları çerçevesinde belirlenmiş yaşam biçimidir. Bu da beraberinde tanrısal buyrukların insanlar için her alanda hâkim kılınması gereken ilkeler şeklinde kabul edilmesini doğurmuştur. Rönesans döneminde ise yukarıda ifade ettiğimiz problemlerin farkına varan düşünürler, dinî anlayışa yeni bir çehre kazandırmaya çalışmıştır. Rönesans ve reform hareketlerinin sonucunda dinin işlevleri konusunda farklı bir yaklaşım doğmuştur. Bu yaklaşımlarla birlikte sekülerleşen dünyaya paralel biçimde din, dünya işlerinden çekilmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Orta Çağ'da olduğu gibi dinin devletin alanına müdahale etme hakkı ortadan kalkmıştır.

Aklın insan yaşamını ilgilendiren konularda belirleyici yegâne unsur olarak görülmesi, uhrevî ve dünyevî hayatın birbirinden kesin çizgilerle ayrılmasını doğurmuştur. Din tarafından konulan her türlü düşünce ve değerın eleştirilmesiyle belirginleşen on yedinci yüzyıl düşünce dünyasında insanlar, problemlerinin çözümünde referans olarak aklı almaya başlamışlardır.<sup>49</sup> Ancak bu dönemde aklın fonksiyonu, –Orta Çağ Avrupa'sında görüldüğü gibi– dinî yargıları rasyonalize etmek değildir. Tam aksine bu dönemde akıl, insanların hayat içerisinde karşılaştıkları problemlere çözüm bulmak için referans aldıkları tek unsurdur.<sup>50</sup> Bu dönemde antikite düşüncesinin yeniden canlandığını söylemek mümkündür. Böylece Rönesans'la birlikte din, farklı bir işlevle ortaya çıkmıştır. Bu dönemdeki filozofların din hakkındaki düşünceleri de bu değişim istikametinde şekil kazanmıştır. Grotius ise bu tür düşüncelerini, din üzerine yazdığı eserlerinde değerlendirmeye çalışmıştır.

<sup>49</sup> Hulusi Yazıcıoğlu, *Lâiblik*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 119–120.

<sup>50</sup> Durmuş Hocaoglu, *Laisizmden Millî Sektülerizme*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995, s. 108.

Grotius'un din üzerine yazdığı en önemli eserlerden biri, Ağustos 1618'de hapisten kaçmadan önce tamamladığı son kitap olan *De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra*'dır. Bu kitabın temel gayesi, din ile seküler otorite olarak devlet arasındaki ilişkilerdir. Grotius, burada özellikle kilise ile devlet arasındaki savaşın yerine barışı getirmeyi amaçlamıştır. Bu anlamıyla kitap, kilisenin etkisindeki devlet yapılanması üzerine yazılan geniş bir kitaptır. Bu kitapta Grotius, manevî ve fikrî hayatın doğal, değişmez şekillerinin olduğunu ve bunların kanunlarının akılla bulunabileceğini iddia etmiştir. Bu anlamıyla sosyal hayata ilişkin herhangi bir teorinin ilâhî olarak değil, empirik bir anlayışla temellendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla din, insanların sadece manevî hayatlarını düzenlemekle yükümlüdür. Bu yüzden siyaset ve hukuk gibi dünyevî hayatla ilgili alanlara müdahale etme hakkı yoktur. Siyasetin konusunu teşkil eden devlet, insanların toplumsal yaşamlarını barışçıl ve düzenli bir şekilde sürdürmelerinin teminatıdır. Bu amaçla kurulan devletin kökeni ve inşaiyetinin kaynağı ise Tanrı değil, insandır. Çünkü devletin oluşumundaki irade tanrısal değil, insanidir.<sup>51</sup>

Devletin toplumsal barışı ve huzuru sağlamak adına uyguladığı kurallar toplamı olarak hukukun kaynağı, ilâhî kanunun ilkelinde değildir. Hukuk, daha ziyade insan doğasıyla birlikte ebedî ve değişmez bir şekilde doğmuştur. Değişmez ve ebedî olan doğal hukuk ise insan doğasında ve niteliklerinde bulunur. Zira doğal hukukun kaynağı Tanrı değil, akıldır. Siyasî ve hukukî olanın kaynağını akıl olarak belirleyen Grotius, din konusunu farklı bir biçimde ele alır. Buna göre yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sadece insanların manevî hayatlarıyla ilgili problemlerin çözümüne yönelik gerçek bir dinin sahip olması gereken temel dört ilke mevcuttur:

<sup>51</sup> Harin-Jan Van Dam, *De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra*, Edited by Henk J. M. Nellen, Edwin Rabbie, Hugo Grotius Theologian, E. J.Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, s. 19-21.

(i) Tanrı'nın varlığını, bir ve tek olduğunu (ii) Tanrı'nın bütün varlıklardan farklı ve onlardan üstün olduğunu, yani aşkın bir varlık olduğunu, (iii) Tanrı'nın insanlar arası ilişkilerin hepsinden haberdar olduğunu ve adil bir şekilde yargıladığını, (iv) var olan her şeyin sebebinin Tanrı olduğunu ya da Tanrı'nın kendisi hariç her şeyi yarattığını kabul etmektir. Dolayısıyla bu tür ilkeleri içeren bir dinin bütün insanlar için genel geçer bir din olabileceğini savunur. Bu yüzden, ifade edilen bu ilkeleri kabul etmeyen insanların cezalandırılması gerektiğinden bahsetmektedir.<sup>52</sup> Ancak buna rağmen Grotius, Hristiyanlığı kabul etmeyenlere karşı herhangi bir ceza verilemeyeceğini iddia etmektedir. Kanaatimizce bu fark, Grotius'un, bütün insanlar için genel geçer gördüğü gerçek dini evrensel kabul etmesinden, Hristiyanlığı ise daha spesifik görmesinden ileri gelmektedir. Özetle Grotius'un Tanrı'nın varlığını inkâr edenlerin cezalandırılması gerektiğini düşündüğünü, buna karşın Hristiyanlığın dışında herhangi bir dini kabul eden ve Tanrının varlığına inanan kişilerin hoşgörülle karşılanması gerektiğini savunduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu farkın, Grotius'un Hristiyanlığın nitelikleriyle ilgili düşüncelerine dayandığı da görülebilir. Çünkü ona göre Hristiyanlığın temel mesajı sevgidir. Zira o ve diğer Hristiyan hümanistleri, Hristiyanlık öğretisinde "sorumlu, iyi davranışta bulunma" (*praxis pietatis*) ilkesinin öncelikli bir öneme sahip olduğunu savunurlar. Bu yüzden her insan, benzerleriyle ilişkilerinde bu ilkeye bağlı kalarak hoşgörülü davranmalıdır.

Bunun yanı sıra Grotius, Hristiyanlık öğretisinin doğruluğunu da kanıtlamaya çalışır. Buna göre (i) İsa'nın öğretisi, kutsal bir otorite olmalıdır; çünkü İsa'nın kendisi kutsal bir kişidir ya da en azından Tanrı'nın düzeni adına konuşan biridir. (ii) İsa'nın misyonunun kutsallığı, onun mucizeleri ve yeniden dirilmesi yoluyla kanıtlanmaktadır. (iii) İsa'nın mucizeleri ve onun yeniden dirilmesi, şüpheden uzaktır; çünkü bunlar güvenilir kişiler tarafın-

<sup>52</sup> Hugo Grotius, a.g.e., s. 147.

dan yazılmıştır.<sup>53</sup> Bu açıdan bakıldığında Grotius'un Hristiyanlığa ve İsa'ya belirli bir değer atfettiği söylenebilir. Burada, İsa peygamberi ve rasyonel olmamasına rağmen onun mucizelerini şüpheden uzak bulması, Grotius'un sadık bir Hristiyan olduğunu kanıtlamaktadır. Lâkin bu, rasyonaliteyi merkeze alan bir düşünür için tutarsızlık olarak da görülebilir.

Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesi, seküler bir dünya projesinin yansımalarıdır. Dolayısıyla bu alanla ilgili tanrısal ya da dinî herhangi bir ilke ya da kaidenin hâkimiyetinden bahsetmek olanaksızdır. Ancak, Grotius'un uhrevî yasalardan arındırılmış bir siyasal ve hukukî yapılanmaya ulaşma çabasında olması, onun Tanrı'yı reddeden bir düşünür olduğunu göstermez. Nitekim o, sadece dinî ile dünyevî hayatın birbirinden farklı olduğunu ve bu anlamda bu iki alanda geçerli olacak olan yasaların farklı yapılanmalar şeklinde ortaya çıkacağını dile getirmeye çalışmıştır. Din, insanların sadece manevî yönüyle ilgili problemlerine cevap bulmalıdır. Dünyevî problemler ise insanların aklı referans alarak yapılandıracakları sistemle çözümlenmelidir. Bu anlayış, günümüzde tartışılan lâiklik ilkesi çerçevesinde de ele alınabilir. En genel manasıyla lâiklik, devletin dinlere karşı bitaraf bir tavır içerisinde olmasıdır. Buna bağlı olarak lâiklik, devletin inşruiyetini, tanrısal değil, insanî iradeye dayandırır. Bu ilkeye göre hukukun da dinî ilke ve kaideler yerine akla dayandırılması gerekir. Fakat, devletin dine karşı bitaraf olması, toplum içerisinde yaşayan insanların dinî inançlarına müdahale etme hakkına sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü lâiklik, bir yandan devletin dinî ilke ve kaidelerden soyutlanması iken, diğer yandan dinin, devletin baskı ve müdahalelerinden korunmasıdır.<sup>54</sup> Bu açıdan düşünüldüğünde, Grotius'un lâiklik ilkesini benimsemiş olduğundan bahsedilebilir.

<sup>53</sup> Henk Jan De Jonge, *Grotius' View Of The Gospels and The Evangelists*, Edited by Henk J. M. Nellen, Edwin Rabbie, Hugo Grotius Theologian, E. J.Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, s. 65-67.

<sup>54</sup> Atilla Yayla, a.g.e., s. 93-95.



## Sonuç

Giriş bölümünde de belirtildiği gibi hukuk felsefesi, ideal hukuk sisteminin, siyaset felsefesi ise en iyi toplumsal ve siyasal formasyonun bilgisine ulaşmaya çalışmaktadır. Hukuk felsefesi, hukukun mahiyeti, kaynağı, amacı ve meşruiyetini belirlemeye çalışırken, siyaset felsefesi, yöneten–yönetilen ilişkisi ile hak ve özgürlüklerin dağılımı problemleriyle ilgilenmektedir. Bu anlamda gerçek hukuk, gerekse siyaset felsefesi, olması gerekenin bilgisini elde etme amacındadır. Hugo Grotius, hukuk felsefesi çerçevesinde, doğal hukuk, uluslararası hukuk ve savaş hukuku gibi konuları; siyaset felsefesi çerçevesinde de devletin oluşumu, yönetim sorunu, mülkiyet paylaşımı ve devletin meşruiyeti problemini ele almaktadır. Bu çalışmada biz, Hugo Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesine yönelik düşüncelerini irdelemeye çalıştık. Konuyla ilgili tespitlerimizi şöyle özetleyebiliriz:

Hukuk felsefesine girişte, Grotius, hukuku tanımladıktan sonra onu kendi içerisinde sınıflara ayırmış ve bu sınıflama içerisinde en büyük önemi doğal hukuka vermiştir. Hukuku, insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir davranış kuralı olarak de-

ğerlendiren Grotius, doğal hukuku, insanın evrensel ve değişmez özünden (insan doğasından) zorunlu bir şekilde türeyen evrensel hukuk ilkeleri şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre, herhangi bir eylemin temelinde yer alan doğal hukuk kuralları, insan doğasına ve niteliklerine de uygundur. Bundan dolayı doğal hukuk, insan doğasından kaynaklanır. Akıl tarafından belirlenen doğal hukuk ilkelerinin emrettiği ya da yasakladığı davranışlar, nitelikleri itibarıyla iyi ya da kötü olan eylemlerdir. Doğal hukukun bu özelliği, onun tanrısal hukuktan farklı olduğunu göstermektedir. Çünkü tanrısal hukukun ilkeleri, Tanrı'nın emir ve yasaklarına dayanırken, doğal hukuk, insanın rasyonel doğasının ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında Grotius'un, doğal hukuku, tanrısal iradedden bağımsız bir tarzda, kurucu-kurgulayıcı, rasyonalist temelde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak Grotius, doğal hukuku bütün insanlar için genel geçer bir hukuk şeklinde tanımlayıp, doğal hukuk dışındaki bütün hukukî sistemlere, geçerlilik ve mahiyet itibarıyla izafi bir değer verir. Çünkü mutlak değeri haiz olan, sadece doğal hukuktur. Ayrıca mutlak nitelikli doğal hukukun ilkeleri, pozitif hukukun da kriterleri şeklinde değerlendirilmektedir. Doğal hukuk ilkelerinden hareketle de her ulusun şartlarına uygun olan bir pozitif hukuk sistemi tesis edilmektedir.

Grotius, bütün devletlerin kendilerine ait yasalarının yanı sıra, bu devletlerin tümünün ya da birçoğunun anlaşması sonucunda ortaya çıkan yasaların varlığından bahisle, bu hukuka, uluslararası hukuk adını vermiştir. Bu anlamıyla da uluslararası hukukun tek bir ulusun değil, bütün ulusların ya da çoğunluğunun iradesine dayandığını savunmuştur. Devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen ilkelerin en önemlisi, *söze bağlı kalma* ilkesidir. Bu ilke, doğal hukuk içerisinde de yer almaktadır. Bu yüzden uluslararası hukuk sistemi, söze bağlı kalma ilkesini de içeren doğal hukuk temelinde kurulmalıdır. Grotius'un uluslararası

sı hukuk anlayışı, temelde, uluslararası eşitlik düşüncesini içermektedir. Dolayısıyla hukuksal eşitlik düşüncesinin, Grotius'un hukuk felsefesi içerisinde öncelikli bir yeri olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü insanlar ve devletler arası ilişkilerde adaletin sağlanması, Grotius'un öncelikli hedeflerinden birisidir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi de uluslararası hukukun kapsamını açıklamaktadır: Uluslararası hukukun işlevi, hem savaş hem de barış zamanlarında geçerlidir.

Doğal hukukun kaynaklık ettiği diğer alan ise savaş hukukudur. Burada Grotius, "Savaş nedir?", "Hukuk nedir?" gibi sorulardan hareketle savaşın müsaade edilebilir olup olmadığını ele almaktadır. Herhangi bir savaşın müsaade edilebilir olması, *kendini koruma ve haklı bir nedene bağlı olma* ilkesine dayandırılır. Ayrıca var olan savaşları haklı ya da haksız şeklinde sınıflandıran Grotius'a göre, bize ait olan bir şeyi savunmak, nefsi müdafaa ve yapılan bir haksızlığı cezalandırmak amacıyla açılan bir savaş, haklı bir savaştır. Bu bağlamda savaş hukukunun içerdiği konular, savaşın haklı bir nedene dayanması ve savaşların adil bir şekilde devam ettirilmesidir. Grotius'un savaş hukukuna yönelik düşüncelerini ise barışın savaşa tercih edilmesi ve eğer savaş başlamışsa, hukuka uygun bir şekilde devam ettirilmesi şeklinde özetleyebiliriz. Savaş hukuku içerisinde, savaşta yapılmasına müsaade edilen şeyleri de ele alan Grotius, bu konuyu doğal hukuk ve uluslararası hukuk çerçevesinde değerlendirir.

Hukukun insan iradesine ve niteliklerine dayandığını savunarak seküler hukuk düşüncesini benimseyen Grotius, siyaset felsefesine ilişkin fikirlerini de rasyonel bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, devletin oluşumu ve nitelikleri, mülkiyet konusu ve devletin meşruiyeti bağlamında din problemi üzerinde durmuştur. Devletin oluşumunu, sosyal ve siyasal olmak üzere iki farklı sözleşmeye dayandıran Grotius, devletin barış ve düzeni sağlamak adına kurulduğunu savunmaktadır. Top-

lumsal sözleşme teorisini benimseyen tüm düşünürler gibi Grotius da doğa durumunda yaşayan insanların, gerekli üst bir otorite olarak devletin varlığına ihtiyaç duyduklarını iddia etmiştir. Dolayısıyla her toplum, tarih içerisinde kendisi için en uygun olduğunu düşündüğü siyasal formu kendi özgür iradesi çerçevesinde seçmiştir. Ancak halk, seçtiği siyasal form çerçevesinde haklarını yönetici güce devrettiği andan itibaren bu hakkı tekrar geri alamamaktadır. Bu şekilde Grotius'un mutlak itaati gerektiren bir siyasal formu, ideal bir sistem olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Zira, yönetilenlerin, yöneticilere karşı baş kaldırı hakkının –belli koşullar haricinde– olmaması, bu görüşü destekler mahiyettedir.

Siyaset felsefesi içerisinde, devletin ardından değerlendirilme-ye alınan mülkiyet problemi ise özel mülkiyetin ortaya çıkışından, mülkiyet hakkının niteliklerine kadar birçok konuyu kapsamaktadır. Grotius'a göre ortak kullanım hakkının birtakım koşullar sonucunda değişiklik arzemesi, özel mülkiyetin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Özel mülkiyetin ortaya çıkışı ise mülkiyetin dokunulmazlığı ilkesini doğurmuştur. Bu ilke çerçevesinde her insan, mülkiyetini koruma ve mülkiyetinden güvenli bir şekilde faydalanma hakkına sahiptir. Bu anlamda, Grotius'un, doğal haklar öğretisi içerisinde yer alan ve sahip olmak için insan olmaktan başka herhangi bir şartı gerektirmeyen temel ve doğal haklardan biri olarak kabul edilen mülkiyet hakkını varoluşsal bir hak şeklinde kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Devletin meşruiyeti sorununa gelince, hukuk felsefesini seküler bir temelde değerlendiren Grotius, dinin, sadece manevî alanla ilgili bir otorite olarak kabul edilebileceğini iddia etmiştir. Bu düşünce, gerekli üst bir otorite şeklinde tanımlanan devletin, tanrısal değil, insanî iradeye dayandığını ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Grotius'un seküler toplumsal ve siyasal projelerin oluşumuna kaynaklık eden Rönesans düşüncesinden etkilendiğini söylemek mümkündür.

Hugo Grotius'un düşüncelerinin, hukuk felsefesi başta olmak üzere, siyaset felsefesi içerisinde de önemli bir yer işgal ettiğini söyleyebiliriz. Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesine yönelik bu düşüncelerinin, hâlen büyük ölçüde değerini koruduğunu söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.



## Kaynakça

- ABADAN, Yavuz, Grotius ve Tabii Hukuk, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul, 1939.
- ABADAN, Yavuz, Hukuk Başlangıcı ve Tarihi, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1943.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, KÖKER, Levent, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, İmge Yayınevi, Ankara, 2000.
- ALTUĞ, Yılmaz, Devletler Umumi Hukuku El Kitabı, İ.İ.T.İ.A. Nihad Sayar Yayın ve Yardım Vakfı Yayınları, 1977.
- ARAL, Vecdi, Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, Filiz Kitabevi, İstanbul, t.y.
- ARİSTOTELES, Politika, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- ARSAL, Sadri Maksudi, Umumi Hukuk Tarihi, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948.
- ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.
- BASTIAT, Frederic, Hukuk, Çev. Yıldırım Arsan, LDT Yayınları, Ankara, 1997.
- BİLGE, Necip, Hukuk Başlangıcı, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

- BİRSEL, Cemil, Devletler Hukuku, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1940.
- BONNARD, Roger, Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk, Çev. Mehmet Ali Aybar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:2, 1936.
- BORSCHBERG, Peter, Hugo Grotius "Commentarius in Theses XI", Peter Lang, New York, 1994.
- BOZKURT, Enver, KÜTÜKÇÜ, M. Akif, POYRAZ, Yasin, Devletler Hukuku, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2003.
- BUCKLE, Stephen, Natural Law and the Theory of Property, Clarendon Press, New York, 1999.
- BULL, Hedley, The Importance of Grotius in the Study of International Relations, Ed. Hedley Bull, Benedict Kingsbury, Adam Roberts, Hugo Grotius and International Relations, Clarendon Press, New York, 1995.
- CASSIRER, Ernst, Devlet Efsanesi, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984.
- COMTE, Auguste, Pozitif Felsefe Kursları, Çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- ÇAĞIL, Orhan Münir, Hukuk Başlangıcı Dersleri, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y.
- ÇEÇEN, Anıl, Adalet Kavramı, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.
- ÇELİK, Edip F., Milletlerarası Hukuk, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y.
- DAM, Harm-Jan Van, "De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra", Ed. Henk J.M. Nellen, Edwin Rabbie, Hugo Grotius Theologian, E.J.Brill, Leiden-New York- Köln, 1994.
- EBENSTEIN, William, Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, Çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001.
- ERDOĞAN, Mustafa, Anayasal Demokrasi, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001.
- EROĞUL, Cem, Devlet Nedir?, İmge Kitabevi, Ankara, 2002.

- FUR, Louis Le, Devletlerarası Amme Hukuku II. Cilt, Çev. Nihat Erim, Recep Ulusoglu Basımevi, Ankara, 1943.
- FUR, Louis Le, Devletlerarası Amme Hukuku, I. Cilt, Çev. Nihat Erim, Maarif Matbaası, Ankara, 1942.
- GÖZE, Ayferi, Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet, Beta Basın Yayın Dağıtım A.Ş., İstanbul, 1995.
- GROTIUS, Hugo, Savaş ve Barış Hukuku, Çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.
- GÜRİZ, Adnan, Hukuk Felsefesi, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992.
- GÜRKAN, Ülker, "Hukuki Realizm Akımı", Haz. Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleeri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997.
- HAAKONSSSEN, Knud, "Hugo Grotius and the History of Political Thought" Political Theory, Edited by: Knud Haakonssen, Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law, Dartmouth Publishing Company Limited, England, 1999
- HOBBS, Thomas, Leviathan, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- HOCALOĞLU, Durmuş, Laisizmden Milli Sekülerizme, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995.
- HONIG, Richard, Sofistlerde Tabii Hukuk Esasları, Çev. Yavuz Abadan, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:3, 1937.
- İZVEREN, Adil, Hukuk Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dön. Ser. Yayınları, Ankara, 1988.
- JONGE, Henk Jan De, Grotius' View Of The Gospels And The Evangelists, Edited by: Henk J.M. Nellen, Edwin Rabbie, Hugo Grotius Theologian, E.J.Brill, Leiden-New York-Köln, 1994
- KAPANİ, Münci, Politika Bilimine Giriş, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2001.

- KÖKER, Levent, İki Farklı Siyaset, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.
- MACINTYRE, Alasdair, Etik'in Kısa Tarihi, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2001.
- MARKS/ENGELS, Komünist Manifesto, Çev. Levent Kavas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.
- MARSHALL, Peter, Anarşizmin Tarihi, Çev. Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.
- MUSSOLINI, Faşizm, Çev. Hasan Tunçay vd., Toker Yayınları, İstanbul, 1998.
- NAOYA, Kasai, The Laws of War, Edit: Onuma Yasuaki, A Normative Approach to War: Peace, war and Justice in Hugo Grotius, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993.
- ÖKTEM, Niyazi, Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları, Der Yayınevi, İstanbul, 1995.
- ÖKTEM, Niyazi, TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet, Der Yayınları, İstanbul, 1999.
- PASSERIN, Alexander, Natural Law, Transaction Publishers, New Brunswick and London, t.y.
- POLAT, Necati, Ahlak Siyaset Şiddet, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- RONAN, Colin A., Bilim Tarihi, Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergün, Tübitak Yayınları, Ankara, 2003.
- ROSS, David, Aristoteles, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoglu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, Toplum Sözleşmesi, Çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul, 2001.
- SMITH, P., Rönesans ve Reform Çağı, Çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2001.

- STRATENWERTH Günther, Hukuk Felsefesi, Çev. Doğan Özlem, Haz. Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997.
- STRAUSS, Leo, Politika Felsefesi Nedir?, Çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2000.
- SUGANAMI, Hidemi, Grotius and International Equality, Ed. Hedley Bull, Benedict Kingsbury, Adam Roberts, Hugo Grotius and International Relations, Clarendon Press, New York, 1995.
- ŞENEL, Alaeddin, Siyasal Düşünceler Tarihi, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- TADASHI, Tanaka, Grotius's Method, Edit: Onuma Yasuaki, A Normative Approach to War: Peace, war and Justice in Hugo Grotius, Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1993.
- TADASHI, Tanaka, Grotius's Concept of Law, Ed. Onuma Yasuaki, A Normative Approach to War: Peace, war and Justice in Hugo Grotius, Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1993.
- TADASHI, Tanaka, State and Governing Power, Ed. Onuma Yasuaki, A Normative Approach to War: Peace, war and Justice in Hugo Grotius, Oxford: Clarendon Press, New York : Oxford University Press, 1993.
- TANILLI, Server, Uygarlık Tarihi, Adam Yayınları, İstanbul, 2003.
- TOKU, Neşet, John Locke ve Siyaset Felsefesi, Liberte Yayınları, Ankara, 2003.
- TOKU, Neşet, Kültürel Rölativizm Zemininde İnsan, Düşünen Siyaset, sayı 15.
- TOKU, Neşet, Liberalizmin Meşruiyet Zemini, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, sayı: 7.
- VECCHIO, Giorgio Del, Hukuk Felsefesi Dersleri, Çev. Şuut Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

YASUAKI, Onuma, War, Ed. Onuma Yasuaki, A Normative Approach to War: Peace, War and Justice in Hugo Grotius, Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1993.

YAYLA, Atilla, Siyaset Teorisine Giriş, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998.

YAZICIOĞLU, Hulusi, Laiklik, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

# İndeks

## A

- A posteriori, 59, 60
- a priori, 14, 16, 50, 59, 60, 72
- adalet, 7, 12, 13, 14, 16, 40, 51, 52, 53, 57, 76, 81, 85, 93, 114, 129
- Adem, 102
- Alida van Overschie, 31
- Anarşizm, 98, 99
- anayasa, 68, 103, 111
- Antik Çağı, 26, 55
- Antiquitate Reipublicoe Batavicae, 33
- appetitus societatis, 57
- Aquinolu Thomas, 54
- aristokrasi, 7, 109
- Aristoteles, 20, 21, 28, 41, 59, 62, 107, 112, 121
- Arminius, 33, 34, 35

## B

- başkaldırı hakkı, 64
- Bewys van den Waren Godtsdienst, 36
- bio-sosyolojik anlayış, 71
- Bodin, 62, 71, 108, 109
- Bruno, 28, 29
- burjuvazi, 27

## C

- Cassirer, 58
- Cicero, 81, 87, 90
- Corneille de Cornets, 31

## D

- De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra, 34, 123
- De Jure Belli ac Pacis, 36
- De jure praedae Commentarius, 32
- doğa durumu, 64, 73, 82, 83, 98, 102, 103, 113, 130
- doğal haklar öğretisi, 113, 117, 118, 130
- Doğal Hukuk Görüşü, 70
- dominium, 114

## E

- etik, 20, 43, 44, 45

## F

- faşizm, 100

## G

- Gabriel Vasques, 55
- Galileo, 29
- Georges Scelle, 69, 71

Gomarus, 33, 34

Gorgias, 53

## H

Hans Kelsen, 71

Havva, 102

Hegel, 20, 69

Heinrich Triepel, 70

heliosantrizm, 29

Hippias, 53

Hobbes, 20, 41, 67, 69, 71, 101, 103, 106, 114, 119

Hukuk dogmatığı, 13, 14, 15

hukuk felsefesi, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 23, 38, 39, 40, 48, 53, 55, 67, 68, 79, 100, 108, 110, 127, 129, 130, 131

Hukuk sosyolojisi, 13, 14, 15

Hukuk tarihi, 13, 14, 15

Hukukî Pozitivizm, 15, 17

Hukukî realizm, 15, 16, 117

hümanizm, 20, 26

## I

Inleiding tot de Hollandsche Rechtsgeleertheyd, 36

iradeci anlayış, 70

## J

Jeremy Bentham, 68, 71

## K

kapitalizm, 27

kendi kendini tahdit nazariyesi, 70

Kepler, 29

klâsik siyaset felsefesi, 21

Kopernik, 28, 29

kuvvet ve fayda nazariyesi, 71

## L

laiklik, 125

Liberalizm, 64, 98

Locke, 20, 64, 103, 104, 119, 137

## M

Machiavelli, 20, 22, 71

Mare Liberum, 32, 115

Marks, 99

Marksizm, 98

modern siyaset felsefesi, 20, 21, 22, 56

Montesquieu, 40

Moutris, 35, 37

Musa, 90

## N

Nietzsche, 20

normatif yaklaşım, 98

normativist yaklaşım, 71

## O

Objektivist yaklaşım, 70, 71

Oldenbarneveld, 32, 36

ortak irade görüşü, 70

otokratik, 106, 107, 111

özel mülkiyet, 62, 63, 102, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 130

## P

Papist Öğreti, 121

Platon, 20, 21, 107, 121

pozitif hukuk, 12, 14, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 65, 68, 69, 70, 108, 109, 128

pozitif sosyal bilim, 22

pozitivist, 17, 22, 69, 70

## İNDEKS

pozitivizm, 15, 16, 17, 19, 22  
praxis pietatis, 124  
Prolegomena, 79  
proleterya, 99  
Protagoras, 53  
Protestanlık, 26

### R

realist yaklaşım, 17, 69, 98  
Reformasyon, 25, 26, 27, 29,  
Richard Zouche, 70  
Rousseau, 20, 41, 92, 103, 106  
Rönesans, 21, 25, 26, 27, 29, 30, 31,  
32, 38, 39, 55, 56, 121, 122, 130

### S

Savigny, 16  
sivil toplum, 98, 102, 103, 105, 106,  
111  
siyasal sözleşme, 103, 113

siyaset bilimi, 18, 19  
siyaset felsefesi, 7, 9, 11, 12, 17, 18,  
19, 20, 21, 22, 23, 38, 49, 56, 96,  
97, 98, 100, 101, 103, 113, 114,  
121, 125, 127, 129, 130, 131  
siyasî düşünce, 18, 19  
siyasi teoloji, 18, 19  
skolâstik, 39, 40, 55, 56, 59, 61  
sofistler, 52, 53, 54  
Sokrates, 20, 21, 22  
suum, 118  
sübjektivizm, 53  
Syntagma Araetorum, 32

### T

Tarihçi Hukuk Okulu, 15, 16  
Tarihselcilik, 22  
toplumsal sözleşme, 102, 103, 104,  
129

Elinizdeki kitap Hugo Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesini inceleyen Türkçedeki ilk kitaptır. Siyaset ve huku felsefesi gibi iki ana alanda temel sayılabilecek düşünürlerden bir olan Grotius'un bugüne kadar Türk Düşünce ve Akademi dünyasınca incelenmemiş olması bir tesadüften öte anlam içeriyor. Elinizdeki kitapla yazar bir giriş mahiyetinde de olsa bu açığı kapatmayı amaçlamaktadır. Grotius, Batı entelektüel gelişiminin önemli köşe taşlarından biridir. Her ne kadar kendisi de zaman zaman otoriteriyenizm savunusu yapmışsa da monarşi ve aristokrasilerin, demokrasilere doğru evrimine rasyonel doğal hukuk savunusuyla yapmış olduğu katkı inkâr edilemez. İrsî bir aristokrasinin ve niteliksel eşitsizliğin ortadan kaldırılmasına yönelik şu veya bu çaba az şey midir? Özgürlük, adalet ve barış müdafileri Grotius'a çok şey borçludur. Diğer taraftan uluslararası hukukta yeni ortaya çıkmakta olan ulus devlet sisteminin kuramsal altyapısının atılmasında da Grotius'un rol büyüktür.

# Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset FELSEFESİ

Yıldırım Torun

ISBN 975-256-021-0



9 799752 560214

