

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



PLATON'DAN HUGO GROTIUS'A
HAKLI SAVAŞ DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE
ELEŞTİREL BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. HÜSEYİN SUBHİ ERDEM

HAZIRLAYAN
MUSA AZAK

MALATYA-2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

PLATON'DAN HUGO GROTIUS'A
HAKLI SAVAŞ DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE
ELEŞTİREL BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
MUSA AZAK

DANIŞMAN
Prof. Dr. HÜSEYİN SUBHİ ERDEM

Malatya-2023

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM'in danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlamış olduğum "Platon'dan Hugo Grotius'a Haklı Savaş Düşüncesi Üzerine Eleştirel Bir İnceleme" başlıklı bu çalışma bilimsel ahlak ve geleneklere uygun bir biçimde tarafımdan yazılmıştır. Yararlandığım bütün kaynaklar dipnotlarda ve kaynakçada uygun bir şekilde gösterilmiştir. Vermiş olduğum bilgileri onurum ile tasdik ederim.



TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasının vücuda gelmesinde çalışmanın başından itibaren tarafıma gösterdiği ilgi, sahip olduğu insani tutum ve yaptığı akademik yönlendirmelerden ötürü öncelikle danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin Subhi Erdem'e teşekkür ediyorum. Yine tez izleme komitesinde yer alan, komite toplantılarında ortaya koydukları eleştirilerle akademik anlamda gelişmeye katkıda bulunan Prof. Dr. Emin Çelebi ve Prof. Dr. Taner Tatar hocalarıma ne kadar teşekkür etsem azdır. Taner hocamdan özellikle Avrupa sömürgeciliğinin eleştirisi konusunda istifade ettim. Yine hocam tez konumla ilgili gerekli kaynakları temin etmem hususunda tarafıma sürekli destek oldu. Emin hocam ise hem komite toplantılarında sunduğu eleştirel katkılar hem de daima "Peki ama Musa senin düşüncelerin ne!" sorusunu yönelterek ele aldığım konularda öznel bir bilinç elde etmemi sağladı. Yine karşılaştığım her sorunda hocamın odasına koştum, odasında olmadığı zamanlarda sadece bir telefon kadar uzaktaydı. Akademik açıdan yaptığı rehberlikleri torunlarıma bile anlatacağım. Yine savunma jürisinde yer alan Prof. Dr. Naci İspir ve Dr. Öğr. Ü. Umut Dağ'a çalışmamızla ilgili yaptıkları eleştirel katkılardan dolayı teşekkür ederim.

Elbette ki süreç içerisinde daima desteklerini hissettiğim dostlarımı ve onlarla yaptığımız felsefi tartışmaları asla unutmayacağım. Mesai arkadaşım aynı zamanda hocam Yasin Parlar daima bana zaman ayırıp konumla ilgili siyaset felsefesi açısından pek çok ufuk açıcı katkı sundu. Hayatın dayattığı büyük kapatma anlarında hocamın evinin kapısı her zaman açıktı. Gelelim Mustafa Solmaz'a. Nietzsche çekiçe felsefe yapıyordu. Ama Mustafa hocam yaşamla ilgili felsefe yaparken elinde çekiç değil balyoz vardı. Düşünün, Nietzsche bile bu balyoz darbeleri altında neredeyse ezilecekti! Felsefi düşüncenin güncel yaşamsal sorunları ele alması gerektiği konusundaki ısrarı çalışmam boyunca bana daima katkıda bulundu. Sayın Seyfettin İliter ise yaşam ve felsefe konusunda edinmem gereken bilgeliği cömertçe paylaşmaktan hiçbir zaman geri durmadı. Tüm dostlarım gibi kapısı her zaman açıktı. Mehmet Ulukütük hocam 1000 km uzağımda olsa da hem yazdıklarını okuyarak eleştirilerini paylaştı hem de süreç boyunca her zaman iletişim kurup gerekli motivasyonu elde etmemi sağladı. "Gözden irak olan gönülden de irak olur" önermesi benim için çürüdü gitti. Yine Mustafa Selman Tosun ne kadar uzakta olsa da en başından beri metnim hakkında tavsiye ve eleştirilerini sunmak için vaktini ayırmaktan geri durmadı, kendisine müteşekkirim. Dostum,

ağabeyim ve üniversitemizin kütüphane idarecilerinden Mehmet Kuyucu ise ihtiyacım olan her kitabı ışık hızıyla tarafıma ulaştırmanın yanı sıra hayatta karşılaştığım her problemde ışık hızıyla yanımdaydı, nitekim bir Musa olarak ihtiyaç duyduğum Hızır kendisiydi. Birdal Akar hocam vaktinin çok sınırlı olduğu dönemlerde bile çalışmama katkı sağladı. Yunanca ve Latince metinlerin çevirisinde tarafıma sunduğu katkıları, ondan öğrendiklerimi asla unutmayacağım. Yine mesai arkadaşım Enes Bilgin ile yaptığımız felsefi tartışmalar tez çalışmam boyunca istifade ettiğim diğer bir kaynaktı. Dostum Fatih Solmaz ise metnin son okumasını yaparak gerekli düzeltmeleri yapmamı sağladı. Hepsine müteşekkirim.

Son olarak eşim Güler Hanım, çocuklarım Zeynep ve İbrahim'e onları ihmal etme hususunda hiçbir pişmanlık sunmayacağım. Çünkü iyi biliyorlar ki tez çalışmasını ılerleteceğim diye onları hiç ihmal etmedim. Zaten bu yüzdendir ki tez çalışmasını zamansal açıdan uzattım. Fakat şurası bir gerçek ki eşim zor zamanlarımda daima işlerimi kolaylaştırdı. Bu bakımdan Spinozacı açıdan yaşamda özgürleşmek ve bireyin eylem gücünü artırmak için gerekli olan neşe duygulanımlarının bir kısmını kendisiyle olan Spinozacı karşılaşmalarına borçluyum. Son olarak zor zamanlarımızda yine Tan ailesi de yanımızdaydı. Özge Hanım eşimin, Mustafa benim dert ortağımdı; kızı Saliha kızımın, oğlu Akif Emre ise oğlumun oyun ortağıydı.

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Batı siyaset felsefesi geleneğinde bir meşruiyet temeli olarak ortaya konulmuş olan haklı savaş düşüncesinin felsefi kökenlerini açığa çıkarmak ve onları eleştirel bir incelemeye tabi tutmaktır. Haklı savaş düşüncesi günümüz siyasi gerçekliği açısından Amerika Birleşik Devletleri'nin özellikle Ortadoğu coğrafyasında yürütmüş olduğu savaşların meşruiyet zemini olmuştur. Bu açıdan çalışma ikinci olarak ABD'nin başlatmış olduğu savaşlarda esas aldığı bu savaş mantığının düşünsel soy kütüklerini ortaya koymayı ve böylelikle günümüzdeki politik gerçekliği daha iyi anlamaya katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Çalışmanın araştırma izleği kapsamında Platon ve Hugo Grotius arasında ve dört tarihsel dönem çerçevesinde yer verdiğimiz sekiz düşünür çalışmanın sınırlarını belirlemektedir. Çalışmada haklı savaş düşüncesinin politik bir tahakkümü mümkün kılan bir işlevi olduğu, belirli siyasi yapıların emperyal bir düzene kavuşmasını meşrulaştırdığı ve müdahale savaşlarına oldukça yoruma açık bir şekilde haklılık kazandırdığı argümanı temellendirilmeye çalışılmaktadır. Çalışmada sonuç olarak ilkin Batı siyaset felsefesi geleneğinde haklı savaş düşüncesinde başvurulan kavram ve argümanlar açısından bir süreklilik hattı olduğu anlaşılmıştır. Bu süreklilik hattında doğa, doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesinin savaşa haklılık kazandıran üç düşünsel temel olduğu fakat bunların felsefi açıdan güçlü olmayan temellendirmeler barındırdığı sonucuna varılmıştır. Yine günümüzde savaş konusunda yaşanan politik gerçekliğin düşünsel temelleri olduğu anlaşılmıştır. Son olarak uluslararası düzeyde söz sahibi olan siyasi yapılarda savaşın haklılığı konusunda yürütülecek tartışmalarda, bir yandan Habermasçı müzakereci demokrasi modeline ihtiyaç duyulurken diğer yandan bu tarz siyasi yapıların ulusların savaş başlatmasını önleyecek caydırıcı mekanizmalara sahip olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Haklı Savaş Düşüncesi, Doğa, Doğal Hukuk, Uluslararası Hukuk.

ABSTRACT

The aim of this study is to reveal the philosophical roots of the just war thought which has been put forth as a foundation of justification in the Western tradition of political philosophy and to make a critical analysis of them. Regarding the contemporary political reality, just war thought has been the foundation of justification for the wars of United States of America especially in the Middle East geography. In this respect, the study secondly aims to display the philosophical genealogy of this logic of war which is grounded in the wars that have been started by U.S.A. and thereby it aims to contribute to understand the contemporary political reality in a better way. The eight philosophers that we gave place in the path of research in our study between Plato and Hugo Grotius and within the scope of four historical periods constitute the limits of the study. In the study it is argued that just war thought has a role making a political domination possible, that it justifies certain political systems' obtaining an imperial order, that it brings a justification for the wars of intervention in a very open-ended way. In the study it is concluded at first that there is a line of continuity regarding the concepts and the arguments that are applied in the just war thought in the Western tradition of political philosophy. And it is understood that nature, natural law and international law are three philosophical foundations that justify the war in this line of continuity, but that they have weak justifications in terms of philosophy. Also it is concluded that the contemporary political reality concerning war has philosophical roots. Finally it is understood that on the one hand a deliberative democracy model of Habermas is needed in the political systems that have a voice on international level for the negotiations on the justification of war but on the other hand it is understood that these political systems need deterrent mechanisms that prevents the nations from starting wars.

Key Words: Just War Thought, Nature, Natural Law, International Law.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM SAVAŞIN DOĞA DÜŞÜNCESİ TEMELİNDE	
HAKLILAŞMASI	11
1.1. Savaşın Meşruiyeti Hakkında Üç Yaklaşım.....	11
1.2. Platon’un Savaşı Haklılaştırırken Doğaya (φύσις) Müracaatı	14
1.2.1. Savaşın Doğuşunun Temeli: Mal Edinme Arzusu	15
1.2.2. Doğa (φύσις): Ayaklanma (στάσις) ve Savaş (πόλεμος) Karşıtlığının Kökeni	19
1.2.3. Savaşın “Jus in Bello” Boyutu	23
1.3. Aristoteles’in Savaşı Haklılaştırırken Doğaya (φύσις) Müracaatı.....	25
1.3.1. Savaşın Telosu: Barış	27
1.3.2. Doğa (φύσις): Savaşın Haklılaştığı Zemin.....	29
İKİNCİ BÖLÜM: SAVAŞIN DOĞAL HUKUK VE ULUSLARARASI HUKUK	
DÜŞÜNCESİ TEMELİNDE HAKLILAŞMASI.....	44
2.1. Doğal Hukuk Düşüncesi	44
2.2. Modern Dönem Öncesi Doğal Hukuk, Uluslararası Hukuk ve Haklı Savaş	
Düşüncesi	50
2.2.1. Marcus Tullius Cicero	50
2.2.1.1. Doğal Hukuk Düşüncesi	50
2.2.1.2. Ius Gentium (Kavimler Hukuku) Düşüncesi.....	53
2.2.1.2. Haklı Savaş Düşüncesi.....	56

2.2.2. Aziz Augustinus.....	63
2.2.2.1. Haklı Savaş Düşüncesi.....	65
2.2.2.2. Doğal Hukuk Düşüncesi	78
2.2.2.2.1. Ezeli-ebedi Yasa	78
2.2.2.2.2. Doğal Yasa.....	80
2.2.3. Aziz Augustinus Sonrası Dönemde Doğal Hukuk, Kavimler Hukuku ve Haklı Savaş Düşüncesi.....	81
2.2.3.1. Isidorus ve <i>Etimolojiler</i>	81
2.2.3.2. Gratian ve <i>Decretum</i>	83
2.2.4. Thomas Aquinas.....	86
2.2.4.1. Haklı Savaş Düşüncesi.....	87
2.2.4.2. Doğal Hukuk Düşüncesi	93
2.2.4.2.1. Ezeli-ebedi Yasa	94
2.2.4.2.2. Doğal Yasa ve Pratik Rasyonalite.....	95
2.2.4.2.3. İnsani Yasa.....	98
2.2.4.2.4. İlahi Yasa	99
2.3. Francisco de Vitoria’da Doğal Hukuk, Uluslararası Hukuk ve Savaşın Meşruiyeti.....	100
2.3.1. Vitoria’nın Karşılaştığı Temel Siyasi Problem: Yerli Sorunu	101
2.3.2. Vitoria’nın Siyaset Düşüncesinde Savaşın Haksız Çerçevesi	105
2.3.3. Vitoria’nın Siyaset Düşüncesinde Savaşın Haklı Çerçevesi	111
2.3.3.1. Ius Gentium (Uluslararası Hukuk) Düşüncesi.....	113
2.3.3.2. Doğal Ortaklık ve İletişim Hakkı Kavramı	115
2.3.3.2.1. “İnsan İnsanın İnsanıdır” Argümanı	117
2.3.3.3. Savaşın Haklı Kılan Diğer Nedenler	118
2.3.3.4. Savaşın “Jus in Bello” ve “Jus Post Bellum” Boyutları.....	122

2.3.4. Vitoria'nın Haklı Savaş Düşüncesi, Eleştirisi ve Günümüzdeki Savaşlar ...	123
2.4. Juan Gines de Sepulveda'da Doğal Hukuk Düşüncesi ve Savaşın Meşruiyeti	127
2.4.1. Sömürgeci Yayılmanın Teolojik Arka Planındaki Papalık Fermanları	127
2.4.2. Sepulveda'nın Savaşı Doğul Hukuk Zemininde Haklılaştıran Dört Argümanı	129
2.4.3. Bartolomeo de Las Casas'ın Sepulveda'nın Argümanlarına Dair Eleştirileri	138
2.4.4. Sepulveda'nın Haklı Savaş Düşüncesi ve Günümüzdeki Savaşlar	143
2.5. Hugo Grotius'da Doğal Hukuk, Uluslararası Hukuk ve Savaşın Meşruiyeti	145
2.5.1. Siyaset ve Hukuk Felsefesi	146
2.5.1.1. İnsan	147
2.5.1.2. Devlet	148
2.5.1.3. Hukuk, İç Hukuk, Doğal Hukuk ve Uluslararası Hukuk	151
2.5.2. Grotius'un Haklı Savaş Düşüncesi, Eleştirisi ve Günümüzdeki Savaşlar	160
SONUÇ	180
KAYNAKÇA	188

GİRİŞ

“Skeç hazırlarken şakayı Kripton gezegeninde arama; kendi gerçeğinde ara!”

-Yılmaz Erdoğan-¹

Araştırmamızın bu bölümünde çalışmamızın konusunu, konunun güncel siyasi gerçeklikle olan ilişkisini, amacını, temellendirmeye çalıştığı argümanı, çıkış noktasını, araştırma sorularını ve kapsam sınırlarını ortaya koyup araştırmada yürütmeye çalıştığımız tartışmanın kısa bir tanıtımını yapacağız.

Aristoteles’in, *Metafizik* adlı eserinde felsefi etkinliği başlatan motivasyona dair çok çarpıcı bir tahlili vardır. Burada başlangıcından beri insanları felsefe yapmaya iten şeyin hayret etmek (Yun. θαυμάζειν) olduğunu ifade eder. Aristoteles’e göre başlangıçta açık güçlükler karşısında hayrete düşen bu kimseler daha sonra yavaş yavaş kavrayışlarını derinleştirip ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olayları, en nihayetinde dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır. Bu anlamda bir sorun karşısında şaşırarak ve hayrete düşmek sonuç olarak insana o konuda bilgisiz olduğunu hissettirecektir. Nihayetinde bu açıdan felsefe yapmaya girişmek de zaten söz konusu bilgisizlik halinden kurtulmakla ilişkili bir eylemdir.² Yine kendisinden önce Platon da hayret etme yetisini felsefenin başlangıç noktası olarak değerlendirmiştir.³ Aristoteles’in haklı olarak vurguladığı üzere, dünyada yaşayan bir varlık olarak insan, fark ettiği sorunlara önce hayret etmeyi ve ardından bunların üzerine gitmeyi kendiliğinden ister. Peki ama felsefe neye hayret etmelidir? Bize göre Wilhelm Friedrich Nietzsche (1844-1900) felsefe tarihinde bu soruya en kıymetli cevaplardan birini vermiştir. Nietzsche’ye göre felsefi bir çabanın hakiki vasfı *gözümüzün önünde olan şeye* hayret etmesidir.⁴ Bu minvalde tez çalışmamızda bugün gözlerimizin önünde cereyan eden ve olumsuz anlamıyla hayretler içinde kaldığımız ve kendiliğinden bir şekilde üzerine eğilmeye çalışacağımız konu, yaşamakta olduğumuz dünyada süregiden savaş olgusu ve Batı

¹ Çok Güzel Hareketler Bunlar-2

² Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), (1. Baskı), Divan Kitap Yay., İstanbul, 2017, s. 115/982b-12-20.; Çalışmamız boyunca Platon ve Aristoteles’in eserlerine referansta bulunurken önemli gördüğümüz yerlerde Stephanus ve Bekker edisyon taç numaraları dipnotun sonunda belirtilecektir.

³ Platon, *Theaitetos*, (çev. Furkan Akderin), (1. Baskı), Say Yay., İstanbul, 2014, sf. 45/155d.

⁴ Nietzsche, Wilhelm Friedrich, *The Pre-Platonic Philosophers*, Trans., Greg Withlock, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2006, p. 6.

siyaset felsefesi tarihinde bahsedilen olgunun meşruiyet temeli olarak ortaya konulmuş haklı savaş düşüncesidir.

Savaş yaşamakta olduğumuz dünyada Türkiye Cumhuriyeti başta olmak üzere pek çok ulus devletin siyasi, iktisadi ve kültürel anlamdaki ağır sonuçlarına katlanmak zorunda kaldığı toplumsal bir gerçekliktir. Yine Türkiye dahil olmak üzere dünyanın pek çok bölgesindeki ulus devletlerin kökeninde savaşın yer aldığı göç, mülteci sorunları, açlık, masum insanların katledilmesi hatta bedenlerinin kıyılara vurması gibi siyasi sorunlarla boğuşmakta olduğunu ifade edebiliriz. Sınırları aşan sonuçları göz önüne alındığında savaş her ne kadar onun kadar hızlı olmasa da tıpkı Kovid-19 salgını gibi sonuçları tüm dünyaya yayılan bir sorundur. Böylelikle bu çalışmada epigrafta yer verdiğimiz tavsiye doğrultusunda savaş konu edilmektedir. Zira tıpkı Platon'un tüm gençliği boyunca Peleponnesos Savaşları'na şahitlik etmiş olması gibi bugün de yaşamakta olduğumuz dünyada kendi gerçeğimizde tanıklık etmekte olduğumuz en temel olgulardan biri savaştır.

Küçükkalp'in belirttiği üzere yaşamın olağan düzeni, bazı hakikatleri kavramamız noktasında bir engel teşkil eder. Fakat yaşamda öyle bir an gelir ki duygulanımlarımız vasıtasıyla yaşamın olağan akışının görmemizi engellediği hakikatle karşı karşıya kalırız. Örneğin "bir gün savaş nedeniyle, yaşayabilmek için, ülkesinden göçen ve bu yolculuğu sırasında bir denizin soğuk sularında boğularak hayatını kaybeden bir bebeğin sahildeki ölü bedeninin fotoğrafını gördüğümüzdeki" duygularımız bize adaletsizliğin ne türden bir şey olduğunu gösterir. Nitekim yine onun belirttiği üzere siyaset felsefesi yapmaya girişmek tam da bu durum karşısında daha iyi, adil ve yaşanılabilir bir dünyanın ne olduğu hakkında yapılan felsefi bir etkinlik olarak ifade edilebilir.⁵ Ben de Spinozacı anlamda yaşadığım bir anın bende bıraktığı böylesi bir 'keder duygulanımının' akabinde bu tez çalışmasını yapmaya karar verdim. Bacanağım Yasir ile Türkiye'nin Suriye sınırında yer alan bir köyünde oturmuş karşıda görünen Suriye topraklarını izlemekteydik. Suriye'de 2011 Mart ayında bir iç savaş olarak başlayan ve daha sonra Amerika Birleşik Devletleri ve Rusya gibi devletlerin müdahalesi ile devam etmekte olan savaş durumundan ötürü karşı taraftan yükselen dumanlara şahit oluyorduk. Tam bu esnada bacanağımın sorduğu bir soru yükselen

⁵ Küçükkalp, Derda, Siyaset Felsefesi, Dora Yayıncılık, Bursa, 2016, sf. Vii-Viii.

dumanların bende neden olduğu keder duygulanımını bir kenara atmamı sağladı ve beni meseleyi rasyonel bir çerçeveye kavuşturma arayışına sürükledi. Yine onun sormuş olduğu soru Spinozacı açıdan eyleme geçebilme gücümü (potentia agendi) artırdı ve sonuç olarak beni böylesi bir araştırma yapmaya sevk etti. Bacanağım yükselen dumanları gördükten sonra mesleğimden ötürü haliyle bana şu soruyu sormuştu: “Bacanak, felsefe savaş konusunda ne diyor?”. Bu açıdan çalışmada felsefenin bu soruya verdiği yanıt, onun bu olgu için yüzyıllardır teklif etmiş olduğu bir meşruiyet temellendirmesi olan haklı savaş düşüncesi merkezinde ele alınacaktır.

Çalışmamız boyunca savaş kavramı genel itibariyle, önemli bir savaş teorisyeni olan Carl Von Clausewitz’in (1780-1831) bu kavram hakkındaki tanımı çerçevesinde ele alınacaktır. Clausewitz açısından politikanın başka araçlar ile sürdürülmesinden ibaret olan savaş esasen iki düşman taraf arasında belirli bir iradeyi kabul ettirmek için kuvvet kullanımına dayanan şiddet durumudur.⁶ Düşman, irade ve kuvvet kavramlarını esas alan böylesi bir tanım çerçevesinde ele alacağımız savaş ve onun barındırdığı şiddet konusunda siyaset felsefesi açısından başta gelen sorunlardan biri ise daima onun meşruiyet temeli olmuştur. Nitekim Hannah Arendt’in (1906-1975) belirttiği üzere şiddet daima ona rehberlik edecek bir amaca ve bu amaç doğrultusunda meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar.⁷ Zira tesis edilmesi durumunda kelimenin gerçek anlamıyla bu can alıcı olguyu sürdürülebilir bir yapıya büründüren dayanak noktası söz konusu meşruiyettir. Bu anlamda savaş fenomeninin meşruiyeti konusunda felsefe tarihi boyunca teklif edilmiş ve yaşamakta olduğumuz çağda savaşların dayandırıldığı meşruiyet temellerinden biri olan haklı savaş düşüncesi çalışmamızın merkezindeki konuyu oluşturmaktadır. En geniş anlamıyla haklı savaş düşüncesi, Batı kültüründe zamana ve mekâna göre değişen ihtiyaçlara bağlı olarak farklı biçimlere bürünen ve siyasal amaçlar doğrultusunda kuvvet kullanımının ne zaman haklı görülebileceğini belirlemeye ve onu sınırlandırmaya çalışan tüm düşünce ve pratikleri içermektedir.⁸ Çalışmamızda haklı savaş düşüncesini ele alırken bizi yönlendirecek olan araştırma sorularını şöyle ifade edebiliriz:

⁶ Clausewitz, Carl von, Savaş Üzerine, (çev. Şiar Yalçın), Eriş Yayınları, İstanbul, 2003, sf. 13-16; 244-245.

⁷ Arendt, Hannah, Şiddet Üzerine, (çev. Bülent Peker), (1. Baskı), İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1997, sf. 57.

⁸ Johnson, James Turner, “Haklı Savaş”, *Blackwell’in Siyasal Düşünceler Ansiklopedisi*, (Ed. David Miller), (çev. Bülent Peker; Nevzat Kırac), Cilt:1, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994, sf. 321-322.

- Batı siyaset felsefesi geleneğinde savaş olgusu ve dolayısıyla onun barındırdığı şiddet filozoflar tarafından nasıl haklılaştırıldı? Filozofların savaş hakkında ortaya koyduğu haklı çerçeveler ile aynı zamanda kendilerinin yurttaşları olduğu belirli siyasi yapılar arasında nasıl bir ilişki vardır? Teklif edilmiş olan haklı çerçeveleri onların yurttaşları olduğu siyasi yapılardan, bu yapıların politik ufkundan bağımsız değerlendirebilir miyiz?
- Filozoflar tarafından savaşın haklı görüldüğü meşruiyet çerçevesi en temelde hangi kavram ve argümanları esas almaktadır?
- Savaşın haklı görüldüğü felsefi çerçevenin eleştiriye açık taraflarından söz edebilir miyiz? Bu açıdan haklı savaş düşüncesinin etik ve politik anlamda barındırdığı açmazlardan bahsedebilir miyiz?
- Batı siyaset felsefesi tarihi açısından haklı savaş düşüncesi konusunda yapılan tartışmalarda bir süreklilik hattından söz edebilir miyiz?
- Günümüzde gerçekleşen savaşlarda haklı savaş düşüncesi söylemine müracaat eden ulus devletler felsefeyi istismar mı ediyor? Yoksa bu söylem tam da felsefe tarihinden müspet bir şekilde besleniyor mu?
- Batı dünyasının küresel çaptaki hâkimiyetinin fikri, dini veya ahlaki mükemmelliğe değil organize şiddet uygulayabilme becerisine bağlı olduğunu ifade eden⁹ Samuel Huntington'ı (1927-2008) hatırlayacak olursak, Batı siyaset felsefesi geleneğinde savaş şiddetinin hangi durumlarda haklı olacağını ortaya koyan haklı savaş düşüncesinin şiddetin organize edilmesinde bir rolünün olduğunu söyleyebilir miyiz?

Haklı savaş düşüncesinde siyasi yapılar arasında Hobbesçu anlamda herkesin herkesle savaş içerisinde olduğu bir doğa durumunun aşılması gerektiği esas alınır. Bu açıdan yaşam süresince kaçınılmaz bir gerçek olan savaşın en azından sınırlandırılması gerektiği fikri üzerinden hareket edilmektedir. Bizim bu çalışmadaki amacımız ise öncelikle Batı siyaset felsefesi geleneğinde savaşın meşruiyet temeli olarak ortaya konulmuş olan haklı savaş düşüncesinin felsefi temellerini açığa çıkarmak ve onu eleştirel bir incelemeye tabi tutmaktır. Böylesi bir incelemedeki eleştirilerimizi üç perspektiften ortaya koymaya çalışacağız. Bunlar i) politik tahakküm düşüncesi, ii)

⁹ Huntington, Samuel, *The Clash of Civilisations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster Incorporation, New York, 1996, p. 51.

belirli siyasi yapıların emperyal bir yapıya kavuşması ve iii) müdahale savaşlarının meşruiyeti konularıdır. Bu açıdan çalışmamızda haklı savaş düşüncesinin politik bir tahakkümü mümkün kılan bir işlevi olduğu, belirli siyasi yapıların emperyal bir düzene kavuşmasını meşrulaştırdığı ve müdahale savaşlarına oldukça yoruma açık bir şekilde haklılık kazandırdığı argümanını temellendireceğiz.

Haklı savaş düşüncesinin günümüz siyasi gerçekliğinde başvuru bir meşruiyet temeli olduğunu ifade edebiliriz. Günümüz gerçekliği açısından Amerika Birleşik Devletleri'nin kendisi için esas almış olduğu savaş mantığını haklı savaş düşüncesi ile ilişkilendirmesi konumuz bağlamında önemlidir. Örneğin, George H. W. Bush, Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesinin akabinde, ABD'nin Ortadoğu bölgesindeki hegemonik çıkarlarını koruma adına Irak'a karşı başlattığı savaşı "haklı savaş" kavramına dayandırırken şunları ifade etmiştir:

"Saddam her ne kadar Basra Körfezi'ndeki savaşı dini bir savaş olarak çarpıtsa da bu savaşın dinin kendisiyle hiçbir alakası yoktur. Fakat öte yandan dinin kapsadığı iyinin kötüye, doğrunun yanlış, insan onuru ve özgürlüğünün zulüm ve baskıya karşı olması gibi tüm durumlarla ilişkilidir. Bu anlamda Basra Körfezi'ndeki savaş ne bir Hristiyan, ne bir Yahudi, ne de bir Müslüman savaşıdır; o sonucunda iyiliğin egemen olacağı bir "haklı savaş"tır. Haklı savaş ilkelerinin ilk defa Platon ve Cicero gibi klasik Yunan ve Romalı düşünürler tarafından belirlendiği ve daha sonra Ambrose, Augustinus, Thomas Aquinas gibi Hristiyan teologları tarafından bu ilkelerin detaylı bir şekilde ele alındığı bize ifade edilmiştir. Bu anlamda haklı bir savaşın en temel ilkesi haklı bir nedendir ve bizim savaş nedenimiz daha soylu olamaz... Her bir savaşın ama her bir savaşın bir nedeni vardır. Fakat haklı bir savaş bencil nedenler uğruna değil; ahlak uğruna olan nedenlerle başlatılır".¹⁰

ABD eski başkanlarından Barack Obama ise 2009 yılında aldığı Nobel Barış Ödülü'ne ithafen yaptığı konuşmasında ülkesinin "terörle mücadele" adı altında işgal ettiği Afganistan'da yaptıklarının meşruiyetini ele alırken haklı savaş kavramına müracaat ederek şunları ifade etmiştir:

"Savaş şu ya da bu şekilde ilk insanla başlamıştır. İlk başta onun ahlakiliği tartışılmamış, kuraklık veya hastalık gibi doğal bir olgu olarak ele alınmış... Fakat zamanla hukuk kuralları toplumlar arasındaki şiddeti dizginlemeye çabaladıkça aynı zamanda filozoflar, din görevlileri ve devlet adamları

¹⁰ Bush, George H. W, Speaking of Freedom The Collected Speeches, Scribner, New York, 2009, p. 172-173.

savaşın tahribat gücünü belirli bir düzenleme altına almaya uğraşmışlardır. “Haklı Savaş” kavramı böylesi bir bağlamda ortaya çıkmış ve savaşın sadece belirli koşullar oluştuğunda haklı olacağını öne sürmüştür... Ben bugün savaş problemlerine dair kesin bir çözüm getirmemekteyim, fakat bildiğim bir şey var ki, bu sorunları göğüslemek on yıllar önce oldukça cesur bir şekilde çalışan erkeklerin ve kadınların sahip olduğu aynı ufku, sıkı çalışmayı ve sebatı gerektirecek. Ve bizim haklı savaş (just war) hakkındaki kavramlar ve adil bir barışın (just peace) gerekleri üzerine yeni biçimlerde kafa yormamızı gerektirecek. Bu anlamda şu acı gerçeği kabul ederek başlamamız gerekiyor: Şiddet dolu savaşı yaşamamız süresince ortadan kaldıramayacağız, zira bazı zamanlar gelir, ülkeler -tek başına veya toplu olarak- güç kullanımını sadece zorunlu değil aynı zamanda ahlaki açıdan da haklı görürler... Evet savaş araçları barışın korunmasında bir rol oynarlar.”¹¹

Haklı savaş düşüncesinin ABD’nin yürüttüğü savaşların düşünsel arka planında yer aldığının en somut kanıtlarından biri ise Whyte’in belirtmiş olduğu üzere -her ne kadar pek dikkat edilmemiş olsa da- ABD’nin 2015 yılında yayınlamış olduğu *Savunma Bakanlığı Savaş Hukuku El Kitabı*’dır.¹² Bu el kitabında felsefe tarihi boyunca ortaya konulmuş olan haklı savaş düşüncesi geleneğinin ABD’nin yürüttüğü savaşların felsefi arka planında yer aldığı belirtilmektedir. Yine bu el kitabında haklı savaş düşüncesinin özellikle çalışmamızın ilerleyen kısımlarında yer vereceğimiz Aziz Augustinus, Thomas Aquinas gibi skolastik düşünürler eliyle işlendiği ve çalışmamızda müstakil bir yer vereceğimiz Fransisco de Vitoria ile olgun halini bulduğu ve daha sonraki süreçte yine başvurulan bir düşünce olarak günümüze kadar geldiği ifade edilmektedir.¹³ Fakat Whyte’in belirtmiş olduğu üzere ABD’nin yürüttüğü askeri müdahalelerde ön plana çıkardığı haklı savaş söylemi onun eylemlerini sınırlandırmak bir yana onun küresel anlamda uyguladığı şiddeti makul göstermektedir.¹⁴ Çalışmamızda böylelikle ikinci olarak günümüzde ABD’nin yürütmüş olduğu savaşlarda başvurduğu bu savaş mantığının felsefi soy kütüklerini ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bu hedefi gerçekleştirmek aynı zamanda çalışmamızın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Zira

¹¹ Obama, Barack H., “Nobel Lecture”, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2009/obama/lecture/> (25.07.2023)

¹² Whyte, Jessica, The “Dangerous Concept of The Just War”: Decolonization, Wars of National Liberation, And the Additional Protocols to the Geneva Conventions, *Humanity Journal*, 2018, Vol: 9, Issue: 3, sf. 314.

¹³ United States Department of Defense, “Law of War Manual, June 2015”, sf. 20, 26, 39-40. <<https://dod.defense.gov/Portals/1/Documents/pubs/DoD%20Law%20of%20War%20Manual%20-%20June%202015%20Updated%20Dec%202016.pdf?ver=2016-12-13-172036-190>> (25.07.2023)

¹⁴ Whyte, a.g.e., sf. 316.

böylesi bir soy kütüğün ortaya konulmasının günümüz politik gerçekliğini daha iyi anlamaya katkıda bulunacağını düşünmekteyiz.

Soykütük kavramının kurucu düşünürleri arasında yer alan Wilhelm Friedrich Nietzsche (1844-1900), kendisi ile adına ‘ahlak’ denen şey arasındaki sorunu ele aldığı soykütüksel inceleme çerçevesinde şu soruları sormuştu: “İnsanoğlu hangi koşullar altında yaratmıştı bu iyi ve kötü değer yargılarını? Ve bu değer yargılarının kendilerinin değeri neydi? İnsanoğlunun gelişmesini şimdiye dek engellemişler miydi, yoksa desteklemişler miydi?... Yaşamın yozlaşmasını mı... yoksa yaşamın umudunu mu açığa vuruyorlardı?”¹⁵ Biz de günümüz gerçekliği bağlamında çalışmamızda sorun etmeye çalıştığımız haklı savaş düşüncesi hakkında giriştiğimiz soykütüksel inceleme çerçevesinde şu soruları sorduk: Siyaset felsefesi tarihinde haklı savaş düşüncesi nasıl teşekkül etti? Haklı savaş düşüncesi insanlık tarihi kadar eski bir olgu olan savaşa yarattığı meşruiyet ile insanlığın daha adil bir siyasi yapıya kavuşması mı sağladı? Yoksa savaş ve onun neden olduğu şiddetin rasyonalize edilmesine mi neden oldu?

Nietzsche soykütüksel incelemesi bağlamında bizlere şu gerçeği hatırlatmıştı; uzun bir tarihe yayılmış bütün şeyleri kavramak zordur.¹⁶ Çalışmamızda bu zorluğu aşmak için haklı savaş düşüncesi belirli sınırlar dâhilinde ele alınmıştır. Bu açıdan haklı savaş düşüncesinin felsefi temellerini ortaya koyarken Platon ve Hugo Grotius arasında kendi araştırma izleğimiz kapsamında yer verdiğimiz sekiz düşünür, çalışmamızın sınırlarını oluşturmaktadır. Yine bu sekiz düşünürün yer aldığı dört tarihsel dönem çalışmanın tarihsel sınırlarını oluşturmaktadır. Fakat şunu en baştan belirtmemiz gerekir ki biz bu çalışmada Batı siyaset felsefesi geleneğindeki haklı savaş düşüncesini tümünden, bu konuda fikir ortaya koymuş bütün düşünürleri ele alan bir inceleme yapmamaktayız. Böylesi bir çaba bir tez çalışmasının hacmini aşmaktadır. Biz sadece kendi belirlediğimiz araştırma izleğimiz çerçevesinde haklı savaş düşüncesinin felsefi temellerini açığa çıkarmaya ve onları eleştirel bir incelemeye tabi tutmaktayız.

Siyaset felsefesi tarihi açısından Antik Yunan siyaset felsefesi geleneği pek çok konuda olduğu gibi haklı savaş düşüncesi açısından da önemli bir kaynaktır. Bu yüzden çalışmamızın birinci bölümünde Platon ve Aristoteles’e yer vermek suretiyle haklı savaş

¹⁵ Nietzsche, Wilhelm Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, Kabalcı Yayınevi, (çev. Zeynep Alangoya), 1. Baskı, İstanbul, 2011, sf. 9-10.

¹⁶ Nietzsche, a.g.e., sf. 27.

düşüncesine Antik Yunan dönemi siyaset felsefesi geleneğinin yaptığı katkıyı eleştirel bir perspektiften ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde esasen Platon ve Aristoteles'in savaşın meşruiyetini doğa (φύσις/fusis) düşüncesi temelinde ortaya koymaya çalıştıklarını öne sürmeye çalıştık. Bu bölümde özellikle haklı savaş (Yun. δίκαιος πόλεμος/dikaios polemos) kavramını düşünce tarihinde ilk ifade etmiş olan Aristoteles'in haklı savaş konusundaki düşüncelerinin, onun 'doğa gereği efendi' ve 'doğa gereği köle' kavramsallaştırmalarının erken modern dönemde bile kendisine başvurulmuş bir düşünce olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Roma, Orta çağ ve erken modern dönemde haklı savaş düşüncesine yapılan felsefi katkılar, kurucu düşünürler üzerinden ele alınmaya çalışıldı. İlk bölümdeki doğa düşüncesine ek olarak çalışmamızın ikinci bölümünde Batı siyasi düşünce tarihinde savaşın haklılığının dayandırıldığı diğer iki düşünsel temelin doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesi olduğunu öne sürmeye çalıştık. Bu yüzden bu bölümde temel hatlarıyla doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncelerinin ne olduklarını, düşünce tarihinde nasıl teşekkül ettiklerini ve yine ele aldığımız düşünürlerin savaşın haklılığını temellendirirken söz konusu iki düşünceye nasıl müracaat ettiklerini tartışmaya çalıştık.

Antik Yunan siyasi düşünce tarihinden özellikle de Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerinden beslenmiş ve aynı zamanda haklı savaş düşüncesine sahip olduğunu ifade edebileceğimiz önemli bir düşünür, Roma döneminde yaşamış ve Roma'nın siyasi sorunları ile ilgilenmiş olan Marcus Tullius Cicero'dur (M.Ö 106-43). Böylelikle çalışmamızın ikinci tarihsel evresi olan Roma döneminde haklı savaş düşüncesine yapılan katkı Cicero üzerinden ortaya konulmaktadır. Cicero'nun haklı savaş düşüncesinin erken modern dönemde yaşamış ve çalışmamızın son kısmında ele alınacak olan Hugo Grotius'u (1583-1645) bile oldukça fazla etkilemiş olması açısından onun haklı savaş konusunda kurucu düşünürler arasında yer aldığı ifade edilmelidir.

Çalışmamızın üçüncü tarihsel evresi olan Orta çağ döneminde haklı savaş düşüncesinin kurucu düşünürlerinden olan Aziz Augustinus (354-430) ve Thomas Aquinas'ın (1224-1273) bu düşünceye yaptığı katkılar ele alınmıştır. Bu iki düşünürün ortaya koyduğu haklı savaş düşüncesi içinde yaşadıkları siyasi bağlam ile ilişkili bir biçimde ele alınmıştır. Örneğin Aquinas'ın haklı savaş düşüncesi ile o dönemde cereyan etmekte olan Haçlı Seferleri arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışıldı. Yine Augustinus

ve Aquinas arası evrede haklı savaş düşüncesinin soy kütükleri açısından oldukça önemli olan iki düşünür temel metinleri üzerinden ele alınmaya gayret edildi. Bunlardan ilki Cicero'nun haklı savaş düşüncesinden açık bir şekilde etkilenmiş Isidorus'un (560-636) *Etimolojiler (Lat. Etymologiae)* eseridir. Bu evrede ikinci olarak 12. Yüzyılda yaşamış bir kilise hukukçusu olan Gratian'ın *Decretum* adlı eserine yer verilmiştir. *Decretum* Aquinas öncesi dönemde Batı Hristiyan dünyası için dini ve siyasi meseleler hakkında referans kabul edilmiş olan önemli bir metindir. Bu yüzden bahsi geçen metinde konumuz bağlamında savaşın haklı çerçevesinin ne olduğu sorusunun cevabı aranmıştır.

Çalışmamızın sınırları kapsamında son olarak erken modern dönem siyaset düşüncesi kapsamında üç düşünürün haklı savaş düşüncesine yer verilmiştir. Bunlardan ilki 15. Yüzyıl Katolik Avrupa'sında doğmuş İspanyol bir düşünür olan Fransisco de Vitoria'dır (1486-1546). Avrupa sömürgeciliğinin artan bir şekilde cereyan ettiği bir dönemde yaşamış olan Vitoria'nın haklı savaş düşüncesinin, o dönemde sömürgeci bir yayılma peşinde olan İspanya'nın yürütmüş olduğu savaşlara meşruiyet yaratıp yaratmadığı eleştirel bir perspektiften tartışılmıştır. Yine Vitoria'nın haklı savaş düşüncesini ele alırken aynı zamanda onun günümüzle ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Vitoria'nın haklı savaş düşüncesi ile 20 Mart 2003'te ABD'nin Irak'a karşı başlattığı askeri operasyon arasında savaşın meşruiyet temellendirmesi açısından bir süreklilik hattı olup olmadığı tartışılmaktadır.

Erken modern dönem çerçevesinde yürüteceğimiz tartışmadaki ikinci uğrak noktamız Juan Gines de Sepulveda (1490-1573) olacaktır. Sepulveda her ne kadar Batı siyasi düşünce tarihinde ön plana çıkmamış bir figür olsa da konumuz bağlamında sahip olduğu önemden dolayı araştırmamız kapsamına alınmıştır. Tıpkı Vitoria gibi Sepulveda da İspanyol sömürgeciliğinin ve onun gereklerinden biri olan savaşların devam ettiği bir çağda yaşamıştır. Sepulveda'nın yaşadığı dönemde düşünürler tarafından yoğun bir şekilde tartışılan konulardan biri İspanya'nın yürütmekte olduğu savaşların meşruiyeti sorunudur. Biz çalışmamızda Sepulveda'yı söz konusu tartışmaların İspanya'da devlet erkânı tarafından resmi bir şekilde düzenlenmiş olan *Vallodolid Müzakeresi* (1550-1551) bağlamında ele almaktayız. *Vallodolid Müzakeresi*'nin *gücün haklılığını sorgulaması açısından* Avrupa tarihinde benzerine az rastlanır bir tartışma olduğunu ifade edebiliriz. Müzakere boyunca savaş dâhil olmak üzere Avrupalı sömürgecilerin Amerika kıtasında

yürüttüğü faaliyetlerin haklı olup olmadığı ele alınmıştır. Müzakereler boyunca İspanya'nın yürüttüğü savaşların haklılığını savunan Sepulveda'nın görüşlerini onun *Democrates Secundus sive De Justis Belli Causis Apud Indos (İkinci Demokritus: Yerlilere Karşı Savaşın Haklı Nedenleri Üzerine)* adlı eseri üzerinden ele almaya çalıştık. Bu noktada Sepulveda'nın bu savaşların haklılığını savunan dört argümanının neler olduğunu tespit etmeye çalıştık. Müzakereler boyunca tartışmanın karşı kutbunda yer alan ve Sepulveda'nın argümanlarını çürütmeye çalışan hümanist bir düşünür ise Bartolomeo de Las Casas (1474-1566) olmuştur. Bu yüzden ikinci olarak onun Sepulveda'nın İspanyol sömürgeciliğini destekleyen dört argümanı hakkındaki eleştirilerine yer verilmiştir. Bunu onun *In Defense of The Indians (Yerlilerin Savunusu)* eseri üzerinden inceleyip değerlendirdik. Çalışmamızın Sepulveda kısmında son olarak Sepulveda'nın haklı savaş düşüncesi hakkında Immanuel Wallerstein'in (1930-2019) *Avrupa Evrenselciliği* tartışması bağlamında yaptığı bir değerlendirmeye yer verdik ve bu tartışma doğrultusunda Sepulveda ile günümüz arasındaki ilişkiyi tespit etmeye çalıştık.

Çalışmamızda erken modern dönem çerçevesinde son olarak Hugo Grotius'un haklı savaş düşüncesine yer verilmiştir. Zira ikinci bölümdeki ana argümanımız doğrultusunda tespit edebildiğimiz kadarıyla, erken modern dönemde savaş olgusuna doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesine müracaatla haklı bir çerçeve inşa etmeye çalışan düşünürler arasında bu tartışmayı en kapsamlı bir şekilde yürüten kişinin Grotius olduğunu ifade edebiliriz. Hollandalı bir düşünür olan Grotius bir yandan yine Hollandalı bir filozof olan Erasmus'un savaş karşıtı düşüncelerini eleştirir. Fakat diğer yandan savaş konusundaki yasadızlık durumundan şikâyetçidir. Bu açıdan çözüm olarak savaşın yasasını yani kendi haklı savaş düşüncesini teklif etmiştir. Fakat çalışmamızın bu bölümünde tam da onun savaş sorununa bir çözüm olarak teklif ettiği haklı savaş düşüncesini eleştirel bir açıdan mercek altına almaya çalıştık. Bu bağlamda onun mülkiyet düşüncesini, 'özel savaş' kavramının sermaye ile olan ilişkisini ve son olarak müdahale savaşlarına oldukça yoruma açık bir şekilde tesis etmeye çalıştığı meşruiyeti eleştirel bir değerlendirmeye tabi tuttuk. Yine bu bölümün sonunda her ne kadar kendi siyaset felsefesi kapsamında detaylı bir şekilde işlememiş olsa da Grotius'un kavram setleri arasında yer alan 'adil barış' kavramının günümüz kapsamında ABD'nin

yürüttüğü savaşların meşruiyeti konusunda başvurduğu bir düşünce olduğunu ortaya koyarak onun günümüzle olan bağını değerlendirmekteyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM SAVAŞIN DOĞA DÜŞÜNCESİ TEMELİNDE HAKLILAŞMASI

1.1. Savaşın Meşruiyeti Hakkında Üç Yaklaşım

Savaşın kiminle, hangi koşul ve gerekçelerden hareketle haklı ve dolayısıyla meşru bir boyut kazandığı konusunda genel olarak üç yaklaşım mevcuttur. Bunlardan ilki meşruiyetin temelini güçlü olmaya dayandıran realist bakış açısıdır. Ahlaki kavram ve argümanların saf dışı edildiği, güç siyasetinin egemen olduğu bu yaklaşımın düşünce tarihi açısından ilk ve en önemli örneklerinden biri Thukydides'in (İ.Ö 455-400) *Peleponnesos Savaşları* eserinde geçmektedir. Eserin ana konusu dönemin Yunanistan'ındaki en güçlü iki kent olan Atina ve Sparta arasında 27 yıl boyunca devam etmiş olan savaşıdır. Bu savaşların asıl nedeni ise Atina'nın aşırı derecede güçlenip yayılmacı politikalar izlemesi ve Spartalıların bu durumdan duyduğu endişedir. Bu savaşlar süresince Atina'nın, kendisiyle ittifak kurmak istemeyen ve bir Sparta kolonisi olan Melos kentini işgal etmesinden önce iki kentin elçileri arasında geçen diyaloglar, bahsedilen realist bakış açısını ortaya koymaktadır. Atinalı elçi açısından ortada bir adalet sorunundan söz edilemez, zira adalet ancak her iki güç eşit olduğunda söz konusu edilebilir. Fakat bir taraf güçlüyse diğerine sadece boyun eğmek düşecektir. Yine Atina'nın, savaşta tarafsız kalmayı tercih etmiş olan Melos adasını işgal etmesinde haksız bir durum yoktur. Hatta Atinalı elçi açısından bu gayet doğal bir durumdur, zira güçlü olan Melos olduğunda aynı şeyi bu sefer Meloslular Atina'ya yapacaktır. Atinalı elçi kendi düşüncesini şöyle özetler: Güçlü olan gücünün yettiğini yapar, zayıf olan ise çekmesi gerekeni çeker.¹⁷ Yine Platon'un *Gorgias* diyalogunda savaş konusunda realist bir yaklaşımın yer aldığını ifade edebiliriz. Bu diyalogdaki konuşmacılardan biri olan sofist Kallikles'e göre doğaya bakıldığında güçlünün zayıf olanı yönetmesinin doğru olduğu anlaşılabacaktır. Nitekim Pers kralı Serhas'ın Yunanistan'a, babasının ise İskitler'e

¹⁷ Thucydides, *The Peloponnesian War*, Trans., Martin Hammond, Oxford University Press, New York, 2009, p. 301-307.

karşı savaş başlatırken güçlü olmaktan başka esas aldığı bir doğruluk kriterinden söz edilemez.¹⁸

Savaşın meşruiyeti sorunu söz konusu olduğunda dikkat çeken bir diğer yaklaşım pasifizmdir. Her ne kadar pasifizmin pek çok türü mevcut olsa da bu yaklaşım temel olarak güçlü olmanın haklı olmayı gerektirmediğini, savaş olgusunun hiçbir şekilde haklı veya meşru bir boyut kazanamayacağını, barışın en yüksek iyi olarak görülmesi, ona ulaşmak için savaş ve onun barındırdığı şiddet araçlarına başvurulmasının yadsınması gerektiğini savunur.¹⁹

Savaşın meşruiyeti hakkında çalışmamızın merkezindeki üçüncü yaklaşım olan haklı savaş düşüncesi ise bir yandan savaşa bütünüyle karşı olmadığını, savaşın bir realite olduğunu kabul etmesi itibarıyla pasifist görüşten uzaklaşıp realist görüşe yaklaşır. Fakat öte yandan güçlü olmanın her zaman savaşı meşrulaştırmadığını, sadece haklı savaşların meşru olduğunu ve diğer savaşlara girişilmemesi gerektiğini öne sürmesi açısından savaşı bütünüyle onaylamamaktadır. Bu açıdan da realist görüşten uzaklaşıp kısmen pasifist görüşe yaklaşmaktadır. Bu anlamda her iki yaklaşımı mezceden haklı savaş düşüncesi geleneği, en temelde savaş ve onun kapsadığı tüm durumlarla ilgili haklı çerçeveyi ortaya koymaya çalışır.

Bu gelenekte bir savaşın haklılığı konusu literatürde genellikle Michael Walzer tarafından yapılan Latince şu iki tasnif çerçevesinde ele alınmaktadır: *Jus Ad Bellum*: Savaş Açarken Haklılık ve *Jus in Bello*: Savaş Esnasındaki Haklılık. Orta çağ döneminde birer edat farkıyla belirtilen bu ayrım farklı anlamlar içerir.²⁰ Savaşın haklılığının tartışıldığı *Jus ad Bellum* boyutunda herhangi bir yapıya karşı savaş açmayı

¹⁸ Platon, “Gorgias Söylev Sanatı Üstüne”, *Diyaloglar*, Haz. (Mustafa Bayka), (7. Basım), (çev. Melih Cevdet Anday), Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2010, sf. 89/483a-484a.

¹⁹ Fiala, Andrew, “Pacifism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), [ed.] Edward N. Zalta <http://plato.stanford.edu/entries/pacifism/> (25.07.2023)

²⁰ Walzer, Michael, *Haklı Savaş Haksız Savaş Tarihten Örneklerle Desteklenmiş Ahlaki Bir Tez*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, (çev. Mehmet Doğan), (1. Basım), İstanbul, 2010, sf. 47.; Latince yapılan bu tasniflerin Türkçe karşılığı konusunda farklı tercihler söz konusudur. Örneğin Ensarioğlu, bu tasnifteki esas kavram olan “Jus” kavramının sıfat halini “Adil”, isim halini “Adalet” şeklinde karşılamıştır. Bkz.; Ensarioğlu, Seda, “İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Adil Savaş”, (Yayımlanmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Bursa, 2015, sf. 7, 37.; Öncelikle bu üç ayrımı genel olarak iki gruba ayırabiliriz: Savaşın teorik yanını esas alan *Jus ad Bellum* boyutu ile savaşın praksis boyutunu ele alan *Jus in Bello* ve aşağıda ifade edilecek *Jus Post Bellum* boyutlarıdır. Bu anlamda bir yandan savaşın praksis boyutu konusunda “Jus” kavramını “Adalet” veya “Hakkaniyet” şeklinde çevirmek daha uygun görünmektedir. Fakat öte yandan savaşın teorik açıdan haklılığını tartışan *Jus ad Bellum* boyutuyla bir tutarsızlık oluşturmaması için bu üç tasnifteki “Jus” kavramını Türkçe’ye “Haklılık” şeklinde karşılamayı tercih ettik.

haklı kılan koşul ve nedenler yer alır ve literatürde genellikle şu ilkeler çerçevesinde ele alınır²¹:

- Haklı neden: Savaşın haklılığı konusunda en önemli olan bu maddeye göre savaşı başlatmak için ortada haklı bir neden olmalıdır.
- Meşru otorite: Savaş ancak meşru bir otoritenin yönetiminde başlatılabilir.
- İyi niyet: Savaş başlatan tarafın iyi bir niyete sahip olması gerekir.
- Orantılılık: Savaş sonucunda hasıl olacak iyiliğin neden olunacak kötülüklerden daha fazla olması gerekir. Bu durumun tersi bir orantısızlık olmaması lazımdır.
- Son Çare: Barışçıl tüm imkânların tükenip tek çözüm olarak bir tek savaşın geriye kalmış olması lazımdır.

Savaş esnasındaki haklılığı tartışan *Jus in Bello* boyutunda ise şu iki ilke etrafında savaşın nasıl haklı bir çerçevede yürütüleceği tartışılmaktadır.

- Sivil-Masum Ayrımı: Savaş yürütülürken sivil-masum ayrımı yapılmalıdır.
- Orantılılık: Savaş yürütülürken askeri operasyonların verdiği tahribat, elde edilecek amaçlarla orantılı olmalıdır.

Walzer'ın tasnifine ek olarak günümüzde haklı savaş düşüncesi *Jus Post Bellum*: Savaş Sonrasında Haklılık boyutu bağlamında da ele alınmaktadır. Savaşın meşruiyeti ile ilgili bu boyutta ise savaş sonrası toplumların politik açıdan riayet etmesi gereken ilkeler tartışılmaktadır.²²

Her ne kadar haklı savaş düşüncesi geleneğinde savaşın haklılığı meselesi bu üç boyutta ele alınıyor olsa da çalışmamızın sınırlılığı ve felsefi bir tartışmanın gerekleri açısından savaşın praksis yönünü ele alan *Jus in bello* ve *Jus Post Bellum* boyutları çalışmamızda oldukça kısmi bir biçimde ele alınacaktır. Nitekim bu iki boyut daha çok uluslararası ilişkiler ve siyaset bilimi alanlarında konu edilmektedir. Çalışmamızda yürüteceğimiz tartışma öncelikle savaş olgusunun ve dolayısıyla onun barındırdığı şiddetin haklı görülüp meşruiyet kazandığı felsefi temelleri ele alacaktır. Savaşın olumlandığı, haklı görüldüğü çerçevede ele alınırken özellikle bu çerçevede başvurul

²¹ Bu konu hakkında bkz.: Atkins, Jed. W., *Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, sf. 176-177.

²² O'Driscoll, Cian, "Nobody Wins the Victory Taboo in Just War Theory", *The Journal of Strategic Studies*, 2019, Vol. 42, No: 7, p. 904.

kavram ve argümanlar değerlendirileceği için savaşın *Jus ad Bellum* boyutu çalışmamızın esas sınırlarını oluşturacaktır.

Batı siyasi düşünce tarihinde pek çok konuda olduğu gibi savaşın meşruiyeti hakkındaki tartışmaları besleyen önemli bir kaynak şüphesiz Antik Yunan siyaset felsefesi geleneğidir. Dolayısıyla çalışmamızın ilk bölümünde Platon ve Aristoteles özelinde yürüteceğimiz tartışma aracılığıyla, haklı savaş düşüncesine Antik Yunan felsefesinin yaptığı katkıyı ortaya koymayı amaçlamaktayız. Bu gelenekte görebildiğimiz kadarıyla kavramsal anlamda ‘haklı savaş’ (Yun. δίκαιος πόλεμος/dikaios polemos) kavramını kullanan ilk kişi Aristoteles olmuştur. Fakat hem *savaş sorununu adalet sorunu bağlamında tartışması* hem de düşünceleri ile sadece Aristoteles’i değil modern dönemde Hugo Grotius’a varana kadar pek çok düşünürün savaş konusunda ona referansta bulunması açısından çalışmamızı Platon ile başlatmayı tercih ettik. Platon ve Aristoteles’e yer verdiğimiz bu ilk bölümde, Batı siyaset felsefesi geleneğinde savaşın haklılığının ilk olarak doğa (φύσις/fusis) düşüncesine müracaatla temellendirildiğini öne sürmekteyiz. Bu yüzden bu bölümde Platon ve Aristoteles’in savaşın meşruiyetini tartışırken bu düşünceye nasıl müracaat ettikleri ve bu kavram merkezinde öne sürdükleri argümanlar eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1.2. Platon’un Savaşı Haklılaştırırken Doğaya (φύσις) Müracaatı

Platon (M.Ö 428-348) her ne kadar savaş üzerine müstakil bir eser yazmamış olsa da savaş ve barış konuları onun siyaset felsefesinin ana temaları arasında yer edinmiştir. Zira tüm gençliği boyunca yurttaşı olduğu Atina ile Sparta kentleri arasında 27 yıl süren Peleponnesos Savaşları’na (431-404), akabinde Otuzlar Rejiminin kent içindeki oligarşik baskılarına, ayaklanmalara ve kötü siyasi yönetimlere şahit olmuştur. Atina’nın politik anlamda çöküşüne şahitlik etmesi sonucunda -kendisinin ifade ettiği üzere- siyasi alanda olup bitenleri değiştirebilmek ya da en azından durumu iyileştirebilmenin çözüm yollarını aramaya koyulmuştur.²³ Bu yüzden kendi siyaset felsefesi bağlamında Atina’da bu tarz trajik olayların tekrardan yaşanmaması adına Atina için ideal bir politik düzenin ne olması gerektiği konusunu ayrıntılı bir şekilde

²³ Platon, Mektuplar, Say Yayınları, (çev. Furkan Akderin), (2. Baskı), İstanbul, 2015, sf. 57-58/324c-326e.

incelemeye başlamıştır.²⁴ Bu anlamda savaş ve barış konuları uygarlık tarihi boyunca her zaman olduğu gibi Platon için de politik bir düzenin tesisinde yer alan başat unsurlar olmuştur.

1.2.1. Savaşın Doğuşunun Temeli: Mal Edinme Arzusu

Platon külliyyatına baktığımızda, savaş ve barışın kentin politik yaşamını yönlendiren en önemli konular arasında yer aldığını özellikle *Birinci Alkibiades* diyalogunda görmekteyiz. Bu diyalogda Sokrates, Atina'nın siyasi yaşamında rol almak isteyen hırslı bir komutan olan Alkibiades'e savaş sorununun yani kiminle savaşılıp kiminle savaşılmayacağını esasında adaletle ilişkili bir sorun olduğunu kanıtlamaya çalışır. Diyalogdaki bu ilişkiyi ortaya koyan argümantatif hattı altı maddede şöyle ifade edebiliriz:

- 1) Alkibiades, yakın zamanda Atinalılar'ın karşısına çıkıp onlara, onlardan daha iyi bildiği bir konuda öğüt vermek istediğini belirtir. (106c-d)²⁵
- 2) Fakat Sokrates, bir insanın ancak iyi bildiği bir konuda öğüt verebileceğini düşünmesinden dolayı, öğüt vereceği konuyu açıklaması için Alkibiades'i zorlar. (106d-107d)
- 3) Bu yüzden Alkibiades, öğüt vereceği konuların savaş, barış, devlet işleri yani esasen kiminle savaşa girileceği veya kiminle barış yapılacağı olduğunu belirtir. (107d)
- 4) Sokrates'e göre örneğin güreşmek veya kitara çalmak hakkında öğüt vermek isteyen biri bunların nasıl daha iyi icra edileceği hakkında öğüt vermelidir. Bu anlamda tıpkı güreşte kiminle güreşmek “daha iyi” olursa onunla güreşmek gerektiği gibi savaş ve barışın kiminle “daha iyi” olursa onunla yapılması gerekir. Bu yüzden Sokrates, Alkibiades'i kiminle savaşa

²⁴ Mallet, Joan Antoine, “War and Peace in Plato's Political Thought”, *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, 2017, Vol. I, Issue 1, sf. 89.

²⁵ Platon, *Birinci Alkibiades*, (çev. İrfan Şahinbaş), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, sf. 14, 106-c; bu noktadan itibaren bu esere atıf yapılırken orijinal metindeki paragraf numaraları esas alınacaktır. Platon'un bu diyalogunun haklı savaş düşüncesi geleneği açısından etkili olduğunu ifade edebiliriz. Zira modern dönem düşünürleri arasında yer alan Hugo Grotius bile kendi haklı savaş düşüncesini ortaya koyarken Platon'un diğer eserlerinin yanı sıra *Alkibiades* diyaloglarına müracaat etmektedir.

girişileceği veya kiminle barış yapılacağı hakkında “daha iyi” nin ne olduğunu açıklamaya zorlar. (107d-108e)

- 5) Alkibiades bunu cevaplamaktan aciz olduğunu itiraf ettikten sonra Sokrates bu soruyu kendisi şöyle cevaplar: Savaş yapılsın mı, yapılmasın mı? Kiminle yapılsın, kiminle yapılmasın? Ne zaman yapılsın veya yapılmasın? gibi konularda “daha iyi” (βέλτιον) “daha adil” (δικαιότερον) olandır. (109a-c) Alkibiades Sokrates’in bu sorgulamaları karşısında adaletin ne olduğunu bilmediğini itiraf ettikten sonra Sokrates nihai yargısını Alkibiades’e şöyle dile getirir: Öğrenmeyi ihmal ettiğin konularda öğretmeye hevesli olman delilikten başka bir şey değildir. (112d-113d)²⁶
- 6) Adaletin kentin politik yaşamındaki kilit rolünü kavradıktan sonra Alkibiades, diyalogun en sonunda adaletin ne olduğunu araştırmaya koyulacağına dair Sokrates’e söz verir. (135e)

Her ne kadar haklı savaş kavramı burada doğrudan kullanılmamış olsa da bize göre bu diyalogun haklı savaş düşüncesi geleneği açısından önemi onun doğrudan savaşın *Jus ad Bellum* boyutunu tartışıyor olmasıdır. Savaşın başlatılması konusunda “daha iyi” görülen, olumlanan ve bu anlamda haklı görüldüğünü ifade edebileceğimiz çerçeve adalet kavramıyla ilişkilendirilir ve şöyle özetlenir: Savaş, adalete uygun olduğunda daha iyi bir hal alır. Fakat adalet nedir? Adil bir politik düzen nasıl tesis edilmelidir? Adaletin politik tezahürleri ve gerekleri nelerdir? gibi soruların cevabını bu diyalog boyunca bulamamaktayız.

Platon bu sorunları en bütüncül bir şekilde *Devlet* diyalogunda ele alır. Diyalogun gidişatı doğrultusunda önce bireysel anlamda adalet erdeminin ne olduğu, kişinin nasıl adil biri haline geldiği tartışılır. Fakat bu noktada Sokrates, girişilen konunun çok zor olduğunu düşündüğü için araştırmayı kolaylaştırabilsin diye adaletin geniş bir çerçevede yani kentte ne anlam ifade ettiğini, nasıl tecelli ettiğini araştırmaya koyulur.²⁷ Bunu kentteki iş bölümü zorunluluğundan dolayı ortaya çıkan üç ayrı toplumsal kesimden hareketle temellendirir; üretici kesim, koruyucu kesim ve yönetici

²⁶ Bu fikrini İkinci Alkibiades diyalogunda yine şöyle tekrar eder: “Savaş işlerinden anladığı halde savaşmanın ne zaman ve ne kadar zaman iyi olduğunu bilmeyen bir kimseye akıllı denmez”: Platon, İkinci Alkibiades, (çev. Suat Baydur), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, sf. 26/145b-c.

²⁷ Platon, *Devlet*, (çev. Hüseyin Demirhan), (1. Baskı), İslık Yayınları, İstanbul, 2015.

kesim. Bu anlamda Platon'a göre kentte adaletin tecelli etmesinin temel şartı toplumdaki bu üç kesimin kendine düşen vazifeyi yapıp diğerinin işine karışmamasıdır. Yine kentteki adaletsizlik de buna karşıt olarak bu üç grubun birbirinin işine karışması sonucu ortaya çıkan problemlidir.²⁸

Platon'a göre geniş çapta kentte bu şekilde meydana gelen politik adalet ile bireysel adalet arasında bir karşılıklılık söz konusudur. Bu noktada insan ruhunda kentteki bu üç kesime karşılık gelen üç kısmın var olduğunu öne sürer; arzu gücü, öfke gücü ve akıl gücü. Bu anlamda nasıl ki kentteki politik adaleti meydana getiren şey toplumu oluşturan üç kesimin kendi işiyle uğraşıp diğerlerinin işine karışmaması ise aynı şekilde bireysel anlamda adaleti meydana getiren şey de ruhtaki her kısmın kendi görevini yerine getirmesidir. Akıl gücünün görevi yönetmek, buyruk vermek iken öfke gücü ve arzu gücünün görevi onun buyruklarına uymaktır.²⁹ Bireysel anlamda adaletsizlik bu üç kısmın birbirinin işine karışması sonucu ortaya çıkan uyumsuzluktur. Yani "ruhtaki egemen olan kısma, yaratılışı gereği köle gibi hizmet etmesi gereken diğer kısmın hakkı olmayan bir egemenlik kapmak için ruhun bütününe karşı ayaklanmasıdır."³⁰ Platon'a göre ruhtaki yönetim görevi akıl gücünde olduğu gibi kentteki yönetim görevi de filozoflarda olmalıdır. Böylelikle Platon kendi siyaset felsefesinde temel argümanlarından biri olan ve yapıldığında devletlerin kaderini baştan aşağı değiştirecek olan ilkesel reçetesini şöyle sunar: "Filozoflar devletlerde kral olmadıkça ya da bugün kral veya yönetici dediklerimiz gerçek ve ciddi bir anlamda filozof olmadıkça yani siyasi güçle filozofluk aynı kişide birleşmedikçe ne kentlerin ne de insan soyunun dertleri bitip tükenmeyecektir".³¹

Bu noktada Platon'un politik adalet ve bireysel adalet arasındaki karşılıklılığı esas alan adalet tahlili çerçevesinde konumuzla ilgili şunu sormamız gerekiyor: Peki, politik adalet en temelde toplumu oluşturan üç kesimin her birinin sadece kendi üzerine düşen işi yapmakla yetinmesi ise koruyucu kesim yani askerler kendi üzerine düşen görevi nasıl icra etmelidir? Bunu anlayabilmemiz için koruyucu kesiminin en temel görevi olan savaşa, savaş olgusunun nasıl temellendirildiğine bakmamız gerekmektedir.

²⁸ Platon, a.g.e., sf. 214-217.

²⁹ Platon, a.g.e., sf. 226-234.

³⁰ Platon, a.g.e., sf. 235.

³¹ Platon, a.g.e., sf. 284/473d-e.

Devlet diyalogu çerçevesinde Platon'a göre savaş (πόλεμος) olgusunun temelinde kent yapılanmasının doğuşu ve akabinde meydana gelen sağlıklı kent ile hastalıklı kent ayrımı yer alır. Kent bir kişinin yaşamını sürdürebilmesi için kendi kendine yetememesinden dolayı pek çok kişinin ihtiyaç çokluğunu tedarik etmek için aynı yerde toplanmasıyla meydana gelmektedir. Platon'a göre bu yapılanma yiyecek, barınma ve giyim gibi temel ihtiyaçların karşılandığı düzeyde sağlıklı bir kenttir. Fakat zamanla artan refah düzeyi doğrultusunda kentte yaşayanların lüks tüketim ürünleri ve alışkanlıklarının zorunlu hale gelmesiyle birlikte kent hastalıklı bir hal alacaktır. Zira böylesi bir kentte hem ihtiyaçlar hem de bu ihtiyaçları tedarik edenlerin sayısı gittikçe büyüyecek ve kent toprakları o zamana kadar üzerinde yaşayan insanları beslemeye yeterken artık küçük ve yetersiz gelmeye başlayacaktır. Bu yüzden böylesi bir kent komşularının topraklarına göz dikmek zorunda kalacaktır. Hatta onlar da aynı şekilde zorunlu ihtiyaçlar dışında sonu gelmeyen bir mal edinme hırsına kapıldıklarında Atina topraklarına göz dikeceklerdir. Tüm bunların sonucunda ise sonu gelmeyen mal edinme hırsından (ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον) doğan savaş başlayacaktır. Savaş olgusu da doğal olarak kentte hem düşmanla savaşacak hem de onu koruyacak olan koruyucu kesimin doğmasına neden olacaktır.³² Koruyucu kesimdeki askerlerin yetişmesi Platon için son derece önemlidir. Bu açıdan tasarladığı ideal politik düzende çocukların küçüklükten itibaren savaşlara katılıp tecrübe edinmelerini gerekli görmüştür. Ona göre “çocukları at üstünde savaşa götürmeli ki, olanı biteni görsünler, tehlikeli olmadıkça çarpışmaların içine kadar sokulsunlar ve yetiştirilen genç köpekler gibi kanı koklasınlar.”³³

Phaidon diyalogunda Platon'un ruh konusunda yaptığı çözümlemelere baktığımızda, onun savaşın doğuşunu yine aynı şekilde mal edinme arzusuna dayandırdığını görmekteyiz. Platon, savaşın doğuşunu *Devlet* diyalogunda kent yapılanması bağlamında anlatırken bu diyalogda beden ve ruhtan müteşekkil olan insan doğasından hareketle temellendirir. Platon'a göre bir bedene sahip olduğumuz müddetçe ve ruhumuz bu kötü şeyin içinde kaldığı müddetçe “doğru” (ἀληθές) adını verdiğimiz şeyi hiçbir zaman yeterince elde edemeyeceğiz. Bunun sebebi ise bedenin içimizi doldurduğu istekler, arzular, korkular ve türlü türlü hayallerdir. İşte bu bağlamda

³² Platon, a.g.e., sf. 98-108/369a-374a.

³³ Platon, a.g.e., sf. 271-273, 387.

savaşlar, ayaklanmalar, çatışmalar Platon'a göre bedende var olan arzulardan kaynaklanır. Böylelikle bütün savaşlar ona göre bedenın bize dayattığı bir zorunluluk olan mal edinme arzusundan (τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν) dolayı ortaya çıkar.³⁴ Bu noktada şunu belirtmemiz gerekir ki Platon iki taraf arasındaki çatışma durumunu ikili bir kavramsallaştırma üzerinden değerlendirir. Bunlar ayaklanma ve savaş kavramlarıdır.

1.2.2. Doğa (φύσις): Ayaklanma (στάσις) ve Savaş (πόλεμος) Karşıtlığının Kökeni

Platon, çatışan arzuları doğrultusunda iki tarafın şiddet araçlarına başvurma olgusunu iki farklı kavrama dayanarak açıklar; ayaklanma (στάσις) ve savaş (πόλεμος). *Yasalar* diyalogunda bu ayrım nadiren iç savaş (πολεμικὸς ἐνδοθεν) ve dış savaş (πολεμικὸς ἑξωθεν) olarak belirtilse de tüm diyalog boyunca esas kavramsal ayrım yine savaş ve ayaklanma şeklindedir.³⁵ Platon aynı ailenin bireyleri olduğu için aralarında akrabalık bulunduğunu düşündüğü Yunanlıların kendi arasındaki düşmanlığı ayaklanma (στάσις); Yunanlılar ile yabancı bir ailenin bireyleri olan Barbarlar arasındaki düşmanlığı ise savaş (πόλεμος) diye tanımlar. Bu durum ona göre sözcük düzeyinde bile kendini gösterir. Platon açısından söz konusu iki kavramı dile getiren iki farklı sözcük olduğuna göre bu durum onların iki farklı olgu durumuna işaret ettiğini

³⁴ Platon, *Phaidon Ruh Üzerine*, (çev. Nazile Kalaycı), (1. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, sf. 67/66b-c

³⁵ Platon, *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna, Saffet Babür), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, sf. 52, 54, 311/628b-630a; Her ne kadar böylesi bir ayrım bu diyalog boyunca sürdürülse de Platon'un bu ayrıma *Yasalar*'daki yaklaşımı *Devlet* diyalogundan farklılık arz eder. Platon'un bu diyalogdaki esas vurgusu -iç ve dış savaşlarla uğraşmaktan ziyade- barışa dönüktür. Bu eserde Platon, herkesin barış günlerinde olabildiğince uzun ve iyi yaşaması gerektiğine inanır. Yine gerçek bir yasa koyucunun savaş uğruna barış yasaları yerine barış uğruna savaş yasaları koymasına gerektiğini düşünür. Bkz: Platon, *Yasalar*, sf. 53, 280. Fakat bu durum Platon'un savaş konusunda sürekli bir barışı savunan pasifist bir tutum takındığını göstermez. Zira Platon yine aynı eserinde iyi bir devletin haksızlığa uğramaması için barış zamanlarında daima savaş durumuna hazırlanması gerektiğini belirtir: Platon, a.g.e, sf. 311-314. Yine savaş ve barış konularını ele alış biçimi *Devlet Adamı* eserinde daha farklı bir yapıdadır. Platon bu eserde ise ne savaş ne de barışı tümünden olumsuzlamaktadır. Platon burada savaş ve barışı ikili bir yapıya sahip olduğunu öne sürdüğü insan ruhundan hareketle temellendirir. Vardığı sonuç ise şöyledir: Olması gereken ne dingin ruhlu insanların yaptığı gibi gereksiz bir barış aşkının peşinden koşmak ne de coşkun ruhlu insanların hırsları yüzünden ülkelerini sürekli yeni bir savaşa sürüklemesidir. Politik istikrarsızlığın önüne geçebilmek için bu eserde devlet adamına biçilen görev, savaş taraftarlarıyla barış taraftarlarını bir arada var kılacak ahenkli bir kumaş örmektir. Yani bir tür dokumacılıktır. Bkz. Platon, *Devlet Adamı*, (çev. Furkan Akderin), (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2014. Sf. 31, 66-71, 109-115; bu bağlamda şunu ifade etmemiz gerekirse siyasi anlamda barış, barışın imkânı gibi konular araştırmamızın sınırlarını aştığı için bizim araştırmamızın bu bölümündeki esas konumuz Platon açısından savaş ve onun haklı çerçevesidir. Bu yüzden araştırmamızı Platon külliyyatında bu konuları en bütüncül şekilde ele alan *Devlet* diyalogu merkezinde ve diğer eserleri çevresinde yürütmekteyiz.

anlamına gelir.³⁶ Ayaklanmalar Platon’a göre bütün çatışmaların en kötüsüdür ve bunların nedenleri genel olarak aşırı yoksulluk ile aşırı zenginliktir.³⁷

İşte bu noktada Platon dost-düşman çatışması ekseninde Yunanlıların barbar toplumlarla olan savaşlarını (πόλεμος) doğal görüp olumlarken kendi aralarındaki ayaklanmalara (στάσις) karşı çıkar. Buna ilişkin argümanını Sokrates’in ağzından şöyle ifade eder: “Yunanlılar barbarlarla, barbarlar da Yunanlılarla savaş yürüttükleri zaman ‘Bunlar savaşıyorlar, çünkü doğaları itibariyle (φύσει) birbirlerine düşmandırlar’ diyeceğiz; aralarındaki düşmanlığa (ἔχθραν) da savaş adını vereceğiz. Ama Yunanlılar arasında buna benzer bir şey olursa, ‘Bunlar doğaları itibariyle (φύσει) birbirlerine dostturlar, fakat şu an Yunanistan bir hastalık geçiriyor, ikiliğe düşmüş’ diyeceğiz”.³⁸ Bu bağlamda Yunanlıların kendi arasındaki ayaklanmaları hastalıklı bir hal görmesinden hareketle Platon’un, barbar kabul ettiği toplumlarla savaşa girişmeyi sağlıklı bir hâl olarak gördüğü çıkarımını yapabiliriz. Yine kendi siyaset felsefesi vasıtasıyla sadece Yunan şehir devletleri arasındaki savaş durumunu sonlandırmaya çalıştığını anlamaktayız.

Türkçe’de bugün doğa şeklinde karşıladığımız physis (φύσις) terimi Eski Yunancada doğmak, meydana gelmek anlamlarını ihtiva eden phuo (φύω)’ya fiilden isim türetici bir ek olan “-σις” ekinin gelmesiyle oluşmuştur.³⁹ Platon’un burada kullandığı doğa (φύσει) kavramının anlamını Peters’in *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*’ne başvurarak ifade edebiliriz: “Bir kişinin veya bir şeyin doğuştan ve asli niteliği, özelliği veya yapısı.” Örneğin “physis arithmon” (φύσις ἀριθμῶν) ifadesi, sayıların doğası anlamına gelmektedir. Eski Yunanca’daki Nomo (νόμος)’ya veya kata nomon (κᾶτα νομόν) terimlerine yani adet icabı, töre gereği, toplumsal yasa veya alışkanlığa göre olana karşıt olarak phusei (φύσει) veya kata phusin (κᾶτα φύσιν) terimleri doğa gereği, doğadan, doğaya göre gibi anlamlara sahiptir.⁴⁰ Böylelikle Platon’un savaşın meşruiyetine ilişkin:

³⁶ Platon, Devlet, sf. 277-278/470b.

³⁷ Platon, Yasalar, sf. 209/744d.

³⁸ Platon, Devlet., sf. 278/470b-e

³⁹ Naddaf, Gerard, The Greek Concept of Nature, State University of New York Press, U.S.A, 2005, p. 11.

⁴⁰ Peters, Francis E., Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, sf. 298-299.

- a. Yunan-Barbar savaşlarını doğal kabul etmesindeki gerekçe olarak: “Bunların doğaları itibariyle birbirine düşman olduğunu diyeceğiz” (φῆσομεν καὶ πολεμίους φύσει εἶναι) ve
- b. Yunan-Yunan savaşlarını yadsımasındaki gerekçe olarak: “Bunlar doğaları itibariyle birbirlerine dostturlar diyeceğiz” (φῆσομεν φύσει μὲν φίλους εἶναι) derken müracaat ettiği doğanın (φύσις) Yunan ve Barbar insan doğası olduğunu anlamaktayız.

Peki Platon neden çatışma olgusunu bu tarz ikili bir karşıtlık üzerinden ele almıştır? Neden savaşın sadece Barbar toplumlara karşı başlatılması, öte yandan her ne surette olursa olsun Yunanlıların kendi arasında gerçekleşen çatışma yani stasis durumlarından kaçınılması gerektiğini öne sürmüştür? Hangi somut durumlar onu böylesi bir düşünceye sahip olmaya itmiştir? Mallet’e göre kendi siyaset kuramını inşa ederken Platon’un karşı karşıya olduğu en temel siyasi gerçeklik Peleponnesos Savaşları olmuştur. Atina ile Sparta arasında yirmi yedi yıl boyunca devam etmiş olan ve Platon’un tüm gençliği boyunca şahit olduğu bu savaşlar, iki Yunan kenti arasında meydana gelmiş olan bir stasis durumudur. Platon için bu açıdan siyaset felsefesinin acilen cevap bulması gereken sorun Yunan topraklarındaki stasis durumlarının nasıl sonlandırılacağı hususudur. Mallet’e göre Platon kendi siyaset felsefesi kapsamında esasen bahsi geçen sorunla ilgilenmiş ve teklif ettiği ideal politik düzende bu tarz stasis savaşlarına son verecek bir siyasi model arayışına girmiştir.⁴¹ Böylelikle onun bu modelde koruyucu sınıfına dost-düşman diyalektiğini öğreterek stasis savaşlarına son vermeye çalıştığını ifade edebiliriz.

Buraya kadar anlattıklarımız doğrultusunda Platon’un savaşın ne zaman adalete uygun olacağını ele alan *Jus ad Bellum* boyutuna ilişkin görüşünü ve daha önce koruyucu kesimin göreviyle ilgili sorduğumuz sorunun cevabını çıkarabilmekteyiz: Savaş, Barbar ve Yunan doğasına içkin olduğunu düşündüğü düşmanlıktan ötürü anlamlı, adalete uygun bir hal almaktadır. Aksi takdirde Yunanlıların kendi aralarındaki ayaklanmalar doğalarında yer alan dostluğa aykırı bir durumdur. Bu yüzden adaletin gerçekleşmesi için gerekli olan ilkeyi yani toplumu oluşturan üç kesimin üzerine düşen

⁴¹ Mallet, a.g.e., sf. 87-94.

görevi yapması gerektiğini hatırlayacak olursak Platon'un koruyucu kesime yüklediği görev kanaatimizce her şeyden önce şiddet araçlarına başvurma için kimin için olumlanması ve kimin için yadsınması gerektiğini yani dost-düşman diyalektiğini bilmektir. Adalet düzeninin tesisi için koruyucu kesimin sadece Barbarlara savaş açması gerekmektedir. Böylelikle Platon'un *Alkibiades* diyalogundakine paralel bir şekilde *Devlet*'te de savaş sorununu adalet sorunu bağlamında ele aldığı anlaşılmaktadır.

Devlet diyalogunda Sokrates'in koruyucu kesim ile bekçi köpekleri arasında yaptığı mukayese bu düşüncemizi desteklemektedir. Sokrates'e göre kentteki koruyucu kesim yurttaşlarına karşı yumuşak düşmanlarına karşı sert olmalıdır.⁴² Bu açıdan koruyucu kesimin sahip olması gereken nitelikler doğada bir hayvanda bulunur; bekçi köpekleri. Zira köpekler keskin duyulu, çevik ve güçlü olmanın yanı sıra aynı zamanda cesur hayvanlardır. Fakat Sokrates'e göre bu mukayesenin asıl nedeni köpeklerin dost düşman ayrımı yapabilmelerinden kaynaklanır. Köpekler hane halkını, tanıdıklarını görünce hiçbir iyilik görmese dahi hemen yanına gider kuyruk sallar fakat tanımadığı kimseleri görünce hiçbir kötülük yapmamış olsalar dahi bu insanlara hemen diş gösterip hırlar. Sokrates köpeklerde hayran kaldığı bahsedilen özellikten dolayı onların filozof tabiatlı olduğunu düşünür. Bunu şöyle ifade eder: "Öyleyse, hane halkıyla yabancıları bilme ya da bilmeme ölçüsüyle ayırt eden bir yaratık nasıl olur da öğrenme sevgisi taşımaz?... Öğrenme sevgisi taşımakla filozof tabiatlı olmak aynı şey değil mi?"⁴³ Sokrates'in yaptığı bu mukayeseden hareketle toplumdaki koruyucu kesimi oluşturacak kimselerin hem bedensel hem de ruhsal açıdan bekçi köpeklerindeki niteliklere sahip olması gerektiğini anlamaktayız. Onun temel erdeminin dost-düşman ayrımı yapabilmesi olduğu sonucuna varmaktayız.

⁴² Aristoteles Platon'un askeri sınıfa yüklediği bu niteliği *Politika*'da doğrudan tartışır. Aristoteles askeri sınıfın tanımadıklarına karşı sert davranması gerektiğini doğru bulmaz. Aristoteles'e göre insanlar esas olarak tanımadıklarından ziyade dost veya müttefiklerin yaptıklarından etkilenir. Bu açıdan insanlar esasen "kendilerine yanlış yaptığını düşündükleri dostlarına karşı daha serttirler." Bkz.: Aristoteles, *Politika*, (çev. Özgüç Orhan), (1. Basım), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, sf. 491/1328a8. Aristoteles'in *Politika* eserine atıf yaparken büyük oranda Özgüç Orhan'ın bu çevirisini esas aldım. Fakat kimi yerlerde ise Mete Tunçay'ın şu çevirisini tercih ettim: Aristoteles, *Politika*, (çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2016.; kimi yerlerde ise kendi uygun gördüğüm karşılıkları vermeye çalıştım.

⁴³ Platon, *Devlet*, sf. 109-113.

1.2.3. Savaşın “Jus in Bello” Boyutu

Platon’un Yunanlıların barbarlarla yaptığı savaşlar ile kendi soydaşları arasında yürüttüğü ayaklanmalar konusunda gözettiği ikili yaklaşım savaşın *Jus in Bello* boyutunda da geçerlidir. Öncelikle belirtmemiz gerekirse Platon savaşın nasıl yürütüleceği konusunda kendi dönemindeki bazı çağdaşlarıyla paralel görüşlere sahiptir. Bunu *Meneksenos* diyalogunda Sokrates’in, övgü dolu sözlerle bahsettiği hocası Aspasia’nın Yunanlı savaşçılara yaktığı ağıttaki ifadelerinde görmekteyiz. Meneksenos burada savaş konusunda aynı soydan gelen Hellenlerin kendi aralarındaki savaşı zafer kazanılana kadar Barbarlarla girişilen savaşları ise ölüm onları buluncaya dek sürdürmek gerektiğini ifade eder.⁴⁴

Yunan ve Barbar toplumlara karşı sergilenen bu ikili tavrı Platon’da da görmekteyiz. Platon’a göre iki Yunan kenti arasında çatışma çıksa dahi buna savaş denmemeli, bu durum akrabalar arası bir anlaşmazlık olarak görülmelidir. Aralarında çıkan anlaşmazlıklarda birbirlerine karşı olan muamelelerinde bir gün barışacaklarını göz önünde tutmalıdırlar. Yine bu iki kent birbirlerine düşman olarak değil birbirlerinin uslanmalarını isteyen dostlar olarak davranmalıdırlar. Savaş esnasında Yunan kentlerinin başka Yunan kentlerinden olan tutsakları köle edinmesini, savaşta ele geçirilen Yunanlı soydaşların silahlarına el konmasını, cesetlerin üzerinde olan eşyaların çalınmasını, Yunan topraklarının yakılıp yıkılmasını, evlerinin ateşe verilmesini yasaklamıştır. Yine Yunanlı bir kentin erkek çocuk demeden bütün halkının düşman görülmemesini sadece anlaşmazlığın sorumlusu görülen küçük bir azınlığın hedef alınması gerektiğini belirtir.⁴⁵ Fakat savaş esnasında belirlenen bu sınırlandırmalar barbar toplumlar söz konusu olduğunda birden değişmektedir. Zira Yunanlılar açısından “barbar toplumlar” yabancı ve ontolojik açıdan kendilerinden daha aşağı bir varlık düzeyine işaret etmektedir ve dilleri, dinleri ve gelenekleriyle kendilerinden farklı olan tüm Yunan dışı toplumlar için kullanılmıştır.⁴⁶

Platon’un bu tarz barbar toplumlarla savaşın nasıl gerçekleşeceği konusundaki yaklaşımında iki şey göze çarpar: İlk Yunanlıların kendi aralarındaki ayaklanmalarda nasıl davranmaları gerektiği konusunda bütün fikirlerini açıkça beyan eden Sokrates’in,

⁴⁴ Platon, *Meneksenos*, (çev. İrfan Şahinbaş), İstanbul, 2001, sf. 20.

⁴⁵ Platon, *Devlet*, sf. 276-280.

⁴⁶ O’Driscoll, Cian, “Rewriting the Just War Tradition: Just War in Classical Greek Political Thought and Practice”, *International Studies Quarterly*, 2015, Vol:59, Issue:1, p. 5

bu toplumlara karşı savaşın nasıl gerçekleşmesi gerektiği hususunda birden sessiz kaldığını görmekteyiz.⁴⁷ İkinci olarak söz konusu toplumlar için Glaucon'un ifade ettiği ve Sokrates'in de onaylıyor görüldüğü bir ilke vardır: “Yurttaşlarımız Yunanlılara karşı böyle davranmalı, barbarlara da Yunanlıların şimdi birbirlerine yaptıklarını etmelidirler”⁴⁸. Yani barbar toplumlarla yürütülen savaşlarda Yunanlılar için söz edilen ahlaki sınırlandırmalar birden geçerliliğini yitirmektedir.⁴⁹

Son olarak Platon'un savaş için ortaya koyduğu şimdiye kadar yer verdiğimiz çerçeve hakkında iki eleştirel husustan söz edilebilir. İlk olarak Platon açık bir şekilde Yunan dünyasındaki stasislere son verme ve panhellenist bir barışı tesis etme adına Yunan ve Barbar doğası denen bir doğa kavramına müracaat etmekte ve savaşı doğallaştırmaktadır. Fakat düşmanlığın böylesi bir doğallaştırılması sonucunda savaş kaçınılmaz bir yapıya bürünmüş ve Platon'un inşa etmeye çalıştığı ideal devletin artık Barbar toplumlarla girişeceği herhangi bir savaşı gerekçelendirme ihtiyacı kalmamıştır.⁵⁰

Bize göre ikinci bir eleştirel husus Platon'un soylu yalan düşüncesi doğrultusunda ifade edilebilir. Bilindiği üzere Platon ideal bir politik düzenin tesisinde özellikle toplumsal düzendeki eşitsiz yapıyı temellendirmek için soylu yalanlara (γενναῖος ψευδομένος) başvurulabileceğini savunmuştur. Platon'a göre bu yalanlar hekimlerin hastaları iyileştirmek için başvurdukları ilaçlarla aynı işleve sahiptir. Çünkü yönetenler yönetilenlerin yararı için bunlara başvurmak durumunda kalırlar.⁵¹ Platon başvurduğu bu yalanlarla hem yöneticileri (ἄρχοντας) hem askerleri (στρατιώτας) hem de kentteki diğer tüm halkı ikna etmeye çalışmıştır. Örneğin toplumdaki eşitsiz yapının temelini Tanrı'nın kimilerinin mayasına altın, kimilerinin mayasına gümüş, kimilerinin mayasına ise tunç katmış olmasından hareketle açıklanabileceğini düşünmüştür. Böylelikle toplumsal yapıda yaradılışlarına uygun bir biçimde kimileri yönetici, kimileri koruyucu kimileri de üretici kesimine ait olmuştur.⁵² Bu bağlamda bize göre Platon

⁴⁷ Husby, Tristan K., Justice and Justification of War in Ancient Greek: Four Authors, Classic Honors Papers, sf. 67, <https://digitalcommons.conncoll.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=classicsbp> (25.7.2023)

⁴⁸ Platon, Devlet, sf. 280.

⁴⁹ Syse, Henrik, “Plato: The Necessity of War, The Quest for Peace”, *Journal of Military Ethics*, 2002, Vol: 1, (1), sf. 42.; O'Driscoll, a.g.e., p. 5.; Husby, a.g.e., p. 67.

⁵⁰ Husby, a.g.e., sf. 65-66.

⁵¹ Platon, Devlet, sf. 258/459d.

⁵² Platon, Devlet, sf. 182-184.

açısından eleştiriye açık olan ikinci hususu şöyle ifade edebiliriz: Doğa düşüncesine müracaatla savaş için belirlediği bu meşru çerçeve bize göre onun siyaset felsefesinde yer alan, koruyucu kesimin ikna olması gereken bir diğer soylu yalan olarak görünmektedir. Yunan topraklarında barışın hâkim olabilmesi için koruyucu kesimin, askerlerin söz konusu yalana ikna olması ve savaşı sadece Barbar toplumlara karşı başlatmaları gerekmektedir.

1.3. Aristoteles'in Savaşı Haklılaştırırken Doğaya (φύσις) Müracaatı

Platon gibi Aristoteles de savaş hakkında müstakil bir eser ortaya koymamıştır. Fakat aynı şekilde onun gündeminde de savaşın önemli bir yer tuttuğunu hatta onun savaş sorununu politik yaşamın merkezine koyduğunu ifade edebiliriz. Zira Aristoteles için politik yaşam savaş ve barışın gerekleri arasında bölünen bir yaşamdır.⁵³ Bu yüzden kendi siyaset düşüncesini inşa ederken Aristoteles'in zihnini meşgul eden sorunların başında Yunan kentleri arasındaki savaş durumu ve kent devletleri arasındaki ittifakların nasıl tesis edileceği gibi hususların yer aldığını belirtebiliriz.⁵⁴ Bu açıdan Platon'un stasis eleştirisine benzer bir şekilde Aristoteles de *Politika* eseri boyunca başta Sparta olmak üzere Yunan kent devletlerinin yine komşu Yunan kent devletleri üzerinde savaş vasıtasıyla kurmaya çalıştığı tahakkümü eleştirir.

Retorik adlı eserinde de savaş ve barış konularına önem verildiğini ve onların politik söylev konuları arasında yer aldığını görürüz. Aristoteles'e göre bu konular hakkında konuşacak kişinin hem kendi ülkesinin hem de komşu devletlerin gerçek askeri gücünü; yine hem kendi ülkesinin hem de başka ülkelerin savaş tarihini bilmesi gerekir.⁵⁵ Savaş yine Aristoteles'in en iyi rejimin gerçekleşeceğini varsaydığı kentin konumunda dikkate alınması gereken bir durumdur. Ona göre kentin coğrafi konumu belirlenirken bazı hususların dikkate alınması gerekir. Örneğin kentin üzerinde konumlanacağı toprağın düşmanların girmesi için zor, yurttaşların dışarı çıkışı ve savunulması için kolay, denize ve karşı saldırıya geçmeye imkân verecek şekilde tüm

⁵³ Aristoteles, *Politika*, sf. 167/1254b27.

⁵⁴ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, sf. 308.

⁵⁵ Aristoteles, *Retorik*, (çev. Mehmet H. Doğan), (7. Baskı), Y.K.Y., İstanbul, 2004, sf. 46-47/1359b-1360a.

mahallere erişimi olmalıdır. Kentin konumu hem karadan hem de denizden savaşmaya elverişli olmalı, su kaynaklarına ve güvenli surlara sahip olmalıdır.⁵⁶ Aristoteles'e göre yine yasa koyucunun işlerinden biri hangi tür komşular için ne tür askeri talimler yapılması gerektiğini bilmektir.⁵⁷ Onun tüm bu gereklilikleri kentin siyasi açıdan 'kendine yeter olması (αὐτάρκης)' için şart koştuğunu ifade edebiliriz. Zira ona göre kent yapılanması köy gibi diğer ortaklık mekânlarından kendi kendine yeter olmakla ayrılır.⁵⁸ Bu açıdan işaret edilen hususların gerçekleşmesi koşuluyla kentin savaş konusunda da kendine yeterli bir hal alacağı ifade edilebilir.

Nitekim Aristoteles'in *Politika*'da Platon'a yönelttiği eleştirilerden biri onun *Devlet*'te inşa etmeye çalıştığı kentin ilk halinin askeri anlamda kendine yeterli olmayacağına ilişkindir. Aristoteles'e göre Platon'un kenti bu haliyle savaş olgusunu ve onun en temel gereği olan askeri sınıfı dikkate almamıştır. Zira Platon *Devlet*'te tasarladığı kentin ilk halinde sadece temel ihtiyaçları karşılayacak toplumsal gruplara yer verir; çiftçiler, zanaatkârlar, tüccarlar, işçiler. Toprakların genişlemesi ve komşu devletlerle temasın onları savaşa itene kadar da asker sınıfını kent yapılanmasına dâhil etmemiştir. Oysa Aristoteles'e göre nasıl ki ruhu bedenden daha önemli görmek gerekirse kentin politik yaşamına katkı yapan askerlerin de temel ihtiyaçları sağlayan toplumsal kesimlerden daha fazla bir şekilde kentin bir parçası olarak görülmesi gerekir. Bu açıdan askeri sınıfın Platon'un yaptığı gibi değil -en başından itibaren- kentlerin zorunlu unsurları olarak değerlendirilmeleri elzemdir.⁵⁹ Nitekim Aristoteles mümkün en iyi yönetim biçimi olarak düşündüğü ve “πολιτεία” (politeia) diye adlandırdığı yönetim biçimini büyük bir askeri sınıfa (πλήθος πολεμικόν) dayandırır.⁶⁰

Aristoteles'in varlık felsefesi ve bu felsefede merkezi bir yer edinmiş olan telos (amaç/erek) düşüncesi yani meydana gelen bütün oluşun belirli bir ereği gerçekleştirmeye çalıştığı düşüncesi onun etik ve politika hakkındaki düşüncelerinde de belirleyici olmuştur. Bu açıdan bize göre savaş gibi politika felsefesine ait olan bir

⁵⁶ Aristoteles, *Politika*, sf. 486-487, 501-504.

⁵⁷ Aristoteles, *Politika*, sf. 478.

⁵⁸ Aristoteles, *Politika*, sf. 159, 197/1252b27.

⁵⁹ Aristoteles, *Politika*, sf. 334-335.

⁶⁰ Aristoteles, *Politika*, sf. 316/1288a6-1288a15.; Ostwald'ın belirttiği üzere her ne kadar önemli bir Aristoteles yorumcusu-çevirmeni olan David Ross (πλήθος πολεμικόν-geniş bir askeri sınıf) ifadesinin el yazmalarındaki halini (γενοῦς πολιτικόν-politik soy) diye karşılamış olsa da bizim burada tercih ettiğimiz karşılık el yazmalarında 1288a13'te geçen metni esas almaktadır. Konu hakkında bkz.: Ostwald, Martin, “Peace and War in Plato and Aristotle”, *Scripta Classica Israelica*, 1996, Vol: XV, p. 107.

konuyu ele almak için de yine onun telos düşüncesine müracaat etmemiz ve şu soruyu sormamız gerekir: Savaşın gerçekleştirmeye çalıştığı telos nedir?

1.3.1. Savaşın Telosu: Barış

Bahsettiğimiz üzere Aristoteles evrende meydana gelen oluşu açıklamak için bir kavrama başvurur; telos (τέλος,). Bu anlamda onun bütün felsefesinin ayırt edici özelliklerinden biri, sahip olduğu teleolojik (ereksel) bakış açısıdır. Bu bakış açısını *Metafizik*'te açık bir şekilde şöyle ifade eder: “Her oluşa bir telos içkindir”.⁶¹ Onun yine *Fizik* eserine baktığımızda doğada meydana gelen olgu ve olayların bir ereği gerçekleştirmeye çalıştığını şöyle ifade eder: “Doğa gereği oluşan ve var olan nesnelerde bir ereksel neden (‘ne için’) var.”⁶² Aristoteles’in verdiği örnekler bağlamında düşünecek olursak, güvercinin yuvasını yapmasından, örümceğin ağını örmesine; bitkilerin meyveleri korumak için yaprak vermesinden beslenmek için köklerini yukarı değil aşağı salmasına kadar bütün olup bitenlerden şunu anlamaktayız; tüm bunlar onların sahip olduğu ereksel nedenden dolayı böyle olmaktadır.⁶³ Bu bakımdan Aristoteles açısından evrende meydana gelen her şeyin anlamı ve doğası onun gerçekleştirmeye çalıştığı telosa bakarak anlaşılmalıdır. Olgu veya olayların açıklaması yani onların neden böyle oldukları Aristoteles’e göre onları meydana getiren şeyde değil, kendisine doğru yöneldiği telosta aranmalıdır.⁶⁴

Bu noktada konumuzla ilgili olarak şunu sormamız gerekiyor: Peki o zaman Aristoteles açısından evrende meydana gelen en can alıcı olaylardan biri olan savaşın kendisine yöneldiği ve gerçekleştirmeye çalıştığı telos nedir? Bunu şöyle cevaplar: Meşguliyetin telosu serbest vakit olduğu gibi savaşın kendisine doğru yöneldiği telos barıştır.⁶⁵ Bu bağlamda ifade etmemiz gerekirse Aristoteles *Politika*’da en iyi rejimin ne olduğu hakkındaki tartışması etrafında, barışı değil de savaşı kendileri için en yüksek telos olarak gören başta Sparta ve Girit gibi kentleri eleştirir. Ona göre bir yasa koyucunun kendi kentine civardaki komşu kentlerin nasıl tahakküm altına alınacağını

⁶¹ Aristoteles, *Metafizik*, sf. 450/1050a5-10.

⁶² Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), (6. Baskı), Y.K.Y., İstanbul, 2017, sf. 85/199a5.

⁶³ Aristoteles, *Fizik*, sf. 85-86/199a20-35.

⁶⁴ Ross, David, Aristoteles, (çev. Ahmet Arslan), (2. Baskı), Kabalcı Yay., İstanbul, 2014, sf. 368.

⁶⁵ Aristoteles, *Politika*, sf. 516, 520/1334a11-1334a22; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (çev. Saffet Babür), (6. Baskı), Bilgesu Yay., Ankara, 2015, sf. 207/1177b5-10.

(κράτειν) öğretmesi büyük bir hatadır.⁶⁶ Bu gibi kentlerde hem rejimin hem de yasaların temel amacı komşuları despot gibi yönetmektir (δεσπόζειν). Yine bahsi geçen toplumlarda yasalar savaşı yüceltecek bir şekilde tesis edilmiştir. Örneğin Makedonya’da hayatında hiç düşman askeri öldürmemiş birisinin kemer yerine askılık kullanmasını zorunlu kılan bir yasa tesis edilmiştir. Ayrıca İskitler arasında hiç düşman askeri öldürmemiş birinin şöenlerde kupadan içki içmesi yasayla yasaklanmıştır. Fakat Aristoteles açısından bu kabul edilemez bir siyasi tutumdur. Ona göre her ne kadar savaş konusuna gösterilen tüm özenin asıl sayılması gerekse de savaşın kendisi yaşamdaki en yüksek amaç değildir; ona ulaşmak için bir araçtır. Bu açıdan “Mükemmel bir yasa koyucunun işi bir kentin, bir milletin veya başka bir insan topluluğunun iyi yaşama ve (onlar için mümkün olan) mutluluğa nasıl iştirak edebileceğini araştırmak olmalıdır.”⁶⁷

Yukarıdaki iki kent gibi olan diğer kentlerin tüm yasa düzeni ve eğitim sistemi ona göre bütün erdemleri değil; sadece savaşı teşvik etmeyi ve onun gereği olan askeri erdemi (ἀρετὴ πολεμική) geliştirmeyi hedeflemektedir.⁶⁸ Oysa Aristoteles’e göre bunun yanlış olduğu açıktır. Zira savaş aracılığıyla sürekli tahakküm kurmak en iyi ve mutlu şey olsaydı Spartalıların hem mutlu hem de yasa koyucularının iyi olması beklenirdi; oysa -imparatorluklarını kaybettikleri gerçeği göz önüne alındığında- ikisi de söz konusu değildir.⁶⁹ Veya Spartalılar örneğin savaştan daha üstün olan erdemleri hedefleyen bir eğitim almadıkları için her ne kadar savaşta zaferler elde etseler de barış döneminde bir çöküş evresine girmektedirler. Aristoteles’e göre bunun nedeni serbest vakitlerini nasıl değerlendireceklerini bilmemeleridir.⁷⁰

Bu bağlamda Aristoteles’in savaşın kendisini telos edinen Yunan toplumlarına dair eleştirileri Platon’u destekler niteliktedir. Zira Platon da *Yasalar*’da tüm diyalog boyunca Giritli Kleinias’ı ve Spartalı Megillos’u kendi toplumlarındaki yasa düzenini sadece savaşı dikkate alarak oluşturuldukları için eleştirir. Başlar başlamaz ilk konusu savaş olan bu diyalogda bu düzeni savunan Kleinias kendi argümanını şöyle dile getirir: Savaş zamanındaki düzenlemeler barış zamanında da olmalıdır, çünkü barış denilen şey

⁶⁶ Aristoteles, Politika, sf. 518.

⁶⁷ Aristoteles, Politika, sf. 474-477.

⁶⁸ Aristoteles, Politika, sf. 239-240, 475/1271a41-1271b10.

⁶⁹ Aristoteles, Politika, sf. 517-518.

⁷⁰ Aristoteles, Politika, sf. 239-240.

sadece bir addan ibarettir. Gerçekte ise bütün devletlerin diğer bütün devletlere karşı ilan edilmemiş olsa da doğa gereği bir savaşı söz konusudur.⁷¹

Platon, Kleinias'ın argümanına karşıt bir şekilde savaşın telosunun barış olduğunu şöyle belirtir: “Gerçek bir devlet adamı savaş uğruna barış yasaları yerine barış uğruna savaş yasaları koymadığı müddetçe tam bir yasa koyucu sayılmaz”.⁷² Platon’a göre sadece savaşla ilgili olan yiğitlik (andreia) erdemini esas alarak yapılan sosyal ve siyasi düzenlemeler hem erdemleri bir bütün olarak geliştirmeyi engelleyecek hem de erdemin en önemsiz kısmını merkeze almak anlamına gelecektir. Çünkü *Yasalar*’da bahsedildiği şekliyle erdemlerin en önde geleni akli başındalık, ikincisi akılla birlikte giden ölçülü bir ruh hali, üçüncüsü bu ikisinin yiğitlikle bir araya gelmesinden oluşan adalet, dördüncüsü ise yiğitliktir.⁷³ Platon’un erdemlerin başına akli başındalığı yerleştiren bu argümanının gerekçesi ise şöyledir: “Çünkü akıldan yoksun olanın dilekte bulunması tehlikelidir; istediklerinin tersi başına gelebilir.”⁷⁴ Bu bağlamda Platon’a göre pek çok krallığın yıkılmasının nedeni korkaklık olmadığı gibi yöneticilerinin savaş konusundaki bilgisizliği de değildir. Bunların yıkılmalarının nedeni insana ilişkin olguların en önemlileri hakkındaki bilgisizlik olmuştur. Bu yüzden yasa koyucu kentlerde mümkün olduğu kadar akli başındalığı aşılmalıdır.⁷⁵

1.3.2. Doğa (φύσις): Savaşın Haklılaştığı Zemin

Aristoteles bir yandan Sparta ve Girit gibi yaşamın merkezine savaşı yerleştirmiş olan ve sürekli devam eden savaşlar vasıtasıyla komşu ülkelere despotik bir yönetim kurmayı amaçlayan, onları bir despot gibi yönetmeye çalışan kentleri eleştirir. Zira Aristoteles’e göre bu tarz kentler devlet yönetiminin (πολιτικήν) despotlukla (δεσποτικήν) aynı şey olduğunu zannederler.⁷⁶

Aristoteles öte yandan *Politika*’da komşu ülkeleri despotik bir yönetim altına almayı (δεσπόζειν) ana hedef olarak belirlemiş kentleri eleştirdiği tartışmasının hemen

⁷¹ Platon, *Yasalar*, sf. 48-49/626a-c.

⁷² Platon, *Yasalar*, sf. 53/628d-e.

⁷³ Platon, *Yasalar*, sf. 56-57.

⁷⁴ Platon, *Yasalar*, sf. 136.

⁷⁵ Platon, *Yasalar*, sf. 136.

⁷⁶ Aristoteles, *Politika*, sf. 477/1324b32-1324b41.

devamında, doğa (φύσις) düşüncesine müracaatla -çelişik görünebilecek bir şekilde-insanlar arasında böylesi bir tahakküm kurmayı meşrulaştıran bir ayrıma başvurur; a) doğaya uygun bir şekilde despotik bir yönetime uygun olanlar, b) doğaya uygun bir şekilde despotik bir yönetime uygun olmayanlar. Aristoteles bu ayrımı şöyle ifade eder: “Kimileri doğaya uygun bir şekilde (φύσει) despotik bir yönetime uygun iken kimilerinin böyle olmaması tuhaf olurdu. Bu yüzden herkes üzerinde despotik bir yönetimin kurulmaması gerekir, sadece despotik bir yönetime uygun olanlar böyle yönetilmelidir. Tıpkı insanları şölen veya kurban için avlamamak gerekir; bu amaçla sadece avlanmaya uygun olan hayvanları avlamak gerekir, ki bunlar da yenilebilir vahşi hayvanlardır.”⁷⁷

Bu noktada şunu sormamız gerekir: Peki, a) maddesinde olduğu üzere doğaya uygun bir şekilde despotik bir yönetime uygun olanlar kimlerdir? Aristoteles açısından değerlendirdiğimizde bu kimselerin onun ‘doğa gereği köle olanlar’ (φύσει δοῦλοι) şeklinde ifade ettiği kimselere karşılık geldiğini ifade edebiliriz. Çünkü Aristoteles’e göre doğa gereği köle olanların despotik bir yönetime uygun bir şekilde yönetilmeleri gerekir ve bu onlar için daha iyidir. Bunun nedeni hakkında yaptığı temellendirmelerden biri şudur: Bu insanlar doğa gereği köledir çünkü “Diğer insanlardan ruhun bedenden veya insanın vahşi hayvandan farklı olduğu kadar farklı olanlar (ki işlevleri sadece bedenin kullanımından ibaret ise ve ellerinden gelenin en iyisi buysa durumları budur) doğa gereği köle olanlardır... Bu kimselerin despotik yönetime uygun olarak yönetilmeleri onlar için daha iyidir.”⁷⁸ Bu kimseler ona göre gündelik yaşamda sahip olunan herhangi bir araçtan farksızdır. Bunu en açık bir şekilde şöyle ifade eder: “Köle canlı bir araçtır; araç ise cansız bir köledir”.⁷⁹

Bakırezer’e göre Antik Yunan toplumunda köleye, çalışma olgusuna, emeğin bedensel işlerde harcanmasına dair bakış açısı her zaman aynı olmamış süreç içinde farklı şekiller almıştır. Örneğin Homeros’un şiirlerinde çalışmaya dair olumsuz bir tutum yer almamış ve işler köleye ve özgür insana ait olan şeklinde kesin bir ayrıma tabi tutulmamıştır. Yine Hesiodos da geçimlerini alın teriyle kazananlar hakkında olumlu bir şekilde bahsetmiştir. Fakat ona göre Antik Yunan’da 8. Yüzyıldan itibaren köleye uygun

⁷⁷ Aristoteles, Politika, sf. 477/1324b32-1324b41.; köşeli parantez tarafıma aittir.

⁷⁸ Aristoteles, Politika, sf. 166/1254b14-1254b20.

⁷⁹ Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, sf. 169.

görülen işlerin değersiz görülmeye başlandığı ifade edilebilir. Özellikle Yunanlıların Pers zaferleri sonrasında elde ettikleri ganimet ve köleler ihtiyaç duyulan emek gücünü karşılamada kullanılmış ve süreç içerisinde çiftçilik, zanaat ve ticaret işleri kölelere ait bir emek türü olarak görülmeye ve küçümsenmeye başlamıştır. 5. Yüzyıla gelindiğinde ise bu işlerin sadece kölelere ait olduğu fikri yaygınlık kazanmıştır. Platon *Yasalar*'da ticareti çok para kazanma hırsını körüklemesi ve bu açıdan insanı ahlaksızlığa itmesinden dolayı yurttaşlara yasaklamıştır. Yine Aristoteles de *Politika*'da erdemli bir yaşam sürebilmeleri ve zamanlarını politik faaliyetlere ayırabilmeleri için yurttaşların soylu olmayan çiftçilik veya zanaatkârlık gibi mesleklerle uğraşmamaları ve ticaretle ilgilenmemeleri gerektiğini belirtmiştir. Doğa gereği bazı insanların köle olduğu fikri ise M.Ö. 5. yüzyılda bedensel emeğin küçük görülmeye başlanması ve böylesi işlerin artık sadece kölelere uygun olduğunun düşünülmesi ile vücut bulmuş ve akabinde M.Ö. 4. yüzyılda Aristoteles'in doğa gereği bazı kimselerin köle olduğu düşüncesiyle olgun halini yakalamıştır.⁸⁰

Aristoteles'e göre bazı kimseler doğa gereği köle bazı kimseler de doğa gereği efendidir. Düşünce yoluyla öngörü kabiliyetine sahip olan kimselerin doğa gereği efendi (ἄρχον φύσει) ve yöneten fakat işlerini sadece beden gücüyle yerine getirebilen kimselerin ise doğa gereği köle (φύσει δοῦλοι) ve yönetilen olduğunu düşünür. Aristoteles her ne kadar böylesi bir düşünceye yani doğa gereği bazı insanların köle olduğu fikrine sahip olsa da bunun aksini düşünenlerin yani köleliğin doğa gereği (φύσει) değil yasa gereği (νόμῳ) meydana getirilmiş, zor gücüne dayanan adaletsiz bir düzen olduğunu savunanların farkındadır. Bu yüzden düşüncesini temellendirmek için *olgu temeline dayandığını düşündüğü* şu argümanı öne sürer; doğadaki gerçekliğe bakıldığında muhtelif şeylerden oluşan ve aralarında bir ortaklık ilişkisi olan her şeyde yöneten ve yönetilen ilişkisi vardır. Örneğin ruh-beden, akıl-arzu, erkek-dişi, insan-hayvan. Bu durum Aristoteles için aralarında ortaklık olan *bütün insanlar* için de söz konusu olmalıdır ve yaptığı en iyi iş sadece bedenlerini kullanmaktan ibaret olan kimseler ona göre akıl yetisine sahip olmayan doğa gereği köleler olarak değerlendirilmelidir. Onun açısından köleler ve efendiler arasındaki beden temelli bu

⁸⁰ Bakırezer, Güven, "Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt: 63, (01), sf. 25-26.; Yine bkz.: Platon, *Yasalar*, 427-429.; Aristoteles, *Politika*, sf. 493-495.

ayrımı bizzat doğanın kendisi böyle olsun istemektedir. Bunu onun şu düşüncelerinden hareketle anlamaktayız: “Doğa (ἡ φύσις) hür kişiler ile köleler arasında bedenleri açısından bir ayrım gözetmek ister. İkincilerin zaruri hizmetler için güçlü bir bedene öncekilerin ise bu tür işler için işe yaramaz ama politik bir yaşam için faydalı bir bedene sahip olması gerekir... O halde açık ki bazıları doğa gereği hür bazıları ise doğa gereği köledir ve ikinciler için kölelik hem faydalı hem de adil bir şeydir.”⁸¹ Aristoteles açısından böylelikle doğa gereği köle olanlar doğa gereği efendi olanların yönetimine tabi olmalıdırlar.

Peki Aristoteles açısından bir şeyin doğa gereği (φύσει) veya doğaya göre (κᾶτα φύσιν) olması ne demektir? Aristoteles’in bunu kavramsal açıdan doğrudan tartıştığı yerlerden biri *Fizik* eseridir. Bu noktada öncelikle Aristoteles’in bu sorunun tam karşıtı olan ‘bir şeyin doğaya aykırı (παρά φύσιν) olması ne demektir?’ sorusuna verdiği yanıtın tartışmayı açık kılacağını ifade edebiliriz. Bu eserinde belirttiği üzere Aristoteles’e göre bir şeyin doğaya aykırı olması onun zorla veya rastlantı sonucunda meydana geldiği anlamına gelir.⁸² Oysaki doğaya göre meydana gelen şeyler (τᾷ φύσει) rastlantı eseri değil ya her zaman ya da çoğunlukla öyle olan şeylerdir. Rastlantıya bağlı olarak meydana gelen şeylerde ise bu durum söz konusu değildir.⁸³ Aristoteles açısından doğada meydana gelen oluşun rastlantı eseri olduğunu ileri sürmek hem doğa gereği meydana gelmenin ne olduğunu hem de doğanın kendisini yanlış anlamaktır. Çünkü doğa gereği meydana gelen şeyler “sürekli bir şekilde kendi içlerindeki bir ilke ile devinen ve bir telosa ulaşan şeylerdir.”⁸⁴ Böylelikle onun bir insanın veya toplumun *doğa gereği* köle olduğu yargısına varırken şu iki durumu esas aldığını ifade edebiliriz;

⁸¹ Aristoteles, *Politika*, sf. 157-168/1252a24-1255a3; Aristoteles için yönetici efendi ile yönetilmesi gereken köle ayrımı ikinci olarak akıl yetisine dayanır. Aristoteles çelişik kabul edebileceğimiz bir şekilde doğa gereği köle olanların her ne kadar *akıl yetisine sahip olmasalar da* akıl yetisinden onu algılayacak kadar *pay aldıklarını* savunur. Aristoteles, *Politika*, sf. 167. Aristoteles’e göre köle bütünüyle muhakeme yetisinden (τὸ βουλευτικόν) yoksundur. Fakat bu açıdan Susemihl gibi bazı Aristoteles yorumcuları onun bir açmazına işaret ederler. Çünkü Aristoteles bir yandan zaruri ihtiyaçlar konusunda faydalı olan kölelerin vazifelerinin aksamasını engelleyecek denli az da olsa erdeme (ἄρετης μικρῶς) sahip olması gerektiğini düşünür. Aristoteles, *Politika*, 191.; Susemihl bu noktada kölelerin nasıl olup da erdeme sahip olacağını sorunsallaştırır. Zira Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te erdemi, enine boyuna yapılan tartımlama sonucu yapılan bir tercihe (προαίρεσις) dayandırır. Fakat bu noktada muhakeme yetisinden tamamen yoksun olduğunu düşündüğü kölenin böylesi erdemleri nasıl elde edeceğini belirtmemiştir.; Susemihl, Franz; Hicks, Robert D., *The Politics of Aristotle a Revised Text With Introduction Analysis and Commentary Books I-V*, Macmillan, Londra, 1894, p. 201.

⁸² Aristoteles, *Fizik*, sf. 79, 355.

⁸³ Aristoteles, *Fizik*, sf. 83/198b30-199a.

⁸⁴ Aristoteles, *Fizik*, sf. 51, 87.

a) bu insan veya toplumun tarihsel süreç içinde daima veya çoğunlukla zaten kölelik bağlamı içerisinde olması b) ve bu yüzden de köle olmayı, efendinin yönetimi altına girmeyi onların içinde taşıdıkları bir ilke olarak görmesi. Nitekim bilhassa bu konuya eğilmiş olan Fritsche'ye göre, *Politika*'nın birinci kitabında, Aristoteles 'doğa gereği' kavramını daima *Fizik* eserinde yer verdiğimiz düşüncelerine uyumlu bir şekilde kullanmıştır.⁸⁵

Aristoteles'in haklı savaş düşüncesi bize göre işte tam da bu bağlamda 'doğa gereği köle olanlar' kavramına dayandırır. Savaş sanatı (πολεμική) ona göre esasen bir tür mülk edinme sanatıdır (κτητική). Bu sanat ona göre vahşi hayvanları avlamak için ve doğaları gereği (πεφυκότες) yönetilmeleri gerekirken bunu reddeden kimselere karşı kullanılmalıdır, zira bu tarz bir savaş doğa gereği (φύσει) haklı bir savaştır (δίκαιος πόλεμος).⁸⁶ Bu açıdan savaşın haklı nedenini doğa gereği köle olan kimselerin, doğa gereği efendi olanların despotik yönetimini kabul etmemeleri şeklinde ifade edebiliriz. Peki bu durum niye doğa gereği haklı bir savaştır? dediğimizde Aristoteles'in buna cevabı savaşla ilgili bu düşüncelerini ifade ederken öne sürdüğü tümdengelimsel ifadede yer alır. Çünkü "Doğa hiçbir şeyi yarım veya boşuna yapmaz, her şeyi insan için yapmış olmalıdır."⁸⁷ Onun burada 'insan' derken kast ettiği öznenin ahlaki ve politik erdemlere, akıl ve muhakeme yetisine bütünüyle sahip olan, özgür, yurttaş Yunanlı kimseler olduğu açıktır. Aristoteles'in doğa düşüncesine müracaatla yaptığı bu haklılık temellendirmesi çerçevesinde onun Batı siyasi düşünce tarihinde haklı savaş kavramını açık bir şekilde ifade eden ilk kişi olduğunu ifade etmemiz gerekir. Yine Aristoteles açısından savaşın telosunun barış olduğunu hatırlayacak olursak doğa gereği kölelere karşı başlatılması gerektiğini düşündüğü bu tarz bir haklı savaşın tam da tasavvur ettiği barış düzeninin bir gereği olduğu sonucuna varabiliriz.

Aristoteles'in savaşın meşruiyeti konusunda daha kapsamlı bir tartışması *Politika*'nın yedinci kitabında yer alır. Burada belirttiği kadarıyla Aristoteles'e göre öncelikle savaş konusunda bir istisna koyup savaşa kesinlikle köleliği hak etmeyenleri köleleştirmek için başvurulmamalıdır.⁸⁸ Aristoteles bu istisna ile kimleri kast ettiğini

⁸⁵ Fritsche, Johannes, "Aristotle's Biological Justification of Slavery in Politics I", *Rhizomata*, 2019, Vol:7, (1), sf. 76.

⁸⁶ Aristoteles, *Politika*, sf. 175/1256b7-1256b26.

⁸⁷ Aristoteles, *Politika*, sf. 175.

⁸⁸ Aristoteles, *Politika*, sf. 519/1333b29-1334a2.

belirtmemiştir. Fakat onun söz konusu düşünceleri ile köleliği hak etmeyen özgür Yunanlıları kast ettiğini ve böylelikle tıpkı Platon'da olduğu gibi Yunan kent devletleri arasında süregiden savaş durumunun önüne geçmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Bu açıdan Sparta'nın komşu Yunan kent devletlerine karşı devam ettirdiği savaşlara işaret etmiş olması muhtemeldir.

Aristoteles açısından bu istisna bir kenara koyulduğunda savaşa sadece şu üç durum için başvurulmalıdır⁸⁹:

- i. Başkalarına köle olmaktan kaçınmak için,
- ii. Herkes üzerinde despotik bir yönetim (δεσποτείας) kurmak için değil, yönetilenlere fayda sağlaması uğruna hegemonya (ήγεμονία) elde etmek için,
- iii. Köle olmayı hak edenler üzerinde despotik bir yönetim kurmak için (δεσπόζειν).

Savaş başlatmak için belirlediği ilk durumun bir savunma savaşı olacağı açıktır. Fakat bize göre ikinci ve üçüncü durumlar oldukça sorunlu görünmektedir. Zira Ostwald'ın da belirttiği üzere, Aristoteles her ne kadar Sparta ve Giritlilerin yaptığı gibi komşuları tahakküm altına almayı amaçlayan yayılmacı fetih savaşlarını kabul etmezken ikinci durumdaki “yönetilenlerin yararını hedefleyen bir hegemonya” uğruna başlatılması gereken bir savaşın tam olarak ne olduğunu veya kimlere karşı olduğunu cevaplamamıştır. Nitekim Ostwald'a göre onun bu düşüncesi kendisinden yüzyıllar sonraki Rudyard Kipling'in “beyaz adamın yükü” düşüncesini çağrıştırmaktadır.⁹⁰ Bu noktada yine Ostwald'ın ifade ettiği ve çalışmamızın bu bölümü için kilit mahiyetinde olan bir soruya yer vermemiz gerekiyor: Peki, Aristoteles üçüncü durum çerçevesinde doğa gereği köle olan ve bu yüzden yönetilmeleri gerekirken bunu reddeden kimselere karşı savaşın haklı bir boyut kazanacağı argümanını öne sürerken zihninde Yunan dışı barbar toplumlar var mıydı?⁹¹ Yani Yunan dışı barbar toplumları doğa gereği köleler olarak mı görmekteydi? Ostwald'ın aksine bize göre bu sorunun cevabı evettir.

Buna ilişkin üç temel dayanağımızı *Politika*'da bulmaktayız. İlkinin onun barbar toplumlar hakkında yaptığı bir tahlilden hareketle ifade edebiliriz. Aristoteles'e göre barbar toplumlarda Yunanlılarda olan durumun aksine doğa gereği yönetici kabiliyetine

⁸⁹ Aristoteles, *Politika*, sf. 519/1333b29-1334a2.

⁹⁰ Ostwald, a.g.e., sf. 111-112.

⁹¹ Ostwald, a.g.e., p. 114-115.

sahip bir unsur yoktur. Bu yüzden onların ortaklıkları dışı ve erkek köleden meydana gelir.⁹² Tam da bu nedenle Aristoteles -kendi düşüncesini doğrular şekilde- şairlerin *barbar ve köleyi doğa gereği aynı* (ὥς τὰυτό φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν) anlama gelecek şekilde kullandıklarını şöyle aktarır: “Uygun olan Yunanlıların Barbarları yönetmesi”.⁹³

Aristoteles’in barbar toplumları doğa gereği köle olarak gördüğüne ilişkin ikinci dayanağımızı onun savaş köleliği hakkında yaptığı tartışmasından hareketle ifade edebiliriz. Aristoteles’e göre kendi görüşünün aksine köleliğin, kölelik kurumunun doğa gereği değil de yasa gereği meydana getirilmiş bir düzen olduğunu savunanlar, köleliğin savaş yasaları gereği savaşta yenilmenin sonucunda meydana gelen bir durum olduğunu öne sürerler. Fakat Aristoteles savaş köleliğinin adil olduğunu savunanların da esasen kendileriyle çelişik bir şekilde doğa gereği köleliği savunduğunu düşünür. Zira Aristoteles’e göre bu kimseler bir yandan adalete uygun olanın savaş köleliği olduğunu ileri sürseler de öte yandan söz konusu yanlış insanların yani doğa gereği köle olmayı hak etmeyenlerin (örneğin Yunanlı soyluların) savaş sonucunda köle haline getirilme ihtimaline gelince, kölelik yakıştırmasını bu insanlara değil sadece barbarlara yaparlar. Aristoteles’e göre “onlar bunu demekle” yani köleliğin sadece *barbarlara* uygun düştüğünü söylemekle tam da *Politika*’nın “başında ifade ettiğim *doğa gereği köle olanlardan* başkasını kast etmiyorlar... Zira kimisi her yerde köledir, kimisi de hiçbir yerde.”⁹⁴ Son olarak Aristoteles’e göre doğa gereği (φύσει) barbar toplumlar Yunanlılardan daha köle ruhlu kimselerdir (δουλικώτεροι). Barbar toplumlar arasında ise Asyalılar Avrupalılardan daha fazla köle ruhludurlar. Zira despotik bir yönetime sıkıntı çıkarmadan tabi olmaktadır.⁹⁵ Aristoteles’in bu ifadelerinden hareketle onun barbar toplumları doğa gereği köle olarak gördüğü sonucuna varabiliriz.

Nitekim bu bağlamda Yunanlı bir tarihçi olan Plutarkhos’un (M.S 46-120) şu ifadesi Aristoteles’in barbar toplumlara dair ifade ettiğimiz düşüncelerimizi destekler niteliktedir. Plutarkhos Büyük İskender’in Aristoteles’in şu tavsiyesine uymadığını aktarır: “Yunanlılara liderleri gibi, Barbarlara ise efendileri gibi; Yunanlılara bir dost

⁹² Aristoteles, *Politika*, sf. 157

⁹³ Aristoteles, sf. 157/1252a34-1252b9.

⁹⁴ Aristoteles, *Politika*, sf. 168-170.; vurgu bize aittir.

⁹⁵ Aristoteles, *Politika*, sf. 301/1285a16-1285a30.

gibi veya aynı ailedenmiş gibi, Barbarlara ise bir hayvan veya bitkiymiş gibi davranmak gerekir.”⁹⁶

Peki Aristoteles barbar toplumlar derken kimleri kast etmişti? Ona göre üzerinde yaşanılan dünyayı iskân eden üç tür millet bulunmaktadır: Yunanlılar, Asyalı Barbarlar ve Avrupalı Barbarlar. Soğuk bölgelerde yaşayan Avrupalılar ona göre yürekli olmalarına rağmen zekâ ve sanat açısından zayıftırlar. Görece hür bir yaşama sahip olsalar da yine de politik bir yönetime sahip değildirler. Öte yandan Asyalılar zekâ ve sanata sahip olmalarına rağmen yürekten yoksundurlar. Bu yüzden yöneticilerinin elinde köle yaşamı sürmektedirler. Aristoteles’e göre hiçbir surette despotik bir yönetimden şikâyetçi olmamaları açısından Asyalılar, Avrupalılardan daha fazla köle ruhludur. Fakat Yunan ırkı ise coğrafi olarak orta bir konuma sahip olup her iki milletin sahip olduğu özelliklerden pay alırlar. Zira hem yürekli hem de zekidirler. Bu yüzden hür bir yaşam sürüp en iyi şekilde yönetilirler. Yunanlıları bir çatı altında toplayacak tek bir rejime tesadüf etmeleri durumunda ise onların *bütün öteki milletleri yönetebilecek kapasitede* olduğunu düşünür.⁹⁷

Aristoteles’in siyasi kuramı çerçevesinde bu noktada savaş hakkında şöyle bir sonucun ortaya çıktığını ifade edebiliriz:

- i. Savaş doğa gereği köle olanların doğa gereği efendi olanların yönetimini reddetmeleri durumunda haklı bir şekilde başlatılması gereken bir olgu ve,
- ii. Onun açısından Yunan dışı barbar toplumlar doğa gereği köle konumunda değerlendirilebilir ise,
- iii. O zaman şurası açık ki Aristoteles’in kuramının Yunan dışı barbar toplumlara karşı politik bir tahakkümü ve bunun gereklerinden biri olan savaşı doğadan hareketle meşrulaştıran bir yanı bulunmaktadır.

Bize göre Aristoteles özelinde şimdiye kadar yer vermeye çalıştığımız tabloda eleştiriye açık olan iki durumdan söz edebiliriz. İlk olarak onun siyasi kuramı ve bu kuramda savaşın doğa düşüncesine referansla haklı olarak görüldüğü çerçeve, Yunan dışı toplumlar üzerinde politik bir tahakküme kapı aralayan bir görünüm arz etmektedir.

⁹⁶ Plutarch, Plutarch’s Moralia In Fifteen Volumes IV 263D-351B, (ed. T. E. Page), (Trans. Frank Cole Babbitt), William Heinemann Ltd., London, 1962, p. 397-399/329b-329d.

⁹⁷ Aristoteles, Politika, sf. 489-490; 301/1327b18-1327b33.

Nitekim çalışmamızın ilerleyen kısımlarında ele alınacak olan Juan Gines de Sepulveda (1490-1573) ve onun haklı savaş düşüncesi, felsefe tarihi açısından Aristoteles'in siyaset felsefesinin politik bir tahakküm fikrini beslemiş olduğunun açık kanıtlarından biridir. Avrupa'da sömürgecilik faaliyetlerinin gerçekleştiği bir çağda yaşamış İspanyol bir düşünür olan Sepulveda pek çok otoritenin yanı sıra esasen Aristoteles'in 'doğa gereği köle' kavramı temelinde teklif ettiği haklı savaş düşüncesine referansla, dönemin Amerika kıtasında yaşayan Yerli Halklara karşı savaşın haklı bir şekilde başlatılması gerektiğini savunmuştur. Zira ilerleyen kısımlarda ifade edeceğimiz üzere Sepulveda'ya göre bu büyük filozofun (Aristoteles'in) belirttiği üzere doğal durumlarından ötürü başkalarının egemenliği altına girmesi gereken Yerli halkların böylesi bir hâkimiyeti reddetmesi haklı bir savaş nedeni anlamına gelmektedir.

Çalışmamızın yine Francisco de Vitoria (1486-1546) bölümünde değineceğimiz üzere dönemin Amerika kıtasında yaşayan Yerli halkların Aristoteles'in *Politika*'nın birinci kitabında bahsettiği doğa gereği köleler olduğu fikrinin 15. ve 16. yüzyıl İspanya'sında başvurulmuş yaygın bir argümantasyon olduğu ifade edilebilir. Güçleri zihinlerinden ziyade bedenlerinde olan, muhakeme yetisine bütünüyle sahip olmayan, doğa gereği köle olarak kabul edilen söz konusu halkların bu yüzden politik bir organizasyon inşa edemeyecekleri kabul edilmiştir. Tıpkı Aristoteles'in doğa gereği kimseler için uygun gördüğü gibi kendilerini yönetmekten aciz olan bu halkların başkaları tarafından yönetilmelerinin onlar için *daha iyi* olacağı düşüncesi hâkim olmuştur.

Dore'ye göre her ne kadar Augustinus'ta yer almasa da bazı insanların doğa gereği köle olduğu düşüncesinin Rönesans öncesi dönemdeki önemli bir takipçisi Thomas Aquinas'tır. Aristoteles'in Orta çağda önemli bir takipçisi olan Aquinas'ın bu düşüncüyü olduğu gibi benimsediği anlaşılmaktadır.⁹⁸ Bunu onun *Summa Contra Gentiles* eserinde “De Ordinatione Hominum ad Invicem et ad Alia” (İnsanların Kendi Aralarında ve Başka Şeyler Karşısındaki Düzenlenişi Hakkında) başlıklı tartışmasında şöyle görürüz: “İnsanların kendi arasında bir düzen görmekteyiz. Zira Aristoteles'in *Politika*'da ifade ettiği üzere akıl açısından üstün olanlar doğa gereği efendidir; oysaki akıl açısından yetersiz olup da bedensel açıdan güçlü olanlar doğa tarafından hizmet

⁹⁸ Dore, Fatma, “Sömürgeci İspanyol Amerikası'nda Doğal Köle Kavramı”, FLSE, 2016 Bahar, Sayı: 21, sf. 37-41.

etmek için yaratılmış görünüyorlar.”⁹⁹ Yine Dore’ye göre İspanyol düşünürlerin Yerli halklar hakkında yaptığı tartışmalarda belirleyici olmuş olan bu düşünce aynı zamanda Rönesans dönemi İtalya’sında da destek bulmuştur. Örneğin Rönesans İtalya’sındaki bir düşünür olan Baldassare Castiglioni (1478-1529) *The Book of the Courtier* (Saray Nedimi) adlı eserinde bu düşünceyi açık bir şekilde ifade eder. Castiglioni, kendi düşüncelerini temellendirmek için Aristoteles’in doğa gereği kölelik düşüncesine onu birebir tekrar ederek şöyle başvurur: ¹⁰⁰

“Bazıları doğa itibariyle buyruk vermek için doğmuş ve bu yüzden buna göre donatılmış ve tayin edilmiştir. Başka bazıları ise boyun eğmek için... Pek çok insan vardır ki yaptıkları işler sadece bedenlerini kullanmakla sınırlıdır. Ruh ne kadar bedenden farklı bir şeyse böylesi insanlar da erdemli olmaktan o kadar uzaktır. Her ne kadar akılsal varlıklar olsalar da akıldan sadece onu algılayacak kadar pay alırlar ama sahip olacak veya ondan yarar sağlayacak denli değil. Bu yüzden bu insanlar doğa gereği köledirler ve bunlar için daha iyi ve uygun olan şey buyruk vermekten ziyade itaat etmektir.”

Aristoteles’in doğa gereği köle ve doğa gereği efendi kavramlarının hem politik bir tahakküm fikrini hem de haklı savaş düşüncesini desteklemiş olması sadece İspanyol veya İtalyan düşünce geleneğiyle sınırlı kalmamıştır. Bu durumun aynı zamanda İngiliz ve Hollanda siyasi düşünce geleneğinde de yer edindiğini söyleyebiliriz. İngiliz siyasi düşüncesi açısından bunun en açık örneklerinden biri bize göre Francis Bacon’ın (1561-1626) haklı savaş düşüncesine bakılarak anlaşılabilir. Bacon’ın bahsi geçen konu hakkındaki tartışması onun *Kutsal Savaş Hakkında Bir Diyalog* eserinde yer alır. Bu diyalogdaki Zebedaeus karakterine göre Hristiyan inancının o dönemdeki en tehlikeli ve güçlü düşmanı olan Türkleri ortadan kaldırmak için başlatılacak bir savaş, haklı bir savaş (just war) olacaktır. Zebedaeus’a göre Türklere karşı başlatılacak savaş örneğin doğa yasaları açısından haklı bir savaş olacaktır. Zira ona göre Aristoteles ‘natura dominus’ (doğası gereği efendiler) ve ‘natura servus’ (doğası gereği köleler) kavramsallaştırması ile birlikte ona göre doğal düzende insan toplumları açısından bir yasa durumuna işaret etmiştir; bazıları doğaları itibariyle efendi olup yönetmek için doğarlarken bazıları ise doğaları itibariyle köle olup itaat

⁹⁹ Aquinas, Thomas, *The Summa Contra Gentiles of Saint Aquinas The Third Book Part I: Chapters I-LXXXIII*, Trans., English Dominican Fathers, Latest Leonine Edition, Burns Oates & Washbourne Ltd., London, 1928, p. 205-206.

¹⁰⁰ Castiglioni, Baldassare, *The Book of the Courtier*, Trans. Leonard Eckstein Opdycke, Charles Scribner’s Son, New York, 1901, sf. 261.; Dore, a.g.m., sf. 41.; Krş. Aristoteles, *Politika*, sf. 165-167.

etmek için vardılar. Zebedaeus’a göre Aristoteles’in insanlar arasında insan-vahşi hayvan veya ruh-beden arasındaki gibi büyük bir eşitsizlik durumu olduğunda bu durumun yönetme hakkı (right of government) doğuracağı düşüncesi hem geçmişte hem bugün hem insan toplumları hem de uluslar açısından doğru ve geçerli bir düşüncedir. Zebedaeus Aristoteles’in haklı savaş düşüncesine müracaatla önermek istediği politik argümanı şöyle ifade eder¹⁰¹:

“Yönetme konusunda her nerede tamamıyla yetersiz ve ehil olmayan (her ne kadar devlet veya krallık şeklinde nitelesek de) bir insan güruhu varsa orada medeni veya yönetmeyi bilen başka bir ulusun onları hâkimiyet altına almak için haklı bir savaş nedeni vardır... Devletin yasa düzeni, en temel töre ve yasaları (bunlara yasa denecekse tabi) doğa yasalarına ve uluslararası yasalara (laws of nature and nations) aykırı olması durumunda bunlara karşı savaşın meşru olduğunu söylüyorum.”

Aristoteles’in haklı savaş düşüncesinin, bu düşüncede esas alınan doğa gereği köle kavramının Hollanda siyasi düşüncesi kapsamında da destek bulunduğunu çalışmamızın son kısmında yer vereceğimiz Hugo Grotius’tan (1486-1546) hareketle ifade edebiliriz. Grotius’a göre Aristoteles *Politika*’nın birinci kitabında uzunca yaptığı tartışma bağlamında bazı insanların doğaları gereği köle olduklarını ifade ederken yanılmamaktadır. Zira bazı insanların karakterleri öyle bir yapıdadır ki onların kendi iradeleri ile değil de başka bir egemenin iradesi doğrultusunda yönetilmeleri uygundur. Bunun nedeni ise kölenin akıl yetisine sadece kısmi derecede sahip olup gerçek anlamda bir muhakeme yetisine (τὸ βουλευτικόν) sahip olmamasıdır. Yine Grotius’a göre Aristoteles’in ifade ettiği üzere bazı insanların doğaları gereği köle olmaları gibi aynı şekilde bazı halklar da yönetmekten ziyade boyun eğmeyi daha iyi bilmektedir. Örneğin Romalılar tarafından kendilerine özgürlük teklif edildiğinde bunu kabul etmeyip tebaa halinde yaşamayı tercih eden Kapadokya halkı buna örnek olarak gösterilebilir. Yine Grotius’a göre son olarak insanlıktan uzak olan barbar halklara karşı başlatılacak bir savaş Aristoteles’in *Politika*’da yer verdiği üzere doğaya uygun olarak başlatılan haklı bir savaştır.¹⁰²

¹⁰¹ Bacon, Francis, *An Advertisement Touching a Holy War*, (ed. Laurence Lampert), Waveland Press, U.S.A., 2005, sf. 29-32.

¹⁰² Grotius, Hugo, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, (trans. Gwladys L. Williams), (ed. Martine Julia Van Ittersum), Liberty Funds, Indianapolis, 2006, sf. 94, 114-115.; Grotius, Hugo, *The Rights of War and Peace Book I*, (trans. Jean Barbeyrac), (ed. Richard Tuck), Liberty Fund, Indianapolis, 2005, sf. 264.; Grotius, Hugo, *The Rights of War and Peace Book II*, (trans. Jean Barbeyrac), (ed. Richard Tuck), Liberty Fund, Indianapolis, 2005, sf. 1022-1025.

Arslan açısından Aristoteles, olumlu anlamda her medeniyet için gerekli bir filozof olmuştur. Bu yüzden “her medeniyet (Yunan, Orta çağ İslam, Orta çağ Batı Hristiyan ve nihayet modern Batı) tarafından kabul edilmiştir, baş tacı edilmiş bir insandır.”¹⁰³ Fakat yukarıda yer vermeye çalıştığımız savaş ve onun meşruiyeti hakkındaki düşünceleri itibariyle Aristoteles’in sadece olumlu sonuçları itibariyle değil olumsuz sonuçları itibariyle de pek çok medeniyetin kendisine ihtiyaç duyduğu bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda yine şunu ifade etmek isteriz ki Platon ve Aristoteles’in savaş, dost-düşman ayrımı, kölelik, barbar toplumlar hakkındaki düşüncelerinin dönemin savaşçı Yunan kentlerinin sahip olduğu kültürel, ekonomik veya siyasi düzenin doğal bir uzantısı olduğunu ifade etmek gerçeğe temas etmekten uzak olacaktır. Zira bizzat Aristoteles kendi çağdaşlarından bu konuda eleştiriler aldığını belirtir.¹⁰⁴ Yine Aristoteles’ten önce yaşamış, ünlü Antik Yunan komedyası yazarı Aristofanes (İ.Ö. 446-386) *Lysistrata*’da savaş karşıtı bir durumu düşünebilmiştir. Yani savaşın antik Yunan toplumu ve düşüncesi açısından *özel bir durum olmadığı* anlaşılmaktadır. Bu anlamda meseleyi bahsi geçen doğrultuda ele almak bize göre tarihselci bir bakış açısının sınırlarına hapsolmak anlamına gelecektir. Nitekim bu açıdan David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804), John Locke (1632-1704), G. W. F. Hegel (1770-1831) gibi düşünürlerin kendi politika felsefeleri bağlamında sömürgeciliği, ırkçılığı veya kölelik kurumunu meşrulaştıran düşüncelerini ele alan Zeybek, onların yaşadıkları dönemlerde bu tarz düşüncelerin çok da tuhaf olmadığı iddiasına karşı şunları söyler:

“Bu pek doğru değildir. Unutulmaması gerekir ki insanlara eziyet edilmemesi, birbirinden ayrı tutulmaması, köleleştirilmemesi o döneme kadar hiç düşünülmemiş, yepyeni fikirler değildir. Bu tarz hassasiyetler ve bir tür eşitlik fikri modern zamanlardan çok daha evvel, örneğin dini geleneklerle ortaya çıkmıştır... Diğer bir değişle buradaki ifadeleri döneme has bir “kabalık” olarak aklamak, işin vahametini gözden kaçırmak olur. Daha kötüsü, büyük bir barbarlık tarihi ‘o dönemin öyle olduğu’ iddiasıyla doğallaştırılır”¹⁰⁵

¹⁰³ Arslan, Ahmet, “Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri Üzerine”, *2400’üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri*, (Birinci Baskı) (ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Recep Duran), Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa, 2017, sf. 9.

¹⁰⁴ Aristoteles, *Politika*, sf. 162.

¹⁰⁵ Zeybek, Sezai Ozan, “Avrupa Düşüncesinin Tali Unsurları: Kölelik ve Sömürgecilik”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, 2013 Aralık, Cilt: 3, (6), sf. 92.

Doğa düşüncesine müracaatla politik konularda meşruiyet tesis etme durumunun öte yandan Batı felsefe geleneğini yüzyıllarca etkilediğini ifade edebiliriz. Zira Platon ve Aristoteles'ten çağlar sonra gelen David Hume (İ.S. 1711-1776) bile ten rengi siyah olanların beyazlardan insan olmak bakımından daha aşağı bir seviyede olduğunu öne sürerken meşruiyet zemini olarak yine *doğa* kavramına başvurur. Bunu şu şekilde ifade eder:

“Siyahların veya genelde tüm insan türlerinin (zira dört ya da beş farklı tür vardır) doğal olarak beyazlardan daha aşağı bir seviyede olduklarını düşünmeye meyilliyim. Beyazdan başka diğer hiçbir ten renginde medeni bir ulus olmamıştır, ne de aralarında eylem veya düşünce planında önde gelen herhangi biri olmuştur. Aralarında maharetli bir üretici yok, sanat yok, bilim yok. Öte yandan eski Germenler veya şimdiki Tatarlar gibi beyazların en kaba ve barbarlarında bile yiğitlikleri, yönetim biçimleri veya başka bazı şeyler noktasında kayda değer bir şeyler vardır. *Şayet doğa (İng. nature) bu insan türleri arasında gerçek bir ayrım yapmamış olsaydı* böylesi yeknesak ve sabit bir farklılık olmazdı... Bu aşağı seviyedeki cahil insanlar bizim yanımızda işe başlayacaklar ve kendilerini her meslekte öne çıkaracaklar. Bu arada aslına bakılacak olursa Jamaika'da yetenekli ve bilgili birinden bahsediyorlar. Ama muhtemelen önemsiz başarılarından ötürü takdir ediliyordur, tıpkı birkaç tane sözcüğü söyleyebilen bir papağan gibi.”¹⁰⁶

Hume'un ırk konusundaki düşüncelerinden açık ve doğrudan bir şekilde etkilenmiş olan Kant da yine siyahiler konusunda sahip olduğu düşüncelerini ortaya koyarken doğa (Alm. Natur) düşüncesine müracaat etmektedir. Aydınlanma dönemindeki önemli düşünürlerden biri olan Kant'ın *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*'de yer alan ve Aristotelesçi köle-efendi karşıtlığını hatırlatan oldukça vahim düşünceleri şöyledir:¹⁰⁷

“Afrika Negroları, *doğanın bir gereği olarak (von der Natur)*, aptallık mertebesini aşan hiçbir hissiyata sahip değildirler. Sayın (David) Hume, Negroların herhangi bir yeteneği olduğunu gösterecek tek bir örnek ortaya koymaları için herkese meydan okur ve şunu ileri sürer: kendi vatanlarından farklı yerlere götürülen yüzbinlerce Siyahî arasından hiç kimse, üstelik birçoğuna özgürlükleri büsbütün verilmiş olduğu hâlde, sanatta, bilimde ya da övgüye layık başka herhangi bir alanda bir tek büyük iş bile ortaya koyabilmiş değildir. Buna karşılık, beyazların en ayaktakımı gruplarından

¹⁰⁶ Hume, David, *Essays: Moral, Political and Literary* Vol:1, (ed. T. H. Green, T. H. Grose), Longmans, Green and Co., London, 1889, sf. 252.; İtalik vurgu bana aittir.

¹⁰⁷ Kant, Immanuel, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, (ed. Patrick Frierson, Paul Guyer), Cambridge University Press, United Kingdom, 2011, sf. 58-59.; İtalik vurgu bana aittir.

bile dünya çapında saygınlık kazanan kişiler sürekli kendini göstermektedir. *İki insan türü arasındaki farklılık o derece özseldir ki (wesentlich), ussal yeteneklerdeki üstünlük de kendini en az renkler kadar belli eder.* Bunlar (Siyahlar) arasında hayli yaygın hâle gelmiş olan fetiş dinleri, insan doğasının aptallığa ne denli saplanabileceğini gösteren bir çeşit putperestlik sayılabilir. Bir kuşun tüyü, bir sığırın boynuzu, bir deniz kabuğu ya da herhangi bir başka sıradan şey, yeter ki birkaç sözcükle kutsanmış olsun, artık yemin törenleri için bir tapınma ve yakarma nesnesi hâline gelir. Negro siyahlar değersizdirler ve o derece gevezedirler ki harman yerinde onları birbirlerinden ayrı tutmak zorunda kalırsınız.”

Aristoteles’in savaş ve onun haklı çerçevesi bağlamında öne sürdüğü düşüncelerle ilgili ikinci eleştirimizi şöyle ifade edebiliriz: *Savaş*, onun kent yaşamının temeline yerleştirdiği *iyi yaşam idealinin* uzantısında ortaya çıkan bir olgu olarak görünmektedir. Bilindiği üzere Aristoteles kendi politika felsefesi bağlamında inşa etmeye çalıştığı kent yapılanmasının en temelde bir ortaklık mekânı olduğunu düşünür. Fakat kendisinin vurguladığı üzere böylesi bir ortaklık mekânında tesis edilmesi gereken şey esasen yaşam değil, iyi yaşamdır (εὖ ζῆν).¹⁰⁸ Aristoteles açısından bu iyi yaşamı tesis edecek olan toplumdaki yurttaşlardır. Fakat yurttaşların gerek erdemli bir yaşam sürebilmeleri gerekse söz konusu iyi yaşamı tesis edecek politik faaliyetlere katılabilmeleri için de boş vakte ihtiyaçları vardır, zira boş vakit kendisinin belirttiği üzere hem bu ikisinin hem de onun açısından “her şeyin başlangıç noktasıdır”.¹⁰⁹ Yurttaşların boş vakte sahip olabilmesi için çiftçilik, zanaatkârlık ve ticaret gibi bedensel uğraş gerektiren ve soylu olmayan işlerden uzak durması gerektiğini düşünür. Bu noktada Aristoteles açısından köle, efendisine iyi bir yaşamın gereği olan erdem yaşamını sürebilmesi ve politik faaliyetlere zaman ayırabilmesi için kent yaşamında gerekli olan çiftçilik, zanaatkârlık, ticaret gibi zorunlu ve soylu olmayan işleri gerçekleştirerek ona boş vakit yaratan unsurdur. Ona göre yurttaşlar bu tarz işlerin yapılması koşuluyla “kendilerini politika ve felsefeye verebilmektedir”.¹¹⁰ Şunu hatırlamak gerekir ki kölenin var olabilmesi için kölelik düzeninin var olması gerekir. Tam da bu açıdan Aristoteles’in kölelik düzeninin tesisi için savaşı onaylayan düşünceleri çerçevesinde onun siyaset düşüncesinde iyi yaşam, boş vakit, köle ve savaş olgusunun birbirini tamamlayan dört unsur olarak görülebileceğini düşünmekteyiz. Bu açıdan kentteki *iyi yaşam* idealinin uzantısında *savaşın* yer aldığını ifade edebiliriz. Bu

¹⁰⁸ Aristoteles, Politika, sf. 155-159.

¹⁰⁹ Aristoteles, Politika, sf. 537, 495/1337b22-1337b35.

¹¹⁰ Aristoteles, Politika, sf. 172/1255b20-1255b37.

durum öte yandan ilginç bir şekilde bize Nietzsche'nin çağlar sonraki tespiti ne kadar haklı olduğunu göstermektedir: “Ne de çok kan ve vahşet var tüm bu *iyi şeylerin* temelinde”.¹¹¹



¹¹¹ Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik, sf. 56.; italik kısım bize aittir.

İKİNCİ BÖLÜM: SAVAŞIN DOĞAL HUKUK VE ULUSLARARASI HUKUK DÜŞÜNCESİ TEMELİNDE HAKLILAŞMASI

Çalışmamızın ikinci bölümünde Batı siyasi düşünce tarihinde savaşa haklı bir boyut kazandıran diğer iki düşünsel temelin; doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesi olduğunu öne sürmekteyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla savaşın haklılığının doğal hukuk ve ondan beslenerek ortaya çıkmış olan uluslararası hukuk düşüncesine müracaatla temellendirilmesi esas olarak modern dönemde Francisco de Vitoria (1486-1546) ile başlayan bir süreçtir. Fakat doğal hukuk, uluslararası hukuk ve haklı savaş düşüncesinin felsefi soykütüklerini daha iyi anlayabilmemiz adına modern dönemde Vitoria'ya gelene kadar bu üç kavramın nasıl geliştiğini ve tartışmaların nasıl bir süreklilik arz ettiğini ortaya koymamız gerekmektedir. Bu yüzden önce 2.1. bölümde doğal hukuk düşüncesinin neye karşılık geldiği ve siyasi düşünce tarihinde nasıl teşekkül etmeye başladığı genel hatlarıyla ele alınacaktır. Daha sonra 2.2. bölümde ise modern döneme gelene kadar hem haklı savaş hem de doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesinin teşekkülüne yapılan temel katkılar, eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu bağlamda 2.2. bölümde modern döneme kadarki süreçte haklı savaş düşüncesi ile ilgili tartışmalarda belirleyici olmuş üç kurucu düşünürün yani Marcus Tullius Cicero, Aziz Augustinus ve Thomas Aquinas'ın bu konulardaki fikirleri eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

2.1. Doğal Hukuk Düşüncesi

Doğal hukuk düşüncesi konusunda öncelikle şu sorunun sorulması gerektiğini düşünmekteyiz: İnsan eliyle uzlaşım sal bir şekilde inşa edilen ve bu anlamda toplumdan topluma farklılık arz eden pozitif hukuktan ayrı olarak “doğal hukuk” fikri tam olarak neye karşılık gelmektedir? Bu noktada daha baştan belirtmek gerekir ki düşünce tarihine bakıldığında yekpare bir doğal hukuk anlatısı mevcut değildir. Her ne kadar 2400 yıldır felsefe tarihinde yer edinmiş ve bugün dahi güncelliğini yitirmemiş bir konu olsa da doğal hukuk anlayışı tek bir soruna indirgenemeyecek denli çeşitli sorunları içine alan

bir bütündür.¹¹² Hatta öyle ki bu sorunları ele alan düşünürlerin haktan ve doğallıktan anladıkları şeyler dahi bütünüyle birbirine benzememektedir. Fakat ortak olan nokta hukuku daima belirli bir doğallık kavrayışı doğrultusunda inşa etmeye çalışmış olmalarıdır.¹¹³ Yine böylesi bir kavrayış doğrultusunda doğanın işaret ettiği şey her ne kadar farklılaşmış olsa da doğa her zaman insan ürünü olmayan ve bu anlamda tarihsellik barındırmayan bir yapıya işaret etmiştir.¹¹⁴ Burada bizim açımızdan özellikle dikkat çeken husus şudur: Hak, hukuk, adalete uygun olan ve olmayan belirlenirken, niçin insani ve tarihsel bir temelden ziyade doğal ve evrensel bir zemine ihtiyaç duyulmuştur?

Leo Strauss'a göre bu ihtiyaç yüzyıllardır olduğu gibi bugün dahi çok açıktır. Zira aksi takdirde bütün hakların sadece pozitif hukuktan türediğini ifade etmek adaleti yalnızca farklı ülkelerdeki yasa koyucuların tekeline bırakmak anlamına gelecektir. Oysaki gündelik hayatta bile doğru veya adil olmayan yasalardan veya yargı kararlarından bahsetmek durumunda kalmaktayız. Bunu yapmakla farkında olmasak da pozitif hukuku kendisine referansla değerlendirdiğimiz bir ölçüte başvurmuş oluyoruz. Bu durum bize doğrunun, yanlısın, adil olanın veya olmayanın pozitif hukuktan ayrı hatta ondan bir bakıma daha üstün bir ölçütü olduğunu göstermektedir.¹¹⁵ Strauss'a göre hatta böylesi bir ölçüt arayışı siyasi anlamda nihai olarak devrimci sonuçlar barındırmaktadır. Çünkü haklar anlamında bir kez evrensel ilkelerin olduğunu kabul etmek insanı, tarihin belirli bir anında içinde bulunduğu toplumsal düzeni olduğu haliyle özümsemekten alıkoyacaktır. Bu da bireyi siyasi anlamda içinde yaşadığı kurulu düzeni veya fiili durumu yargılamaya zorlayacaktır.¹¹⁶ Kelsen'e göre de doğal hukuk düşüncesi esasında anarşik bir düzendir. Bu anlamda bütün doğal hukuk kuramları ona göre salt doğa yasalarına dayandıkları müddetçe ideal bir anarşizm barındırırlar. Nitekim Hristiyanlığın ilk biçimlerinden modern zamanlardaki Marksizm'e kadar her bir anarşizm ona göre esasında bir doğal hukuk kuramıdır.¹¹⁷

¹¹² İşsevenler, Osman Vahdet, Doğal Hukuk Sorunu: Aristoteles'in Politikası & Hobbes'un Leviathan'ı, (1. Basım), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2021, sf. 14-20.

¹¹³ İşsevenler, a.g.e., sf. 23.

¹¹⁴ Küçükali, Rıdvan; Akbaş, Hasibe, Bir Haklılaştırma Zemini olarak Doğal Hukuk, MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi, 2016, Cilt:3, (SI), sf. 66.

¹¹⁵ Strauss, Leo, Doğal Hak ve Tarih, (çev. Murat Erşen, Petek Onur), (1. Basım), Say Yayınları, İstanbul, 2011, sf. 18-19.

¹¹⁶ Strauss, a.g.e., sf. 33.

¹¹⁷ Kelsen, Hans, General Theory of Law and State, Transaction Publishers, New Jersey, 2006, sf. 393.

Pozitif hukukla arasındaki bu negatif ilişki çerçevesinde düşünüldüğünde doğal hukuk düşüncesinin şuna karşılık geldiği ifade edilebilir: Hukukun kökenini, onun yöneldiği hak, adalet, eşitlik gibi en temel değerleri kimi zaman insan doğasına kimi zaman da insanın içinde bulunduğu varlığın doğal düzenine dayandırarak hukuku inşa etmeye çalışmaktır. Hukukun felsefi gerekçesinin verilmeye çalışıldığı doğal hukuk kavrayışı bu noktada hukuk ile felsefenin kesiştiği zemine karşılık gelmektedir.¹¹⁸ Kelsen'e göre "doğal düzende" cari olan ve insani ilişkileri düzenleyen genel geçer yasalar Tanrı'ya, doğaya veya akla dayandırılmaktadır. Hatta bu anlamda ona göre doğal hukukun öne sürdüğü söz konusu yasalar mantık yasaları kadar kendiliğinden aşikârdır. Bu yüzden de yürürlüğe konmak için hiçbir zor kullanma gücüne ihtiyaç duymazlar. Doğal hukuku pozitif hukuktan ayıran diğer bir nokta da burasıdır. Zira insan iradesine dayanan pozitif hukuktaki yasaların haklılığı kendiliğinden aşikâr değildir ve yürürlüğe konmasını gerektiren içkin bir zorunluluk olmadığı için de zor kullanma gücüne dayanır. Doğal hukukun aksine pozitif hukukun varlığı bu anlamda zor kullanma gücünü gerçekleştirecek aygıtlara ihtiyaç duyar. Hatta Kelsen'e göre devlet yapılanması tam da bu aygıtların gelişerek bir organizasyon halini aldığı pozitif hukukun en mükemmel biçimidir.¹¹⁹ Böylelikle doğal hukukun zaman ve mekânlar üstü bir geçerliliğe ve değişmez bir yapıya sahip olduğunu ve Strauss'un da değindiği üzere onu eleştiren bir zemin olması itibariyle pozitif hukuka temel teşkil eden bir yanı olduğunu ifade edebiliriz.

Siyasi düşünceler tarihi göz önüne alındığında doğal hukuk düşüncesinin ilk izlerini antik Yunan dünyasında görmemiz mümkündür.¹²⁰ Bu anlamda evrensel geçerliliği olan ve insanların kendisine referansla içinde yaşadıkları hukuksal düzeni eleştirdikleri bir doğal hukuk düşüncesi M.Ö 5. Yüzyıl Perikles Atina'sında yaşayan Sofokles'e kadar geri götürülebilir.¹²¹ Bu konuda Sofokles'in özellikle *Antigone* adlı tragedyası dikkat çekmektedir. Bahsi geçen tragedyada siyasi egemenlik uğruna birbiriyle savaşırken ölen iki erkek kardeş hakkında Kral Kreon'un çıkardığı fermana yer alan bir yasa problem edilmektedir. Bu yasaya göre Oidipus'un oğullarından olan

¹¹⁸ İşsevenler, a.g.e., sf. 23-24, 30.

¹¹⁹ Kelsen, a.g.e., sf. 392-393.

¹²⁰ Rommen, Heinrich A., *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, (trans. Thomas R. Hanley), Liberty Fund, Indianapolis, 1998, sf. 5.

¹²¹ Burns, Tony, "Sophocles' Antigone and the History of the Concept of Natural Law", *Political Studies*, 2002, Vol: 50, (3), sf. 545.

Eteokles yiğitçe savaştığı için şanına yakışır bir şekilde gömülecektir. Oysa onun kardeşi olan Polüneikes'in gömülmesi ve yasının tutulması yasaklanmıştır.¹²² Fakat Polüneikes'in kız kardeşi ve tragedyanın başkarakteri olan Antigone sonuçta canı pahasına da olsa bu insani yasayı doğrudan çiğnemeyi göze almış ve kardeşinin cesedini toprakla örtmüştür. Antigone ve Kral Creon arasındaki çatışma Tanrısal bir kökene dayandırılan doğal hukuk ile insanlar tarafından konulan pozitif hukuk arasındaki karşıtlığı ifade etmektedir.

Antigone, fermanda duyurulan yasayı neden çiğnediğini temellendirirken doğal hukukçu olarak kabul edebileceğimiz bir açıklamaya başvurur. Zira ona göre ne Zeus ne de Adalet Tanrıçası ölen bir kimseyi aşağılamak için onun gömülmesini yasaklayan bir yasa buyurmamıştır. Bu anlamda Antigone'a göre Tanrının *doğal düzene* koyduğu yazılı olmayan, değişmeyen ve yalnızca dün ve bugün değil daima mer'i kalacak olan yasalar Kralın yasalarından daha üstündür ve uyulmaya daha layıktır. Bu yüzden esas çiğnenmemesi gereken yasalar bunlardır.¹²³

Atina demokrasisindeki çoğu yasayı (νομός) hedeflerine alıp onları doğa (φύσις) temelinde eleştiren ve bunlara doğalcı argümanlarla karşı çıkan önemli bir politik yapı ise Sofistler olarak bilinen düşünürlerdir. Sofistler de içinde yaşadıkları toplumun hukuksal yapısını yanlış buldukları için pozitif hukuka karşıt olarak yine onu eleştiren bir zemin olan doğal hukuku öne çıkarmışlardır. Bu yüzden bu düşünürler için “doğa gereği haklı” ile “yasa gereği haklı” ayrımının çok net olduğunu ifade edebiliriz.¹²⁴

Doğa ve yasa (φύσις- νομός) karşıtlığını hukuk felsefesi açısından öne süren ve bunu yapmakla daha sonraki Sofistlerin siyasi ve ahlaki öğretilerinin temelinde yer alan önde gelen sofistlerden biri Elis'li Hippias olmuştur.¹²⁵ Hippias'a göre “Doğada benzer benzerinin akrabasıdır ama insanların Tiranı olan yasa, bizi çoğunlukla doğaya karşıt olan pek çok şeyi yapmaya zorlar”.¹²⁶ Hippias'ın bu düşüncelerinin geç dönem sofistlerinden olan Antiphon'da daha güçlü bir şekilde yankılandığını görmekteyiz:

¹²² Sofokles, a.g.e., sf. 72.

¹²³ Sofokles, a.g.e., sf. 81.

¹²⁴ Rommen, a.g.e., sf. 7-8.

¹²⁵ Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a, (1. Basım), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, sf. 53.

¹²⁶ Plato, Protagoras, (trans. Benjamin Jowett), Bobbs-Merrill Company, New York, 1956, sf. 39/ 337d.

“Yasanın doğru (adil) diye belirlediği fiillerin çoğu doğaya aykırıdır... Yasanın yasakladığı şeyler, onun emrettiği şeylerden doğaya daha dost veya uygun değildirler... Yasaların yararlı diye belirlediği şeyler doğaya köstektir, doğanın belirledikleri ise özgür.”¹²⁷ Antiphon’un düşüncelerinde bu karşıtlığın bir örneği olarak Yunan-Barbar ayrımı vardır. Antiphon’a göre her ne kadar pozitif yasa nezdinde öyle olmasa da doğa açısından bütün insanlar, Yunanlı olsun veya olmasın birbirine eşittir. Bunu şöyle ifade eder: “... Oysa doğa bakımından Yunanlı olsun, Barbar olsun, hepimiz her şeyde aynı olarak yaratılmışızdır. Zorunlu olan doğa yasalarına itaat etmek herkes için geçerlidir... Hepimiz ağzımızla, burnumuzla soluyoruz; hepimiz ellerimizle yemek yiyoruz.”¹²⁸ Yine Alkidamas, physis-nomos karşıtlığı çerçevesinde, Platon’un kendi siyaset düşüncesinde sıkı sıkıya bağlı olduğu, Aristoteles’in ise meşrulaştırmak için epey çaba sarf ettiği kölelik düzenini şöyle eleştirir: “Tanrı, herkesi özgür kılmıştır; doğa ise kimseyi köle yapmamıştır.”¹²⁹ Thrasymakhos ise şu argümanı ile düşünce tarihinde pozitif hukukun işleyiş mantığını bize en açık bir biçimde anlatan kişiler arasında yer almıştır: “Hukuk, güçlünün çıkarına hizmet eden şeydir”.¹³⁰

Sokrates de pozitif hukuktaki yazılı yasalardan farklı olarak evrensel, yazılı olmayan yasalardan bahseder. Bunu Sokrates ile Hippias arasında adaletin ne olduğu hakkında gerçekleşen bir tartışmada görürüz. Burada yazılı olmayan bu doğa yasalarının her yerde aynı şekilde gözlemlenen, insan yapımı olmayan, Tanrıların insanlar için uygun gördüğü yasalar olduğunu öğrenmekteyiz. Bu evrensel doğa yasalarına örnek olarak; Tanrılardan korkmak, aileye saygı ve ensest yasağı geçmektedir.¹³¹

Platon’un *Gorgias* diyalogunda ise Kallikles, yaşamın yasaya göre değil doğaya göre adil olanın (φύσεως δίκαιον) rehberliğinde sürdürülmesi gerektiğini savunur. Bu argümanın gerekçesi ona göre oldukça açıktır. Zira yasaları çıkaranlar halkın değil daima kendi çıkarlarını gözetmişlerdir. Kallikles’e göre her ne kadar bütün bir yaşam siyasi iktidar mekanizmalarında yer alan yasa yapıcıların kendi çıkarları doğrultusunda çıkardıkları ve adına “yasa” denen kurallarla kuşatılmış olsa da “bunları sarsacak, kıracak, bütün bunlardan kurtulacak güçte bir adam çıkmaya görsün; alimallah

¹²⁷ Arslan, a.g.e., sf. 59-60.

¹²⁸ Arslan, a.g.e., sf. 58.

¹²⁹ Dobson, J. F., *The Greek Orators*, Methuen & Co. Ltd., London, 1919, sf. 161.

¹³⁰ Platon, *Devlet*, sf. 45-47.

¹³¹ Xenophon, *Memorabilia Oeconomicus Symposium Apology*, (trans. E. C. Merchant, O. J. Todd), Harvard University Press, London, 1997, sf. 321.

bizim bu uydurmalarımızı, büyülerimizi, laf ebeliklerimizi, tabiata aykırı olan yasalarımızı ayağını altında çiğner: Köle başkaldırmış ve efendimiz olmuştur. Artık yolumuzu aydınlatacak olan doğaya göre adil (φύσεως δίκαιον) olandır.”¹³²

Doğal adalet veya doğal hukuk düşüncesini öte yandan açık bir şekilde dile getiren en temel uğrak noktalarından biri ise Aristoteles olmuştur. *Nikomakhos’a Etik*’te örneğin siyasi adaletin uzlaşımsal (νομικόν) ve doğal olan (φυσικόν) diye ikiye ayrıldığını belirtir. Doğal olan hukuk ona göre tıpkı ateşin hem Yunan hem de Pers diyarında yakma gücüne sahip olması gibi değişmez ve evrensel bir geçerlilik gücüne sahiptir.¹³³ Aristoteles yine *Retorik*’de adalet veya adaletsizliğin iki tür yasaya göre belirlenebileceğini belirtir. Bunları yerel yasa (νόμον ἴδιον) ve evrensel yasa (νόμον κοινόν) şeklinde ifade eder. Yerel yasa ona göre her topluluğun kendilerine göre koydukları yasalardır. Evrensel yasa ise doğaya göre (κατὰ φύσιν) konulmuş olan yasalardır. Bu anlamda Aristoteles’e göre bütün insanlar için -aralarında herhangi bir birliktelik olmayan hatta birbirleriyle çatışan insanlar dâhil- herkes açısından bağlayıcı olan doğadan hareketle belirlenebilecek evrensel bir adalet veya adaletsizlik vardır.¹³⁴ Hukuki açıdan yazılı yasanın kendimize karşıt olduğu durumda ise ona göre “mutlaka evrensel yasaya başvurmalı ve onun daha büyük hakkaniyetinde ve adaletinde direnmeliyiz.”¹³⁵

Aristoteles’in bu bağlamda verdiği örneklerden biri yukarıda bahsettiğimiz Antigone’dur. Onun yazılı yasaya karşı çıkarak erkek kardeşini gömmesi Aristoteles’e göre her ne kadar yazılı yasa açısından olmasa da doğaya göre adil bir eylem olmuştur. Yine Aristoteles’e göre örneğin Empedokles herhangi bir canlı varlığı öldürmemek gerektiğinden bahsederken yine herhangi bir toplumsal yasayı değil hem yeryüzünü hem de gökyüzünü kuşatan evrensel bir doğal adaleti esas almaktaydı.¹³⁶

Aristoteles’e kadar yer vermeye çalıştığımız doğal hukuk geleneği pozitif hukukun barındırdığı adaletsizliklere karşı Aristotelesçi bir değişle ‘adalet direnişinin sürdürüldüğü’ daha üst bir düzlem olarak görülmüştür. Fakat çalışmamızın ilerleyen kısımlarında tam da üst bir adalet düzlemi olarak görülen doğal hukuk geleneği ve bu

¹³² Platon, *Gorgias-Söylev Sanatı Üstüne*, sf. 88-90/483a-484a.

¹³³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, sf. 104/ 1134b15-30.

¹³⁴ Aristoteles, *Retorik*, sf. 82-83/1373b.

¹³⁵ Aristoteles, a.g.e., sf. 87/1375b25-30.

¹³⁶ Aristoteles, a.g.e., sf. 82-87.

gelenekten beslenerek ortaya çıkmış olan uluslararası hukuk düşüncesi geleneğini savaş için belirlediği haklı çerçeve üzerinden ele almaya ve böylelikle bu iki düşünce geleneğinin haklı savaş düşüncesi açısından barındırdığı problemlere işaret etmeye çalışacağız.

2.2. Modern Dönem Öncesi Doğal Hukuk, Uluslararası Hukuk ve Haklı Savaş Düşüncesi

2.2.1. Marcus Tullius Cicero

Aristoteles'teki haliyle kurulu bir hukuksal düzenin barındırdığı adaletsizliklere karşı hukuki bir direniş düzlemi olarak görülen doğal hukuk düşüncesinin Marcus Tullius Cicero (M.Ö 106-43) ile birlikte giderek daha fazla siyasi ve hukuki bir anlam kazandığını ve hatta adaletin temeline yerleştirildiğini ifade edebiliriz. Bu yüzden bu bölümde Cicero'nun doğal hukuk, ona dayanan kavimler hukuku ve bu iki hukuk başlığı altında ele alınması gereken haklı savaş düşüncesine yaptığı katkılar ele alınacaktır.

2.2.1.1. Doğal Hukuk Düşüncesi

Doğal hukuk geleneğinde yer alan önceki düşünürler gibi Cicero da pozitif hukukun ve bu hukukta insanların bir araya gelerek belirledikleri “yasaların” adaletin ölçütü olarak değerlendirilmesine karşı çıkar. Onun bu tavrı gerçek anlamda yasanın ne olduğu konusunda kendisinin de onayladığı Stoacı şu yasa kavrayışına dayanır: “Yasa ne insanların zihinlerinde tasarlayarak oluşturduğu ne de halkların kararı olan bir şeydir, aksine bütün evreni yönetme ve yasaklama bilgeliğiyle idare eden ezeli ve ebedi bir olgudur.”¹³⁷ Cicero bu konuyu en detaylı bir şekilde *Yasalar Üzerine* adlı eserinde işler. Burada görebildiğimiz kadarıyla onun pozitif hukukun adaletin ölçütü olarak görülmesine karşı çıkışı iki hususta ele alınabilir. Onun ilk itirazı pozitif hukuk sisteminin hukuki açıdan adaletin *yeter nedeni* olarak görülmesine ilişkindir. Cicero'ya göre toplumsal kurumlar ve burada görev alan yasa yapıcılar tarafından oybirliğiyle belirlenen her yasanın adalete uygun olduğunu düşünmek “budalalık” olacaktır. Bu

¹³⁷ Cicero, *Yasalar Üzerine*, (çev. C. Cengiz Çevik), (5. Basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, sf. 37.

duruma Peleponnesos savaşı sonrasında Atina’da yönetimi devralan Otuzlar Yönetimini örnek verir ve şunu sorar: “Atina’daki o otuz yönetici yasalar oluşturmak istese ve Atinalılar da bütün bu tiranca yasalardan memnun olsa, bu yasalar adil mi sayılmalı?”¹³⁸

Yine aynı doğrultuda şunları ifade ettiğini görürüz: “Hukuku halkların buyrukları, liderlerin kararları ve yargıçların hükümleri inşa etseydi; madem çoğunluğun oyları ve buyrukları onaylıyor o zaman çalmak, tecavüz ve yalan tanıklık etmek hak olurdu.”¹³⁹ Cicero’nun ne demek istediği kendisinin hukuk ve tıp arasında yaptığı benzetmeyle ifade edilebilir. Tıpkı bilgisiz bir insanın herhangi bir hastalığın tedavisi maksadıyla yazdığı reçeteye gerçek bir hekim reçetesi denemeyeceği gibi toplum açısından zararlı olan bir şeye de yasa denmesi mümkün değildir.¹⁴⁰

İkinci itirazı ise ideal bir hukuk sisteminin cezalandırma (acı) ve fayda (haz) temeli üzerinden inşa edilmesi gerektiğini öne süren Epikürcü bir pozitif hukuk kavrayışı hakkındadır. Zira Cicero’ya göre insanları haksızlık yapmaktan alıkoyan doğa değil de yasalardaki cezalandırma korkusu olduğunda, cezalandırma korkusu ortadan kalktığında suç işlememek gerektiği düşüncesi de ortadan kalkacaktır. Böylesi bir kimse der Cicero: “Ne yapacak ıssız bir yerde çok sayıda altınını çalabileceği zayıf ve yalnız biriyle karşılaştığında?”¹⁴¹ Yine Cicero açısından faydayı maksimize edecek şekilde inşa edilecek bir hukuk sistemi kendi ile çelişik olacaktır. Zira her şeyin faydacılık ölçütüne göre değerlendirilmesi durumunda insan yine kendi faydasını esas alıp yasayı ihlal edebilir. Bu anlamda faydacılık temelinde inşa edilen bir adalet düzeni yine faydacılık temelinde ortadan kalkacaktır. Bu yüzden Cicero adaleti gerçek anlamda tesis etmenin mümkün tek yolunun doğaya (Lat. *natura*) başvurmak olduğunu düşünür.¹⁴² Onun hukuka dair bu kavrayışı yine Stoacı bir ilke olan yaşamı doğanın rehberliğinde sürdürmek gerektiği yükümlülüğünün bir sonucudur. Cicero’ya göre bu rehber izlendiğinde kendisinin ifadesiyle “yoldan sapmamız” asla mümkün değildir.¹⁴³

¹³⁸ Cicero, Yasalar Üzerine, sf. 22-23.

¹³⁹ Cicero, a.g.e., sf. 23.

¹⁴⁰ Cicero, a.g.e., sf. 39.

¹⁴¹ Cicero, a.g.e., sf. 21-22.

¹⁴² Cicero, a.g.e., sf. 22-23.

¹⁴³ Cicero, Yükümlülükler Üzerine, (çev. C. Cengiz Çevik), (5. Basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, sf. 45.

Burada şunu belirtmemiz gerekir ki Cicero'nun adaletin temeline yerleştirdiği doğa (Lat. natura), Stoa felsefesinin etkisinden dolayı salt maddi bir yapıda değildir. Alonso'nun belirttiği üzere Cicero'nun anladığı haliyle doğa insandan bağımsız bir şekilde bütünüyle dış dünyadaki nesnel bir gerçekliğe işaret etmez. Panteist bir bakış açısına sahip olan Cicero'da Tanrı, doğa birbirinin yerine geçen kavramlardır. Bu anlamda doğal hukuka tabi olmak onun açısından aynı zamanda hem insani hem de Tanrısal bir hukuka tabi olmak anlamına gelmektedir.¹⁴⁴ Nitekim Cicero “bütün doğanın ölümsüz Tanrıların gücü, karakteri, aklı, yetkesi, zihni, kutsallığı tarafından... yönetildiğini” düşünür.¹⁴⁵

Stoa düşüncesinde doğa yine akla sahip bir varlık olarak kabul edilmektedir. Cicero'nun *Tanrıların Doğası* eserinde bu şöyle dile getirilir: “Akla sahip olan sahip olmayandan daha üstündür; hiçbir şey evrenden (mundus) daha üstün değildir; o halde evren akla sahiptir.”¹⁴⁶ Cicero yasayı bu anlamda doğada bulunan bu aklın en yetkin biçimi olarak tanımlar: “Yasa, kökeni doğada bulunan ve yapılması gerekenleri buyurup aksini yasaklayan en üst akıldır (summa ratio).”¹⁴⁷

Peki, Cicero'ya göre doğada yerleşik bir şekilde bulunan ve kökeni doğaya dayandığı için¹⁴⁸ “doğal” olarak niteleyebileceğimiz bir hukuk, adalet ve yasa nasıl tesis edilecektir? Bu soruyu cevaplayabilmemiz için onun insana dair kavrayışını ele almamız gerekmektedir. İnsan Cicero'ya göre kendisine bahsedilen akıl (ratio) yetisinden dolayı Tanrı tarafından üstün bir konumda yaratılmıştır. Yine bu anlamda insanı diğer canlılardan ayıran bir nokta; Tanrılarla ortak bir şekilde hem akıl hem de doğru akıl (recta ratio) yetisine sahip olmasıdır. Bu anlamda hukuk veya yasa Cicero'ya göre doğru aklın buyurduğu ve yasakladığı şeydir.¹⁴⁹

Böylelikle Cicerocu bir bakış açısından insan, kendisinde var olan ‘doğru akletme’ yetisini devreye koyarak yani Tanrısal akıldan pay alarak doğaya içkin olan hukuksal düzeni anlayacak ve hukuku, adaleti ve yasayı tesis edecektir diyebiliriz. Bu

¹⁴⁴ Alonso, Fernando H. Llano, “Cicero and Natural Law”, Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, 2012, Vol: 98, (2), p. 161.

¹⁴⁵ Cicero, a.g.e., sf. 12.

¹⁴⁶ Cicero, *Tanrıların Doğası*, (çev. Çiğdem Menzilioğlu), (1. Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012, sf. 185, 193.

¹⁴⁷ Cicero, *Yasalar Üzerine*, sf. 11.

¹⁴⁸ Cicero, a.g.e., sf. 16-19.

¹⁴⁹ Cicero, a.g.e, sf. 13, 18.

yüzden Erçelik'in yerinde bir şekilde belirttiği üzere Cicero'nun doğal hukuk görüşünün temeli doğru akıl kavramına dayanmaktadır.¹⁵⁰ Fakat her ne kadar onun bütün doğal hukuk görüşü doğru akıl kavramına dayansa da Cicero açısından problem teşkil eden nokta, doğru akıl kavramı merkezinde yürüttüğü tartışmalarda “İnsan nasıl doğru bir şekilde akleder, bunun kriterleri nelerdir?” veya “Herkes eşit bir şekilde doğanın kendisine bahsettiği doğru akletme yetisini işler hale getirebilir mi?” gibi soruların kapsamlı epistemolojik bir izahını yapmamış olmasıdır. Platoncu bir etkiden dolayı Cicero açısından bu yetisini işler hale getirenlerin yalnızca felsefenin sağlamış olduğu bilgeliğe ulaşmış kimseler olduğu yani doğru aklını işler hale getirenlerin yalnızca filozoflar olduğu ifade edilebilir.¹⁵¹

Tüm bunları ifade ettikten sonra Cicero'nun *Devlet Üzerine*'de onun doğal hukuk görüşünü özetleyen en açık ifadesine yer verebiliriz¹⁵²:

“Gerçek yasa doğaya uygun olan doğru akıldır, her şeye nüfuz eder, değişmez ve ebedidir. Buyruklarıyla yükümlülüğe çağırır. Yasaklarıyla yanlıştan alıkoyar... Bu yasaı değiştirmek günahdır, bu yasanın bir parçası bile değiştirilemez, bütünüyle yürürlükten kaldırılması mümkün değildir. Kuşkusuz ne senato ne de halk aracılığıyla bu yasadan kurtulabiliriz... Roma'da bir yasa Atina'da başka bir yasa olmayacak... *Bütün kavimler ve zamanlar için geçerli ebedi ve değişmez tek bir yasa olacak.* Herkesin adeta tek bir öğretmeni ve efendisi olacak yani Tanrı. Bu yasanın kurucusu, yürürlüğe koyucusu ve yargıcı odur. Bu yasaya göre hareket etmeyen aslında kendisinden kaçmış olacaktır.”¹⁵³

2.2.1.2. Ius Gentium (Kavimler Hukuku) Düşüncesi

Cicero'nun bu tanımında doğal hukuku bütün zamanlar, mekânlar ve hatta *kavimler* için yükümlülükleri ve yasakları belirleyen düşünsel bir temel olarak gördüğünü anlamaktayız. Bu anlamda Erçelik'in belirttiği üzere; Cicero açısından

¹⁵⁰ Erçelik, Pelin Atayman, “Cicero'da Doğal Hukuk Anlayışı”, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2008, sf., 72.

¹⁵¹ Erçelik, a.g.e., 69-70.

¹⁵² Cicero, *Devlet Üzerine*, (çev. C. Cengiz Çevik), (2. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul, 2018, sf. 201-202.; vurgu bize aittir.

¹⁵³ Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Cicero'nun “lex naturalis” (doğal yasa) kavramını kullanmadığı göz önüne alınırsa, niçin onu doğal hukuk geleneği içinde düşünelim ki? Bu sorunun yanıtı açıktır. Zira Cicero'nun yasanın doğadan hareketle tesis edilmesi gerektiğini savunan görüşleri ele alındığında onun için yasanın (lex) zaten doğaya dayanan bir yasa olması gerektiği açıktır. Bu konuda yine Cicero'nun doğal hukuk (ius naturale) yerine evrensel hukuk (universi iuris) tabirini kullandığını ifade edebiliriz. Bkz.: Cicero, *Yasalar Üzerine*, sf. 10

hukuk normları, kaynağını doğada bulan doğru akıldan türetilmelidir. Dünya üzerindeki bütün insanlık, bütün kavimler farklı ülkelerde ya da zamanlarda insanların bir araya gelerek oluşturdukları yasalara göre değil felsefe yardımıyla bilgisine ulaşılacak olan, değiştirilmesi veya yürürlükten kaldırılması mümkün olmayan evrensel yasaya itaat etmelidir.¹⁵⁴

Bu noktada Cicero'nun doğaya referansla inşa edilmesi gereken ve 'bütün kavimler için bağlayıcı olan' bir yasa düşüncesiyle günümüzdeki anlamıyla uluslararası hukuk düşüncesinin teşekkülüne katkıda bulunduğunu ifade edebiliriz. Nitekim literatürde Cicero'nun soyut doğal hukuk düşüncesinin siyasi açıdan tecessüm etmiş olan somut şeklinin kavimler hukuku (ius gentium) düşüncesi olduğu ifade edilmektedir.¹⁵⁵ Yine Cicero vatandaşlık hukukundan (ius civile) farklı bir hukuksal alan olarak değerlendirdiği kavimler hukukunu doğa ile özdeş bir anlama gelecek şekilde kullanır; doğa yani kavimler hukuku (natura id est ius gentium).¹⁵⁶

Günümüzdeki uluslararası hukuk düşüncesinin temellerini oluşturan kavimler hukuku başlangıçta yalnızca Romalılar ile diğer yabancı kavimlerden (Lat. gens) gelen insanlar arasındaki ekonomik ilişkileri düzenlemek amacıyla tesis edilmiştir. Fakat daha sonraki süreçte kavramın uygulama sahası genişlemiş ve birbirinden bağımsız devletler arasındaki ilişkileri belirleyen ve pek çok bileşeni bünyesinde barındıran bir düzenlemeler bütünü halini almıştır. Bu haliyle ulusların yerel düzenlemelerinden üstün görülmüş ve evrensel anlamda bir bağlayıcılığı olduğu düşünülmüştür.¹⁵⁷

Her ne kadar kavimler hukuku düşüncesini ilk ifade edenler arasında yer alsa da yine de Cicero'nun bu konuda kapsamlı bir tartışma yürüttüğü söylenemez. Bu bağlamda kavimler hukuku düşüncesine Roma'da esas katkıda bulunan ve erken modern dönemde bile etkisinde söz edebileceğimiz iki önemli referanstan söz edebiliriz. Bunlardan biri Gaius'un (M.S. 130-180) *Institutiones (Hukuk Kurumları)* adlı eseridir.

¹⁵⁴ Erçelik, a.g.e., 71-72.

¹⁵⁵ Brtko, Róbert, "Gaius' Concept of The Law of Nations (Ius Gentium) and Natural Law (Ius Naturale)", *Miscellanea Historico-Iuridica*, 2018, Vol: 17, (2), sf. 43.

¹⁵⁶ Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, sf. 119, 138; Cicero, *Devlet Üzerine*, sf. 116.

¹⁵⁷ Pagden, Anthony, "Human Rights, Natural Rights and Europe's Imperial Legacy", *Political Theory*, 2003, Vol: 31, (2), sf. 174.

Cicero'dan yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış olan Gaius *Institutiones (Hukuk Kurumları)* eserinde kavimler hukukunu şöyle tanımlar:¹⁵⁸

“Yasalar ve törelerle yönetilen bütün halklar kısmen kendilerine mahsus bir hukukla kısmen de tüm insanlığın ortak hukukuna (commune omnium hominum iure) tâbidir. Halkın kendi vatandaşları için belirlediği hukuka vatandaşlık hukuku (ius civile) denir. Doğal aklın bütün insanlar için belirlediği, bütün halklar tarafından eşit bir şekilde gözetilen, bütün kavimlerin tabi olduğu hukuka ise kavimler hukuku (ius gentium) denir. Nitekim Roma halkı da kısmen kendilerine mahsus olan hukuka kısmen de tüm insanlığın ortak hukukuna tabidir.”

Roma hukukunda kavimler hukuku konusunda referans kabul edilen diğer bir eser ise imparator I. Iustinianus'un (482-565) yine aynı adla hazırlattığı ve çoğunlukla Gaius'un eserine dayanan, bir hukuk derlemesi olan *Institutiones (Hukuk Kurumları)* adlı eserdir. Bu eserde de kavimler hukuku konusunda Gaius'un yukarıdaki tanımına olduğu gibi yer verilmekte, onun bütün insanlar için ortak olduğu dile getirilmekte¹⁵⁹ ve daha çok hangi somut durumların kavimler hukukunun konusu olduğu ele alınmaktadır. Örneğin denizler, deniz kıyıları, limanlar, nehirlerin bütün insanların ortak kullanımına ait olduğu için tüm insanlığın ortak hukuku olan kavimler hukukunun konusu olduğu ele alınmaktadır.¹⁶⁰ Iustinianus'un *Institutiones*'inde göze çarpan noktalardan biri yine Gaius'a paralel bir şekilde kavimler hukuku ve doğal hukuk kavramlarının eş anlamlı bir şekilde kullanılmış olmasıdır. Bunu özellikle mülkiyetin nasıl edinildiği konusunda görmekteyiz: “Mallar farklı şekillerde insanların mülkiyeti haline gelir. Bazı şeyleri doğal hukukla veya diğer bir ifadeyle kavimler hukukuyla elde ederiz. Bazı şeyleri de vatandaşlık hukukuyla elde ederiz... Savaşta düşmandan alınan şeyler kavimler hukukuyla bizim olur.”¹⁶¹

Gaius ve Iustinianus'un kavimler hukuku konusundaki bu düşünceleri konumuz bağlamında ayrı bir öneme sahiptir. Zira ilerleyen bölümlerde ele alacağımız üzere Fransisco de Vitoria savaşın haklı çerçevesini ortaya koyarken *doğrudan* bu iki *Institutiones*'de dile getirilen kavimler hukuku düşüncesine referansta bulunacaktır.

¹⁵⁸ Gaius, Institutes of Roman Law, (trans., Edward Poste), (Fourth Edition), Clarendon Press, Oxford, 1904, sf. 1.

¹⁵⁹ Justinian, The Institutes, (trans. Thomas Collett Sandars), (Third Edition), Longmans, Green and Co., London, 1865, sf. 80.

¹⁶⁰ Justinian, a.g.e., sf. 167-169.

¹⁶¹ Justinian, a.g.e., sf. 172-174.

İspanyol bir düşünür olan Vitoria'ya göre Amerika kıtasındaki Yerli halklar İspanyolları, kavimler hukukunda devletler ve onların yönetiminde olan toplumlar için kabul görmüş olan seyahat etme, yerleşme ve ticaret yapma gibi bazı doğal haklardan mahrum bırakmaya çalışırlarsa bu durum savaşı haklı kılan bir neden olacaktır.¹⁶²

Böylelikle genel anlamda Stoada özelde ise Cicero'da doğal hukuk düşüncesinin sadece pozitif hukukun barındırdığı adaletsizliklere işaret eden üst bir hukuki ölçüt olmanın sınırlarını aştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Shaw'a göre Roma stoasında kavimler hukuku düşüncesine meşruiyet sağlamasından ötürü doğal hukuk düşüncesine başvurulmaktaydı. Zira insan aklına dayanan ve doğadan hareketle keşfedilen doğal yasaların bütün kavimler için evrensel bir geçerliliğe sahip olacağı düşünülmektedir.¹⁶³ Böylelikle kavimler hukuku düşüncesine temel teşkil etmesi açıdan Stoada doğal hukuk düşüncesi geleneğinde bir farklılaşma meydana geldiğini ifade edebiliriz. Yine kavimler hukuku düşüncesini beslemesi yani farklı siyasi yapılar arasındaki hukuki zeminin temeline yerleştirilmesi açısından doğal hukuk düşüncesinin Stoada politikleşmeye başladığı anlaşılmaktadır.

Cicero'nun şimdiye kadar yer verdiğimiz doğal hukuk ve kavimler hukuku düşüncesi bağlamında ele alınması gereken bir konu bize göre hiç şüphesiz tam da bu iki başlık altında ele alınması gereken savaş ve onun haklı çerçevesidir. Dolayısıyla çalışmamızın bu noktasında Cicero'nun haklı savaş düşüncesine yaptığı katkıyı ele almak gerektiği kanaatindeyiz.

2.2.1.2. Haklı Savaş Düşüncesi

Cicero'nun felsefesinde savaş gibi pratik yaşamı ilgilendiren siyasi sorunların nasıl bir öneme sahip olduğunu kavramamız açısından onun Romalı bir komedi yazarı olan Publius Terentius ile ilgili bir eleştirisi önemlidir. Terentius her ne kadar “Ben bir insanım ve insana dair olan hiçbir şey bana yabancı değildir”¹⁶⁴ demiş olsa da Cicero'ya göre yapılması gereken şey başka insani durumları ele almak yerine “kendi

¹⁶² Vitoria, Francisco de, Dersler, (çev. Ali Dokuzlu, Cansu Muratoğlu, Merve Sağiroğlu), Ankara, 2017, sf. 92-98.

¹⁶³ Shaw, Malcolm N., Uluslararası Hukuk, (çev. Yücel Acer, İbrahim Kaya, M. Turgut Demirtepe, G. Engin Şimşek), (Sekizinci Baskı), Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2019, sf. 12.

¹⁶⁴ Terentius'un ifadesinin aslı şöyledir: “Homo sum, humani nihil a me alienum puto”.

iyi ve kötü talihimizi” bilmeye ve anlamaya çalışmaktır.¹⁶⁵ Bu yüzden Cicero için esas olan farklı yerlerden ziyade bizatihi Roma kamusal hayatının merkezinde yer alan siyasi problemlerdir. Tam da bu anlamda ona göre doğa incelemelerinin insan yaşamına olumlu bir katkısı olmayacağını ifade eden Sokrates, övülesi bir düşünürdür.¹⁶⁶

Burada elbette ki Cicero açısından doğa incelemelerinin bütünüyle göz ardı edilmesi gerektiğini kast etmiyoruz. Vurgulamak istediğimiz hususu *Devlet Üzerine*’deki İki Güneş¹⁶⁷ olayı üzerinden anlatabiliriz. Diyaloğun başlangıç tartışmalarından biri gökyüzünde bir doğa olayı olarak şahit olunan bu hadisenin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. Cicero’nun söz konusu tartışmayla ilgili düşüncelerini diyalogdaki Laelius karakteri üzerinden yansıttığını ifade edebiliriz. Laelius bu tartışmayı duyar duymaz verdiği ilk tepki şöyledir: “Yurdumuz ve devletimizle ilgili tüm meseleleri yeterince inceledik de sıra gökyüzünde ne olup bittiğini sormaya mı geldi?”¹⁶⁸. Bu yüzden Laelius’a göre daha önemli meseleleri tartışmak gerekmektedir. Örneğin nasıl oldu da gökyüzünde iki güneş görüldü? yerine nasıl bir siyasi karmaşadan ötürü Roma halkı ikiye bölündü? diye sormak esas anlamda fayda sağlayacaktır. Bu yüzden de entelektüel tartışmanın gökyüzünden yeryüzüne indirilmesi gerekmektedir.¹⁶⁹

Cicero bu yüzden yeryüzündeki yaşamı ilgilendiren pratik sorunları ele alan siyaset felsefesiyle ilgilenmiştir. Bunun nedeni ise oldukça açıktır, zira kendisinin de bizzat görev aldığı Roma siyasi yaşamında hem iç siyasette hem de dış siyasette savaflara, çalkantılı siyasi ve toplumsal değişimlerin yaşandığı bir evreye şahit olmuştur.¹⁷⁰ Bu anlamda Cicero’nun devletin iç işlerinde devrim, kargaşa ve iç savaşa giden yolu önleyebilecek karma bir siyasi model arayışı içinde olduğunu ifade edebiliriz.¹⁷¹ Dış işlerinde ise başka pek çok konunun yanı sıra onun konumuz bağlamında savaş konusunda haklı bir çerçeve ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

¹⁶⁵ Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, sf. 15.

¹⁶⁶ Cicero, *Devlet Üzerine*, sf. 123-124.

¹⁶⁷ Atmosferde bulunan buz kristallerine Güneş ışığının çarpması sonucunda gökyüzünde birden fazla Güneş olduğu görünümü uyandıran gökyüzü hadisesidir.

¹⁶⁸ Cicero, *Devlet Üzerine*, sf. 126.

¹⁶⁹ Cicero, a.g.e., sf. 133-135.

¹⁷⁰ Harrer, G. H., “Cicero on Peace and War”, *The Classical Journal*, October 1918, Vol:14, (1), sf. 26.

¹⁷¹ Cicero, *Devlet Üzerine*, sf. 140-181.

Cicero açısından savaşı başlatma, sürdürme ve sonlandırma noktasında en önemli konulardan biri haklılık (ius) sorunudur.¹⁷² Savaş konusunda haklı bir çerçevenin olması gerektiğini öne sürmesi açısından onun güç siyasetini onaylamadığını en baştan belirtmemiz gerekir. Bu anlamda ona göre devletlerin arasında savaş hukuku son derece gözetilmesi gereken bir konudur. Nitekim bu konuda kendisi savaşa başvurmadan evvel iki tür uzlaşmazlık durumunun olduğunu belirtir. İlki tartışma ile ilerleyen ve insana özgü olan, ikincisi ise şiddete dayanan ve hayvanlara özgü olan. Bu anlamda Cicero'ya göre savaşa son çare olarak yalnızca ilkinin hayata geçiremediğimizde başvurmalıyız. Savaşa hiçbir haksızlığın olmadığı bir barış ortamı içinde yaşamak için başvurmalıyız.¹⁷³

Cicero, savaşın barış uğruna yapılması gerektiği maksimiyle birlikte esasen Platon ve Aristotelesçi bir barış düşüncesini tekrar etmektedir.¹⁷⁴ Her ne kadar asla tümünden barış yanlısı pasifist biri olmasa da onun barış dönemindeki sivil başarıları savaş zamanındaki kahramanlıklara öncelediği açıktır. Bu bağlamda Cicero'ya göre Atinalı bir komutan olan Themistocles'in ünü daha fazla olsa da antik Yunan'daki yedi bilgeden biri olan ve yaptığı yasalarla bilinen Solon'un başarısı ondan daha az kabul edilmemeli. Zira Themistocles'in zaferi devlete bir defa hizmet etmişken Solon'un yaptıklarının kalıcı olacağını düşünmektedir. Öte yandan Cicero her ne kadar savaşa kör bir şekilde atılmayı insana yaraşır bulmasa da zorunluluk baş gösterdiğinde savaşın kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ve ölümü köleliğe tercih etmek gerektiğini belirtir.¹⁷⁵

Bu bağlamda Cicero'nun yaşamın kaçınılmaz bir gerçeği olan ve barış ortamının inşası için başlatılması gereken savaşa belirli bir haklı çerçeve ortaya koyarak onu sınırlamaya çalıştığını görmekteyiz. Bu noktada konumuz bağlamında şunları sormamız gerekiyor: Peki, savaşa barış ortamını tesis etmek amacıyla başvurmak gerekiyorsa Cicero'nun barış tasavvuru ne tür savaşlara izin vermektedir? Yine, Cicero'nun siyaset düşüncesinde savaşın ne zaman meşru olacağına dair belirlediği haklı çerçeve nedir? Cicero bu bağlamda haklı bir savaşın başlatılabilmesi için öncelikle

¹⁷² Cicero, Yasalar, sf. 50.

¹⁷³ Cicero, Yükümlülükler Üzerine, sf. 17, 37.

¹⁷⁴ Cox, Rory, "The Ethics of War up to Thomas Aquinas", *The Oxford Handbook of the Ethics of War*, (ed. Seth Lazar, Helen Frowe), Oxford University Press, U.S.A., 2018, sf. 102; Bkz. Platon, Yasalar, sf. 53-628e; Aristoteles, Politika, sf. 516-1133a30-37.

¹⁷⁵ Cicero, Yükümlülükler Üzerine, sf. 34-37.

haklı bir nedenin olması gerektiğini vurgular.¹⁷⁶ Cicero açısından savaşa meşruiyet kazandıran haklı nedenleri inceleyebildiğimiz kadarıyla dört başlıkta ele alabiliriz. Bunlardan ilki *gücü güç ile püskürtmeyi* (Lat. vim vi repellere) amaçlayan savunma savaşlarıdır.¹⁷⁷ Zira Cicero'ya göre doğa her canlıya kendi yaşamını ve bedenini koruma, kendisine zarar verecek gibi duran her şeye de karşı koyma eğilimi vermiştir.¹⁷⁸ Bu eğilim temelinde Cicero doğal hukuk düşüncesine müracaatla savunma savaşlarının meşru olduğunu özellikle *Pro Milone* eserinde şöyle savunur:¹⁷⁹

“Bu, yazılı bir yasa değil; bizle birlikte doğmuş olan bir yasa. Hiçbir yerden öğrenmediğimiz, edinmediğimiz, okumadığımız ama doğanın kendisinden elde ettiğimiz bir hukuk bu... İşte bu hukuk uyarınca yaşamlarımız düşman tarafından tehlikeye girdiği vakit kendimizi koruma adına her tür şiddete başvurmamız haklı bir durumdur. Şu kuralı bilge kişilere akıl; barbar kimselere zorunluluk, uluslara teamül ve hayvanlara da doğanın kendisi öğretmiştir: kendimize, aile efradımıza ve yaşamımıza kast etmiş her tür şiddeti herhangi bir savunma aracına başvurarak savuşturmak gerekir.”

Cicero açısından savaş haklı kılan ve daha çok kavimler hukuku başlığı altında değerlendirilebilecek olan diğer iki nedeni haksızca alınan bir mülkiyeti geri alma (rebus repetitis) ve düşmanın yaptığı haksızlıkların cezalandırılması (iniuriae ulciscuntur) olarak ifade edebiliriz.¹⁸⁰ Harrer, tam da bu noktada yerinde bir soru sorar. Bir devletin savaşı meşrulaştıracak denli büyük bir haksızlık işlediği nasıl belirlenecektir?¹⁸¹ Cicero'ya göre siyasi anlamda böylesi kritik bir sorunun cevabını dönemin Roma'sında uluslararası anlamda ittifak kurma, savaş ve barış gibi kararları alan din adamlarından oluşan Fetiales Kurulu verecektir. Roma'da bu tarz kararlar alırken bahsi geçen kurula başvurmak gerekmektedir. Roma senatosunda başka bir devletin Roma'ya bir haksızlık yaptığı fikri hâsıl olduğunda Fetiales'in bu meseleyle ilgilenmesi beklenir. Kurul suçlanan devlete gidip adaletin gereği olarak yapılan haksızlığın tazmin edilmesi (res repetere) gerektiğini bildirir. Yöneticilerin zararı karşılamak istemesi durumunda sulh yoluna gidilir fakat reddetmesi durumunda bu meseleyi düşünmeleri için otuz gün verilir. Bu sürenin sonunda haksızlığı tazmin etmeyi

¹⁷⁶ Cicero, Devlet Üzerine, sf. 202.

¹⁷⁷ Cicero, Devlet Üzerine, sf. 202.

¹⁷⁸ Cicero, Yükümlülükler Üzerine, sf. 7.

¹⁷⁹ Cicero, Pro Milone with Asconius' Commentary, (ed. F. H. Colson), Bristol Classical Press, London, 2005, p. 5.

¹⁸⁰ Cicero, Devlet Üzerine, sf. 202.

¹⁸¹ Harrer, a.g.e., p. 27.

tekrardan reddetmeleri durumunda Fetiales Kurulu Tanrıları devreye koyar ve bu durumun bir savaşa neden olacağını bildirirler. Roma'ya döndüklerinde ise savaş açmaya herhangi bir engel olmadığını bildirirler. Senato ve halk da savaş açmaya karar verilerse savaş artık resmen ilan edilmektedir.¹⁸²

Cicero'ya göre bu anlamda Roma savaş hukukunda cari olan bu uygulamanın dikkate alınmadığı yani Fetiales'in öncesinde resmen ilan etmediği hiçbir savaş haklı bir savaş olarak kabul edilemez.¹⁸³ Bu açıdan Cicero'nun haklı savaş düşüncesinin Fetiales urulu merkezinde işleyen bir yapı olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Cicero'nun işaret ettiği Fetiales kurulunun başlattığı bu savaşları, Roma'yı emperyal bir düzene kavuşturması açısından eleştiren önemli bir düşünür ise Lactantius (M.S 240-320 c.) olmuştur. Cicero her ne kadar Roma'nın "müttefiklerini koruyarak bütün dünyaya hâkim olduğunu"¹⁸⁴ ifade etmiş olsa da Lactantius Fetiales kurulunun bu hâkimiyetteki rolünü *Institutiones Divinae (İlahi Kurumlar)* adlı eserinde şöyle eleştirir¹⁸⁵:

"İlahi yasalardan bihaber olan kimseler adalet peşinde olduklarında kendi devletinin yasalarını gerçek yasalarmış gibi anarlar. Fakat bu yasaları ortaya çıkaran şey adalet değil fayda olmuştur... Roma halkı Fetiales Kurulu aracılığıyla savaş açarak yani *haksızlıkları "meşru" bir şekilde yaparak, sürekli bir hırsızlık ve soygunculuk suretiyle bütün dünyaya hâkim oldular.* Bu kimseler kendi devletlerindeki yasalara karşı bir şey yapmadıklarında kendilerinin adil olduklarını düşünürler."

Cicero açısından dördüncü nedenin oldukça yoruma açık bir temele dayandığını söyleyebiliriz. Zira Cicero en iyi devletin son olarak onuru (pro fide) ya da güvenliği (pro salute) uğruna olmadıkça savaş başlatamayacağını düşünür.¹⁸⁶ Aziz Augustinus'a göre Cicero açısından bir devlet *kendi varlığını kalıcı bir şekilde sürdürecektir bir güvenlik uğruna* savaşa girişmelidir. Böylesi bir güvenlik mümkün müdür? Veya böylesi bir güvenlik anlayışı savaşları sürekli hatta sonsuz bir yapıya büründürmek anlamına gelmez mi? gibi sorular bir kenara bırakılacak olursa

¹⁸² Barnes, Jonathan, Mantissa: Essays in Ancient Philosophy IV, (ed. Maddalena Bonelli), Clarendon Press, Oxford, 2015, sf. 58-59.

¹⁸³ Cicero, Yükümlülükler Üzerine, sf. 18; Cicero, Devlet Üzerine, sf. 202.

¹⁸⁴ Cicero, Devlet Üzerine, sf. 203.

¹⁸⁵ Lactantius, The Divine Institutes Books I-VI, (trans. Sister Mary Francis McDonald), The Catholic University of America Press, Washington, 2008, p. 414.; vurgu bize aittir. Lactantius'a dikkatimi çeken Barnes'ın ilgili eseri olmuştur.

¹⁸⁶ Cicero, Devlet Üzerine, sf. 202.

Augustinus onun burada güvenlikten ne kast ettiğini Cicero'ya doğrudan referansla şöyle aktarır:¹⁸⁷

“İnsanlar için ani bir ölüm çoğunlukla yoksulluk, sürgün, esaret, afet veya en katlanılmaz olan diğer acılardan bir kurtuluştur. Fakat insanları bütün cezalardan kurtardığı anlaşılan ölümün kendisi devletler söz konusu olduğunda bir cezalandırmadır. Zira bir devlet sonsuza dek var kalacak şekilde tesis edilmelidir. İnsanlar için zorunlu olmanın yanı sıra çoğu zaman arzu edilir olan ölüm, devlet (republic) söz konusu olduğunda doğal değildir. Bir devlet, darma dağın olduğunda, yıkıma uğradığında, tamamen yok edildiğinde sanki bütün dünya mahvolmuş ve çökmüş demektir”

Cicero'nun savaşın meşruiyeti bağlamında ortaya koyduğu haklı çerçevede bu dört nedenin yanı sıra dikkat çeken ve bize göre eleştiriye oldukça açık bir husus onun şan (gloria) amaçlı başlatılan egemenlik savaşlarını onaylamasıdır. Cicero açık bir şekilde egemenlik (imperio) tesis etme ve Roma halkının şanını artırmayı (populi gloriam augento) savaşın amacı olarak onaylamakta ve bunu haklı savaş düşüncesiyle ilişkilendirmektedir. Sadece yaşam ve onurun korunduğu Celtiberi veya Cimbri kavimlerine karşı yürütülen savaşlara kıyasla imparatorluğun şanını gözetten (imperii proposita gloria est) bu tarz savaşların daha az şiddetli geçmesi gerektiğini belirtir. Cicero bu tarz egemenlik savaşlarına Roma'nın Latinler, Sabini ve Samnites kavimleri, Kartaca ve Pyrrusla yaptığı savaşları örnek gösterir.¹⁸⁸ Cox'un belirttiği üzere özellikle şan uğruna yapılan egemenlik savaşlarını onaylaması itibariyle Cicero, Roma'nın emperyal yayılmasına imkân tanıyor görünmektedir. Fakat onun daha önce işaret ettiğimiz “Savaş barış uğruna yapılmalıdır” ilkesi bu tarz emperyal savaşlarla açık bir şekilde çelişmektedir.¹⁸⁹ Bize göre ortada bir çelişkinin olmadığı, onun barış tasavvurunun tam da bu tarz egemenlik savaşlarını gerektirdiği ifade edilebilir. Nitekim Cicero doğadaki normal düzenin belirli bir egemenlik ilişkisi barındırdığını düşünür. Bunu şöyle ifade eder: “Bizzat doğa tarafından en iyi insanlara, zayıfların en yararına

¹⁸⁷ Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City Of God and Christian Doctrine Volume 2, (ed.: Philip Schaff), The Christian Literature Company, Buffalo, 1887, sf. 483-484.

¹⁸⁸ Cicero, Yasalar Üzerine, sf. 71; Yükümlülükler Üzerine, sf. 19.; Cicero'nun Yükümlülükler Üzerine'de egemenlik tesis etme ve devletin şanını artırmayı amaçlayan savaşları onaylayan kendi ifadeleri şöyledir: “Cum vero *de imperio* decertatur belloque quaeritur *gloria*, causas omnino subesse tamen oportet easdem, quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum. Sed, ea bella, quibus *imperii proposita gloria est*, minus acerbe gerenda sunt”; Vurgu bize aittir.

¹⁸⁹ Cox, a.g.e., sf. 103.

olacak şekilde egemenlik hakkının tahsis edildiğini görmüyor muyuz? Nitekim Tanrı insanı, zihin bedeni, akıl şehveti, öfkeyi ve aklın diğer kötülüklerini yönetiyor.”¹⁹⁰

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Her ne kadar Cicero’nun haklı savaş düşüncesinin Roma’nın emperyal bir düzene kavuşmasını meşrulaştıran bir yönünden söz edilebilse de onun Roma sonrası dönemde yaşanan siyasi meselelerde bir etkisi veya izdüşümü olmuş mudur? Bunun en somut örneklerinden birini 1147 yılında başlayan 2. Haçlı seferi sırasında ele geçirilen Lizbon kenti hakkında yazılmış olan “De Expugnatione Lyxbonensi (Lizbon’un Fethi Hakkında)” adlı eser üzerinden anlayabiliriz. 1147 yılı haziran ayında ikinci haçlı seferini yürüten askerler İspanya’da Porto’ya varmıştır. Porto rahibi Peter Pitoes askerleri karşılamış ve ertesi günlerin birinde askerlere şöyle vaaz etmiştir: Mağripliler ve Moabitlerin hükmettiği ve acınacak haldeki İspanya’yı kurtarın. Lizbon’daki Mağriplilere karşı ilerleyin. Böylesi bir şanlı savaş Tanrı nezdinde de haklı bir savaş olacaktır. Zira rahip Sevilalı Isidorus haklı savaşı şöyle tarif etmiştir: “Öncesinden ilan edilmek kaydıyla düşmanı püskürtmek veya haksız bir şekilde alınmış bir şeyi geri alma amaçlı olduğunda savaş haklı olur”. Ertesi günlerde Haçlılar Lizbon’a varmış ve orayı ele geçirmiştir.¹⁹¹

Porto rahibi kendi ülkesinden olan Sevilalı Isidorus’un *Etymologies* metnini alıntılanmıştır. Isidorus’un ifadesi tam olarak şöyledir:

“Dört tür savaş vardır: haklı savaş, haksız savaş, sivil savaş ve ondan da daha kötü olanı. Şayet öncesinden ilan edilmişse ve haksızca alınan bir şeyi geri almayı veya düşmanı püskürtmeyi amaçlıyorsa savaş haklı bir savaş olur. Yoksa öfke veya buna benzer herhangi bir nedenden ötürü başlatılmışsa haksız bir savaş olur. Zira Cicero *Devlet Üzerine* adlı eserinde şöyle söyler: Herhangi bir neden olmadan açılan savaşlar haksız savaşlardır. Zira zararı tazmin etmek veya düşmanı püskürtmek dışında hiçbir haklı savaş başlatılamaz. Yine metnin devamında şunları ekler: Şayet ilan edilmemişse ve haksızca alınan bir şeyi geri almayı amaçlamıyorsa hiçbir savaş haklı değildir”.¹⁹²

Buradan Cicero’nun haklı savaş konusundaki düşüncelerinin kendisinden yüzyıllar sonra bile siyasi gerçekliğin dönüştürülmesinde başvuru bir düşünsel bir temel oluşturduğunu ifade edebiliriz. Yine günümüz gerçekliği bağlamında hatırlayacak

¹⁹⁰ Cicero, *Devlet Üzerine*, sf. 203.

¹⁹¹ Barnes, a.g.e., sf. 56-57.

¹⁹² Barnes, a.g.e., sf. 57.

olursak giriş bölümünde yer verdiğimiz George H. W. Bush'un Amerikan hegemonyasını kaybetmeme adına giriştiği Körfez Savaşı'nda Cicero'yu da andığı şu düşüncelerine tekrardan yer vermemiz gerekmektedir:

“Saddam her ne kadar Basra Körfezi'ndeki savaşı dini bir savaş olarak çarpıtsa da bu savaşın dinin kendisiyle hiçbir alakası yoktur. Fakat öte yandan dinin kapsadığı iyyinin kötüye, doğrunun yanlış, insan onuru ve özgürlüğünün zulüm ve baskıya karşı olması gibi tüm durumlarla ilişkilidir. Bu anlamda Basra Körfezi'ndeki savaş ne bir Hristiyan, ne bir Yahudi, ne de bir Müslüman savaşıdır; o sonucunda iyiliğin egemen olacağı bir “haklı savaş”tır. Haklı savaş ilkelerinin ilk defa Platon ve Cicero gibi klasik Yunan ve Romalı düşünürler tarafından belirlendiği ve daha sonra Ambrose, Augustinus, Thomas Aquinas gibi Hristiyan teologları tarafından bu ilkelerin detaylı bir şekilde ele alındığı bize ifade edilmiştir. Bu anlamda haklı bir savaşın en temel ilkesi haklı bir nedendir ve bizim savaş nedenimiz daha soylu olamaz... Her bir savaşın ama her bir savaşın bir nedeni vardır. Fakat haklı bir savaş bencil nedenler uğruna değil; ahlak uğruna olan nedenlerle başlatılır”.¹⁹³

2.2.2. Aziz Augustinus

Hristiyanlığın ortaya çıkışından itibaren yaklaşık ilk üç yüzyıl boyunca Tertullianus (M.S 155-220), Origenes (M.S. 185-254) veya Lactantius (M.S. 240-320) gibi düşünürler şiddet ve savaş karşıtı fikirler öne sürmüştür. Fakat önce imparator Konstantin'in 312 yılında Hristiyanlığı benimsemesi ve ardından 380 yılında I. Teodosius'un bu inancı, Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olarak kabul etmesinden sonra Hristiyanlığın siyasi açıdan içinde bulunduğu savaş ve şiddet karşıtı dünya görüşünü aşmaya yönelik girişimler olmuştur. Zira bu süreçte Hristiyanların giderek siyasi ve askeri kademelerde görev almalarıyla birlikte Roma devletine olan yükümlülüklerini kendi dinlerine olan yükümlülükleriyle nasıl bağdaştıracakları sorunu gündeme gelmiştir.¹⁹⁴ Hristiyanlığın içine girmiş olduğu bu yeni durum kilisenin devlet ve onun siyasi, hukuki ve askeri faaliyetleri hakkındaki görüşlerini tekrardan ele almasına neden olmuştur. Yine kilise kurumunun artık Tertullianus'un “Atina'nın

¹⁹³ Bush, Speaking of Freedom The Collected Speeches, p. 172-173.

¹⁹⁴ Atkins, a.g.e., sf. 181.

Kudüs’le ne gibi bir ilişkisi olabilir ki?” veya “Biz Hristiyanlara devletten daha yabancı bir şey yoktur” gibi argümanları öne sürme imkânı ortadan kalkmıştır.¹⁹⁵

Erken dönem Hristiyanlık düşüncesi açısından Aziz Ambrosius (M.S. 340-397) Hristiyanlığın bu sorununu aşmaya yönelik girişimlerde bulunmuş ilk düşünürlerden biridir. Ambrosius Cicero’nun *Yükümlülükler Üzerine* eserinden esinlenerek yazdığı *Ruhban Sınıfının Yükümlülükleri* adlı eserinde öncelikle savaşla ilgili sorunların Hristiyanların yükümlülükleri açısından yabancı bir şey olarak algılanmasını sorun etmiştir. Ona göre Hristiyanlar her ne kadar düşüncelerini bedenden ziyade ruha yöneltmiş ve bu yüzden savaştan ziyade barışla ilgili meseleler üzerine eğilmiş olsalar da unutmamak gerekir ki Yuşa peygamber veya Davud (a.s.) gibi pek çok dini otorite savaşlarda büyük birer ün elde etmişlerdir.¹⁹⁶ Ambrosius’a göre “kendi yararımız için bir başkasına zarar vermemizde doğaya aykırı olan ne var ki? Yüreğimizde yer alan doğal hissiyat tetikte olma, sıkıntılara katlanma ve insanlar için mücadele etme noktasında bizi harekete geçirmektedir... Huzurlu, mutlu mesut yaşamaktansa ülkemiz için sıkıntılara katlanmanın daha soylu bir şey olduğunu düşünmeliyiz”.¹⁹⁷

Savaş söz konusu olduğunda yine Ambrosius’a göre içerideki güçsüzleri veya dostları çapulculardan korumak veya dışarıdan gelen barbar saldırılarına karşı kişinin ülkesini koruması için gerekli olan cesaret erdemi, adaletten uzak bir erdem değil tam tersine adaletten oldukça fazla beslenmektedir.¹⁹⁸ Öte yandan adaletin yer almadığı ve güç siyasetinin egemen olacağı durumlar da olabileceği için Ambrosius’a göre savaş başlatılırken onun haklı bir savaş (bellum justum) olup olmadığına dikkat edilmelidir.¹⁹⁹ Taslaman’ın belirttiği üzere Ambrosius’un savaş konusundaki bu ve benzeri düşünceleri Hristiyan düşünce geleneğinde haklı savaş fikrinin oluşmasına katkıda bulunmuş ve adalet düzeninin tesisi uğruna savaşların meşru bir boyut kazanacağını dile getirmiştir. Bu anlamda onun Hristiyan teolojisi içinde kalarak savaş olgusuna kazandırdığı bu

¹⁹⁵ Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*, Columbia University Press, New York and London, 1963, sf. 10.

¹⁹⁶ Saint Ambrosius, *A Select Library Nicene And Post-Nicene Fathers of The Christian Church: Selected Works and Letters Volume X*, (trans. H. De Domestini), (ed.: Philip Schaffe, Henry Wace), The Christian Literature Company, New York, 1896, sf. 30.

¹⁹⁷ Ambrosius, a.g.e., sf. 70.

¹⁹⁸ Ambrosius, a.g.e., sf. 22.

¹⁹⁹ Ambrosius, a.g.e., sf. 30.

meşruiyet çerçevesi, Hristiyanların Roma İmparatorluğu'nun o dönemde karşı karşıya olduğu barbar akınlarına karşı savaflara katılmalarında ve ülkelerini savunmalarında önemli bir rol oynamıştır.²⁰⁰

Ambrosius'un savaş ve şiddet sorunu bağlamında Hristiyanlığı pasifizmden uzaklaştırmayı amaçlayan şimdiye kadar yer verdiğimiz görüşleri Aziz Augustinus (M.S. 354-430) üzerinde etkili olmuştur. Nitekim kendisi Ambrosius'un hem öğrencisi olmuş hem de onun vasıtasıyla Maniheizmden uzaklaşıp Hristiyanlık inancını benimsemiştir.²⁰¹ Yine Augustinus'un felsefi düşüncelerini inşa ederken kendisine nüfuz eden bir diğer düşünür ise bir önceki bölümde ele aldığımız Cicero olmuştur. Augustinus *İtiraflar*'da kendisini felsefeye yönelten kişinin Cicero olduğunu belirtir.²⁰² Yine *Tanrı Devleti*'nde Cicero'ya olan hayranlığını “insanlar arasında en bilgili ve güzel konuşan kimse” olarak niteler.²⁰³ Fakat Augustinus'un yaşadığı Roma dünyası Cicero'nun yaşadığından çok farklılık arz eder. Cicero Roma'nın ihtişamlı yayılma evresinde yaşamışken Augustinus Roma'nın çöküş evresine şahitlik etmiştir. Bu anlamda Augustinus'un yaşadığı sosyo-politik bağlamda özellikle Kuzey Avrupa ve Orta Asya'dan gelen Germen kavimlerinin Roma'ya düzenlediği saldırı savafları büyük bir sorun teşkil etmiştir.²⁰⁴

2.2.2.1. Haklı Savaş Düşüncesi

Deane'nin belirttiği üzere herhangi bir sosyo-politik düzende her şey yolunda gittiğinde insan, toplum veya devletin doğası hakkında derinlemesine bir analiz yapmak, temel siyasi sorunları tartışmak için nedenler oldukça azdır. Fakat geleneksel siyasi ve toplumsal sistemlerin cevap verme güçlüğü çektiği yeni sorunlar meydana geldiğinde sosyal ve siyasi düzenin temelleri tekrardan ele alınmakta, siyasetin sorunlarına yeni cevap arayışlarına girilmektedir. Bu anlamda Roma'nın yaşadığı çöküş evresi, içinde yaşadığı sürekli şiddet ve savaş durumu Augustinus'u sosyal ve

²⁰⁰ Taslaman, Feryal, *Haklı Savaş*, (1. Basım), Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2020, sf. 29-30.

²⁰¹ Taslaman, a.g.e., sf. 30.

²⁰² Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), (1. Basım), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, sf. 80-81.

²⁰³ Augustinus, *A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City of God and Christian Doctrine*, sf. 483.

²⁰⁴ Mattox, John M., *Saint Augustine And The Theory of Just War*, Continuum, New York, 2006, sf. 23.

siyasi yaşamın barındırdığı pratik sorunlar hakkında yeni cevap arayışlarına sevk etmiştir.²⁰⁵

Konumuz bağlamında değerlendirdiğimizde savaş ve onun Hristiyanlar açısından hangi çerçevede meşruiyet kazanacağı bu sorunlar arasında yer almaktadır. Zira Augustinus'un yaşadığı dönemde Paganlar açısından siyasi ve ekonomik nedenlerin yanı sıra Roma'nın çöküşünün diğer bir nedeni onların pagan Tanrıları bırakıp askerî açıdan Roma'nın savaşçı yapısına zarar veren Hristiyanlığı benimsemiş olmalarıdır. Augustinus *Tanrı Devleti* eserini tam da bu ve benzeri suçlamalar karşısında Hristiyanlığı savunmak amacıyla yazdığını belirtir.²⁰⁶ Augustinus'un insan doğası hakkındaki kavrayışı onun hem savaş konusunda hem de genel olarak siyaset felsefesinde belirleyici olmuştur. Bu yüzden onun savaş konusundaki düşüncelerine giriş mahiyetinde insan hakkındaki kavrayışına değinmemiz gerekiyor.

Tanrı'ya karşı itaatsizliği sonucunda yeryüzüne düşmesiyle birlikte Augustinus'a göre insan doğasında radikal bir dönüşüm meydana gelmiştir. İnsan artık cennetteki yaşamının aksine ölümlü olmanın yanı sıra doğası itibariyle günah işleme eğilimi olan kötü bir varlık halini almıştır.²⁰⁷ Augustinus'a göre dünyaya gelmiş bir günlük bebek bile bu kötülükten payını almıştır. Bebek olduğu için "henüz konuşamayan ama sütkardeşini ne zaman meme emerken görse beti benzi atan, ona haset dolu gözlerle bakan" insan varlığı onun açısından bunun en güzel örneklerinden biridir. Bu anlamda ona göre bebeklik çağında dahi insanoğlu günahkâr doğasından muaf tutulup masum bir varlık olarak görülmemelidir.²⁰⁸ Böylelikle Augustinus açısından değerlendirildiğinde insanlar ve toplumlar Cennet'ten yeryüzüne düşüş ile birlikte günahkârlığın kalıcı dürtüleri olan hırs, aç gözlülük ve iktidar arzusu (libido dominandi) ile harekete geçtikleri için savaşlar kaçınılmaz olgular haline gelmiştir.²⁰⁹

Augustinus yukarıda yer verdiğimiz düşüncelerini "yeryüzü devleti" (civitas terrana) ve "Tanrı devleti" (civitas dei) şeklinde yaptığı ikili kavramsallaştırma ile desteklemeye çalışır. Augustinus'a göre öte dünyadaki konumları açısından kurtuluşa

²⁰⁵ Deane, a.g.e., sf. 1-4.

²⁰⁶ Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City of God and Christian Doctrine, sf. Xi.

²⁰⁷ Augustinus, a.g.e., sf. 262.

²⁰⁸ Augustinus, İtiraflar, sf. 34-35.

²⁰⁹ Deane, a.g.e., sf. 155.

erenler ve azaba mahkûm olacak olanlar bu dünyada bir arada yaşamaktadırlar. Bu iki grup insan toplumu ona göre iki ayrı politik yapıyı meydana getirirler, bunlar Tanrı devleti ve yeryüzü devletidir.²¹⁰ Augustinus’a göre “bu dünyada, yeryüzünde her kim bu büyük iyiliğin (barışın) geleceğini beklerse aklı başında değil demektir”.²¹¹ Yeryüzündeki barış durumu ona göre güvenilmez bir iyidir, çünkü bugünden yarına değişen bir gerçektir. Kaldı ki barış sözcüğü ona göre yeryüzü devleti ile ilgili çağrışımlar yaptığı için devletin amacı veya en yüksek iyisi barış değil sonsuz yaşam olmalıdır.²¹² Augustinus’a göre tıpkı gerçek anlamda adalet, kurucusu ve yöneticisi İsa olan Tanrı devletinin dışında meydana gelemeyeceği gibi²¹³ aynı şekilde hiçbir kötülüğün yer almadığı gerçek anlamıyla bir barış durumu da yine ancak Tanrı Devleti’nde gerçekleşecektir.²¹⁴ Bu anlamda onun açısından Roma’nın içinde bulunduğu savaşıardan kaynaklı çöküşün Hristiyanlığın benimsenmesinden dolayı değil yeryüzü devleti olmanın zorunlu bir sonucu olduğunu ifade edebiliriz.

Augustinus için insan yaşamı onun doğasında yer alan kötülüğe eğilimden ötürü savaş dâhil pek çok kötülüğü bünyesinde barındırmaktadır. Savaş bu anlamda onun için açık bir şekilde acı dolu bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin neden olduğu acıyı hissetmeyip bilakis bundan mutlu olanlar ona göre insanlıktan çıkmış kimselerdir.²¹⁵ Fakat Augustinus’a göre esas kötülük savaşın kendisi değildir. Bunu şöyle ifade eder: “Savaşdaki kötülük nedir ki? Zaten eninde sonunda her hâlükârda ölecek olan birisinin, başka insanlar barış içinde yaşasınlar diye ölmeleri midir?... Savaşdaki gerçek kötülükler şiddet tutkusu, intikam dolu zulümler, acımasız ve bitmek bilmeyen bir düşmanlık, vahşet dolu bir mukavemet, iktidar hırsı ve benzeri şeylerdir.”²¹⁶

Bu anlamda Augustinus için Hristiyanlar açısından savaşın barındırdığı şiddet bir problem teşkil etmemelidir. Çünkü demektir *İradenin Özgür Tercihi Hakkında*

²¹⁰ Ed. May, Lary, The Cambridge Handbook of the Just War, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, sf. 16-17.

²¹¹ Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin’s City of God and Christian Doctrine, sf. 352.; parantez içi bize aittir.

²¹² Augustinus, a.g.e., sf. 404, 407.

²¹³ Augustinus, a.g.e., sf. 36.

²¹⁴ Augustinus, a.g.e., sf. 510.

²¹⁵ Augustinus, a.g.e., sf. 404-405.

²¹⁶ Augustinus, Nicene And Post-Nicene Fathers First Series Volume IV: St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, And Against the Donatists, (ed.: Philip Schaff), Cosimo, New York, 2007, sf. 301.

eserinde “şunu kabul etmeliyiz ki kötülük arzusunun egemen olmadığı bazı öldürme durumları vardır”.²¹⁷ Yine aynı eserinde bu sorunu tartıştığı kişi olan Evodius’un bir askerin insan öldürürken günah işlemediği düşüncesini onaylamaktadır.²¹⁸ İnsan öldürmeyi yasaklayan ilahi emrin ona göre yine aynı ilahi otoriteler nezdinde bazı istisnaları vardır. Hatta Augustinus’a göre ilahi emir ve yasalara itaat ederek savaş açanlar kendi şahıslarında *kamusal adaleti* temsil etmektedir. Bu kimseler ona göre “Öldürmeyeceksin” emrini çiğnememiştir. Nitekim İbrahim (a.s) ilahi emre itaat ederek oğlunu kurban etmeyi göze aldığı için övülmüştür.²¹⁹

Augustinus’un yukarıda yer verdiğimiz ve benzeri düşünceleri ile birlikte kendisine yöneltilecek bazı itirazların farkında olduğunu ifade edebiliriz. Bu itirazlardan biri de Hristiyanlığın ilkeleri ile siyasi bir düzen olan devletin ilkelerinin birbirleriyle uzlaşmayacağı konusudur. Augustinus’a göre bu argümanı temellendirmeye çalışanlar özellikle Hristiyanlıkta yer alan ve devlet düzenine aykırı olan “Ben size kötülüğe karşı direnmemenizi söylüyorum. Birisi sağ yanağınıza tokat atarsa ona öbür yanağınızı da çevirin”²²⁰ emrine işaret etmektedirler.²²¹ Fakat kendisi bunun pasifist bir şekilde yorumlanmasına karşı çıkar. Zira burada kast edilenin fiziksel bir şey değil ruhsal bir durum olduğunu düşünür.²²² Ona göre bahsedilen ilkelerde dış dünya ile değil vicdanla ilgili manevi durumlar kast edilmiştir. Kötülük yapanlara fiziksel anlamda, eylem boyutunda değil ruhumuzun derinliklerinde sabır ve merhamet göstermemiz gerektiği istenmiştir.²²³ Augustinus’a göre kaldı ki bu itirazlara karşı öncelikle şu soru yöneltilmelidir: “İntikam tutkusundan iğrenip uzak durmaktan kaynaklanmıyorsa şayet kötülüğe kötülükle karşılık vermemenin anlamı nedir? Yine şayet haksızlıklara kayıtsız kalmaktan kaynaklanmıyorsa maruz kalınan haksızlıkları cezalandırmaktansa onları bağışlamayı tercih etmenin anlamı nedir?”²²⁴

²¹⁷ Augustine, On The Free Choice of Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings, (trans. Peter King), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, sf. 8.

²¹⁸ Augustine, a.g.e., sf. 8.

²¹⁹ Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin’s City of God and Christian Doctrine, sf. 15.

²²⁰ (Matta 5: 38)

²²¹ Saint Augustine, Letters Volume III (131-164), (trans. Sister Wilfrid Parsons), The Catholic University of America Press, Washington, 2008, sf. 41-42.

²²² Augustinus, Nicene And Post-Nicene Fathers First Series Volume IV: St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, And Against the Donatists, sf. 301.

²²³ Augustine, Letters Volume III (131-164), sf. 45.

²²⁴ Augustine, Letters Volume III (131-164), sf. 42.

Augustinus'un kötülüğe kötülükle karşılık vermeyip sabretmek gerektiği düşüncesine karşı en güçlü argümanlarını yine İncil'den hareketle temellendirir. Augustinus'a göre "Efendimiz İsa, bizim eşsiz sabır timsalimiz yüzüne vurulduğunda şöyle demiştir: 'Eğer yanlış bir şey söylediysem yanlışımı göster. Fakat söylediklerim doğruysa neden bana vuruyorsun?'"²²⁵. Onun bu sözlerine harfî harfine bakarsak kendi emrine uymamıştır. Zira açık bir şekilde kendisini tokatlayana karşı yüzünün diğer tarafını çevirmemiş aksine haksızlık yapana mani olmuştur."²²⁶ Bu bağlamda Augustinus'un kötülüğe karşı direnme emri konusundaki nihai yorumunu şöyle ifade edebiliriz: "Kötülüğe karşı direnmeyin sözü ruhun intikam duygusundan zevk almasının önüne geçmek için söylenmiştir".²²⁷ Yine Augustinus'a göre Hristiyan düşüncesi genel olarak savaşı yasaklasaydı, nasıl kurtuluşa ereceklerini soran askerlere tavsiye olarak silahlarını bırakmaları ve askerlik mesleğinden tümüyle ayrılmaları öğütlenirdi. Oysaki onlara şöyle denilmiştir: "Kimseye eziyet etmeyin, kimsenin alnına leke sürmeyin, ücretinizle yetinin."²²⁸ Augustinus'a göre İsa burada maaşınızla yetinin diyerek açık bir şekilde askerlik mesleğini yasaklamamıştır.²²⁹

Peki, buraya kadar yürüttüğümüz tartışma doğrultusunda şayet savaşın kendisi bir kötülük değilse ve yeryüzünde kaçınılmaz bir olgu ise Augustinus'a göre Hristiyanların bu olguya karşı tutumu ne olmalıdır? Hristiyanlar Roma'daki siyasi iktidarın başlatacağı her türlü savaşa katılabilirler mi? Yoksa bunlara katılmayıp ülkelerinin saldırı savaşları sonucunda yıkılmalarını mı izlemeliler? Her ne kadar Augustinus savunma ve saldırı savaşları arasında net bir ayrım yapmamış olsa da öncelikle onun siyasi iktidar tarafından yürütülen, özgürlüğü ve yaşamı korumayı amaçlayan savunma savaşlarını meşru savaşlar olarak değerlendirdiğini ifade edebiliriz.²³⁰ Saldırı savaşları ve onların nasıl sınırlandırılacağı konusunda da onun çözüm olarak haklı savaş düşüncesini ön plana çıkardığını görmekteyiz. Augustinus'a göre "Denildiği gibi aklı başında olan kimseler haklı savaşları (iusta bella) başlatacaklardır... Haklı olmasalardı bu savaşları başlatmazlardı ve böylelikle bütün

²²⁵ İncil, Yuhanna 18:23-24

²²⁶ Augustine, Letters Volume III (131-164), sf. 45.

²²⁷ Saint Augustine, Letters Volume I (1-82), (trans. Sister Wilfrid Parsons), The Catholic University of America Press, Washington, 2008, sf. 230.

²²⁸ Luka: 3, 14.

²²⁹ Augustine, Letters Volume III (131-164), sf. 47-48.

²³⁰ Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City of God and Christian Doctrine, sf. 47; Deane, a.g.e., sf. 160, 312.

savaşlardan kurtulmuş olurduk... Aklı başında olan bu kimseleri haklı savaşları başlatmak zorunda bırakan şey düşman tarafın yaptığı haksızlıktır (iniquitas)".²³¹ Böylelikle Augustinus için haklı bir savaşın amacı fetih, şah-şöhret veya zenginlik kaynakları elde etme değil sadece işlenmiş bir haksızlığın cezalandırılmasıdır.²³²

Savaş açmayı gerektirecek türden haksızlıkların ikisini onun haklı savaş tanımında görebiliriz: "Haklı savaş, haksızlıkların cezalandırıldığı (ulciscuntur iniurias) savaşlar şeklinde tanımlanır. Bu da bir ülke veya devletin kendi yurttaşları tarafından işlenen bir haksızlığı cezalandırmayı ihmal etmesi durumunda veya haksız bir şekilde alınan bir şeyi geri almak gerektiğinde söz konusudur".²³³ Deane'e göre Augustinus'un devletler arası ilişkiler konusunda sahip olduğu böylesi bir cezalandırma fikri onun yeryüzündeki devlet aygıtı ve onun kurumlarının işlevine paraleldir. Devlet aygıtı Augustinus'a göre kamusal güvenliği sağlamak için yeryüzüne düşen ve günahkâr bir doğaya sahip olan insanı, cezalandırma korkusu vasıtasıyla caydırma işlevi görmektedir. Bunu şöyle ifade eder: "Kralların iktidarının tesis edilmesi, hâkimin verdiği idam cezası... askerlerin sahip olduğu silahların hiçbiri boşuna değildir... Bütün bu şeylerin kendilerine mahsus nedenleri, amaçları, gerekçeleri ve pratik faydaları vardır. Bunlar korkulan şeyler olduğu müddetçe kötüler sınırlandırılır; iyiler de kötülerin arasında daha huzurlu bir şekilde yaşarlar".²³⁴

Augustinus'un devlet kavrayışı bu anlamda klasik Yunan siyaset felsefesinde devletin, erdemli yurttaşları yetiştirmek için gerekli olan iyi yaşamı tesis etmek için var olduğu düşüncesinden oldukça uzaktır. Deane'nin belirttiği üzere Augustinus'un siyaset felsefesi daha çok Thomas Hobbes'un düşüncelerine paralellik göstermektedir. Zira her ikisinde de insan esas itibarıyla bir arzudan diğerine koşan bencil bir varlıktır. Barış ve düzen arzusu, ikisinde de en yüksek iyiler arasındadır ve bu yüzden devlet bunları cebir

²³¹ Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City of God and Christian Doctrine, sf. 405.

²³² Deane, a.g.e., sf. 160.

²³³ Augustini, Sancti Aurelii, Quaestionum in Heptateuchum Libri VII, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholt, 1958, 319.; Tanımın Latince tam ifadesi şöyledir: "Iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias".; Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City of God and Christian Doctrine, sf. 72.

²³⁴ Deane, a.g.e., sf. 138-141.; Augustinus, Letters Volume III (131-164), sf. 293.

gücü ve cezalandırma korkusu ile tesis etmelidir. Son olarak her ikisi de siyasi iktidara mutlak bir şekilde itaat edilmesi gerektiği kanısındadır.²³⁵

Augustinus açısından savaş açmayı zorunlu kılan haksızlıkların sadece yukarıdaki iki nedenle sınırlı olmadığını ifade etmemiz gerekir. Zira örnek verecek olursak Yahudilerin transit geçiş hakkını (innoxius transitus) engelledikleri için Amurrular'a karşı haklı bir savaş başlattıklarını belirtir.²³⁶ Fakat burada ne haksız bir şekilde alınan bir mülkiyet, ne de yabancı bir ülkenin yurttaşlarının işlediği ve cezasız kalan bir haksızlık durumu söz konusudur. Russell'ın belirttiği üzere Augustinus'un vermiş olduğu bu örnekteki haksızlık daha çok kavimler hukuku düşüncesi bağlamında ele alınması gereken bir durumdur.²³⁷ Zira Augustinus transit geçiş hakkını *insan toplumlarının eşit bir şekilde sahip olduğu bir hak* (iure humanae societatis aequissimo) olarak niteler.²³⁸ Çalışmamızın Hugo Grotius kısmında ele alınacağı üzere kavimler hukuku açısından insan toplumlarının eşit bir şekilde sahip olduğu bu doğal hakkın engellenmesinin savaşı haklı kılacağı erken modern dönemde bile geçerli bir düşünce olmuştur. Böylelikle Augustinus'un bu düşüncesi itibariyle kavimler hukuku düşüncesine katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Augustinus'un savaş kavrayışının da teleolojik bir yanı olduğunu belirtmemiz gerekir. Ona göre amaçlanan şey savaşın kendisi olmamalı; savaşın kendisi dışında bir telosu olmasıdır. Bunu şöyle ifade eder : “Şurası açık ki savaşta gözetilen amaç barıştır”.²³⁹ Augustinus her ne kadar savaşın telosu olarak gördüğü bu barışı kılıç ile değil de yine barışçıl diplomasi yoluyla tesis etmenin daha övünülesi bir olgu olduğundan bahsetmiş olsa da²⁴⁰ onun savaşa içkin olarak gördüğü telos bize en fazla da kendisinin çağdaşı olan Vegetius'un (İ.S. 4. yüzyıl) *Epitoma Rei Militaris* (Savaş Sanatının Özü) eserindeki şu sözünü hatırlatmaktadır: “Barış istiyorsan

²³⁵ Deane, sf. 7, 233-235.

²³⁶ Augustini, Sancti Aurelii, Quaestionum in Heptateuchum Libri VII, sf. 263.

²³⁷ Russell, a.g.e., sf. 64.

²³⁸ Augustini, Sancti Aurelii, Quaestionum in Heptateuchum Libri VII, sf. 263.

²³⁹ Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City of God and Christian Doctrine, sf. 407.; Savaşın telosunun barış olması konusunda Augustinus'un yine Cicero'dan beslendiğini düşünmekteyiz. Bkz.: Cicero, Yükümlülükler, sf. 17.

²⁴⁰ Saint Augustine, Letters Volume V (204-270), (trans. Sister Wilfrid Parsons), The Catholic University of America Press, Washington, 2008, sf. 230.

savaşa hazır ol”.²⁴¹ Bu anlamda onun açısından savaşın, haksız bir şekilde başlatıldığında yeryüzündeki kozmik düzeni yerinden eden bir olgu olsa da haklı bir şekilde başlatıldığında evrendeki düzeni tesis eden bir olgu olduğu ifade edilebilir.²⁴²

Augustinus açısından değerlendirildiğinde politika yeryüzüne düşmüş, günahkâr bir doğaya sahip olan insanın tekrar tekrar ortaya çıkan problemler için kusurlu dahi olsa bir çözüm bulma alanıdır.²⁴³ Bu bağlamda Mattox’un belirttiği üzere haklı savaş düşüncesi Augustinus’un savaş sorununa getirdiği mükemmel bir çözüm değildir. Fakat Augustinus açısından unutulmaması gereken şey Tanrı devletine karşıt olarak yeryüzü devletinin de zaten mükemmel bir yer olmadığıdır. Hristiyanlar her ne kadar ahlaki yaşamlarını Tanrı Devleti’nin bir mensubu olmayı hak edecek şekilde sürdürmeye çalışsalar da siyasi yaşamları açısından yeryüzü devletini meydana getiren belirli siyasi yapıların yurttaşları olarak yaşamaya devam etmektedirler. Bu anlamda onun haklı savaş düşüncesi, Mattox’a göre savaşın getirdiği adaletsizlikleri ve diğer problemleri aşabilme adına yeryüzü devletinde yaşayanların başvurdukları bir üstesinden gelme mekanizmasıdır.²⁴⁴

Bu noktada bize göre Mattox’un mekanizma metaforunu esas alarak Augustinus’un haklı savaş kuramı ile ilgili şu üç soruyu sormamız gerekiyor: Peki bu mekanizmayı kimler işletebilir? Bu mekanizma nasıl çalışmaktadır? Son olarak bu mekanizmanın emperyal bir düzene kazandırdığı bir meşruiyetten söz edebilir miyiz? İlk sorumuz çerçevesinde örneğin Augustinus’a göre Paganlar haklı savaşları başlatabilir mi? Bize göre bu sorunun cevabı onun adalet düşüncesiyle ilişkilidir. Augustinus’a göre en yüksek iyi, sonsuz yaşam iken en yüksek kötü, sonsuz ölümdür. İlkini elde edebilmek ve ikincisinden uzaklaşabilmek için adaletli yaşamalıyız. Fakat adalet düzeni insanların yalnız başına tesis edebileceği bir düzen değildir, ancak Tanrı’nın inayetiyle elde edilebilir.²⁴⁵ Bu yüzden Tanrı’yı terk eden birinden bunu gerçekleştirmesi beklenemez. Bu tarz kimselerin adil olmaları mümkün olmadığı gibi

²⁴¹ Vegetius, *Epitome of Military Science*, (trans., N. P. Milner), (Second Revised Edition), Liverpool University Press, Liverpool, 1996, sf. 63.; Vegetius’un bu sözünün kendisinden asırlar sonra Abdülhak Molla’nın (1789-1854) şiirinde şöyle tezahür ettiğini ifade edebiliriz: “Bu mesel ile bulur cümle düvel fevz ü felâh; Hâzır ol cenge eğer ister isen sulh ü salâh”.

²⁴² Mattox, a.g.e., sf. 100.

²⁴³ Deane, a.g.e., sf. 222.

²⁴⁴ Mattox, a.g.e., sf. 35-36.

²⁴⁵ Augustinus, a.g.e., sf. 401.

bu kimselerin oluşturduğu toplumlarda da adaletten söz edemeyiz.²⁴⁶ Bu bağlamda Augustinus açısından hem bireysel hem de toplumsal düzeyde adaleti tesis edebilecek olanlar Hristiyanlar olduğu için haklı savaşları da sadece onların başlatabileceğini ifade edebiliriz.

Peki, bu mekanizma nasıl işlemektedir? Yani Deane'in belirttiği üzere bir devletin adalet düzenini bozacak denli büyük bir haksızlık işlediğine ve bu yüzden ceza olarak haklı bir savaşın başlatılması gerektiğine kim karar verecektir? Cicero bölümünde bunun cevabının Fetiales kurulu olduğunu belirtmiştik. Augustinus'a göre ise bu kararı verebilecek yegâne meşru otorite siyasi iktidardır ve kendisi savaşın yürütülmesi konusunda siyasi iktidara mutlak bir itaati şart koşmaktadır.²⁴⁷ Augustinus bunu şöyle ifade eder: "Pek çok şey insanların hangi nedenlerle ve hangi otoritenin yönetimi altında savaş başlattıklarına bağlıdır. Zira insanların selametini gözeten doğal düzen (ordo naturalis), kendisinin uygun görmesi durumunda savaş başlatma yetkisinin *monarka* ait olması gerektiğini buyurmaktadır. Yine askerlere de toplumun barış ve güvenliği için savaş emirlerini yerine getirme görevini buyurmaktadır. Savaş Tanrı'ya itaat ederek başlatıldığında... haklı bir savaş olacağı için buna izin verilmesi gerekir".²⁴⁸ Bu noktada konumuz bağlamında savaş başlatma yetkisinin monarka ait olması ve askerlerin savaş talimatlarına uyması gerektiğini 'doğal düzene' referansla temellendirmeye çalışması açısından onun doğal hukukçu bir yaklaşım gözettiği söylenebilir.

Augustinus'a göre adil bir insan Tanrı'ya inanmayan bir kralın yönetimi altında olsa bile siyasi iktidarın savaş emrini yerine getirerek devlette kendi üzerine düşen vazifeyi gerçekleştirebilir. Kralın emri haksız olsa bile asker masum kabul edilmelidir. Bu anlamda Tanrı'nın otoritesi altında savaş yürüten bir insanın çok daha fazla suçsuz kabul edilmesi gerekir.²⁴⁹ Şunu belirtmemiz gerekir ki Augustinus her ne kadar siyasi iktidarın savaş kararını Tanrı'nın kararı olarak öne sürse de Mattox'un vurguladığı üzere Tanrı'nın iradesinin bu karara tam olarak nasıl yansıdığını bilmemiz noktasında bir

²⁴⁶ Augustinus, a.g.e., sf. 414-415.

²⁴⁷ Deane, a.g.e., sf. 162-163.

²⁴⁸ Augustinus, Nicene And Post-Nicene Fathers First Series Volume IV: St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, And Against the Donatists, sf. 301.; vurgu bize aittir.

²⁴⁹ Augustinus, a.g.e., sf. 301.

açıklama sunmamaktadır. Bu yüzden de önemli bir epistemolojik açık barındırmaktadır.²⁵⁰

Augustinus'un savaş konusunda siyasi iktidara yönelik bu tavrı bize göre onun genel siyaset felsefesinin bir uzantısıdır. Zira siyasi iktidar ona göre Tanrı tarafından tesis edilmektedir. İlahi bir kökene sahip olduğu için de onun otoritesine karşı itaatsizliğe asla izin verilmemelidir. Augustinus'un bu iktidarın meşruiyeti konusunda verdiği örneklerden biri Aziz Pavlus'un Romalılara yazdığı on üçüncü mektuptur. Pavlus mektubunda siyasi iktidarın meşruiyetini şöyle temellendirir: "Herkes yönetici otoritelere tâbi olsun. Çünkü Tanrı'dan kaynaklanmayan bir otorite yoktur, yine var olanlar da Tanrı tarafından tesis edilmiştir. Bu yüzden yöneticilere direnen Tanrı'nın emirlerine karşı gelmiş olur. Direnen kimseler yargılanacaklar. İyi kimseler değil kötüler yöneticilerden korkmalıdır... Kötülük işlersen kork! Zira yönetici kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük işleyenlere karşı Tanrı'nın gazabını tatbik etmek için Tanrı'ya hizmet ediyor. Bu yüzden sadece Tanrı'nın gazabından kaçınmak için değil aynı zamanda vicdani olarak da otoritelere tabi olmak gerekir".²⁵¹ Augustinus'un siyasi iktidarın kökeninin Tanrısal olduğu ve ona mutlak bir şekilde itaat edilmesi gerektiği noktasında bu kadar ısrar etmesinin nedeni tıpkı Thomas Hobbes gibi insanlar arasında süre giden sonsuz çatışmaların ancak güçlü bir iktidarın eliyle önlenilebileceğini düşünmesinden kaynaklanır.²⁵²

Son sorumuz çerçevesinde bize göre öncelikle onun haklı savaş düşüncesinin *doğrudan* emperyal bir düzene yani Roma İmparatorluğu'na kazandırdığı bir meşruiyetten söz edemeyiz. İktidar arzusu (libido dominandi) ona göre diğer insanlar arasında Romalılarda daha şiddetli bir şekilde bulunmaktadır.²⁵³ Fakat şöylesi temel bir soruyu sormak gerektiğini düşünür Augustinus: "Bir krallık neden büyük olması gerektiği yönünde ayartılır ki?".²⁵⁴ Öte yandan onun salt iktidar arzusundan hareketle yürütülen yayılmacı savaşlara dair eleştirisi Roma ile sınırlı değildir. Augustinus'un

²⁵⁰ Mattox, a.g.e., sf. 164-165..

²⁵¹ Deane, a.g.e., sf. 143.

²⁵² Deane, a.g.e., sf. 144.; Augustinus siyasi iktidara karşı itaatsizliğe sadece Tanrı'nın emir ve yasaklarına karşı bir şey buyurması konusunda kapı aralar. Fakat bu konuda bile itaatsizliğin bir direniş veya bir isyan halini almasını onaylamaz. Siyasi iktidara karşı pasif bir itaatsizliğe izin verir. Bkz. Deane, a.g.e., sf.145-151.

²⁵³ Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City of God and Christian Doctrine, sf. 20.

²⁵⁴ Augustinus, a.g.e., sf. 47.

Romalı tarihçi Justinus’a referansla belirttiğine göre, ilk defa Asur kralı Ninus imparatorluk kurma arzusundan hareketle ülkenin sınırları dışında yayılmacı savaşlar düzenlemiş önce komşu devletleri daha sonra neredeyse bütün Doğu’yu fethetmiştir. Fakat demektedir Augustinus: “Komşularından başlayıp sırayla diğer ülkelere savaş açmak ve salt iktidar arzusuyla sana hiçbir zararı dokunmayan halkları ortadan kaldırıp onları tahakküm altına almak geniş kapsamlı bir soygun değil de nedir?”²⁵⁵

Augustinus öte yandan açık bir şekilde siyasi anlamda karşılaşılan haksızlıklar kaynaklı başlatılan haklı savaşların bir krallığın genişlemesine katkıda bulunduğunun farkındadır. Fakat savaşları başlatanlar *iyi insanlar olmaları durumunda* bunun onun açısından bir problem yaratmayacağını ifade edebiliriz. Çünkü savaşlar vasıtasıyla krallığı genişletmek Augustinus’a göre kötü insanlar için bir mutluluk (Lat. felicitas) iken *iyi insanlar için* bu durum bir zorunluluktan (Lat. necessitas) kaynaklanır.²⁵⁶ Bu durum bir mutluluk değildir zira imparatorluğun büyütülmesi ve genişletilmesi demek aynı zamanda sürekli bir savaş durumunun neden olduğu korku ve mutsuzluk anlamına gelmektedir.²⁵⁷

Augustinus açısından zorunlu bir kötülük durumu olan savaşların *iyi insanlar* tarafından başlatılması bir problem teşkil etmeyecektir. Bu durumun iyi insanların sahip olduğu *iyi niyetten* kaynaklandığını ifade edebiliriz. Zira ona göre:²⁵⁸

“Yeryüzü devletinin Hristiyan öğretilere riayet etmesi durumunda savaş bile *iyi niyet* olmadan başlatılmayacaktır. Üstelik sahip olduğu barış düzeni dindarlık ve adalete dayanan bir toplumun *fethettikleri yerine düşünmesi* daha kolaydır... Savaşlar, ahlaksız tutkuların önüne geçmek için adil bir yönetim tarafından zaten çoktan kökü kazınmış ve yok edilmiş olması gereken kötülükleri ortadan kaldırmak için *iyi insanlar* tarafından başlatılmalıdır.”

Mattox’un belirttiği üzere Augustinus haklı savaş düşüncesiyle Roma İmparatorluğu’nun daha önceki dönemlerindeki gibi iktidar arzusundan kaynaklanan yayılmacı savaşlara işaret etmez. Fakat bu onun haklı savaş kuramının uluslararası krizlere gebe olmadığı anlamına da gelmemelidir.²⁵⁹ Zira yine Mattox’un belirttiği üzere

²⁵⁵ Augustinus, a.g.e., sf. 67.

²⁵⁶ Augustinus, a.g.e., sf. 72.

²⁵⁷ Augustinus, a.g.e., sf. 65.; Deane, a.g.e., sf. 170.

²⁵⁸ Augustine, Letters Volume III (131-164), sf. 46-47.; parantez içi ve vurgu bize aittir.

²⁵⁹ Mattox, a.g.e., sf. 36.

örneğin Augustinus'un savaşa dair belirttiği meşru çerçeve sadece ulusların kendi arasındaki yerleşik yasa düzenini ihlal eden maddi tazminatlara değil aynı zamanda ahlaki düzenin ihlalini gerektiren ahlaki tazminatlara da kapı aralayabilmesi açısından siyasi problemler barındırmaktadır. Augustinus'a göre savaş konusundaki gerçek kötülükler olarak kabul edilmesi gereken iktidar arzusu, gerçekleşen zulümler veya benzeri kötülükler karşısında “*iyi insanlar* Tanrıya veya belirli bir meşru otoriteye itaat ederek bu kötülükleri cezalandırmak maksadıyla savaşa girerler. Bu durum onların insani meselelerin yönetimi konusunda, söz konusu yönetimin kendilerini veya başkalarını harekete geçmelerini gerektirecek bir pozisyonda bulmaları halinde ortaya çıkar”.²⁶⁰ Savaşın meşruiyeti konusunda yer verdiği bu ve buna benzer düşünceleri göz önüne alındığında onun haklı savaş düşüncesi oldukça yoruma açıktır.²⁶¹ Zira onun bu düşünceleri çerçevesinde, tarihin tekil bir anında herhangi bir *iyi insan zümresinin* insani meselelerin yönetimiyle ilgili kendilerini böylesi bir pozisyonda bularak savaş başlatabileceğini ifade edebiliriz. Hatta onun bu tarz cezalandırma savaşları düşüncesi ile birlikte müdahale savaşlarına oldukça yoruma açık bir şekilde kapı araladığını düşünmekteyiz.

Bizim açımızdan Augustinus'un haklı savaş düşüncesinin en problemli yanı ise savaş açma konusunda Tanrı'nın iradesini yansıttığını düşündüğü siyasi iktidara tanıdığı mutlak konumdur. Augustinus bize göre her ne kadar insanın kötücül doğasını merkeze alan realist bakış açısıyla savaşların meydana geldiği politik gerçekliği doğru bir şekilde kavramış olsa da savaşın meşru halini belirttiği haklı çerçevede siyasi iktidarın nihai kertede insan oluşunu göz ardı etmektedir. Bu anlamda onun bebeklik çağındaki bir insanı veya Deane'in belirttiği üzere kilise kurumunu, bu kurumdaki insanları bile günah işlemekten muaf tutmazken²⁶² siyasi iktidara ayrıcalıklı bir mutlak konum atfetmesi anlaşılmaz bir durumdur. Oysaki insan, siyasi iktidarı devraldığında doğasındaki günahkârlık kendisinden ayrılmamaktadır. Bu anlamda onun siyaset düşüncesinde açık bir şekilde yer edinmiş olan haklı savaş düşüncesinin özellikle savaş başlatma kararını, kendisine atfettiği siyasi iktidarı sınırlayacak herhangi bir mekanizmadan bahsetmemesi açısından problemli olduğunu ifade etmemiz gerekir.

²⁶⁰ Augustinus, Nicene And Post-Nicene Fathers First Series Volume IV: St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, And Against the Donatists, sf. 301.; vurgu bize aittir.; Mattox, a.g.e., sf. 46-47.

²⁶¹ Mattox, a.g.e., sf. 165-166.

²⁶² Deane, a.g.e., sf. 36-38.

Son olarak Augustinus'un haklı savaş düşüncesine kendine özgü katkısı nedir? sorusunu cevaplamamız gerekir. Bize göre onun katkısı kendisinden sonraki dönemde savaşların meşruiyeti konusunda yapılan tartışmalarda haklı savaş düşüncesinin kanon haline gelecek olan şu tanımını yapmış olmasıdır: Haklı savaş, haksızlıkların cezalandırıldığı savaştır. Yani önce bir haksızlık işlenecek ve ardından savaş başlatılacaktır. Örneğin çalışmamızın bir sonraki bölümünde gösterileceği üzere Fransisco De Vitoria doğrudan onun bu haklı savaş tanımını esas alarak savaşa haklı bir çerçeve belirlemektedir. Uluslararasıdaki bazı mülkiyetlerin ortak olduğu ve bu anlamda bu mülkiyetlere erişimi ifade eden "İletişim Hakkı"nın engellenmesinin savaşı haklı kılan bir haksızlık olduğunu öne sürecektir.

Önceden işlenmiş bir haksızlığı savaş şiddetinin temeline yerleştirmekle birlikte Augustinus açısından savaş şiddetinin meşruiyetini, geçmişe dayandırmak gerektiğini ifade edebiliriz. Bu noktada Augustinus'un şiddet konusundaki düşünceleri ile çağdaş dönemdeki Arendt'in şiddetin meşruiyeti konusundaki düşünceleri arasında bir benzerlik olduğu ifade edilebilir. Zira Arendt açısından meşruiyetin temeli geleceğe değil geçmişe dayanır ve bu anlamda şiddetin gerekçelendirilmesi, onun gözettiği amaç geleceğe yöneldikçe ikna ediciliğini kaybeder. Nitekim tam da bu yüzden kimse meşru müdafaa amacıyla gerçekleştirilmesi durumunda şiddeti sorgulamamaktadır. Çünkü böylesi bir durumda şiddeti haklı kılan gerekçe karşıda durmaktadır.²⁶³

Augustinusçu yukarıda yer verdiğimiz düşünceye karşıt olarak meşruiyeti sadece geçmişe dayandırılmasını yani haklı savaşların sadece önceden işlenmiş bir haksızlığın cezalandırıldığı savaşlar olduğunu eleştiren bir düşünür Bacon'dır. Bacon kendi haklı savaş düşüncesi kapsamında saldırı savaşlarının başlatılabilmesi için öncesinde bir haksızlığın işlenmesini beklemeye gerek olmadığını savunur. Haksızlık kavramı Bacon'da yerini özellikle haklı korku ve önleyici savaş kavramına bırakmıştır. Yaklaşan bir tehlikeden duyulan haklı korku ona göre öncesinde herhangi bir haksızlık işlenmemiş olsa da haklı savaşların başlatılması için yeterli bir nedendir. Bacon *İspanya ile Savaş Hakkında Mülahazalar*'da bu düşüncesini şu tarz bir argüman ile özetler:

²⁶³Arendt, a.g.e., sf. 58.

“İnsanlar insan olarak kaldığı müddetçe... akıl da akıl olarak kaldığı müddetçe haklı korku önleyici bir savaşın haklı nedeni olacaktır”.²⁶⁴

2.2.2.2. Doğal Hukuk Düşüncesi

Augustinus’un konumuz bağlamında buraya kadar ifade ettiği en net argüman şu olmuştur: Haklı savaş, haksızlıkların cezalandırıldığı savaştır. Bu açıdan haklı savaşların adalet düzenini tesis etme amacıyla baş vurulan durumlar olduğu ifade edilebilir. Bu noktada aklımıza şu soru gelmektedir: Peki ama Augustinus için bir şeyi haksız kılan politik bir ölçüt nedir veya ne olabilir? ‘Haksızlığın’ ne olduğu sorusunun cevabı tümel anlamda adaletin ne olduğuyula ilişkili olduğu için son olarak Augustinus’un adalet düşüncesini ve onun temelini oluşturan doğal hukuk anlayışını ele alacağız. Böylelikle onun doğal hukuk düşüncesine yaptığı katkıyı ortaya koymayı hedeflemekteyiz.

2.2.2.2.1. Ezeli-ebedi Yasa

Augustinus, kendisinden öncekiler gibi şimdiye kadar yer vermeye çalıştığımız doğal hukuk geleneğini takip ederek pozitif hukuka²⁶⁵ (Lat. *lex temporalis*) radikal bir biçimde eleştirel yaklaşır. Ona göre kendisi vasıtasıyla iyi insanların mutlu, kötülerin ise mutsuz bir yaşam sürdüğü hukuksal düzen tarihsel ve mekânsal açıdan değişiklik gösteren pozitif hukuk sistemleri değildir; bu düzen ona göre pozitif hukukun da kendisine bakılarak adil bir şekilde inşa edilip gerektiğinde düzeltildiği, insan eliyle değiştirilemez olan bir yasa düzenidir. Augustinus bahsedilen yasa düzenini ezeli-ebedi yasa (Lat. *lex aeterna*) olarak ifade eder. Ezeli ebedi yasa ona göre “doğal düzenin

²⁶⁴ Bacon, Francis, “Considerations Touching a War with Spain” *The Works of Francis Bacon in Ten Volumes*, Vol: III, C. Baldwin, London, 1826, sf. 503; Bacon, Francis, Denemeler, (çev. Akşit Göktürk), (10. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, sf. 87-88.

²⁶⁵ Augustinus pozitif hukuk yerine Hristiyan bir düşünür olmanın etkisiyle geçici hukuk (*lex temporalis*) tabirini kullanır. Fakat biz kavram birliği oluşması amacıyla bu ifadeyi yine pozitif hukuk olarak karşılayacağız.

korunmasını buyuran ve bozulmasını engelleyen ilahi akıl (ratio divina) veya Tanrı'nın iradesidir (voluntas dei)".²⁶⁶

Augustinus'un doğal hukuk düşüncesine özgün katkısının ezeli ebedi yasa kavramı olduğunu ifade edebiliriz. Augustinus, Cicero'nun en üst akıl (summa ratio) olarak tanımladığı yasanın değişmez, ezeli-ebedi olan dışında anlaşılamayacağını düşünür.²⁶⁷ Bu ikisi ise Tanrısal niteliklerdir. Böylelikle Augustinus Cicero'daki doğal hukuk tartışmasını devam ettirmiş ve ezeli-ebedi yasa düşüncesine müracaatla tartışmayı teolojik bir çerçeveye yerleştirmiştir.

Augustinus'a göre adalete uygun olan (just) *her şeyin* kendisinden türetildiği dayanak ezeli-ebedi yasa düzenidir.²⁶⁸ Augustinus'un bu düşüncesi konumuz bağlamında şöyle bir yorum yapmayı mümkün kılmaktadır. Adalete uygun olan (just) her şey ezeli-ebedi yasa düzenine dayanıyorsa o zaman Augustinus'un haklı savaş (just war) düşüncesinin de bu adalet düzeni altında haklılık kazanan bir düşünce olduğunu ifade edebiliriz.

Augustinus, adaleti ezeli-ebedi yasa düzeni temelinde düşünmek gerektiğini hukuk felsefesi açısından radikal bir argüman haline getirerek şöyle ifade eder: "Ezeli ebedi yasadaki türetilmedikçe pozitif hukukta adil veya meşru hiçbir şey yoktur".²⁶⁹ Augustinus açısından bu anlamda insani ve toplumsal düzeni ayakta tutan adalet düzeninin ezeli ebedi yasa temelinde inşa edilmesi gerektiği açıktır. Böylelikle genel anlamda Stoda özelde ise Cicero ile giderek politik bir yapıya bürünen doğal hukuk düşüncesi Aziz Augustinus ile birlikte Hristiyan politik düşüncesinin kalıpları içinde değerlendirilmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan Cicero'da Tanrıların gözetiminde olan evrenin, Augustinus'ta Hristiyanlığın Tanrı'sının ezeli-ebedi yasasına tabi olduğunu ifade edebiliriz.

²⁶⁶ Augustinus, The Writings Against the Manichaeans, And Against the Donatists, sf. 283. (22.27); Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City of God and Christian Doctrine, sf. 411.; Augustinus, On The Free Choice of Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings, sf. 13.

²⁶⁷ Augustinus, On The Free Choice of Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings, sf. 13.

²⁶⁸ Augustinus, On The Free Choice of Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings, sf. 27.

²⁶⁹ Augustinus, a.g.e., sf. 13.

2.2.2.2.2. Doğal Yasa

Augustinus’a göre adaletin Tanrısal düzlemdeki kaynağı olan ezeli ebedi yasa kavramı yaratılış esnasında insan doğasına nakşedilmiştir.²⁷⁰ Tam bu noktadan hareketle onun doğal hukuk anlayışını yakalamaktayız. Zira Augustinus ezeli ebedi yasa olarak ifade ettiği yasa düzeninin insanın yüreğine ve zihnine nakşedilmiş halinin doğal yasa (lex naturalis) olduğunu ifade eder. Bunu kavramsal anlamda doğrudan doğal yasaya işaret ettiği yerlerden biri olan şu ifadesinde görebiliriz: “Tanrı’dan başka kimdir ki bu doğal yasayı yüreklerimize nakşeden?”²⁷¹ Augustinus’ta doğal yasanın insanlara nakşedilmesinin amacı insanların her şeye içkin olan ezeli ebedi yönetim düzenini dünyevi meselelerin yönetiminde gözetmesi ve uygulamasıdır.²⁷² Örneğin kendimize yapılmasını istemediğimiz bir şeyi başkasına da yapmamamız gerektiğini buyuran yasa, doğal bir şekilde yüreklerimize nakşedilmiş olan böylesi bir yasadır.²⁷³

Ezeli ebedi yasa Tanrı’nın iradesinde yer alırken Augustinus’un kendi ifadesiyle “öteki yasa” olarak bahsettiği doğal yasa ona göre insanın akletme yetisinde bulunur.²⁷⁴ Yine *İtiraflar*’da insanın kendisine nakşedildiğini düşündüğü bu yasadan hakiki içsel adalet (iustitiam veram interiorem) olarak ifade eder.²⁷⁵ Son olarak Augustinus’a göre ezeli-ebedi yasa düzeni Cicero’yu hatırlatan bir şekilde “her yerde ve her zaman hep aynı kalan, ülkeden ülkeye çağdan çağa değişmeyen” bir yasa düzenidir.²⁷⁶

Peki, insanların Augustinusçu doğal yasa ile epistemik ilişkisi nasıl mümkün olacaktır? diye sorduğumuzda Augustinus’a göre öncelikle Tanrı’ya inanmayan ya da zayıf inançlı kimseler doğa yasasının bilgisine erişemezler.²⁷⁷ Neste’nin belirttiği üzere Augustinus bu soruya cevap olarak oldukça sübjektif bir açıklama olan ilahi

²⁷⁰ Augustinus, a.g.e., sf. 13.

²⁷¹ Saint Augustinus, *Commentary On the Lord’s Sermon On The Mount*, (trans. Denis J. Kavanagh), The Catholic University of America Press, Washington, 2001, sf. 141.

²⁷² McGee, Sister Mary Lourdes, “Saint Augustine’s De Diversis Quaestionibus LXXXIII: Quaestiones I-LXIII- Translation and Commentary”, (Unpublished Master of Arts), Villanova College, Department of Latin, Philadelphia, 1944, sf. 53

²⁷³ Augustinus, *Letters Volume III* (131-164), sf. 331.

²⁷⁴ Augustinus, *Letters Volume III* (131-164), sf. 332.

²⁷⁵ Augustinus, *İtiraflar*, sf. 89.

²⁷⁶ Augustinus, *İtiraflar*, sf. 89.

²⁷⁷ Augustinus, *Nicene And Post-Nicene Fathers First Series Volume IV: St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, And Against the Donatists*, sf. 322.

aydınlanmayı öne sürer.²⁷⁸ Nitekim yukarıda değindiğimiz üzere adalet düzeni onun açısından insanın kendi başına değil ancak ilahi inayet desteğiyle tesis edebildiği bir düzendir. Böylelikle Augustinus açısından adalete uygun olan (just) veya olmayıp haksızlık barındıran (unjust) her şeyin insani düzlemde adaletin ölçütü olan doğal yasaya dayandığını ifade etmiş olduk. Son olarak belirtmek gerekirse Augustinus'un hem haklı savaş düşüncesi hem de ezeli ebedi yasa konusunda geliştirdiği düşünceleri Thomas Aquinas bölümünde ele alacağımız üzere Aquinas'ın bu iki konu hakkındaki düşüncelerinde doğrudan etkili olmuştur.

2.2.3. Aziz Augustinus Sonrası Dönemde Doğal Hukuk, Kavimler Hukuku ve Haklı Savaş Düşüncesi

Orta çağ Hristiyan felsefesi açısından pek çok konuda olduğu gibi haklı savaş ve doğal hukuk düşüncesi konularında da referans kaynağı haline gelmiş diğer bir düşünürün Thomas Aquinas (1224-1274) olduğunu ifade edebiliriz. Fakat Augustinus ile Aquinas arasındaki evrede Orta çağ felsefesinde haklı savaş düşüncesinin soy kütüğünde yer alan ve yine doğal hukuk ve kavimler hukuku konusunda da temel referans kaynakları olarak kendilerine işaret edilen iki önemli isimden daha söz etmemiz gerekmektedir. Bunlar Sevilla piskoposu Isidorus ve Bolonyalı piskopos Gratian'dır.

2.2.3.1. Isidorus ve *Etimolojiler*

Isidorus M.S. 560-636 yılları arasında İspanya'da yaşamış ve Sevilla piskoposluğu görevini yürütmüş olan bir düşünürdür. Isidorus'un hem konumuz açısından hem de bilinen en önemli çalışması ansiklopedik bir tarzda kaleme alınmış olan *Etimolojiler* (Lat. *Etymologiae*) adlı eseridir.²⁷⁹ Burada dört tür savaştan söz

²⁷⁸ Neste, Berit Van, "Cicero and St. Augustine's Just War Theory: Classical Influences on a Christian Idea", (Unpublished Master of Arts), University of South Florida, Department of Religious Studies, Florida, 2006, sf. 26; Ayrıca bkz.: Augustine, The Trinity, Trans. Stephen McKenna, The Catholic University of America Press, Washington, 1992, sf. 366.

²⁷⁹ Eserin başlığından hareketle metinde etimolojik tahliller yapıldığı anlaşılabılır. Oysaki eser böyle bir muhtevaya sahip değildir. *Etimolojiler*, gramerden tıbbi; astronomiden hukuka varacak şekilde çeşitli konular hakkında tanım ve açıklamalar yapan ansiklopedi tarzında yazılmış bir eserdir.

edilebileceğini belirtir; haklı savaş, haksız savaş, iç savaş ve ondan daha kötü olanı. Isidorus’a göre şayet yurttaşlar arasında kutuplaşma başlar ve düşmanlık duyguları ortaya çıkarsa *iç savaş* meydana gelir; tıpkı aynı ülkeden olup da birbirlerine karşı savaş başlatan Roma dönemindeki Sulla ve Marius örneğindeki gibi. Onun *iç savaştan daha kötü olan* şeklinde tarif ettiği savaş türü ise sadece aynı ülkede yaşayan hemşerilerin değil aynı zamanda akrabalar arasında meydana gelen savaş türüdür. Isidorus kardeşin kardeşe, babanın oğluna karşı mücadele ettiği böylesi bir savaş türüne ise Sezar ve damadı Pompey arasındaki savaşı örnek verir.²⁸⁰

Isidorus’un konumuz bağlamında yer alan ve doğrudan Cicero’ya referans verdiğini gördüğümüz haklı savaş-haksız savaş tanımı ise şöyledir:

“Şayet öncesinden ilan edilmişse ve haksızca alınan bir şeyi geri almayı (Lat. rebus repetendis) veya düşmanı püskürtmeyi (Lat. vim vi repellere) amaçlıyorsa savaş haklı bir savaş olur. Yoksa öfke veya bunun gibi meşru olmayan bir nedenden ötürü başlatılmışsa haksız bir savaş olur. Cicero bu konuyu *Devlet Üzerine* adlı eserinde şöyle ifade eder: ‘Herhangi bir neden olmadan açılan savaşlar haksız savaşlardır. Zira cezalandırma (Lat. ulciscuntur) veya düşmanı püskürtme nedeni dışında herhangi bir haklı savaş başlatılamaz.’ Yine metnin devamında şunları ekler: Şayet ilan edilmemişse ve haksızca alınan bir şeyi geri almayı amaçlamıyorsa hiçbir savaş haklı değildir.”²⁸¹

Hıristiyan bir düşünür olan Isidorus’un savaş şiddetini meşrulaştırırken Cicero’nun *Devlet Üzerine* eserine yaptığı referans Gündüz’ün şu yorumunu doğrular niteliktedir²⁸²:

“Şekli ya da yapısı ne olursa olsun her türden şiddet hareketi kendisini mutlaka bir metne dayandırır. Bu metnin kaynağı; dinsel bir inanış, bir kült, ritüel veya bir kutsal kitap olabileceği gibi siyasi ya da ideolojik bir bildirge, bir söylem, bir manifesto ya da herhangi bir argüman da olabilir. Şiddete başvurular, şiddet içeren tavır ve davranışlarını meşrulaştıracak bir dayanağa ihtiyaç duyarlar... Böylelikle şiddete meşruiyet kazandıran bu metin, şiddete başvuranın zihninde, yapılan eylemi şiddet eylemi olmaktan çıkarır; haklı ve gerekli bir eylem konumuna sokar.”

²⁸⁰ Isidorus of Seville, *The Etymologies of Isidorus of Seville*, (trans., Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, sf. 359.

²⁸¹ Isidorus, a.g.e., sf. 359.

²⁸² Gündüz, Şinasi, *Dinsel Şiddet -Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık-*, (1. Basım), Etüt Yayınları, Samsun, 2002, sf. 26.

Isidorus'un *Etimolojiler*'inde öte yandan "Doğal hukuk nedir (Quid sit ius naturale)?" başlıklı bir tartışma yer alır. Bu tartışmasında hukuku üçe ayırır; doğal hukuk, medeni hukuk ve kavimler hukuku. Doğal hukuk (ius naturale) ona göre bütün kavimler için ortaktır ve her yerde geçerlidir. Burada belirleyici olan doğal bir içgüdüdür. Örneğin bir erkekle bir kadının evlenmesi, çocukların veraseti, *her şeyin ortak mülkiyeti* (*communis omnium possessio*), gücü güç ile püskürtme ve benzeri pek çok durum doğaldır. Medeni hukuk (ius civile) ona göre her bir toplumun insani veya ilahi saiklerle kendileri için belirledikleri yasalardır. Kavimler hukuku (ius gentium) ise herhangi bir bölgeyi işgal etme, savaşlar, esirler, barış anlaşmaları gibi neredeyse bütün kavimlerin (gentes) istifade ettiği konularla ilgilidir.²⁸³

Konumuz bağlamında Isidorus'un, doğal bir hak olarak yer verdiği *her şeyin ortak mülkiyeti* düşüncesi ile kendisinden yüzyıllar sonra meydana gelen bir tartışmanın kökeninde yer aldığını ifade edebiliriz. Öncelikle her şeyin ortak mülkiyeti düşüncesi Aquinas'ın Isidorus'a referansla onaylayacağı bir düşünce olacaktır.²⁸⁴ Böylesi bir hakkı reel politiğin inşasında kullanacak şekilde ele alan kişi ise bir sonraki bölümde ele alacağımız Thomist bir düşünür olan Fransisco de Vitoria'dır. Vitoria kendi siyaset düşüncesinde mülkiyetin bütünüyle tekil kavimlere ait olacak denli bağımsız bir yapıda olmadığı argümanını öne sürerken şeylerin *doğal ortaklığı* düşüncesini merkeze alacaktır. Farklı coğrafyalarda yer alsalar da uluslar, onun bu argümanında bazı mülkiyetlerin doğal ortaklarıdır. Sömürgecilik faaliyetlerinin cereyan ettiği bir dönemde yaşamış, İspanyol bir düşünür olan Vitoria yukarıdaki argümanı doğrultusunda İspanyolların o dönemde yeni keşfedilmiş Amerika kıtasında yer alan ve kendilerinin doğal ortakları olduğu nehirler veya denizlerde altın ya da inci aramalarının yani doğal haklarının peşinde koşmaları gerektiğini öne sürecektir.

2.2.3.2. Gratian ve *Decretum*

Isidorus'tan sonra haklı savaş ve doğal hukuk düşüncesinin soy kütüğü açısından önemli bir diğer isim olan Gratian ise 12. yüzyılda İtalya'da yaşamış bir kilise

²⁸³ Isidorus, a.g.e., sf. 117-118.

²⁸⁴ Aquinas, Thomas, The Summa Theologica Volume II, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Rev., Daniel J. Sullivan, Encyclopedia Britannica Inc., U.S.A, 1952, sf. 225; Buradan itibaren metin içinde bu eserden bahsedilirken Summa şeklinde kısaltılacaktır.

hukukçusudur. Onun girişmiş olduğu en önemli proje kendisinden önceki bin yıllık kilise hukukunda yer alan ve birbirleri ile çelişen çeşitli hükümleri birbirleri ile uyumlu bir hale getiren bir derleme hazırlamak olmuştur. Gratian'ın bu çabasını onun hem konumuz bağlamında hem de bilinen en önemli eserinin başlığından hareketle anlayabiliriz: *Concordia Discordantium Canonum* (*Çelişkili Hükümlerin Telifi*). Kendisinden sonraki düşünürler bu esere kısaca *Decretum* (*Hükümler*) şeklinde referansta bulunmuşlardır.²⁸⁵ Gratian'ın *Decretum*'u Batı Avrupa Hristiyan dünyasında uzun bir süre boyunca meydana gelen dini veya siyasi sorunların çözümünde kilise hukuku açısından başvurulacak önemli bir kaynak metin olmuştur. Bu anlamda savaşla ilgili pek çok konuda; örneğin onun amacının ne olması gerektiği, askerliğin günah olup olmadığı ve konumuz bağlamında ona meşruiyet kazandıran haklı çerçevenin ne olduğu gibi sorunların çözümünde referans bir kaynak işlevi görmüştür.²⁸⁶

Gratian yasa, hukuk, doğal hukuk (*ius naturale*), kavimler hukuku (*ius gentium*) ve haklı savaş düşüncesi konusunda yürüttüğü tartışmalarda çoğunlukla Isidorus, Augustinus ve Ambrose'un düşüncelerini merkeze almakta, bunları onaylamakta ve kimi zaman onlara şerhler düşmektedir. Fakat konumuz bağlamında bu düşünürlerden farklı olarak doğal hukuku doğrudan ilahi hukuk ile özdeşleştirdiğini ifade edebiliriz: “İnsanoğlu doğal hukuka ve örf-adetlere göre iki şekilde yönetilir. Doğal hukuk İncil’de yer alan şeydir.”²⁸⁷

Gratian, savaş ve onun haklı çerçevesi konusunda ise az önce belirtildiği üzere Augustinus ve Isidorus'un düşüncelerini tekrarlar. Bu noktada önce İncil’den hareketle savaş veya benzeri şiddet eylemlerine başvurmamayı ve aksine sabretmeyi öne süren pasifist ilkelere karşı çıkar. Zira bu ilkelerde ona göre, fiziksel anlamda tezahür etmesi (*ostentatione corporis*) buyrulan bir sabır değil aksine manevi bir haleti ruhiye (*praeparatio cordis*) kast edilmektedir. Dolayısıyla Hristiyanlığın pasifist yorumu

²⁸⁵ Winroth, Anders, “Gratian and His Book: How a Medieval Teacher Changed European Law and Religion”, *Oxford Journal of Law and Religion*, 2021, Vol: 10, (1), sf. 1-4.

²⁸⁶ Taslaman, a.g.e., sf. 55. Kitap.

²⁸⁷ Gratianus, *Corpus Iuris Canonici Pars Prior Decretum Magistri Gratiani*, (ed. Aemilius Friedberg), Akademische Druck Und Verlagsanstalt, Graz, 1959, sf. 1.; *Decretum*’un hukuk konulu bu başlangıç kısmında şu İngilizce edisyondan yararlandık.: Gratian, *The Treaties on Laws (Decretum DD. 1-20)*, (trans. Augustine Thompson), The Catholic University of America Press, Washington, 1993. *Decretum*’un haklı savaş düşüncesini elan 23. bölümünü kapsayan İngilizce bir edisyona rastlamadığımız için haklı savaş konusunda referans verdiğimiz diğer Latince alıntılarda kendi çevirilerimize yer verdik.

doğrultusunda askerlik faaliyetlerinin Hristiyanlar için yasaklandığı görüşüne katılmadığını belirtir. Zira Augustinus’a referansla savaşın kendisinin bir kötülük olmadığını savaş konusundaki gerçek kötülüklerin şiddet tutkusu, iktidar arzusu, gerçekleşen zulümler ve benzeri kötülükler olduğu görüşünü destekler. Yine Augustinus’a referansla savaş konusunda teleolojik bakış açısını sürdürdüğünü ifade edebiliriz: “Savaş, barışı sağlamak için başlatılır”.²⁸⁸

Decretum’un “Haklı savaş nedir?” (Quid sit iustum bellum?) konulu tartışmasında ise ilk olarak Isidorus’un tanımına yer verilmektedir: “Haklı savaş önceden ilan edilen ve haksızca alınan bir şeyi geri almayı (Lat. rebus repetendis) ya da düşmanı püskürtmeyi (Lat. vim vi repellere) amaçlayan savaştır.”²⁸⁹ Diğer bir yandan Gratian’ın haklı savaş tartışmasında Augustinus’un haklı savaş düşüncesinin kendisinden sonra ne kadar belirleyici olduğunu görmekteyiz. Zira Gratian, Isidorus’tan sonra haklı savaşın ne olduğu konusunda ikinci olarak Augustinus’un yapmış olduğu şu kanonik tanımı esas alır: “Haklı savaş, haksızlıkların cezalandırıldığı (ulciscuntur iniurias) savaşlar şeklinde tanımlanır. Bu da bir ülke veya devletin kendi yurttaşları tarafından işlenen bir haksızlığı cezalandırmayı ihmal etmesi durumunda veya haksız bir şekilde alınan bir şeyi geri almak gerektiğinde söz konusudur.”²⁹⁰ Gratian kendi haklı savaş tanımını ise şöyle ifade eder: “... Bu yüzden haklı savaş, önceden ilan edilen ve haksızlıkların cezalandırıldığı savaştır.”²⁹¹

Peki Gratian açısından neyin ihlali savaşı başlatmak için yeterli bir haksızlık doğurur? diye sordüğümüzde onun doğal hukuk ve kavimler hukuku düşüncesine yakın bir açıklama yaptığını ifade edebiliriz. Zira Russell’ın belirttiği üzere Gratian haklı savaş durumuna Augustinus’a referansla bir örnek verir. Gratian’a göre Amurrular, Yahudilerin kendi bölgelerinden transit geçişini (innoxius transitus) engelledikleri için Yahudiler onlara karşı haklı bir savaş başlatmıştır. Transit geçiş hakkı insan toplumlarının eşit bir şekilde sahip oldukları bir hak (iure humanae societatis

²⁸⁸ Gratianus, a.g.e., sf. 890-893: “Bellum geritur, ut pax acquiratur.”

²⁸⁹ Gratianus, a.g.e., sf. 894.

²⁹⁰ Gratianus, a.g.e., sf. 894.

²⁹¹ Gratianus, a.g.e., sf. 896.; “Cum ergo iustum bellum sit, quod ex edicto geritur, vel quo iniuriae ulciscuntur.”

aequissimo) olduğu için Russell’a göre burada ihlal edilen şeyin pozitif hukukun yanı sıra doğal hukuk ve ondan türetilen kavimler hukuku olduğu ifade edilebilir.²⁹²

Gratian’ın haklı savaş düşüncesi konusunda şimdiye kadar yer verdiğimiz görüşleri hakkında yine Russell’ın şu tespitleri önemlidir. Gratian her ne kadar Isidorus’tan sonra haklı savaş tartışmasını ön plana çıkaran bir girişimde bulunmuş olsa da tam olarak hangi koşullarda veya hangi nedenlerden ötürü savaş haklı bir boyut kazanır? Haklı savaşların başlatılmasındaki karar mekanizması nasıl işlemektedir? Savaş şiddetini sınırlayan durumlar var mıdır? gibi soruları ele almayı açısından kapsamlı bir haklı savaş tartışması yürütmemiştir.²⁹³ Fakat her ne kadar haklı savaş düşüncesini kendine özgü kavramsallaştırmaları veya açıklamaları ile zenginleştirmemiş olsa da Gratian’ın haklı savaş düşüncesinin güncel bir değeri olduğundan söz edilebilir. Nitekim Cox’un bu noktada önemli bir sorusu mevcuttur: Yaklaşık 800 yıllık bir eser olan *Decretum*, şiddet ve onun haklılaştırılması, hangi koşullarda ona başvurulabileceği konusunda bugün bize bir şeyler söyleyebilir mi? Gratian’a göre bir devletin müttefiklerine (sociorum) karşı yapılan haksızlıkları cezalandırmak da haklı bir savaş nedenidir. Bunu şöyle ifade eder: “Kötüler engellenmeli, silah gücüyle müttefiklere yapılan haksızlığın önüne geçilmelidir... Bunu yapmayan haksızlığa razı olmuştur.”²⁹⁴ Bu açıdan Cox’a göre Gratian’ın maruz kalınan haksızlıklar karşısında *müdahale şiddetini haklı bir çerçeveye yerleştirmesi* günümüzdeki uluslararası politika açısından ele alınabilir. Bu anlamda onun yer verdiğimiz düşünceleriyle birlikte günümüzde politik aktörler tarafından suiistimal edilen, savaş başlatma nedeni olarak görülen “insani müdahale” fikrinin temellerinde yer aldığı ifade edilebilir.²⁹⁵

2.2.4. Thomas Aquinas

Thomas Aquinas’ın yaşadığı zaman diliminde Batı Hıristiyan siyaset düşüncesinde savaş ve onun meşruiyeti konularında bir kısmına şimdiye kadar yer

²⁹² Russell, Frederick H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 64-65.

²⁹³ Russell, a.g.e., sf. 64-65.

²⁹⁴ Gratianus, a.g.e., sf. 898.

²⁹⁵ Cox, Rory, Gratian (Circa 12th Century), *Just War Thinkers From Cicero to the 21st Century*, (ed. Daniel R. Brunstetter, Cian O’Driscoll), Taylor & Francis Group, London and New York, 2018, sf. 43-44.

verdiğimiz ciddi bir düşünsel birikim olmuştur.²⁹⁶ Aquinas'ın bu anlamda doğrudan Augustinus, Isidorus ve Gratian'dan ciddi anlamda beslendiğini ve onlara referansta bulunduğunu ifade edebiliriz. Aquinas tüm bu birikime ek ve onlardan farklı olarak diğer alanlarda olduğu gibi haklı savaş konusunu da sistematik bir şekilde ele almıştır. Özetlemek gerekirse çalışmamızın bu bölümünde ilkin onun savaş için belirlediği haklı çerçeveyi, bunun dayandığı kavram ve argümanları ele alacağız. Bu çerçevenin onun yaşadığı zaman diliminde cereyan etmiş olan haçlı savaşları ile olan ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. İkinci olarak pratik rasyonaliteyi bütünüyle doğal hukuk düşüncesine yaslanarak inşa etmeye çalıştığını ifade edeceğiz. Böylelikle Aquinas'ın pratik yaşamla ilgili bir konu olan savaş hususunda ortaya koyduğu meşruiyet çerçevesinin onun doğal hukuk düşüncesi bağlamında ele alınması gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız.

2.2.4.1. Haklı Savaş Düşüncesi

Tıpkı Augustinus bölümünde ifade ettiğimiz gibi Thomas Aquinas'ın da insan doğası hakkındaki kavrayışı, onun hem genel siyaset felsefesi hem de konumuz bağlamında savaşın meşruiyeti ile ilgili düşüncelerinde etkili olmuştur. Fakat Augustinus'un aksine Aquinas'ın insanı daha çok iyi bir varlık olarak kavradığını en baştan ifade etmemiz gerekir. Bu anlamda onun insan hakkındaki müspet bakışını şu üç argüman ile ifade edilebiliriz; a) insan iyi bir varlıktır, b) insan akıllı bir varlıktır, c) insan toplumsal ve politik bir varlıktır.

İnsanın iyi bir varlık oluşu aslında Aquinas'ın varlık felsefesinin bir uzantısıdır. Çünkü var olmak Aquinas'a göre iyilikle aynı şeydir. Bu yüzden “her varlık, varlık olması bakımından iyidir.”²⁹⁷ Aquinas bu görüşünü teolojik bir çerçeveye yerleştirir

²⁹⁶ Taslaman, a.g.e., sf. 56.

²⁹⁷ Aquinas, Thomas, The Summa Theologica Volume I, (trans. Fathers of the English Dominican Province), (Rev., Daniel J. Sullivan), Encyclopedia Britannica Inc., U.S.A, 1952, sf. 23-25.; Aquinas var olmanın iyi olmakla özdeş olduğu argümanını ilk olarak -bize göre manipülatif bir şekilde- Augustinus'un *Hristiyan Öğretisi Hakkında* adlı eserindeki şu ifadesine dayandırır: “Var olduğumuz müddetçe biz iyiyiz.” Bkz.: Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City of God and Christian Doctrine, sf. 531. Bu bizim Augustinus'un insan varlığı hakkında şimdiye kadar yer vermiş olduğumuz düşüncelerine zıt görünebilir. Zira yukarıda belirtildiği üzere Augustinus açık bir şekilde ilk günahla birlikte insan doğasında bir dönüşüm meydana geldiğini, insanın artık iyiliğe değil aksine daha çok kötülüğe meyilli bir canlı olduğunu ifade etmiştir. Bizim bu noktada Aquinas'ın manipülatif olduğunu düşündüğümüz bu temellendirmesine karşı yanıtımız

yani Tanrı dışındaki bütün varlıklar onun eseri olduğuna göre ve Tanrı en büyük iyilik olduğuna göre Tanrı'nın yarattığı her varlık iyidir.²⁹⁸ Dolayısıyla onun yarattığı bir varlık olarak insanda da iyiliğe yönelik doğal bir eğilim vardır.²⁹⁹ Aquinas'ın insan hakkındaki bu bakış açısı onun devlet aygıtı hakkındaki düşüncelerini de etkilemiştir. Deane'in belirttiği üzere Augustinus'tan farklı olarak Aquinas devleti negatif bir aygıt olarak görmez. Devlet onun için Aristotelesçi bir etkiyle iyi yaşamı sağlama, yurttaşları erdemli kılma *ideali*ni gerçekleştirmek için var olan bir yapıdır. Bu yüzden de Augustinus'ta insan varlığı ve devlet aygıtı konusunda var olan *politik realizmin* Aquinas'ta yerini tekrardan *politik bir idealizme* bıraktığı ifade edilebilir.³⁰⁰

Aquinas'a göre doğa diğer canlılara kendi yaşamlarını sürdürebilmeleri için pençe, boynuz, kürk gibi pek çok şey bahşetmişken insan bunlardan yoksun bir şekilde dünyaya gelmektedir. Bunların yerine ona tüm bunları sağlayabilecek bir şey olan akıl bahşetmiştir. Dolayısıyla iyi bir varlık olan insan aynı zamanda akıllı bir varlıktır. Fakat insan her ne kadar akıllı bir varlık olsa da yaşamını tek başına idame ettirecek her şeyi edinmeyeceği için doğal bir şekilde toplumsal yaşama geçmiştir. Dolayısıyla insan diğer bütün canlılardan daha fazla bir şekilde bir toplumda yaşamaya doğal bir şekilde meyleden toplumsal ve politik bir canlıdır.³⁰¹ Aquinas buradan hareketle kendi siyaset felsefesi açısından ikinci bir sonuca varır. Toplumsal yapının oluşumu *doğal* olduğu gibi onun yönetilmesi de bir *zorunluluktur*. Çünkü doğal bir şekilde bir araya gelen bir insan topluluğunda, herkesin kendi yararını merkeze alması durumunda toplumsal yapı parçalanacaktır. Bunu önlemek için birilerinin ortak yararı (Lat. bonum commune) merkeze alacak şekilde harekete geçmesi gerekmektedir. Bu yüzden de her toplumda

yine Aquinas'ın kendisidir. Nitekim insanın iyi bir varlık olduğu hakkında düşünceleri pozitif hukukun neden gerekli olduğu konusunda yaptığı tartışmada *aniden* değişmektedir. Aquinas bu tartışmasında insanları kötülük işlemekten alıkoyan şeyi artık onların özlerindeki iyilik ile değil yasaların sahip olduğu cezalandırma korkusu ile açıklar. Aquinas'a göre toplumdaki "bazı kimselerin ahlakının bozuk olduğu, kötülüğe meyilli oldukları, sözle kolay bir şekilde ikna olmadıkları anlaşıldığından, en azından kötülük işlemeyi bırakıp diğer kimseleri huzur içinde bırakmaları için böylelerinin cebir ve korku vasıtasıyla kötülükten alıkonulması gerekmiştir." Aquinas, The Summa Theologica Volume I, sf. 227.

²⁹⁸ Aquinas, Thomas, The Summa Theologica Volume II, sf. 25.

²⁹⁹ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 222.

³⁰⁰ Deane, a.g.e., sf. 233-234.

³⁰¹ Aquinas, Thomas, On The Governance of Rulers (De Regimine Principum), (trans. Gerald B. Plehan), Sheed & Ward, London, 1938, sf. 33-34.

bireylerin kendi yararının üzerinde olacak şekilde çoğunluğun ortak yararını gözetmeye zorlayan yönetici bir iktidarın olması gereklidir.³⁰²

İnsanın doğası itibariyle toplumsal ve politik bir varlık olduğu, ortak yararını koruyacak şekilde örgütlendiği düşüncesi Aquinas'ta öyle belirleyicidir ki ilk günahla birlikte yeryüzünde başlayan insani durumdan (statu hominis) önce kendisinin masumiyet durumu (statu innocentiae) olarak kavramsallaştırdığı vasatta yani Cennet'te bile insanların ortak yarar kavramı etrafında yönetilmek üzere birleştiğini ifade eder.³⁰³ Yine kutsal günler de bile savaşmanın neden meşru olduğunu belirtirken ortak yarar düşüncesine müracaat eder.³⁰⁴ Aquinas'ta iç savaş bile yine meşruiyetini ortak yarar düşüncesinde bulmaktadır. Zira ona göre Aristoteles'in ifade etmiş olduğu gibi çoğunluğun ortak yararını değil de kendi bireysel çıkarını artırmayı amaçlayan ve bu yüzden adil olmayan bir tiran yönetiminin alaşağı edilmesi gerekir.³⁰⁵

Aquinas'ın siyasi iktidarın meşruiyetini anlatmak için başvurduğu ortak yarar kavramı konumuz bağlamında merkezi bir öneme sahiptir. Zira onun siyaset felsefesinde savaşın meşruiyeti yine bu kavrama dayanır: “Yöneticilerin tıpkı iç kargaşada *ortak yararı* koruma adına kılıca başvurmaları meşru olduğu gibi... *ortak yararı koruma adına* dış düşmanlar ile savaşa girmek de onların işidir”.³⁰⁶ Aquinasçı düşüncede her ne kadar savaşın *siyasi meşruiyeti* ortak yarar kavramı merkezinde ifade edilse de onun diğer bir yandan ele alması gereken sorun bahsedilen olgunun *teolojik meşruiyeti*dir. Bu konuda Aquinas öncelikle Hristiyan dini açısından savaş şiddetine karşı çıkan bütün yorumları bir kenarı bırakıp Augustinus'un kutsal kitapla ilgili şu yorumunu esas aldığını görmekteyiz:³⁰⁷

“Hristiyan dini savaşı bütünüyle yasaklamış olsaydı, İncil'de kurtuluşla ilgili öğüt arayan askerlere silahlarını bir kenara bırakmaları ve askerlik

³⁰² Aquinas, a.g.e., sf. 35-36.

³⁰³ Aquinas, The Summa Theologica Volume I, sf. 513.; Aquinas, masumiyet durumu ve daha sonra başlayan insani durum kavramsallaştırması ile bize göre siyaset felsefesinde politik yapının nasıl teşekkül ettiğini anlatmak için başvurulan doğa durumu ve devlet durumu ayrımının temellerinde yer almaz. Zira Aquinas, doğa durumu kavramsallaştırmasının öne sürdüğünün aksine masumiyet durumunda da yöneten-yönetilen ilişkisinin olduğunu düşünmektedir. Bkz.: Aquinas, The Summa Theologica Volume I, sf. 513.

³⁰⁴ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 581.

³⁰⁵ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 584.; Aquinas'ın bu düşüncesi bize göre Batı siyaset düşüncesinde, kendisini tiranca yöneten bir siyasi iktidar karşısında halkın rejime karşı ayaklanmasına imkan ve meşruiyet kazandırması açısından oldukça önemlidir.

³⁰⁶ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 578.; vurgu bize aittir.

³⁰⁷ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 578.

mesleğini tamamiyla bırakmaları tavsiye edilirdi. Aksine onlara şöyle denmiştir: ‘Kimseye eziyet etmeyin... ve ücretinizle yetinin (Luka 3:14).’ İsa onlara ücretinizle yetinin dediği için askerliği yasaklamamıştır.”

Augustinus için olduğu gibi Aquinas için de meşru savaşlar haklı savaşlardır. Peki, Aquinas açısından savaşın bu meşruiyeti hangi haklı çerçeveye dayanır? diye sordüğümüzde kendisinin haklı savaş konusundaki ilk sistematik cevaplardan birini verdiğini ifade edebiliriz. Aquinas’a göre bir savaşın haklı olabilmesi için üç şey gereklidir; a) meşru otorite (*auctoritas principis*), b) haklı neden (*causa iusta*), c) iyi niyet (*intentio recta*).

Haklı bir savaşın ilk koşulu onu başlatan merciiinin meşru bir otorite (*auctoritas principis*) olmasıdır. Zira Aquinas’a göre yukarıda belirtildiği üzere ortak yararı korumak siyasi iktidarın görevi olduğu için savaş başlatma yetkisi sıradan kimselerin yetkisinde olan bir durum değildir. Savaş başlatma emrini meşru otorite olan siyasi iktidar verebilir. Aquinas’a göre nitekim Augustinus da bu konuda benzer düşünmektedir: “İnsanların selametini gözeten doğal düzen (*ordo naturalis*), kendisinin uygun görmesi durumunda savaş başlatma yetkisinin monarka ait olması gerektiğini buyurmaktadır.”³⁰⁸ Aquinas açısından meşru otoritenin siyasi iktidarla sınırlı olmadığını belirtmemiz gerekir. Zira siyasi iktidarın yanı sıra kilise iktidarını da savaş başlatma konusunda meşru bir otorite olarak görür. Aquinas’a göre kilise herhangi bir dünyevi amaç gözetmediği sürece böylesi bir karar alabilir. Çünkü dini bir emir ona göre “sadece tefekkür yaşamıyla (*vita contemplativa*) ilgili değil aktif yaşamla (*vita activa*) ilgili meseleler konusunda da verilebilir.”³⁰⁹

Bir savaşın haklı olabilmesi için ikinci olarak haklı bir neden (*causa iusta*) olmalıdır. Aquinas savaş başlatan haklı neden konusunda yine Augustinus’a atıf yapıp onun düşüncelerini tekrarlar: “Haklı savaş, haksızlıkların cezalandırıldığı savaşlar şeklinde tanımlanır. Bu da bir ülke veya devletin kendi yurttaşları tarafından işlenen bir haksızlığı cezalandırmayı ihmal etmesi durumunda veya haksız bir şekilde alınan bir şeyi geri almak gerektiğinde söz konusudur.”³¹⁰

³⁰⁸ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 578.

³⁰⁹ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 677-678.

³¹⁰ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 578.

Aquinas’a göre bir savaşın haklı olabilmesinin üçüncü koşulu ise iyi niyet (intentio recta) durumudur. Bu iyi niyet durumu ona göre iyiliği yaymak ve kötülüğün önüne geçmektir. Aquinas açısından bir savaşın haklı olabilmesi için en önemli koşulun iyi niyet durumu olduğu olduğunu ifade edilebiliriz. Zira ona göre “savaş meşru bir otorite tarafından başlatılabilir, haklı bir nedeni olabilir fakat yine de kötü bir niyetten ötürü meşru olmaktan çıkabilir.”³¹¹ Yine Aquinas’ın Aristoteles ile başlayan ve Cicero, Augustinus kanalıyla kendisine intikal eden geleneği takip ederek savaş için belirlediği telos, iyi niyet durumunu destekler niteliktedir. Haklı bir savaşın amacı onun için de barışın tesis edilmesidir.³¹² Bu anlamda Aquinas Cicero’nun onayladığının aksine savaş vasıtasıyla şan elde etmeyi amaçlayanları eleştirmekte ve bu kimseleri ülkelerini yıkımın eşiğine getirmekle suçlamaktadır.³¹³

Bize göre bu noktada tartışılması gereken bir konu Aquinas’ın haklı savaş düşüncesi ile dönemin politik bağlamında cereyan etmiş olan Haçlı Seferleri (İ.S. 1096-1291) arasındaki ilişkidir. Aquinas ilginç bir şekilde savaş, onun meşruiyeti ve haklı çerçevesi konusunda özellikle *Summa*’da yürüttüğü tartışmalarda düşüncelerini oldukça soyut ve teorik bir şekilde ortaya koymakta ve somut politik durumlarla doğrudan hiçbir şekilde ilişkilendirmemektedir. Sadece *Summa*’daki şu ifadelerinden hareketle onun dolaylı olarak kutsal toprakları yani Kudüs’ü ele geçirmeyi amaçlayan haçlı seferlerini onayladığını ifade edebiliriz: “Kutsal topraklara el uzatmak için savaşa çıkan kimselerde olduğu gibi, Tanrı’ya hizmet etmeye yönelmiş olan askerlik faaliyeti bazı insanlar için günahlarına kefarettir.”³¹⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Aquinas haçlı seferlerine doğrudan *Quaestiones de Quodlibet* adlı eserinde değinmektedir. Bilindiği üzere kilise haçlı savaşlarını desteklemek için bu savaşlara katılanların *endüljans* elde edeceklerini yani günahlarının bağışlanacağını öne sürmüştür. Bu eserde de haçlı savaşları, endüljans hakkındaki bir sorun etrafında tartışılır. Aquinas’ın burada tartıştığı konu haçlı seferine katılan bir askerin sefer bitmeden ölmesi durumunda günahlarına kefarettir olacak bir endüljans elde edip etmeyeceğidir. Onun bu tartışmadaki görüşleri şöyledir:

³¹¹ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 578.

³¹² Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 579.

³¹³ Aquinas, *On The Governance of Rulers (De Regimine Principum)*, sf. 64.

³¹⁴ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 678.

“Endüljansın bir insana faydalı olabilmesi için üç şey gereklidir. İlk olarak Tanrı’nın izzetini, kilise kaynaklı bir zaruriyeti veya onun esenliğini ilgilendiren bir neden (causa) gereklidir. İkinci olarak endüljansları bahşeden Papalık otoritesi (auctoritas)... olmalıdır. Üçüncü olarak ise endüljans almak isteyen birinin niyeti iyilik olmalıdır. Papanın fermanında bu üçü de sağlanmaktadır. Zira seferin nedeni yerinde bir şekilde kutsal topraklara el uzatmak olarak belirlenmiştir. Otorite Aziz Peter, Paul ve Papanın kendisi olarak geçmektedir ve niyet iyilik yapmak olarak belirlenmiştir...”³¹⁵

Aquinas’ın bu ifadelerinde konumuz açısından dikkat çeken şey az önce değindiğimiz haklı bir savaşın üç koşulu olan a) haklı neden, b) meşru otorite ve c) iyi niyet durumunu haçlı seferleri konusunda tekrarlıyor olmasıdır. Bu anlamda onun Haçlı Seferleri kapsamında yürütülmüş olan savaşları haklı savaşlar olarak gördüğünü anlamaktayız. Yine böylelikle Aquinas’ın, politika felsefesinde yer alan haklı savaş düşüncesi ile o dönemde yürütülmekte olan olan haçlı seferlerine meşruiyet kazandırdığını düşünmekteyiz. Nitekim *Summa*’da belirttiği üzere din görevlilerinin haklı savaşlara maddi olarak değil manevi anlamda dâhil olmaları gerekir. Aquinas’a göre “Din görevlilerinin görevi diğer insanları *haklı savaşlara katılmaları noktasında* ikna ve teşvik etmektir.”³¹⁶ Nitekim 1096’da başlayan ve Aquinas’ın tüm yaşamı boyunca da devam etmiş olan haçlı seferleri dini bir otorite olan Papa II. Urbanus’un teşvikleriyle başlamış ve yine Papalık fermanlarıyla devam ettirilmiştir. Nitekim yukarıda belirttiğimiz üzere onun haklı savaş nedenleri olarak verdiği iki örnekten biri olan “haksız bir şekilde alınan bir şeyi geri alma” düşüncesi dönemin politik bağlamındaki “Kudüs’ü tekrardan ele geçirme düşüncesi” göz önüne alındığında Haçlı Seferleri’ni destekler bir görünüm arz etmektedir.

Son olarak onun savaş şiddeti ve onun meşruiyeti konusundaki düşünceleri, din kaynaklı savaşları onaylaması açısından oldukça yoruma açık bir görünüm arz eder. Aquinas’a göre inanmak iradeye dayalı bir mesele olduğu için normalde inancı kabul etme noktasında şiddete başvurulmamalıdır. Fakat Kutsal Kitap’ta yer alan “Gidin ve gelmeleri için onları zorlayın”³¹⁷ ayetinden hareketle ona göre inancı kabul etme konusunda olmasa da İsa’ya iman etmenin önünde bir engel teşkil etmemeleri için bazı inançsız kimseler zor gücüne maruz kalmalıdır. Bu kimseleri şöyle tarif eder: “... Kutsal

³¹⁵ Aquinas, Thomas, *Quodlibetal Questions 1 and 2*, (trans. Sandra Edwards), Universa Press, Belgium, 1983, sf. 111-112.

³¹⁶ Aquinas, *The Summa Theologica Volume II*, sf. 580.

³¹⁷ Luke: 14/23.

şeylere karşı saygısızlıkları, şeytani inançları ve bariz zulümleri vasıtasıyla inanca engel teşkil etmesinler diye bu kimselere karşı zor gücüne başvurulmalıdır. Nitekim İsa'ya inananların inançsızlara karşı sıklıkla savaş açma nedeni budur.”³¹⁸ Yine Aquinas'a göre inançsızlar iman edenler üzerinde bir üstünlüğe (praelationem) veya egemenliğe (dominium) sahip olmamalıdır.³¹⁹ Din ve siyaset ilişkisi bağlamında onun bu düşüncelerinin son olarak din kaynaklı başlatılan egemenlik savaşlarına kapı aralayan bir yönü olduğunu ifade edebiliriz.

2.2.4.2. Doğal Hukuk Düşüncesi

Aquinas her ne kadar *De Regimine Principum* (Hükümdarların Yönetimine Dair) eserinde doğrudan siyaset felsefesi bağlamında bazı konuları ele almış olsa da bu husustaki düşüncelerini bütüncül bir şekilde ortaya koymamıştır. Yine de onun bu konu hakkındaki düşüncelerini *Summa*'da yer alan hukuk konulu kısımlara veya siyasi içerimlere sahip olan diğer incelemelere bakarak takip edebiliriz.³²⁰ Nitekim Tooke'nin belirttiği üzere Aquinas'ın doğal hukuk düşüncesi onun etik ve politik düşüncelerine o kadar nüfuz etmiştir ki bahsi geçen konuyu ele almadan Aquinas'ın savaş gibi politik bir konu hakkındaki düşüncelerini ele almak yetersiz kalacaktır.³²¹ Tooke'nin bu tespitine katılmamak mümkün değildir; zira ilerleyen kısımlarda ele alınacağı üzere Aquinas genel anlamda ahlak, hukuk, ekonomi ve siyaset gibi pratik konular söz konusu olduğunda geçerli olan pratik rasyonaliteyi genel bir biçimde doğal hukuk düşüncesine dayandırır. Öte yandan Aquinas'ın doğal hukuk düşüncesini daha iyi anlayabilmemiz için onun hukuk felsefesine dair genel bakışını kavramamız gerekir.

Aquinas'ın siyaset felsefesi olduğu gibi hukuk felsefesi de ortak yarar kavramını merkeze alır. Ona göre yasa “toplumu yöneten kişi tarafından yapılan, resmi olarak yayınlanan, ortak yararı güden akılsal bir emirdir.”³²² Aquinas'a göre yine yasanın ne olduğuna dair önemli bir ipucu onun etimolojik kökeninde yer alır. Zira

³¹⁸ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 432.

³¹⁹ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 434-435.

³²⁰ Koritansky, Peter, “Thomas Aquinas: Political Philosophy”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<https://iep.utm.edu/thomas-aquinas-political-philosophy/>> (25.07.2023)

³²¹ Tooke, Joan D., “A Critique of the Just War in Thomas Aquinas and Hugo Grotius”, (Unpublished Doctoral Thesis), The University of Edinburg, Faculty of Divinity, Edinburg, 1962, sf. 193.

³²² Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 208.

Latince yasa anlamına gelen ‘lex’ kelimesi aynı dildeki ‘ligare’ fiilinden türemekte ve bağlayıcı olmak anlamına gelmektedir. Bu yüzden yasa insanoğlunun bazı eylemleri gerçekleştirmesine izin veren ve bazı eylemleri gerçekleştirmekten de alıkoyan kural veya ölçüttür. Onun açısından bu ölçütün neden bağlayıcı olması gerektiğinin felsefi temellendirmesi ise oldukça açıktır. Zira her bir yasa ona göre kişinin kendisinin de dâhil olduğu ortak yararı gözetir. Nitekim bu bağlamda bir önceki bölümde yer verdiğimiz Isidorus’tan şu alıntıyı yapar: “Yasalar hiçbir surette kişisel çıkar uğruna değil yurttaşların ortak yararı doğrultusunda çıkarılır”.³²³ Aquinas pratik yaşamı kuşatan yasaların dört farklı türde olduğunu düşünür. Bunlar ezeli-ebedi yasa, doğal yasa, insani yasa ve ilahi yasadır.

2.2.4.2.1. Ezeli-ebedi Yasa

Kendi hukuk felsefesi kapsamında yer verdiği dört farklı yasa türünün hepsine temel teşkil eden adalet düzeni, Aquinas’ın selefi olan Augustinus’tan tevarüs ettiği ezeli-ebedi yasa (lex aeterna) düzenidir. Aquinas önce neden bu yasaya ezeli ve ebedi sıfatının verilmesi gerektiğini temellendirir. Tıpkı yasanın tekil bir toplumu yöneten kişinin buyurduğu kurallar olması gibi ona göre evrendeki bütün toplumlar üzerinde bağlayıcı olan ve onları idaren şey de İlahi Akıl’dır. Evrenin yöneticisi olan Tanrı’nın İlahi Akıl’ının varlığı kavrayışı zamanla sınırlı olmayıp aksine ezeli-ebedi olduğu için de onun yaratılışla birlikte evrene koyduğu yasalar, ezeli ve ebedi yasalar olarak adlandırılmalıdır.³²⁴

Aquinas’a göre tıpkı Augustinus’un ifade etmiş olduğu gibi ezeli-ebedi yasanın bilgisi insan fitratına nakşedilmiştir ve rasyonel her varlık az ya da çok bu yasayı bilebilir. Öte yandan onun salt teolojik bir görünüm arz eden bu kavramsallaştırmasının siyasi bir veçheye sahip olduğunu da ifade edebiliriz. Zira bütün yasaların kendisinden türetildiği ezeli-ebedi yasa düzeni ona göre aynı zamanda Gerçek Yönetici’nin koymuş olduğu ve bütün yönetim modellerinin kendisinden türetilmesi gereken ilahi yönetim modelidir (ratio divinae gubernationis).³²⁵ Aquinas açısından evrendeki irrasyonel

³²³ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 205-206

³²⁴ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 208, 225.

³²⁵ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 217-218.

canlılar ezeli-ebedi yasa düzeninden içgüdüsel bir şekilde pay alıp ona tabi olurlar. Rasyonel bir varlık olan insan ise bu yasa düzeninden sahip olduğu *akıl yetisi* vasıtasıyla pay almakta ve ona rasyonel bir şekilde tabi olmaktadır.³²⁶

2.2.4.2.2. Doğal Yasa ve Pratik Rasyonalite

Aquinas'a göre irrasyonel canlılardan farklı olarak rasyonel bir varlık olan insanın akli vasıtasıyla kendi doğasına nakşedilmiş olan “ezeli ebedi yasadan pay almasına doğal yasa (lex naturalis) denir.”³²⁷ Tarakçı'nın belirttiği üzere doğal yasa bu anlamda insan doğasına yaratılışla birlikte nakşedilen ezeli-ebedi yasanın bilgisinin insanlar tarafından anlaşılmış şeklidir.³²⁸ Bize göre Aquinas açısından doğal yasalar ve onlardan müteşekkil olan doğal hukuk, özellikle ahlak-siyaset-ekonomi gibi toplumsal yaşamı kuşatan konularda söz konusu olan *pratik rasyonalitenin* meşruiyet temeli veya doğruluk kriteri olması açısından önemlidir.

Aristotelesçi bir etkiden dolayı Aquinas için de akıl teorik ve pratik olmak üzere ikili bir yapıda işleyen bir yetidir.³²⁹ Teorik akıl matematik veya fizikte olduğu gibi olduğundan başka türlü olamayan zorunlu durumları ele alırken; pratik akıl ise ahlak, siyaset ve ekonomideki olduğundan başka türlü olabilen olumsal durumları ele alır. Her ne kadar teorik ve pratik aklın konuları farklı olsa da Aquinas'a göre bu ikisinin işleyiş biçimi ortaktır. Her ikisi de doğruluğu kendinden aşikâr olan belirli ilkelerden hareket ederek bazı sonuçlara varır. Tıpkı teorik bilimler söz konusu olduğunda faal olan teorik aklın kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan, doğal olarak anlaşılan bazı ilkelerden hareketle sonuçlara varması gibi Aquinas'a göre pratik akıl da yaşamla ilgili belli başlı konularda yargıya varırken doğal yasanın genel ve kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan ilkelerine dayanır. Bu yüzden ona göre teorik akıl için kanıtlama yapmanın en temel ilkeleri ne ise doğal yasanın en genel ilkeleri de pratik akıl için aynı işleve sahiptir.³³⁰

³²⁶ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 209, 220.; Tarakçı, Muhammed, “Aquinas”, (ed. Ahmet Cevizci), *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt:1, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, sf. 519.

³²⁷ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 209.

³²⁸ Tarakçı, a.g.m., sf. 519.

³²⁹ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 91.

³³⁰ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 210, 224.

Aquinas açısından teorik bilimlerde faal olan teorik aklın üzerinde hareket ettiği en temel ilke bir şeyin aynı anda aynı öznedede hem *var olduğu* hem de *var olmadığını* söyleyemeyeceğimizi dile getiren çelişmezlik ilkesidir. Bu yüzden teorik akıl ona göre *varlık* kavramına dayanır. Tıpkı teorik aklın varlık kavramına dayanması gibi pratik akıl da ona göre *iyilik* kavramına dayanır. Bu bağlamda Aquinas pratik aklın, *bütünüyle* pratik rasyonalitenin dayandığı doğal yasanın en genel ilkesini şöyle ifade eder: “İyiliğin peşinden koşmak ve yapmak kötülüğün ise önüne geçmek gerekir.”³³¹

Aquinas’a göre doğal yasanın diğer bütün ilkeleri bu en genel ilkeden neşet eder. Her ne kadar eksiksiz bir dökümünü yapmamış olsa da ona göre pratik rasyonalitenin kendisi üzerinde hareket ettiği doğal yasanın diğer ilkelerine şu örnekleri verir:³³²

- a. Her canlı kendi varlığını korumaya çabalar, bu anlamda insan yaşamını koruyan ve zarar görmesini engelleyen her şey doğal yasanın bir parçasıdır.
- b. Cinsel birleşme, dünyaya gelen yavruların eğitimi gibi doğanın bütün canlılara ortak bir şekilde öğrettiği durumlar doğal yasanın bir parçasıdır.
- c. Tanrı hakkında bilgi edinme ve toplum içinde yaşama doğal yasanın bir parçasıdır.

Aquinas’a göre bu ilkeler herkes tarafından bilinebilir.³³³ Söz konusu ilkeleri nasıl kavrayacağımız konusunda onun önceki bölümlerde yer verdiğimiz Cicero ve Augustinus’tan epistemik açıdan *görece* daha makul bir açıklama sunduğunu ifade edebiliriz. Aquinas insan ruhunda yer alan ve doğal yasanın genel ilkelerini kavrayan bu hasleti “synderesis”³³⁴ olarak adlandırır. Aquinas synderesis konusunu görebildiğimiz kadarıyla en detaylı bir şekilde *Questiones Disputatae de Veritate (Hakikat Hakkında Tartışılan Sorular)* eserinde ele alır. Ruhta yer alan ve doğal hukukun evrensel ilkelerini (universalia principia iuris naturalis) anlayan bu haslet, ona göre daima iyiliğe teşvik eder, asla hata yapmaz, bu yüzden de hem iyi hem de kötü şeyler yapmaya teşvik eden

³³¹ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 222.; “Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum”.

³³² Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 222.

³³³ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 217, 226.

³³⁴ Epistemik açıdan bu kavram her ne kadar “sezgi” olarak karşılanabilse de biz yine de Aquinas’ın bu kavramını Türkçe’ye çevirmeden olduğu gibi bırakmayı tercih ettik.

akıl yetisinden farklı bir haslettir. Onun synderesis olarak adlandırdığı ruhtaki bu hasletin işlevi kötülüğe karşı uyarmak ve iyiliğe teşvik etmektir.³³⁵

Böylelikle buraya kadar Aquinas açısından pratik yaşamı kuşatan meseleler hakkındaki geçerli epistemik faaliyetlerin en başta “İyiliğin peşinden koşmak ve yapmak kötülükten ise kaçınmak gerekir” ilkesi olmak üzere doğal hukukun genel öncüllerine dayanması gerektiğini ifade etmiş olduk. Aquinas’ın pratik yaşamın etik boyutuyla ilgili verdiği bir örnek bu noktada açıklayıcı olması açısından önemlidir. Örneğin intihar etmek Aquinas’a göre yanlış bir eylemdir. Zira her varlık doğal bir şekilde kendini sever ve bunun bir sonucu olarak var olmaya çabalar ve buna zarar veren bir şeye yapabildiği ölçüde karşı koyar. Bu yüzden intihar doğal yasaya aykırıdır.³³⁶

Aquinas öte yandan görebildiğimiz kadarıyla pratik yaşamın politik boyutu konusunda, doğal yasaların pratik rasyonaliteye nasıl rehberlik edeceğini ele almamıştır. Fakat biz konumuz bağlamında Aquinas’ın doğal hukuk düşüncesinin pratik aklın faal olduğu, pratik yaşamı kuşatan en can alıcı konulardan biri olan savaş konusundaki düşüncelerinde de belirleyici olduğu sonucuna varmaktayız. Buna ilişkin en temel gerekçemiz ise onun bir savaşın haklı olabilmesi için gerekli gördüğü iyi niyet durumunu esas alır. Aquinas’ın savaş için uygun gördüğü “İyiliği yayma ve kötülüğün önüne geçme”³³⁷ amacının, doğal hukukun en genel ilkesi olan “İyiliğin peşinden koşmak ve yapmak kötülüğün ise önüne geçmek gerekir.”³³⁸ ilkesine uygun düştüğü anlaşılmaktadır. Böylelikle Aquinas açısından haklı savaşların iyiliğin peşinde koşan ve kötülüğü engellemeye amaçlayan savaşlar olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim savaş vasıtasıyla iyiliği yayma konusunda yine Augustinus’un şu düşüncelerini tekrarlar: “Gerçek din genişleme veya barbarlık maksatlı olmayan; barışı tesis etme, kötülerini cezalandırma veya iyiliği yayma maksatlı savaşları günah olarak görmez.”³³⁹ Böylelikle

³³⁵ Aquinas, Thomas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Question 16, Article I-III, <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer16.htm>; Aquinas, *The Summa Theologica* Volume I, sf. 425-426; Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 221.

³³⁶ Aquinas, Thomas, *The “Summa Theologica” of St. Thomas Aquinas Part II Secund Number (QQ. XLVII-LXXIX)*, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Burn Oates & Washbourne Ltd, London, 1929, sf. 203-204.

³³⁷ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 578.

³³⁸ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 222.

³³⁹ Aquinas, *The Summa Theologica* Volume II, sf. 578.

çalışmamız bağlamında onun pratik yaşamla ilgili bir konu olan savaş ve onun meşruiyeti hakkındaki düşüncelerinin, pratik rasyonalitenin dayanak noktası olan doğal hukuk düşüncesi bağlamında ele alınması gerektiği sonucuna varmaktayız.

2.2.4.2.3. İnsani Yasa

Aquinas açısından doğal hukuk ve onun en temel ilkeleri insani ve politik yaşamın inşası için her ne kadar temel esasları sağlıyor olsa da genel yapısından ötürü toplumsal yaşamın barındırdığı özel durumlara doğrudan uygulanabilecek bir yapıda değildir.³⁴⁰ Aquinas tam bu noktada insani yasayı gündeme getirir. Aquinas’a göre tıpkı bir zanaatkârın belirli bir ev inşa edebilmesi için elinde evin genel planının olması gerektiği gibi pratik yaşamdaki özel durumlar hakkındaki yargılar da doğal yasanın genel ilkelerinden hareketle ortaya konulmalıdır. İşte bu anlamda Aquinas’a göre devleti yöneten erk tarafından konulan, pratik aklın doğal yasanın en genel ilkelerinden hareketle vardığı sonuçlara insani yasa (lex humana) denir. Örneğin “bir insanın bir başkasını öldürmemesi gerektiği” maksimi doğal yasanın genel bir ilkesi olan “bir insan hiç kimseye zarar vermemelidir” ilkesinden hareketle elde edilebilir. Yine suçluların cezalandırması gerektiği ona göre bir doğal yasadır. Fakat suçluların hangi şekillerde cezalandırılacağı insani yasanın belirleyeceği özel bir konudur. Yine insani yasa konusunda bir sonraki bölümde yer vereceğimiz Aquinas’ın erken modern dönemdeki takipçilerinden biri olan Fransisco de Vitoria’nın verdiği bir örneği ele alabiliriz. Vitoria’ya göre devletin savunulması gerektiği doğal bir yasadır. Fakat dönemin İspanya’sında bazı bölgelerde orijinal at ırklarını korumak maksadıyla katır sahibi olmayı yasaklayan insani yasa bu doğal yasaya göre ortaya konulmuştur. Aquinas’a göre insani meselelerin büyük farklılıklarından ötürü doğal yasanın genel ilkeleri bütün insanlara aynı şekilde uygulanamaz. Nitekim pozitif hukuk sistemlerinin farklılık göstermesinin nedeni tam da budur.³⁴¹

Aquinas’a göre tıpkı Isidorus’un öğrettiği üzere insani yasa; medeni hukuk ve kavimler hukuku (ius gentium) olarak ikiye ayrılır. Kavimler hukuku da doğal yasanın genel ilkelerinden sonuçlar çıkarmak suretiyle elde edilir. Aquinas’a göre kavimler

³⁴⁰ Koritansky, a.g.m.,

³⁴¹ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 210, 228-230.; Vitoria, Dersler, sf. 203.

hukuku doğal yasanın akıllı her varlık tarafından anlaşılan ilkelerinden hareketle tesis edildiği ve daha genel bir yapıda oldukları için üzerinde kolaylıkla uzlaşıya varılmaktadır. Bu anlamda Aquinas her ne kadar kavimler hukukunun doğal hukuktan ayrı olduğunu ifade etmiş³⁴² olsa da bu ikisini birbirine yakın anlamda kullandığını ifade edebiliriz.³⁴³

Aquinas'a göre neyin kavimler hukukunun alanına girdiğini belirleyecek olan doğal akıldır. Nitekim kavimler hukukunun ne olduğu konusunda yukarıda yer verdiğimiz Gaius'un doğal akıl kavramını merkeze alan şu tanımını esas alır: “Doğal aklın bütün insanlar için belirlediği, bütün halklar tarafından eşit bir şekilde gözetilen, bütün kavimlerin tabi olduğu hukuka kavimler hukuku (*ius gentium*) denir.”³⁴⁴ Aquinas'ın ortaya koyduğu üzere kavimler hukukunun doğal hukuktan türetilen ilkeler vasıtasıyla inşa edildiği düşüncesi erken modern dönemdeki düşünürleri etkilemiştir. Örneğin bir sonraki bölümde ele alacağımız Thomist bir düşünür olan Fransisco de Vitoria doğal hukuktan türettiği kavimler hukuku çerçevesinde savaşın haklı çerçevesini ortaya koyacaktır.

2.2.4.2.4. İlahi Yasa

Aquinas'a göre doğal ve insani yasanın yanında toplumsal yaşamın idaresinde ortak iyinin tam olarak tesis edilmesi maksadıyla son olarak ilahi bir yasanın da (*lex divina*) var olması gerekir. Koritansky'nin belirttiği üzere böylesi bir yasaya neden ihtiyaç duyulacağı çok açıktır. Zira insani yasa en nihayetinde yanılabilme ihtimali olan ve bu yüzden ortak yararı zedeleyebilme potansiyeli olan insan aklının bir ürünüdür.³⁴⁵ Oysaki ilahi yasa ona göre yanılma payı barındırmayan Tanrısal vahyin kendisidir. Aquinas açısından bu yasanın insani yasa ile bir karşıtlıktan ziyade bir kapsayıcılık ilişkisi içinde olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu anlamda ilahi yasalar ona göre sınırlı bir varlık olan insanın ortaya koyduğu yasaların gerçekliği bütünüyle

³⁴² Aquinas, The “Summa Theologica” of St. Thomas Aquinas Part II Secund Number (QQ. XLVII-LXXIX), sf. 109.

³⁴³ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 229-230.

³⁴⁴ Aquinas, The “Summa Theologica” of St. Thomas Aquinas Part II Secund Number (QQ. XLVII-LXXIX), sf. 110.

³⁴⁵ Koritansky, a.g.m.,

kuşatamamasından, tüm durumlar için geçerli olan bir kesinlikten yoksun olmasından kaynaklanan açığı kapatacaktır.³⁴⁶

Aquinas hakkında buraya kadar yer verdiğimiz tartışma bağlamında son olarak belirtilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Modern öncesi dönemde Aquinas'ın haklı savaş, doğal hukuk ve kavimler hukuku konularında şimdiye kadar yer verdiğimiz düşünceleri erken modern dönem siyaset düşüncesinde yapılan tartışmaları belirlemiştir. Aquinas'ın bahsi geçen üç konu hakkındaki düşüncelerinden etkilenip bunları hem kendi siyasi kuramının hem de dönemindeki reel-politiğin inşasında kullanan ilk kişilerden biri İspanyol bir düşünür olan Fransisco de Vitoria (1486-1546) olmuştur. Vitoria mülkiyet, siyasi egemenlik, savaş şiddetinin meşruiyeti gibi konularda Augustinus ve Aquinas'ın haklı savaş, doğal hukuk ve kavimler hukuku hakkındaki düşüncelerini merkeze almış³⁴⁷ ve dönemin İspanya İmparatorluğu'nun siyasi sorunlarının çözümüne uygulamıştır. Savaşa *doğrudan* meşruiyet kazandıran birer ölçüt olarak ele alması itibarıyla da bize göre doğal hukuk ve kavimler hukukunu gerçek anlamıyla politikleşen bir yapıya kavuşturan ilk düşünürler arasında yer almıştır. Bu yüzden bir sonraki bölümde Vitoria'nın doğal hukuk ve uluslararası hukuk³⁴⁸ düşüncesi merkezinde onun savaş şiddetini meşrulaştıran haklı savaş düşüncesi, eleştirel bir incelemeye tabi tutulacaktır.

2.3. Francisco de Vitoria'da Doğal Hukuk, Uluslararası Hukuk ve Savaşın Meşruiyeti

Carl Schmitt'e (1888-1985) göre 16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar toplamda 400 yıl boyunca Avrupa uluslararası hukukunun yapısı belli bir olay örgüsü tarafından belirlenmiştir: Yeni bir dünyanın fethi. Bu fetih hareketlerinin haklılığı veya haksızlığı konusunda çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Fakat Avrupa'nın farklı bir coğrafyada yer alan topraklara el koymasının meşruiyeti hakkında nadiren sistematik çalışmalar yapılmıştır. Schmitt'e göre konuyu uluslararası hukuk bağlamında sistematik bir şekilde

³⁴⁶ Aquinas, The Summa Theologica Volume II, sf. 210-211.

³⁴⁷ Vitoria, Dersler, sf. 52, 57-58, 64, 75, 83-84, 98.

³⁴⁸ Vitoria ile birlikte Latince "ius gentium" kavramını kavimler hukuku yerine artık uluslararası hukuk şeklinde karşılamayı tercih ettik.

ve doğrudan ele alan tek çalışma ise Fransisco de Vitoria'ya (1486-1546) aittir.³⁴⁹ Vitoria her ne kadar siyasi düşünce tarihine katkı sunmuş bir düşünür olsa da düşünce tarihinde uzunca bir dönem göz ardı edilmiştir. Fakat Ernest Nys ve James Brown Scott gibi araştırmacıların onun günümüz uluslararası hukuk düşüncesine yaptığı katkıları ortaya koymasıyla birlikte Vitoria, siyasi düşünce tarihi açısından da tekrar gündeme gelmiştir.³⁵⁰ Bu açıdan Vitoria'nın ulusların kendi aralarında geçerli ve bağlayıcı bir uluslararası hukuk düşüncesinin kuramsal inşasına katkıda bulunmuş kurucu düşünürler arasında yer aldığını ifade edebiliriz.

Fransisco de Vitoria 15. yüzyıl Katolik Avrupası'nda, İspanya'da doğmuş ve yetişmiştir. Bu açıdan sömürgecilik dönemi Avrupa'sında İspanyol sömürgeciliği doğrultusunda meydana gelmiş olan savaşların en yoğun gerçekleştiği bir dönemde yaşamıştır. Her ne kadar çalışma alanı; büyüünün imkânından intihar olgusuna kadar geniş bir yelpazeyi kapsamış olsa da esas olarak hukuki-siyasi sorunları merkeze alan eserleri onun yaygın olarak bilinmesini sağlamıştır. Bu anlamda onun eserleri genel olarak sivil iktidarın doğası, kilise iktidarı, Avrupa yayılmacılığının meşruiyeti gibi pratik sorunları ele almıştır.³⁵¹ Bize göre Vitoria'nın esas önemi ise ortaya koyduğu siyaset ve hukuk felsefesi vasıtasıyla yaşadığı ülkenin karşı karşıya olduğu güncel siyasi sorunları merkeze almış ve çözüm arayışına girmiş olmasıdır. Bu sorunların başında gelen bir konuyu ise 'Yerli Sorunu' şeklinde ifade edebiliriz.

2.3.1. Vitoria'nın Karşılaştığı Temel Siyasi Problem: Yerli Sorunu

Vitoria'nın siyasi anlamda karşılaştığı temel sorun İspanya'nın dönemin deniz ticaretine egemen olan Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinden kurtulmak için farklı rotalarda başlattığı deniz aşırı seferler sonucunda ortaya çıkmıştır. İspanya bu seferler sonucunda Yeni Dünya olarak bilinen Amerika kıtasındaki topraklar ve burada yaşayan halklarla ilk defa karşı karşıya gelmiştir. Nitekim Vitoria bunu şöyle ifade eder: "Tüm

³⁴⁹ Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, (trans. G. L. Ulmen), Telos Press Publishing, U.S.A, 2006, sf. 101.

³⁵⁰ Erkiner, Hakkı Hakan, "Grotius Öncesinde İlk Modern Uluslararası Hukuk Düşüncesinin Oluştugu Tarihsel Koşullar ve Erken Klasik Dönemdeki Öğreti", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 18, (1), sf. 109.

³⁵¹ Vitoria, Fransisco de, *Political Writings*, (ed. Pagden, Anthony; Lawrence, Jeremy), (12. Printing), Cambridge University Press, Cambridge, 2000, sf. Xiii.

bu tartışma ve anlaşmazlık yaygın bir biçimde yerliler diye adlandırılan, yaklaşık 40 yıl önce İspanyol hâkimiyetine girmiş ve bu zamandan önce bilinmeyen Yeni Dünya'nın barbarları yüzünden başladı".³⁵² Bu bağlamda meydana gelen politik karşılaşma çerçevesinde Vitoria'nın zihnini meşgul eden sorunları şöyle ifade edebiliriz: İspanya, Hristiyan Avrupa dünyasından siyasi, ekonomik ve kültürel anlamda bütünüyle farklı olan bu Yeni Dünya halkları ile nasıl bir politik ilişki tesis edecektir? Bu ilişki hangi hukuki-siyasi meşruiyet zemini üzerinden sağlanacaktır? Bu topraklarda yaşayanlar hangi kategoride değerlendirilmelidir? Bu kimseler örneğin gerçekten akıl yetisine sahip olan insanlar mıdır? Yoksa dönemin İspanya'sında kabul görüldüğü üzere Aristoteles'in *Politika*'sında bahsettiği akıl yetisine sahip olmayan doğa gereği köleler midir? Yine Papa'nın veya kralın bu topraklarda evrensel bir egemenliğinden söz edebilir miyiz? Tüm bu çerçevede konumuz bağlamında İspanya'nın bahsi geçen topraklarda gerçekleştirdiği savaşlar haklı savaşlar mıdır?

Vitoria'nın siyaset düşüncesinin özgün yanlarından biri Yeni Dünya halkları ile gerçekleşen politik karşılaşmanın meydana getirdiği yeni ve bir o kadar güncel olan sorunları skolastik bir yöntem çerçevesinde ele almış olmasıdır. Bu noktada Alfonso Garcia Matamaros'a göre Sokrates, nasıl ki yaşadığı Atina şehrindeki felsefi gündemi gökyüzünden yeryüzüne indirmişse aynı şekilde Vitoria da teolojiyi gökyüzünden yeryüzüne indirmiştir.³⁵³ Nitekim siyasi sorunları düşüncesinin merkezine almış olmasından ötürü ömrünün son yirmi yılında teoloji kürsüsünde görev yapmış olduğu Salamanca Üniversitesi'nde kendisine "İspanyol Sokrates" denmiştir.³⁵⁴

Bu durum onun teolojiyi bütün bilimlerin başına yerleştirmesiyle ilgilidir. Vitoria'ya göre teologun görevi öylesine büyük ve çalışma sahası öylesine geniştir ki hiçbir tartışmanın veya anlaşmazlığın onun yaptığı işle ilgili olmadığı söylenemez.³⁵⁵ Bu anlamda yerli halklarla İspanyollar arasında ortaya çıkan problemlerin çözümü de

³⁵² Vitoria, *Dersler*, sf. 39.

³⁵³ Muratoğlu, Cansu, "Sunuş: Eskinin ve Yeninin Karşılaştığı Yerde Vitoria"; Vitoria, *Dersler*, sf. 25-27. Vitoria'nın siyaset ve hukuk felsefesine dair farklı eserleri esasen onun vermiş olduğu ders metinleri olduğu için Türkçe'ye bu baskıdaki haliyle topluca "Dersler" adı altında çevrilmiştir. Çalışmamızda Vitoria'nın kavramsallaştırmalarını Türkçe'ye aktarırken bütünüyle bu tercümeyle bağlı kalmadığımızı nadiren de olsa –farklı çevirilerle yapmış olduğumuz mukayeseler doğrultusunda- kendi tercihlerimize başvurduğumuzu belirtmek isteriz.

³⁵⁴ Akal, Cemal Bali, *Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı*, (7. Baskı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016, sf. 33.

³⁵⁵ Vitoria, *Dersler*, sf. 146.

teolojide aranmalıdır. Peki, neden hukuktan daha çok teolojiye başvurmamız gerekir? diye sorduğumuzda ise Vitoria açısından bunun cevabı açıktır: Yerli halklar İspanya Krallığı'nın uyrukları olmadıkları için onlarla ilgili bir problem İspanyolların geliştirdikleri insani yasalar (Lat. *leges humanas*) çerçevesinde ele alınamaz. Bu problem ona göre daha evrensel bir içeriğe sahip olan ilahi yasalar (Lat. *leges divinas*) bağlamında değerlendirilmelidir. Fakat hukukçular problemi çözebilecek denli ilahi yasaya vakıf olmadıkları için Vitoria'ya göre çözüm hem ilahi hem de insani yasa konusunda yetişmiş teologlardan oluşan kiliseye aittir.³⁵⁶

Vitoria'nın başvurduğu skolastik yönetime gelince, öncelikle bu yöntemde araştırmayı yürüten kişi lehte ve aleyhteki tüm kanıt ve itirazları ve bunları destekleyen veya çürüten ilişkili tüm önermeleri tek tek ele alır. Daha sonra da bunları muhakeme süzgecinden geçirerek kesin, tutarlı ve rasyonel sonuçlara ulaşmaya çalışır.³⁵⁷ İşte bu bağlamda Vitoria'nın eserlerinde skolastik bir akıl yürütmeye çözmeye çalıştığı temel problem “Yerli Sorunu” olarak ifade edebileceğimiz İspanyol yayılmacılığı merkezinde ortaya çıkan bir sorundur. Sorunu şöyle tanımlayabiliriz: İspanya, Yeni Dünyada yaşayan Yerli halkları hangi hukuki-siyasi meşruiyet temelinden hareketle kendi hâkimiyeti altına alabilir veya alamaz ve bu hâkimiyetin gereklerinden biri olan savaşlar hangi koşullarda meşru bir hal alır veya hangi durumlarda bu meşruiyetini yitirir?

Aslına bakılacak olursa Vitoria ilk başta Yerli Sorunu ile yüzleşmekten kaçınmıştır. Bunu Miguel de Arcos'a yazdığı 8 Kasım 1534 tarihli bir mektupta açık bir şekilde görmekteyiz. Vitoria mektupta önce Peru'da İnkalara karşı gerçekleşen haksızlıkların kanını dondurduğunu ve hiçbir şeyin kendisini burada işittikleri kadar dehşete düşürmediğini ifade eder. Bu yüzden söz konusu haksız eylemlere iştirak edenler, tüm bu yaptıklarını dini açıdan değerlendirmesi için kendi yanına geldiğinde meseleyi anlamadığını ve başkalarına danışmaları gerektiğini söyleyerek bu kimselerden kaçmıştır. Zira yapılan haksızlıkları eleştirmesi durumunda bu kimselerin öfkeden kendilerini kaybettiklerini ve kendisini sapkınlıkla veya krala karşı gelmekle suçladıklarını söylemektedir. Fakat süreç içerisinde cevap vermek artık zorunlu bir hal aldığı için Vitoria artık düşüncelerini ifade etmek mecburiyetinde kaldığını belirtir.³⁵⁸

³⁵⁶ Vitoria, *Dersler*, sf. 43-45.

³⁵⁷ Akal, *a.g.e.*, sf. 67.

³⁵⁸ Vitoria, *Political Writings*, sf. 331-332.

Vitoria'nın düşüncelerini doğrudan ve sistematik bir biçimde ortaya koyduğu çalışmaları esas olarak Salamanca Üniversitesi'nde 1539 yılında verdiği derslerinden müteşekkil olan şu iki çalışmasıdır: *Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders* ve *Yerliler üzerine ya da İspanyolların Barbarlara Savaş Açma Hakkı Üzerine İkinci Ders*.

Vitoria'nın siyaset düşüncesinin kendine özgü olan yanlarından biri de hâkimiyetin ve savaşların meşruiyeti hakkında düşüncelerini ifade ederken savaşın haklı çerçevesini olduğu kadar haksız çerçevesini de ortaya koymuş olmasıdır. Tam da bu yüzden Vitoria literatüründe bir anlaşmazlık olduğunu belirtmemiz gerekir. Örneğin 1906-1910 yılları arasında Amerikan Dış İşleri Bakanlığı danışmanlığı görevini yürütmüş olan James Brown Scott'un öncülük ettiği okumaya göre Hugo Grotius (1583-1645) öncesi dönemde Uluslararası hukuk düşüncesinin İspanya'daki en önemli kurucusu olan Vitoria, kozmopolitan bir yaklaşıma sahiptir ve bütün siyasi egemenlerin eşitliğini savunmuştur. Bu minvalde Yerli halklara karşı savaşı meşrulaştıran argümanları çürütmeye ve onların haklarını savunmaya çalışmıştır.³⁵⁹ Bu bağlamda yine Muratoğlu, Vitoria'nın haklı savaş düşüncesinin sadece Yerli halkları kuralı bir savaşın sonuçlarından kurtarma endişesi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.³⁶⁰ Akal'a göre ise tam da bu sebeplerden ötürü Vitoria'nın eşitlikçi ve çoğulcu bir evrensel düzen anlayışı merkeze alan siyasi toplum düşüncesi sömürgecilik hareketlerinin yoğun bir şekilde gerçekleştiği bir dönemdeki İspanyol Krallığı'nın Katolik dünya imparatorluğu fikriyle çatışmaktadır.³⁶¹

Vitoria hakkında yapılan yukarıdaki okumanın aksine literatürde Robert Williams, Brett Bowden, Paul Keal gibi pek çok kişinin dâhil olduğu ve Anthony Anghie'nin öncülük ettiği farklı bir okuma da söz konusudur. Karşıt okumada Vitoria'nın teorik açıdan inşa etmeye çalıştığı siyasi kuramın, somut bağlamı açısından Yerli halklara karşı başlatılacak savaşları meşrulaştırdığı vurgulanmaktadır.³⁶² Bizim

³⁵⁹ Muratoğlu, Cansu ve C. B. Akal, Cemal, Modernitenin Sonunda Yeniden Vitoria'yla, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2017, sf. 17.; Cavallar, George, "Vitoria, Grotius, Puffendorf, Wolf and Wattel: Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans?", *Journal of the History of the International Law*, 2008, Vol:10, (2), sf. 187.; Muratoğlu, "Sunuş: Eskinin ve Yeninin Karşılaştığı Yerde Vitoria", *Vitoria, Dersler*, sf. 10.

³⁶⁰ Muratoğlu; Akal, Modernitenin Sonunda Yeniden Vitoria'yla, sf. 58.

³⁶¹ Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı, sf. 47

³⁶² Cavallar, a.g.e., sf. 182-184.; Muratoğlu; Akal, Modernitenin Sonunda Yeniden Vitoria'yla, sf. 18.; Anghie, Anthony, "Francisco de Vitoria and the Colonial Origin of International Law", *Laws of Postcolonial*, (ed. Eve Darian Smith, Peter Fitzpatrick), The University of Michigan Press, U.S.A., 2002,

Vitoria okumamız Anghie'nin öncülük ettiği okumaya paralel olup bu bölümde şu soruların cevabını arayacaktır: Vitoria, kendi siyaset düşüncesinde önemli bir yere sahip olan haklı savaş düşüncesi ile Yeni Dünya'da İspanyolların gerçekleştirdiği savaşlara, mülksüzleştirme politikalarına meşru bir zemin yaratmış mıdır? Şayet böylesi bir durum söz konusu ise Vitoria'nun ortaya koyduğu meşruiyet zemini hangi kavram ve argümanlara dayanmaktadır?

2.3.2. Vitoria'nın Siyaset Düşüncesinde Savaşın Haksız Çerçevesi

Yerli sorunu çerçevesinde İspanyolların Yeni Dünya'da kurmaya çalıştığı hâkimiyet Vitoria'ya göre ne bütünüyle haklı ne de bütünüyle haksızdır. Vitoria'nın İspanyolların bu topraklarda yürüttüğü eylemlerin haklılığına dair kendisinin ifadesiyle bazı "makul şüpheleri" vardır. Bahsi geçen şüphelerin dayanağı olarak işitmiş olduğu katliamlara ve mülkleri talan edilen masum insanlara işaret eder.³⁶³ Bu yüzden her ne kadar savaşa başvuran siyasi iktidarların çoğunlukla zaten haklı bir nedene sahip olduğuna inandıklarını aktarsa da³⁶⁴ Vitoria yine de öne sürülen nedenleri tartışmaya açmayı dener.

Vitoria ilk olarak İspanyol hâkimiyetine meşruiyet zemini hazırlayan bir argüman olan Yerli halkların Aristoteles'in *Politika*'da bahsettiği doğal kölelere tekabül ettiği düşüncesine karşı çıkmakla işe koyulur. Söz konusu argüman Yerli halkların akıl yetisine sahip olmadıkları için politik bir organizasyon kuramayacaklarını ve bu yüzden onlar için daha iyi olan şeyin başkalarının -yani İspanyolların- yönetimi altına girmek olduğunu öne sürer. Bahsi geçen argüman yine Aristotelesçi doğuştan kölelik fikrini, Roma hukukundaki kölelikle ilgili cari olan bazı ilkelerle birleştirir: "Bir köle kendine ait olacak şekilde hiçbir şeye sahip olamaz"³⁶⁵ ve bu yüzden "Bir kölenin elinde

sf. 95.; Bkz.: Williams, Robert A., "The American Indian in Western Legal Thought, The Discourse of Conquest, Oxford University Press, Oxford, 1990.; Bowden, Brett, "The Colonial Origins of International Law. European Expansion and the Classical Standard of Civilization", Journal of the History of International Law, 2005, Vol: 7.; Keal, Paul, "'Just Backward Children': International Law and the Conquest of Non European Peoples", Australian Journal of International Affairs, 1995, Vol. 49, (2).

³⁶³ Vitoria, Dersler, sf. 44-45.

³⁶⁴ Vitoria, Dersler, sf. 122.

³⁶⁵ Gaius, Institutes of Roman Law, sf. 170-171.

bulundurduğu her şey efendisine aittir”.³⁶⁶ Argüman sonuç olarak çok ilginç bir şekilde İspanyolların gelişinden önce doğa gereği köle statüsünde görülen Yerli halkların mülkiyet ve siyasi egemenliği kapsayan gerçek bir hâkimiyete (Lat. dominium) sahip olmadığını ileri sürmektedir.³⁶⁷

Vitoria’ya göre İspanyolların gelişinden evvel Yerli halkların yaşadıkları toprakların gerçek sahipleri olmadığını öne süren argüman Yerli halklar açısından ancak şu üç durum söz konusu olduğunda doğrulanabilir; akıldan yoksun olma, inançsızlık ve günahkarlık. İlkiyle ilgili olarak öncelikle onun hâkimiyeti nasıl anladığını ifade etmemiz gerekiyor; bir şeye hâkim olmak (dominium esse) o şeyi kontrolü altında bulundurmak demektir.³⁶⁸ Bu anlamda Vitoria barbar Yerli halkların akıl yetisi veya muhakeme gücünden yoksun olmadıklarını göstermek için onların kamusal, dini, ticari ve hukuki hayatı kontrolleri altında bulundurduklarına dikkat çeker. Zira işlerinde belirli bir düzene, intizamlı şehir yönetimlerine, uygun bir evlilik kurumuna, yargıçlara, efendilere, yasalara, ticarete, belirli bir dini sisteme yani aklın kullanımını gerektiren her şeye sahiptirler. Vitoria’ya göre bu insanların akıldan yoksun veya düşük zekâlı gibi görünmesinin nedeni doğalarında mündemiç olan bir kusurdan değil sadece kötü bir şekilde eğitilmiş olmalarıdır.³⁶⁹ Öte yandan akıl yetisi henüz olgunlaşmamış çocuklar veya bu yetiyi kullanamayan deliler dahi herhangi bir şeyin gerçek sahibi olabilirler. Vitoria’nın bahsi geçen konuyla ilgili akıl yürütmesi şöyledir; bu ikisi herhangi bir haksızlığa uğrayabilirler. Haksızlığa uğrayabiliyor olmaları onların haklara sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla bir hak olan mülkiyet hakkına (Lat. dominium rerum) da sahip olabileceklerini gösterir.³⁷⁰

Yine Vitoria açısından inançsızlık, günahkâr olmak veya ölümcül günah işlemek Yerli halkların ne kamusal ne de özel mülkiyet anlamında bir şey üzerinde hâkimiyet kurmalarına engel değildir. Zira Kutsal kitap günah işlemelerine rağmen krallıklarını kaybetmeyen peygamberlerden veya Firavun gibi inançsız olmalarına rağmen “kral” diye adlandırılan pek çok kimseden bahseder. Bu noktada sorunu kısaca şöyle özetler: “Tanrı, nasıl güneşinin iyiler gibi kötülerin de üzerine doğmasını sağlarsa

³⁶⁶ Gaius, a.g.e., sf. 36.

³⁶⁷ Vitoria, Dersler, sf. 46.

³⁶⁸ Vitoria, Dersler, sf. 57.

³⁶⁹ Vitoria, Dersler, sf. 59-60.

³⁷⁰ Vitoria, Dersler, sf. 58-59.

ve yağmurunu haklılar gibi haksızların da üzerine yağdırırsa dünyevi şeyleri de hem iyilere hem de kötülere verir”.³⁷¹ Bu yüzden Vitoria Yerli halkları, savunulanan aksine İspanyolların gelişinden evvel yüzyıllardır zaten sahip oldukları mülkiyetlerin gerçek sahipleri olarak değerlendirir.

Vitoria İspanyol hâkimiyetine meşruiyet zemini yaratan ve temelde Aristotelesçi argümanı devre dışı bıraktıktan sonra tahliline şöyle devam eder: “O halde onların gerçek sahipler olduklarını göstermiş olduğumuza göre *geriye biz Hristiyanların hangi haklarla onların topraklarını ellerinden alabileceğimizi sorgulamak kalıyor*”.³⁷² Fakat Vitoria bu sorgulamasında önce böylesi bir hâkimiyeti meşru olmaktan çıkaran haksız çerçeveyi skolastik yöntemi doğrultusunda bütünüyle ortaya koyar. Vitoria’nın bahsettiği ve karşı çıktığı sekiz nedeni daha anlaşılır kılmak için argüman haline dönüştürerek şöyle sıralayabiliriz:

- I. İmparator, bütün dünyanın efendisi (Lat. totus orbis dominus) ve dolayısıyla Yeni Dünya’daki Yerli halkların da efendisi olduğu için³⁷³ onun hâkimiyetine boyun eğilmemesi durumunda savaş haklı bir hal alır.
- II. Papa, dünyevi şeyler konusunda da bütün dünyanın monarkı olduğu için onun Yeni Dünya’daki topraklara kral olarak atadığı İspanyollara³⁷⁴ boyun eğilmemesi durumunda savaş haklı bir hal alır.
- III. Doğal hukuk ya da uluslararası hukukun onayladığı üzere herhangi bir sahibi olmayan veya terk edilmiş her şeyin onu ilk defa keşfedenin ve akabinde işgal edenin hakkı olduğunu öne süren keşif hakkına (Lat. jure inventionis)³⁷⁵ karşı gelinmesi durumunda savaş haklı bir hal alır.
- IV. Mesih’in inancını reddetmeleri³⁷⁶ durumunda bunu kabul etmeye zorlamak için savaş haklı bir hal alır.

³⁷¹ Vitoria, Dersler, sf. 47-56; Matta 5:45.

³⁷² Vitoria, Dersler, sf. 61.; vurgu bize aittir.

³⁷³ Vitoria, Dersler, sf. 61-62.

³⁷⁴ Vitoria, Dersler, sf. 69.

³⁷⁵ Vitoria, Dersler, sf. 76.; Akal’a göre modern anlamını sömürgecilik hareketleriyle birlikte kazanmış olan keşif sözcüğü ilginç bir tabirdir. Bunun sebebi ise sömürgeci hareketlerle birlikte keşif ve fetih sözcüklerinin özdeş bir anlam kazanmış olmasıdır. Zira “keşfetmek artık modern insanın, üzerinde milyonlarca insanın yaşadığı, bazen büyük uygarlıklar oluşturduğu yeni topraklara el koymak anlamına gelecektir”.; Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı, sf. 27.

³⁷⁶ Vitoria, Dersler, sf. 77.

- V. Yamyamlık ya da ensest ilişki gibi doğa yasalarına aykırı olan ölümcül günahların işlenmesinin³⁷⁷ önüne geçmek için savaş haklı bir hal alır.
- VI. Barbar Yerli halklar, İspanyol Kralının daveti sonrası kendi rızaları doğrultusunda yönetimlerine İspanyol bir kralı getirmeyi tercih etmeleri durumunda³⁷⁸ hâkimiyet ve onun gerekleri olan işgal ve istila haklı bir boyut kazanır.
- VII. Yeni Dünya toprakları Tanrı'nın İspanyollara bahsettiği özel bir lütuf olduğu için³⁷⁹ bu topraklara el konulmasına karşı çıkılması durumunda savaş haklı bir hal alır.
- VIII. Hükümdarın kişisel çıkarları uğruna³⁸⁰ savaş haklı bir hal alır.

Şimdi Vitoria'nın bu argümanları nasıl tahlil ettiğini ele alabiliriz. İlk argüman bağlamındaki eleştirisine onun siyasi toplumun kökeni hakkındaki düşüncelerinden hareketle başlayabiliriz. Vitoria'nın *Sivil İktidar Üzerine*'de ifade ettiği üzere aile yapısı her ne kadar yaşamın idaresi konusunda kendi üyeleri arasında bir dayanışma sağlamış olsa da söz konusu yapı dışarıdan gelen herhangi bir şiddetli saldırı karşısında yetersiz kalmıştır. Bu yüzden ilk insanların şehirler kurarak siyasi bir yaşam içine girmeleri ve devletleri meydana getirmelerinin temeli güvenlik ve yaşamda kalma arzusuna dayanmıştır. Böylesi bir birlikteliği ayakta tutan unsur da hiç şüphesiz bu birlikteliği yöneten siyasi iktidar olmuştur.³⁸¹ Bu noktada Vitoria'ya göre siyasi iktidar her ne kadar kaynağını, gücünü (potestas) Tanrı'dan alsa da yetkisini (auctoritas), meşruiyetini halktan almaktadır. Bu yüzden putperest dahi olsalar Yerli halkların kendilerinin tayin ettikleri meşru yöneticileri vardır.³⁸² Bu açıdan Yerli halkların meşru siyasi yapılanmaları karşısında ilk olarak İmparatorluk argümanının hiçbir hukuki dayanağı söz konusu değildir. Bu durum pozitif insani hukuk açısından meşru değildir. Zira yasa, onun uyruğu olmayan insan için bağlayıcı bir güce sahip değildir. Aksi takdir de emperyal bir hâkimiyetin niçin örneğin Fransızlardan ziyade İspanyollara ait olduğunu açıklamak mümkün değildir. İkinci olarak söz konusu durumun doğal hukuk açısından

³⁷⁷ Vitoria, Dersler, sf. 87.

³⁷⁸ Vitoria, Dersler, sf. 90.

³⁷⁹ Vitoria, Dersler, sf. 91.

³⁸⁰ Vitoria, Dersler, sf. 118.

³⁸¹ Vitoria, Political Writings, p. 8-9.

³⁸² Vitoria, Dersler, sf. 160-162.

da bir geçerliliği yoktur. Zira Vitoria bir erkeğin çocukları veya karısı üzerindeki hâkimiyeti dışında doğa yasasına göre herkesin özgür olduğunu düşünmektedir. Son olarak bu tarz bir egemenlik düşüncesini ilahi hukuk açısından da geçersiz bulmaktadır. Çünkü İsa (a.s) açıkça “benim krallığım bu dünyada değildir” demiştir.³⁸³ İmparatorluğun genişletilmesi uğruna savaş haklı bir hal alsaydı savaş her iki taraf için de aynı derecede haklı bir zemine sahip olurdu.³⁸⁴ Vitoria’nın bahsi geçen argümanı çürütürken ikinci adımda doğal bir yasayı esas alarak akıl yürütmesinden hareketle onun hakkında genel bir değerlendirme yapmak mümkündür. Aquinasçı bir etkiden dolayı Vitoria da tıpkı onun gibi yaşamsal konularda söz konusu olan pratik rasyonaliteyi doğal hukuk ve ona dayanan uluslararası hukuk düşüncesine dayandırır.

Şayet İsa dünyevi bir hâkimiyete sahip değilse onun elçisi olan Papa daha azına sahip olacağından Vitoria için Papalık argümanı da geçersizdir. Nitekim ona göre havari Pavlus bile Korintlilere yazdığı mektupta şunu dile getirmiştir: “İnançlılar topluluğu dışındakileri yargılamaya benim ne hakkım var?”³⁸⁵ Bu yüzden Papa’nın evrensel hâkimiyetini tanımadıkları nedeniyle Yerli halkların mülkiyetlerinin işgal edilemeyeceği açıktır. Vitoria bu anlamda tartışmasını veciz bir şekilde şöyle bitirir: “İspanyollar, barbar halkların topraklarına ilk yelken açtıklarında onların topraklarını işgal etme hakkını beraberlerinde götürmemişlerdir.”³⁸⁶

Vitoria, Keşif Hakkı argümanı bağlamında hem doğal hukuk hem de uluslararası hukuk açısından sahipsiz ya da terk edilmiş olan her şeyin onu keşfederek ilk işgal edene ait olduğunu kabul eder. Fakat yukarıda Aristotelesçi argümanı çürütürken ifade ettiği üzere Yeni Dünya’daki topraklar, sahipsiz olmadıkları aksine Yerli halklar kendi mülkiyetlerinin gerçek hâkimi ve egemeni oldukları için Keşif Hakkı argümanı da devre dışı kalmaktadır. Yine Vitoria’a göre farklı dinlere mensup olmak haklı bir savaş nedeni olamaz. Yerli halklar tıpkı Sarazenlere (Müslümanlara) inanmakla yükümlü olmadıkları gibi Hristiyanlara da inanmakla yükümlü değildir. İnanç, bir irade meselesidir ve korku iradeye sadece ket vurmaktadır. Bu yüzden Mesih’in inancını reddetmeleri savaşı veya mülksüzleştirme politikalarını haklılaştıran bir unsur değildir. Bu noktada Vitoria, belirttiği argümanın neden geçersiz olduğunu

³⁸³ Vitoria, Dersler, sf. 63-68.; Yuhanna 18:36.

³⁸⁴ Vitoria, Dersler, sf. 118.

³⁸⁵ 1. Korintliler-5:12.

³⁸⁶ Vitoria, Dersler, sf. 69-79.

kanıtlamak için Augustinus'un haklı savaş tanımına müracaat eder: Haklı savaş, haksızlıkların cezalandırıldığı bir savaştır.³⁸⁷ Fakat Yeni Dünya topraklarında yaşayan halklar İspanyollara karşı maddi-manevi herhangi bir haksızlıkta bulunmadıkları için ortada savaşı meşrulaştıran hiçbir unsur yoktur. Burada Vitoria'nın haklı savaş düşüncesinin kilit unsuru olan haksızlık (iniuria) kavramını görmekteyiz. İleride de değineceğimiz üzere Vitoria için savaş, sadece herhangi bir siyasi yapının bir diğerine yaptığı haksızlığı tazmin etme amacı doğrultusunda meşruiyet kazanan bir olgudur.

Yamyamlık ya da ensest ilişki gibi doğa yasalarına aykırı olduğu kabul edilen ölümcül günahları önlemeyi amaçlayan bir savaşa gelince, Vitoria için -Papa'nın yetkilendirmesi olsa dahi- böylesi bir argüman meşru değildir. Zira tabiata aykırı olan ölümcül günahların tam olarak ne olduğuna dair genel geçer bir tanım henüz mevcut değildir. Örneğin zina, adam öldürmek veya kutsal değerleri aşağılamak da bunlara dahil olacak mı? Bu yüzden Vitoria'ya göre eğer herhangi bir ülke günahkârlarla dolu olduğu için işgal edilebilseydi krallıklar her gün değişirdi. Kaldı ki bu tarz günahlar barbarlardan ziyade özellikle bunun günah olduğunu bilen Hristiyanlar için daha vahim sonuçlar barındıracaktır.³⁸⁸ Yine doğaya aykırı olduğu düşünülen faiz, zina, adam öldürme gibi suçların Hristiyan toplumlarda da işlendiğini hesaba katacak olursak bu sefer Hristiyan olmayanlar da Hristiyanlara karşı haklı bir savaş başlatabilecektir.³⁸⁹ Bu bağlamda Vitoria'nın barbarların günahlarından ziyade esas olarak içinde bulunduğu toplumda işlenen günahlardan şikâyetçi olduğunu şu sözlerinden anlamaktayız: "İnançsızlık günahı dışında keşke bazı Hristiyanların günahları barbarların günahlarından daha hafif olsaydı!".³⁹⁰ Kaldı ki Akal'ın haklı bir şekilde belirttiği üzere, insanların yakılarak kurban edilmesini olağan karşılayan dönemin batı dünyasının, Yeni Dünyadaki kurban törenlerine şaşırmasının sebebinin izah etmek mümkün değildir.³⁹¹

Yine iddia edildiğinin aksine Yerli halkların kendi özgür iradeleriyle krallarını değiştirerek yerine İspanyol bir kral getirmek istemeleri de söz konusu değildir. Zira Vitoria'ya göre Yerli halkların bu tarz bir seçiminde egemen olan iki unsur korku ve

³⁸⁷ Vitoria, Dersler, sf. 76-86, 118.

³⁸⁸ Vitoria, Dersler, sf. 87-89.

³⁸⁹ Vitoria, Political Writings, sf. 223-225.; Vitoria öte yandan "Ölçülülük Üzerine" başlıklı dersinde buradaki düşüncelerinden biraz farklı düşünür. Burada yine doğaya aykırı işlenen suçların savaşı meşrulaştıramayacağını açık bir şekilde belirtir. Fakat bu suçlara iki tane istisna ekler; insan eti yeme ve insanları kurban etme. Bu iki haksızlığı engellemek, bu tarz ritüelleri bırakmaya zorlamak için savaşın haklı bir zemin kazanacağını düşünür.; Vitoria, Political Writings, sf. 225-226.

³⁹⁰ Vitoria, Dersler, sf. 92.

³⁹¹ Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı, sf. 60.

bilgisizliktir. Böylesi bir seçim her şeyden önce silahların gölgesinde gerçekleşmektedir ve Yerli halklar İspanyolların onlardan tam olarak ne istediklerini anlamamaktadır. Bu yüzden söz konusu toprakların İspanyollar tarafından işgal ve istila edilmesi meşru değildir.³⁹² Yeni Dünya'nın, Tanrı'nın İspanyollara bir lütfu olduğu düşüncesi de bir kehanete dayandığı için Vitoria bu konuyu tartışma gereği bile duymaz. Zira ona göre inancın veya sağduyunun yol göstericiliği varken kehanetlere başvurmaya gerek yoktur.³⁹³ Son olarak Vitoria açısından yine hükümdarın bireysel çıkarları uğruna başlattığı savaşların haklılığını tartışmaya bile gerek yoktur. Zira Aristoteles'in öğrettiği üzere böylesi bir durum onu meşru bir yönetici olmaktan çıkarıp bir tirana dönüştürecektir.³⁹⁴

Vitoria'nın çizmeye çalıştığı savaşın haksız çerçevesine genel olarak baktığımızda durumdan hiç de memnun olmadığını ifade edebiliriz. Zira her ne kadar katılmasa da İspanyol krallığının devam ettirdiği savaşlar, kendilerine süreklilik kazandıran meşruiyet zeminini bu argümanlara dayandırmaktadırlar. Konunun özellikle de emperyal bir hâkimiyet peşinde olan siyasi egemenler açısından neden vahim olduğunu şöyle ifade eder: "... Böylesi bir durum hükümdarlarımızın kurtuluşu için korkunç görünüyor. Zira efendimiz şöyle der: İnsan bütün dünyayı kazanıp da canından olursa bunun kendisine ne yararı olur ki?"³⁹⁵ Vitoria için yapılması gereken şey İspanyol savaşlarını Hristiyan bilincine yabancı olan bütün bu haksız çerçeveden çıkarılıp haklı bir çerçeveye yerleştirmektir.

2.3.3. Vitoria'nın Siyaset Düşüncesinde Savaşın Haklı Çerçevesi

Çalışmamızın giriş kısmında yer verdiğimiz Clausewitzci bir perspektiften bakıldığında savaş olgusundan bahsediyor olmak genel anlamı itibarıyla iki tarafın çatışan iradelerinden dolayı güce başvurarak karşı karşıya gelmesi durumudur. Fakat Vitoria'nın yapacağı gibi bu olguya meşruiyet kazandıracak savaşın haklı bir çerçevesinden bahsetmek aynı zamanda hukuki bir zemine işaret etmektedir. Dolayısıyla "Haklı olmak, güçlü olmaktır" argümanının savunulduğu durumların dışında her iki taraf için de bağlayıcı olan ortak bir hukuki zeminin tesis edilmesi

³⁹² Vitoria, Dersler, sf. 90-91.

³⁹³ Vitoria, Dersler, sf. 91-92.

³⁹⁴ Vitoria, Dersler, sf. 118.

³⁹⁵ Vitoria, Dersler, sf. 92.

gerekmektedir. Bu bağlamda Vitoria dilleri, dinleri, coğrafyaları itibariyle birbirinden farklı olan İspanya ile Yeni Dünya toprakları arasında bağlayıcı olan müşterek politik ve hukuki zemini, tüm uluslar için bağlayıcı olduğunu düşündüğü doğal hukuk (Lat. ius naturale) ve ondan türetilen uluslararası hukuk (ius gentium) düşüncesine dayandırır. Zira Yerli halklar ne İspanya tebaası ne de Hristiyanlık dininin mensuplarıdır. Bu yüzden onun açısından doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesinin önemi, politik ve hukuki açıdan dinin ve siyasetin sınırlarını aşan evrensel bir meşruiyet zemini yaratmasından kaynaklanır.

Vitoria'nın doğal hukuk kavrayışının temelinde düşünsel anlamda kendisinden çokça beslendiği Aquinas yer alır. Hatta öyle ki karşılaştıkları problemleri Aquinasçı kavram, şema ve argümanlar bağlamında değerlendirmelerinden ötürü Vitoria ve onun takipçilerinden oluşan Salamanca Ekolü “ikinci skolastikler” olarak bilinmektedir.³⁹⁶ Fakat Vitoria her ne kadar Aquinasçı şemalara bağlı olsa da onu Aquinas'tan farklılaştıran husus doğal hukuk tartışmasını, Yeni Dünya gerçekliğine ve burada ortaya çıkan sorunların çözümüne uygulamış olmasıdır. Bunu yaparken de doğal hukuk kaynaklı olduğunu düşündüğü bir hukuki zemin olan uluslararası hukuk (ius gentium) düşüncesine müracaat eder. Tıpkı Cicero için ifade ettiğimiz gibi Vitoria'nın da soyut doğal hukuk düşüncesinin somut konular için uygulamaya dökülmüş halinin uluslararası hukuk olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda Aquinas'ın bir takipçisi olarak onun doğal hukuk kavrayışını şöyle tanımlayabiliriz: İnsanların kendi akılsal kavrayışlarıyla ezeli ebedi yasadan pay alarak ortaya konulan hem insani ve toplumsal hayatı hem de devletler arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini belirleyen genel geçer ilkelerin, hakların, yasaların belirlenmesidir. Nitekim kendisinin belirttiği üzere “Doğal hukuk bir irade meselesi değil, akıl ve ilim meselesidir”.³⁹⁷

Vitoria için doğal hukuk ve ondan türettiği uluslararası hukukun önemi kanaatimizce İspanya ile Yeni Dünya arasında gerçekleşen politik karşılaşmanın hukuki zeminini belirliyor olmasıdır. Onun açısından *uluslararası hukuk düşüncesinin* sadece bu iki siyasi yapı için değil, dünyadaki bütün siyasi yapılar için bağlayıcı bir yargı mekanizması rolü gördüğünün ifade edebiliriz.

³⁹⁶ Muratoğlu, “Sunuş: Eskinin ve Yeninin Karşılaştığı Yerde Vitoria”, Vitoria, Dersler, sf. 15.

³⁹⁷ Vitoria, Dersler, sf. 194.

2.3.3.1. Ius Gentium (Uluslararası Hukuk) Düşüncesi

Vitoria uluslararası hukuk kavramını çalışmamızın daha önceki kısımlarında yer verdiğimiz Romalı bir hukukçu olan Gaius'u esas alarak şöyle tanımlar: “Doğal aklın bütün kavimler arasında (inter omnes gentes) yerleşik kıldığı şeye kavimler hukuku” denir.³⁹⁸ Fakat Gaius'un kendi orijinal tanımına baktığımızda “bütün kavimler arasında” (inter omnes gentes) ifadesi yerine “bütün insanlar arasında” (inter omnes homines) ifadesi geçtiğini görmekteyiz.³⁹⁹ Buradan hareketle de Vitoria'nın kavramın tanımını daha fazla siyasi bir çerçeveye yerleştirdiğini ifade edebiliriz.

Vitoria'nın öte yandan uluslararası hukukun bağlayıcılığıyla ilgili açıklamalarının net olduğu söylenemez. Zira bir yandan uluslararası hukukun doğal hukuk kaynaklı olmasından ötürü herkes için bağlayıcı olduğunu düşünür. Diğer yandan ise doğal hukuktan kaynaklanmadığı durumların da olabileceğini ifade eder. Vitoria'ya göre bu tarz durumlarda tekil bir konuda dünyanın büyük bir bölümünün onayı onu bağlayıcı kılmaya yetecektir. Bu yüzden evrensel çapta kabul görmüş konuları da uluslararası hukuka dâhil eder. Örneğin dünyanın her tarafında elçiler dokunulmaz kabul edilmekte, denizler ortak kullanılmakta, savaş tutsakları köleleştirilmekte veya yabancıların sınır dışı edilmesi doğru kabul edilmemektedir.⁴⁰⁰

Vitoria açısından pozitif bir insani yasa nasıl ki belirli bir bölgede geçerliliğe ve zorlayıcılığa sahipse dünyadaki bütün insanlar için adil yasalar yapmayı gözeten uluslararası hukuk da dünya çapında bir genel geçerliğe ve yine dünya çapında bir zorlayıcılığa sahiptir. Zira böylesi bir hukuku meydana getiren bütün dünyanın otoritesidir. Bu yüzden ona göre hiçbir krallık savaşta veya barışta uluslararası hukuk çerçevesinde uluslara tanınan doğal hakları ihlal edemez.⁴⁰¹ Ulusların kendi arasında geçerli ve bağlayıcı olması gereken böylesi bir hukuk düşüncesi ile birlikte Vitoria'nın açık bir şekilde uluslararası hukuk düşüncesinin kuramsal inşasına katkıda bulunduğunu anlamaktayız.

³⁹⁸ Vitoria, Dersler, sf. 93.

³⁹⁹ Gaius, Institutes of Roman Law, sf. 1.

⁴⁰⁰ Vitoria, Dersler, sf. 96.

⁴⁰¹ Vitoria, Dersler, sf. 187-188.

Vitoria'yı daha iyi anlayabilmek için tam da bu noktada ona şu soruyu yöneltmemiz gerekiyor: Peki herhangi bir ulusun sahip olduğu doğal haklar ihlal edilirse ne olacaktır? Bu hakların ihlali Vitoria'ya göre bir *haksızlık* (iniuria) doğuracaktır. İşte tam da bu noktada haksızlık kavramı merkezinde onun haklı savaş düşüncesinin kilit noktasını yakalamaktayız. Zira ona göre saldırı savaşlarının yegâne haklı nedeni bu tarz haksızlıkları tazmin etmektir. Fakat onun açısından burada unutulmaması gereken nokta herhangi bir haksızlık yoksa savaşın da haklı bir boyut elde edemeyeceğidir. Dahası haklı savaşlar ona göre yukarıda da değinildiği üzere haksızlıkların cezalandırıldığı savaşlardır.

Vitoria'ya göre saldırı savaşlarının sürdürülmesi gerekir. Aksi takdirde savaşlar sadece savunma savaşlarıyla sınırlı olsaydı bu ona göre adaletsiz olurdu. Çünkü haksızlıkların tazmin edilmediği durumlarda haksızlıkların sayısı gün be gün artacağı için devletin ortak yararı ve istikrarı korunamayacaktır.⁴⁰² Yine Vitoria'ya göre söz konusu haksızlıkların tazmini için sürdürülmesi gereken saldırı savaşları -Aristoteles'in belirttiği üzere- devlet yapılanmasının kendi kendine yeter oluşunun bir göstergesidir. Nitekim Vitoria devleti (respublica) Aristoteles'e paralel bir şekilde yetkin bir topluluk (perfecta communitas) olarak tanımlamaktadır.⁴⁰³ Vitoria savaşın gerekliliğini Aristotelesçi bir dolayım bağlamında temellendirirken onun meşruiyetini ise doğrudan Augustinus ve Aquinas'ın Kutsal Kitap'ta yer alan ayetler hakkındaki yorumlarına dayandırdığını ifade etmemiz gerekir. Vitoria'ya göre savaş meşru bir olgu olmasaydı askerlerle ilgili Kutsal Kitap'ta yer alan pasajda onlara askerlik görevini bırakmaları ve silahlardan uzaklaşmaları emredilirdi. Oysaki onlara şöyle denmiştir: "Kimseye eziyet etmeyin, kimsenin alnına leke sürmeyin, ücretinizle yetinin."⁴⁰⁴

Yine Vitoria açısından savaşın kan dökme, yakıp yıkma gibi korkunç sonuçları göz önüne alındığında devletler nezdinde işlenen her tür haksızlık savaşmak için yeterli bir neden doğurmaz.⁴⁰⁵ Buradan hareketle de onun için özellikle uluslararası hukukun izin verdiği hakların ihlal edilmesinin savaşa haklı kılacağını anlamaktayız. Bu noktada şunu sormamız gerekir: Peki ihlal edilmesi durumunda savaşın meşru bir boyut kazandığı doğal haklar nelerdir? Vitoria, bu hakları onun siyaset felsefesini özgün kılan

⁴⁰² Vitoria, Dersler, sf. 112-119.

⁴⁰³ Vitoria, Dersler, sf. 116.

⁴⁰⁴ Luka: 3, 14.

⁴⁰⁵ Vitoria, Dersler, sf. 119.

doğal ortaklık ve iletişim hakkı (ius naturalis societatis et communicationis) kavramları merkezinde ortaya koyar. Yine aşağıda ele alacağımız üzere Vitoria'nın kendi siyaset felsefesi kapsamında savaşları haklı kılan sekiz argümanın en temelde zikrettiğimiz iki kavram etrafında şekillendiğini belirtmemiz gerekir.

2.3.3.2. Doğal Ortaklık ve İletişim Hakkı Kavramı

Vitoria'nın İspanyol savaşlarını haklılaştıran ilk argümanı bu iki kavramı esas alır. Vitoria'a göre dünyanın başlangıç evrelerinde bütün mülkiyet ortaklaşa kullanılmakta ve herkes istediği yere seyahat ve ziyaret edebilmekteydi. Onun uygarlık tarihinin başlangıcı hakkındaki bu tespiti şöylesi bir ilginç tahlille devam eder: Her ne kadar uygarlık tarihinin ilerleyen süreçlerinde mülkiyet farklı uluslara bölünmüş (*divisio rerum*) bir durum halini almış olsa da ona göre herhangi bir bölgedeki bütün mülkiyet hakkı sadece bir ulusa özgü olacak denli birbirinden bağımsız bir hal almamıştır. Yani farklı coğrafyalarda yaşayan birbirinden farklı ulusların ortaklaşa sahip olmaya devam ettiği bazı mülkiyetler var olmaya devam etmiştir. Bu yüzden farklı uluslar birbirlerinin sahip olduğu bazı mülkiyetlerin doğal ortaklarıdır. Örneğin Vitoria'ya göre akarsular, açık denizler, nehirler ve limanların herkesin ortak mülkü olduğu doğal bir yasadır. Bu yasadan türetilerek elde edilen uluslararası hukuka göre hiç kimse ortak kamusal mülklerden mahrum edilemez, dolayısıyla dünyanın herhangi bir ülkesinden kalkan gemiler herhangi bir ülkenin limanına demirleyebilirler. Böylelikle Yeni Dünya topraklarındaki barbar halkların İspanyolları kendi topraklarına almamaları bir haksızlık doğuracaktır.⁴⁰⁶ Bu anlamda Vitoria'ya göre Yerli halklara zarar vermedikleri müddetçe İspanyolların Yeni Dünya topraklarında kendilerinin doğal “ortakları olduğu alanlarda ya da nehirlerde altın aramalarına ya da denizlerde veya nehirlerde inci avlamalarına” barbar halkların bir yasak koyması hukuka uygun değildir.⁴⁰⁷

Doğal ortaklık kavramının Vitoria'nın siyaset düşüncesinde iletişim kavramı ve onun gereklerine meşruiyet zemini yarattığını ifade edebiliriz. Zira farklı uluslar doğal ortakları olduğu mülkiyetleri elde edebilmek için birbirleriyle iletişime geçmeye ihtiyaç

⁴⁰⁶ Vitoria, Dersler, sf. 93-94.

⁴⁰⁷ Vitoria, Dersler, sf. 96.

duyacaktır. Bu yüzden ikinci bir doğal hak olan iletişim hakkı doğmaktadır. Bu noktada Vitoria'ya göre barbar Yerli halklara zarar vermedikleri müddetçe İspanyollar, Yeni Dünya'daki topraklarda seyahat etme, ticaret yapma, yerleşme, değerli madencilik yapma ve dinlerini yayma amaçlı iletişim hakkından kaynaklanan doğal haklara sahiptirler. Bu iletişim hakkı düşüncesi onun kuramında öylesine merkezi bir yere sahiptir ki Vitoria düşman addedilen kimselerin bir şehre veya ülkeye girmesini yasaklamayı bile bir savaş suçu olarak nitelemektedir.⁴⁰⁸

Yerli halklar İspanyolları, başta ticaret yapma hakkı olmak üzere uluslararası hukuk çerçevesinde sahip oldukları doğal haklardan mahrum bırakmaya çalışırlarsa bu durum onun açısından pek çok haksızlığa neden olacaktır. İşte bu anlamda Vitoria'nın siyaset düşüncesinde Yeni Dünya topraklarında gerçekleşecek savaş şiddetini haklı kılan ilk ve en temel argüman haksızlıkları tazmin etmektir. Fakat Vitoria'ya göre yine de hemen savaşa başvurulmamalıdır. Önce ikna yoluna başvurarak “onlara zarar vermeye gelmediklerini, amaçlarının barbarlara herhangi bir sıkıntı vermeksizin huzur içinde yerleşmek ve seyahat etmek olduğunu” mümkün bütün yollara başvurarak anlatmak gerekir.⁴⁰⁹ Fakat “eğer muhakeme barbarların rızasını almayı başaramazsa” ve Yerli halklar onlara şiddetle karşılık verirlerse İspanyollar kendilerini koruma adına savaş hukukunun gereği olan her şeyi yapabilirler. Bu noktada ona göre İspanyollar örneğin kale kurabilirler hatta gerekirse Yerli halkları yağmalayabilir, köleleştirebilir veya eski yöneticilerinin yerine başkalarını atayabilirler.⁴¹⁰ Oysaki Vitoria'nın öğrencilerinden biri olan Melchor Cano bu düşüncüyü daha o dönemde şöyle eleştirmiştir: “Büyük İskender nasıl yalnızca bir gezgin değilse, İspanyolların da Yerlilerin topraklarında yalnızca gezmek için girdikleri söylenemez”.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Vitoria, *Dersler*, 92-100.

⁴⁰⁹ Vitoria, *Dersler*, sf. 97.

⁴¹⁰ Vitoria, *Dersler*, sf. 98-99.; Akal'a göre Vitoria'nın yağmaya onay vermesi biz günümüz okurlarını çileden çıkarabilir. Bu yüzden savaşçı bir geleneğin içinde yetişen Vitoria'yı daha gerçekçi bir tavırla döneminin koşulları bağlamında değerlendirmeyi salık verir. Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı*, sf. 74.; Fakat Akal'ın bu düşüncesine katılmadığımızı belirtmemiz gerekir. Zira aynı savaşçı gelenekte dünyaya gelmiş biri olan Bartolomeo de Las Casas da aynı dönemin şartları içinde yaşamış olmasına rağmen Yerli halklara yapılan haksızlıklara karşı çıkabilmiştir. Bunun sebebi ise Vitoria gibi düşünürlerin Yeni Dünya hakkında dolaylı raporlardan bilgi edinmiş olmasıdır. Oysaki Las Casas bizzat Yeni Dünya gerçekliğini yaklaşık yarım yüzyıl boyunca tecrübe edinerek öğrenmiştir.

⁴¹¹ Muratoğlu, “Sunuş: Eskinin ve Yeninin Karşılaştığı Yerde Vitoria”, *Vitoria, Dersler*, sf. 31.

2.3.3.2.1. “İnsan İnsanın İnsanıdır” Argümanı

Vitoria’nın doğal ortaklık ve iletişim kavramları bağlamındaki düşüncelerinin temelinde onun insanın neliğine ilişkin bir tasavvurunun yer aldığını ifade etmemiz gerekir. Bu anlamda Vitoria’ya göre, Romalı şair Ovidius’a ait olan ve düşünce tarihinde Thomas Hobbes ile ünlenen “insan insanın kurdudur” (homo homini lupus) önermesi yanlıştır. Ona göre doğru olan önerme “insan insanın insanıdır” (Homo homini homo).⁴¹² Carl Schmitt’e göre Vitoria bu düşüncesiyle kendisinden yaklaşık yüz yıl sonra doğan Thomas Hobbes’a karşı olduğu gibi aynı zamanda “İnsan insanın Tanrısıdır”⁴¹³ diyen Francis Bacon’a da karşı çıkmaktadır. Schmitt ayrıca Hobbes’un “İnsan insanın kurdudur” düşüncesinin Vitoria’nın yer verdiğimiz önermesine 17. yüzyılda getirilmiş bir cevap olduğunu düşünür.⁴¹⁴

İnsan kelimesini üç defa tekrar ederek totolojik bir önerme gibi duran “insan insanın insanıdır” argümanı esasen bir insanın başka bir insanın türdeşi olduğu olgusuna işaret eder. Vitoria bu noktada doğada karşılaşılan bir olguya dikkat çeker: “Her canlı kendi türünü sever”. Hatta tam da bu yüzden insanlar arasındaki dostluğun (Lat. amicitia) doğal hukuka dayandığını düşünür. Vitoria barışçıl insanların arkadaşlığının engellenmesi veya bir insanın haklı bir neden olmadıkça diğerine düşman olmasını doğaya aykırı bulmaktadır. Zira doğa ona göre bütün insanlar arasında bir bağ kurmuştur.⁴¹⁵ Bu bağın sevgi bağı olduğunu anlıyoruz. İşte bu noktada Vitoria’ya göre Yeni Dünya’daki halkların yöneticileri kendi türdeşleri olan İspanyolları sevmekle yükümlüdürler ve bu yüzden herhangi bir neden olmadıkça onların kazanç elde etmelerini engelleyemezler.⁴¹⁶

Vitoria barbarların İspanyolları kendileri gibi sevmekle yükümlü olmalarının diğer bir nedenini ise Yeni Ahit’teki komşuluk düşüncesine dayandırır. İsa (a.s)’ın Yeni Ahit’te belirttiği üzere tüm kutsal yasa esasında şu iki buyruğa dayanır: “Tanrın Rabbi

⁴¹² Vitoria, Dersler, sf. 96.

⁴¹³ Bacon’un değerlendirmesi tam olarak şöyledir: “... Birisi Avrupa’nın en medenileşmiş şehirlerinden herhangi birindeki insanların yaşamı ile Amerika’nın en vahşi, en zalim bölgesindeki insanların yaşamları arasındaki farkın ne kadar büyük olduğu üzerine düşünsün. Bu iki bölgedeki insanların öylesine farklılık gösterdiği sonucuna varacaktır ki haklı olarak şu söz söylenebilir: ‘İnsan, İnsanın Tanrı’sıdır’. Bunun nedeni toprak, iklimi bedensel nitelikler değil, sanatlardır”.; Bacon, Francis, Novum Organum, çev. Talip Kabadayı, (1. Baskı), Bilgesu Yay., Ankara, 2015, sf. 123.

⁴¹⁴ Schmitt, The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, sf. 96.

⁴¹⁵ Vitoria, Dersler, sf. 94.

⁴¹⁶ Vitoria, Dersler, sf. 95.

bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla seveceksin” ve “Komşunu kendin gibi seveceksin”.⁴¹⁷ Fakat Vitoria komşuluk kavramını mekânsal bir sınırlamaya tabi tutmaksızın evrensel bir düzleme yerleştirir. Bunu Augustinus’a yaptığı şu referansta görmekteyiz: “Biri komşunu sev dediğinde, bütün insanların komşun olduğu açıktır”.⁴¹⁸ Özetle Vitoria’ya göre farklı kıtalarda yer alsalar dahi İspanyollar Yerli halkların komşularıdır ve bu halklar İspanyolları kendileri gibi sevmekle yükümlüdürler. Bu yüzden de herhangi bir neden olmaksızın İspanyolların yani komşularının onların ülkelerine girişlerini yasaklayamazlar.⁴¹⁹ Bu bağlamda Vitoria açısından doğal ortaklık ve iletişim hakkı düşüncesiyle dostluk kavramının nasıl ilişkili olduğunu üç maddede şöyle özetleyebiliriz: a) İnsan insanın dostudur, b) Dostlar arasında komşuluk hukuku geçerlidir, c) Birbirlerini kendileri gibi sevmeleri gereken komşulara uygun düşen şey ise birbirlerinin sahip oldukları doğal hakları ihlal etmemektir.

2.3.3.3. Savaşı Haklı Kılan Diğer Nedenler

Vitoria’ya göre tıpkı kardeşin kardeşi sevmesi gibi kardeşin kardeşi yola getirmesi de *doğal yasanın bir parçasıdır*. Bu anlamda Hristiyanların Yeni Dünya topraklarında putperest bir yaşam süren kardeşlerini veya komşularını doğru yola getirme adına İncil’i duyurma ve propaganda yapma hakkı vardır. Fakat bu hak her ne kadar bütün Hristiyanlara ait olsa da Vitoria’ya göre Papa söz konusu hakkı yalnızca İspanyollara verip diğer ulusları bundan alıkoyabilir. Yeni Dünya topraklarını ilk defa keşfetme girişimlerini İspanya yönetimi düzenlediği için Vitoria’nın kendi tabiriyle “keşfin meyveleri”nin yalnızca onlara ait olması hakkaniyete uygun olacaktır.⁴²⁰ Fakat Yerli halkların İncil’in serbest bir şekilde vaaz edilmesine engel olmaları durumunda ortaya çıkan haksızlık durumu Vitoria’ya göre savaşı haklı kılan bir neden olacaktır.⁴²¹

Bu noktada Vitoria’nın haklı savaş düşüncesinin ikircikli yanlarından birini görmekteyiz. Zira bir yandan İncil’i duyurma hakkı çerçevesinde “... Kendi adıma İspanyolların oralarda çalışmaya devam etmeleri için güç kullanımının ve silahların

⁴¹⁷ Matta (22; 37-39)

⁴¹⁸ Vitoria, Dersler, sf. 95.

⁴¹⁹ Vitoria, Dersler, sf. 95.

⁴²⁰ Vitoria, Dersler, sf. 100-101.

⁴²¹ Vitoria, Dersler, sf. 102.

gerekli olduğundan şüphe duymuyorum”⁴²² dese de diğer yandan savaşın barındırdığı dehşet verici olgulardan dolayı Hristiyan dinini benimsemek bir yana barbarların Hristiyanlıktan uzaklaşabileceğinin farkındadır. Vitoria bu çıkmazdan kurtulmak için sorunu teorik açıdan ilkesel düzeyde tartıştığını belirtmektedir. Savaş pratiğinin barındırdığı akıl almaz sonuçların sorumluluğundan kurtulmak için de *sadece teoride hukuka uygun olan şeyin pratikte kötü bir hale evrilebileceğini*⁴²³ belirtmekle yetinir.

Hristiyan dinini kabul etme sürecinde Yerli halkların bağlı olduğu siyasi iktidarın dini tercihler konusunda zora dayanan bir müdahalesi Vitoria açısından bir haksızlığa neden olacaktır. Böylelikle meydana gelen haksızlığı ortadan kaldırmak için Vitoria açısından savaş meşru bir hale bürünecektir. Ona göre bu durum dini saiklerin yanı sıra insanlar arası dostluğun ve ortaklığın da bir gereğidir.⁴²⁴ Yine bu konuyla ilişkili olan diğer bir husus Yerli halkların büyük bir çoğunluğunun (tehdit, korku ya da gayrı meşru bir biçimde olsa bile) Hristiyan dinini benimsemiş olmasıyla ilgilidir. Vitoria’ya göre Papa, inanç uğruna Yerli halkların kendi iradeleri doğrultusunda olsun ya da olmasın Yeni Dünya topraklarındaki inançsız kralları görevden alıp onlara Hristiyan bir hükümdar tayin etme hakkına sahiptir. Buna karşı çıkıldığında Hristiyan olan Yerli halkları inançsız krallardan kurtarmak için savaş haklı bir hal alacaktır.⁴²⁵

Tiranlara karşı masumların korunması da Vitoria açısından savaş haklı kılan bir meşruiyet zemini yaratmaktadır. Vitoria bu düşüncesini de yine evrensel bir düzeye taşıdığı komşuluk fikrine dayandırmaktadır. Herkes, komşusuyla ilgilenmelidir. İspanyollar -Papa’nın yetkisi olmasa bile- komşuları olan Yerli halklar arasındaki masum kimseleri törenlerde kurban etmeye, kanibalizme veya kralın kişisel zorbalıklarına maruz bırakan yasa düzenini ortadan kaldırmaya çalışabilirler. Buna karşı çıkılması durumunda Vitoria’ya göre savaşın haklı bir hale bürünmesinin yanı sıra İspanyollar onların krallarını görevden alıp yerine yeni yöneticiler tayin edebilir. Vitoria’nın bu düşüncesini yine doğal hukuk temelinde şöyle gerekçelendirdiğini ifade edebiliriz: “Bazı insanlar zor kullanarak günahkârları iyilere ve masumlara zarar vermekten caydırma iktidarına sahip olmadıkça, dünya varlığını sürdüremezdi.

⁴²² Vitoria, Dersler, sf. 103.

⁴²³ Vitoria, Dersler, sf. 103, 108.

⁴²⁴ Vitoria, Dersler, sf. 103-104.

⁴²⁵ Vitoria, Dersler, sf. 104-105.

Dünyanın yönetilmesi ve muhafazası için zorunlu olan bu şeyler *doğal yasaya aittirler*.⁴²⁶

Her devlet, bu devleti meydana getiren halk kendi hükümdarını seçebilir. Bu açıdan Yerli halkların çoğunluğu da iradeleri doğrultusunda kendi ortak yararlarını koruma adına krallarını görevden uzaklaştırıp yerine İspanya kralını yönetici olarak seçebilirler. Vitoria'ya göre *doğal hukuk* açısından meşru olan bu hakka karşı çıkılması diğer bir haklı bir savaş nedenidir.⁴²⁷ Yerli halkların kendi aralarında başlattıkları haklı savaşlarda müttefik bir kuvvet olarak yer almak ise Vitoria'nın kuramındaki sonuncu haklı savaş nedenidir.⁴²⁸

Vitoria şimdiye kadar yer verdiğimiz yedi halin dışında bir de olası bir haklı savaş durumundan bahseder. Bu olası hal Aristotelesçi doğa gereği kölelik argümanını ve onun gereklerini savunmaktadır. Argümanı şöyle ifade edebiliriz: Doğa gereği köle konumunda olan ve dolayısıyla muhakeme yetisinden yoksun olan Yerli halklar, insan yaşamı için gerekli olan kurum ve düzenlemeleri kapsayan yetkin bir politik organizasyon inşa etme becerisine sahip değildirler. Bu yüzden İspanyol hükümdarlar, tıpkı bir çocuğun bakımını üstlenmek gerektiği gibi onları da kendi yararları için yönetimleri altına almalıdır. Buna karşı çıkılması durumunda savaş haklı bir hal alır.⁴²⁹ Vitoria her ne kadar ortaya konulan argümanı bütünüyle ne doğru ne de yanlış gördüğünü⁴³⁰ ifade etse de genel tavrının bunu onaylar nitelikte olduğunu ifade edebiliriz. Bu düşüncemizi onun şu ifadelerine dayanmaktayız:

“... Bu argümanın görünür bir doğrulaması şudur ki eğer kazara oralaradaki tüm yetişkinler yok olur ve sadece belirli bir derecede aklı kullanma yetisine sahip olan ama daha çocukluk ve ergenlik döneminden çıkamamış çocuklar ve ergenler kalırsa hükümdarlarımızın elbette onları kendi gözetimleri altına alabilecekleri ve çocuk kaldıkları sürece onları yönetebilecekleri açıktır. Fakat eğer bu kabul edilirse onlar arasında yaşamış olanların aktardıkları ve diğer ülkelerin çocuklarından ve delilerinden çok daha ağır olduğunu düşündükleri akıldan yoksun oluşları göz önünde tutulduğunda, aynısının onların barbar ebeveynleri için de yapılabileceğini reddetmek imkânsız gibi görünüyor. Böyle bir

⁴²⁶ Vitoria, Dersler, sf. 105, 121.; vurgu bize aittir.

⁴²⁷ Vitoria, Dersler, sf. 106.

⁴²⁸ Vitoria, Dersler, sf. 106-107.

⁴²⁹ Vitoria, Dersler, sf. 107-108.

⁴³⁰ Vitoria, Dersler, sf. 107.

argüman hayırseverliğin gereklilikleriyle de desteklenebilir, çünkü barbarlar bizim komşumuzdur ve onların çıkarını gözetmekle yükümlüyüz”.⁴³¹

Bu minvalde Vitoria açısından Yerli halklar doğa gereği köle statüsünde değerlendirilebilir ve yönetilmek için gerçekten akıl yetisine sahip olanlara teslim edilebilirler.⁴³² Fakat bu noktada onun açık bir şekilde kendiyle çeliştiğini sonucuna varabiliriz. Zira daha önce onun İspanyol yayılmacılığına meşruiyet zemini yaratan Aristotelesçi doğa gereği kölelik argümanına ve bunun gereklerine karşı çıktığını görmüştük. Fakat burada söz konusu fikri onayladığı anlaşılmaktadır. Vitoria için böylesi bir sonucun basit bir çelişkidен öte bir anlamı olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü Yerli halkların akıl yetisine sahip olmaması demek bu iki siyasi yapı arasındaki ortak hukuki zemin olan uluslararası hukukun bağlayıcılığını da ortadan kaldıracaktır. Zira Anghie’nin belirttiği üzere Vitoria’nın kuramında Yerli halklar tam da bu akıl yetisine sahip oldukları için uluslararası hukuka tabi olmaktadır.⁴³³ Aksini düşünmek bahsedilen hukuki zeminin Yerli halklar açısından bağlayıcılığını yitirdiği anlamına gelecektir.

Anghie yukarıda yer verdiğimiz çelişki bağlamında Vitoria’nın yerli kavrayışının şizofrenik olduğunu düşünür. Zira Vitoria’nın tahlilinde Yerli halklar İspanyollara hem benziyor hem de benzemiyorlar. Bu iki toplumu *hukuki açıdan* değerlendirdiği bağlamlarda her iki kavmi aynı ontolojik statüde görmektedir. Yani onların da insani bir varoluşa sahip olmalarından ötürü tıpkı İspanyollar gibi akıl yetisine sahip olduğunu düşünmektedir. Zaten aksi takdirde uluslararası hukukun Yerli halklar üzerinde bir bağlayıcılığı söz konusu olmayacaktır. Fakat *ontolojik açıdan* evrensel düzleme yerleştirdiği Yerli halkları kültürel ve tarihsel açıdan tikel bir konumda görmektedir. Bu anlamada Anghie’ye göre Yerli halkların kültürel açıdan da evrensel bir yapıya dönüşebilmesi ancak İspanyol kültürünün benimsenmesi ile mümkündür.⁴³⁴

Son olarak Vitoria’nın savaş konusunda çizmeye çalıştığı haklı çerçevede bir husus dikkat çekmektedir. Onun için tıpkı tekil devletler olduğu gibi bütün dünya da bir

⁴³¹ Vitoria, Dersler, sf. 108.; Pagden, Political Writings, sf. 291.

⁴³² Vitoria, Dersler, sf. 108-109.

⁴³³ Anghie, Francisco de Vitoria and the Colonial Origin of International Law, *Laws of Postcolonial*, sf. 94.

⁴³⁴ Anghie, a.g.e., sf. 22.

anlamda bu devletlerin oluşturduğu siyasi bir bütün olarak düşünülebilir. Vitoria bu siyasi yapının içinde Hristiyan ülkelerin oluşturduğu bir de Hristiyan devletinden söz eder. Bu açıdan herhangi bir devlet için yarar fakat Hristiyan âlemi için zarar getirecek olan savaşları haklı nedenlere sahip olsa dahi haksız savaşlar olarak nitelendirir. Örneğin İspanya'nın haklı bir nedenle Fransa'ya savaş açması durumunda -savaş İspanya'nın çıkarına olsa bile- şayet bu esnada Türklerin Hristiyan âlemini işgal etme imkânı varsa bu tarz bir savaşa hemen son verilmelidir.⁴³⁵ Akal her ne kadar Vitoria'nın emperyal güçler arasında paylaşılan bir dünyayı değil, nimetlerinden hep beraber istifade edilecek olan bir dünyayı düşündüğünü ifade etse de⁴³⁶ Vitoria'nın bu istifadeyi hep beraber değil en temelde Hristiyan ülkelerin oluşturduğu Hristiyan devletine ve özelde de bunu en çok hak eden İspanya'ya ait olarak düşündüğünü ifade edebiliriz.

2.3.3.4. Savaşın “Jus in Bello” ve “Jus Post Bellum” Boyutları

Peki haklı bir savaş esnasında ve sonrasında herhangi bir siyasi yapı düşman olan tarafa karşı neler yapabilir? Aquinasçı politika kavrayışı çerçevesinde Vitoria için siyasi iktidarın bizatihi varoluş amacı toplumsal güvenliği ve ortak yararı tesis edip düzenleme altına almaktır.⁴³⁷ Bu yüzden haklı bir savaş esnasında barışı, güvenliği ve ortak yararı koruma adına *her şey* yapılabilir. Düşman mallarına el konulabileceği gibi kaleler yok edilebilir.⁴³⁸ Bu noktada elbette ki şu soru akla gelmektedir: Peki savaşta masumların konumu ne olacaktır?

Savaşta masumların korunması hususunda Vitoria'nın haklı savaş düşüncesinin ikircikli bir yanını gördüğümüzü ifade edebiliriz. Zira bir yandan masumların herhangi bir haksızlığa karışmadıkları için öldürülemeyeceğini düşünür. Hatta öyle ki ona göre Türklere karşı verilen savaşlarda bile masum çocuk ve kadınlar öldürülemez.⁴³⁹ Fakat diğer yandan bazı hallerde masumların kaza eseri değil bilakis tümünden kasıtlı olarak öldürülmesini hukuka uygun bulmaktadır. Örneğin içerisinde birçok masum kimsenin

⁴³⁵ Vitoria, Dersler, sf. 166, 177, 187.

⁴³⁶ Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı, sf. 89.; Öte yandan Akal Vitoria'nın kuramının sömürge siyasetlerine meşruiyet yaratacak bir tarafının olduğunu da göz ardı etmemek gerektiğini belirtmektedir. Akal, a.g.e., sf. 184.

⁴³⁷ Vitoria, Dersler, sf. 150-153.

⁴³⁸ Vitoria, Dersler, sf. 120.

⁴³⁹ Vitoria, Dersler, sf. 131-132.

olduğu bilinmesine rağmen askerlerle birlikte masumların da öldürülmeden zapt edilemeyeceği anlaşılan bir şehir veya kale için böyle bir durum söz konusudur. Aksi takdirde Vitoria'ya göre yapılan haksızlığın tazmini mümkün olmayacaktır.⁴⁴⁰ Bu noktada Vitoria'nın günümüzde “çifte etki” olarak terimleştirilen ve savaşta askerlerin yanında masumların da öldürülebileceği fikrini açıkça onayladığını görmekteyiz.

Vitoria açısından savaş halinin kalıcı olması durumunda düşman kaynaklarını zayıflatmak maksadıyla masumların paralarına el konulabileceği, tarlalarının yakılıp yıkılabileceği ve hayvanlarının telef edilebileceği konusunda tartışma yürütmeye bile gerek yoktur. Yine aynı nedenlerden ötürü söz konusu insanlar köleleştirilebilirler.⁴⁴¹ Bu noktada Vitoria her ne kadar maruz kalınan haksızlığı başka bir şekilde telafi etmenin mümkün olduğu durumlarda bu tarz yollara başvurmamak gerektiğini belirtse de⁴⁴² savaştan başka teklif ettiği herhangi bir telafi mekanizmasına rastlamamaktayız.

Vitoria savaş kazanıldıktan sonraki Jus Post Bellum süreci hakkında da bazı detay bilgiler vermiştir. Fakat bizim açımızdan esas sorun onun savaşı kazanan tarafın esir düşen askerlere karşı olan tavrıdır. Vitoria savaş sonrası süreçte her zaman geçerli olmasa bile, düşmanın toptan yok edilmeden güvenliğin tesis edilemediği durumlarda, geriye kalan bütün düşman askerlerini öldürmenin hukuka uygun olduğu sonucuna varmaktadır.⁴⁴³

2.3.4. Vitoria'nın Haklı Savaş Düşüncesi, Eleştirisi ve Günümüzdeki Savaşlar

Şimdiye kadar yer verdiğimiz tartışma çerçevesinde en başta sorduğumuz soruyu tekrardan gündeme getirmek istiyoruz: Vitoria inşa etmeye çalıştığı siyasi kuram ve bu kuramda yer alan haklı savaş düşüncesiyle kendi döneminde devam etmekte olan İspanyol yayılmacılığına meşruiyet zemini yaratmış mıdır? Öncelikle şunu belirtmek isteriz ki Vitoria'nın tüm zihnini sadece yeni keşfedilen kıtanın nasıl sömürüleceği konusuna hasrettiğini düşünmek doğru olmayacaktır. Zira Papalık veya İmparatorluk makamının evrensel çaptaki hâkimiyetine getirdiği eleştiriler döneminin bağlamı göz

⁴⁴⁰ Vitoria, Dersler, sf. 132.

⁴⁴¹ Vitoria, Dersler, sf. 134.

⁴⁴² Vitoria, Dersler, sf. 134.

⁴⁴³ Vitoria, Dersler, sf. 136-138.

önüne alındığında dikkate şayandır. Fakat Waswo'nun da belirttiği üzere onun kuramında Hıristiyanlığın yapamadığını, evrensel ilkeler ihdas eden doğal hukuk düşüncesinin başardığını görmekteyiz.⁴⁴⁴ Bu açıdan teklif ettiği siyasi kurama genel olarak baktığımızda Avrupa yayılmacılığının meşruiyetine kapı araladığını düşünüyoruz.

Buna ilişkin buraya kadar anlatılanlara ek olarak şu iki gerekçeyi öne sürmek mümkündür. İlk kuramında karşılıklılık ilkesini benimsememiş olmasıdır. Yani uluslararası hukuk çerçevesinde ulusların sahip olduğu doğal hakların her ne kadar evrensel çapta bütün siyasi bütünlere ait olduğunu ifade etse de uygulamada bu haklardan sadece İspanya ve Avrupalı devletleri yararlandırıldığını ifade edebiliriz. Onun kuramında Yerlilerin söz konusu haklara sahip olan değil aksine onları ihlal eden unsurlar olduğunu görmekteyiz. Örneğin -doğal ortaklık ve iletişim hakkı çerçevesinde- İspanyolların Yeni Dünya'daki ortak mülkiyetleri arasında yer alan akarsularda değerli maden arama hakkından bahsetmektedir. Fakat aynı şekilde Yerli halkların Avrupa kıtasında ortak olarak sahip olduğu herhangi bir mülkiyet hakkından bahsetmemektedir. Yine kuramında Yerli halkları Avrupa kıtasına ayak bastırmıyor oluşu onun bu hakları her ne kadar teoride öyle düşünse de pratikte evrensel olarak ele almadığını göstermektedir. Bu anlamda savaşın hiçbir zaman Yerli halklar *için* meşru bir hal almadığını daima onlara *rağmen* meşru bir zemin elde ettiğini ifade edebiliriz.

İkinci gerekçemiz ise onun kuramındaki savaşı meşrulaştıran kilit unsur olan “haksızlık” düşüncesine ilişkindir. Vitoria'nın kuramı çerçevesinde, Yerli halkların savaşları meşrulaştıran bir haksızlık yapmama durumunun imkânsız olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla söz konusu halklara karşı savaş açılmama gibi bir durum da söz konusu olamaz. Zira onun haklı savaş düşüncesinin en temelinde yer alan *mülkiyetin bütünüyle uluslara özgü olacak denli bağımsızlaşmadığı fikri* oldukça sübjektif ve temelden yoksun bir düşüncedir. Bu tarz bir ortak mülkiyet fikri erken modern dönemde bile sadece Yerli halklar değil hiçbir siyasi yapı açısından kabul edilebilir bir temele sahip değildir. Yine Vitoria'nın ortak mülkiyet fikrini siyasi anlamda somutlaştırırken dönemin güçlü yapıları olan Türklerden veya herhangi bir Avrupa ülkesinden

⁴⁴⁴ Waswo, Richard, “The Formation of Natural Law to Justify Colonialism 1539-1689”, New Literary History, Autumn-1996, Vol: 27, (4), sf. 746.

bahsetmiyor oluşu açık bir şekilde meseleyi güç ilişkileri açısından ele aldığını göstermektedir.

Vitoria'nın siyaset düşüncesine genel olarak baktığımızda savaş konusunda dikkat çeken noktalardan biri de onun savunma savaşları hakkındaki görüşüdür. Öncelikle belirtmemiz gerekirse Vitoria'ya göre devletin savunulması bizatihi savaşın amacıdır.⁴⁴⁵ Fakat Vitoria'da gördüğümüz sorun onun savunma savaşlarının kapsamını genişletiyor olmasıdır. Genel anlamı itibarıyla bir ülkenin yürüttüğü savunma savaşı kendi topraklarına giren işgalci bir kuvvete karşı gerçekleşen savaştır. Bu savaş herhangi bir devletin en doğal hakkı olarak kabul edilmektedir. Fakat Vitoria, düşman olarak savaşılan bir ülkenin topraklarında gerçekleşen bir savaşı da savunma savaşı olarak niteler. Örneğin Vitoria'ya göre uluslararası hukuk çerçevesinde, İspanyolların Yeni Dünya topraklarında sahip oldukları doğal haklardan mahrum edilmeleri geçerli bir savaş nedenidir. Bu durumda Vitoria'ya göre İspanyollar meşru sınırlar çerçevesinde bir savunma savaşı yürütebilirler ve kendi güvenlikleri için gereken her şeyi yapabilirler.⁴⁴⁶ Oysaki çizilen tabloda gerçek anlamıyla savunma savaşını yürüten ve güvenlikleri tehdit altında olan Yerli halklar olmuştur. Burada bizim açımızdan problemli olan nokta Vitoria'nın savunma savaşlarını düşman topraklarına taşıyor olmasıdır. Bu anlamda Vitoria doktrini olarak ifade edebileceğimiz bir düşünceyi şöyle tanımlayabiliriz: Emperyal bir düzenin işleyişine süreklilik kazandıracak şekilde, savunma savaşlarının bir ülkenin kendi topraklarında değil düşman topraklarında da gerçekleşebileceğini ve bunun meşru olduğunu öne sürmektir. İşte bu bağlamda Vitoria'nın haklı savaş düşüncesinin günümüzde gerçekleşmekte olan savaşlarla bir ilişkisi olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Schmitt kendi dönemi bağlamında bile ABD'nin resmi veya yarı resmi açıklamalarına bakıldığında Vitoria'nın serbest ticaret, propaganda özgürlüğü ve haklı savaş düşüncelerine denk düşen savaşla ilgili daha eski ve geçerli bazı kavramlara bir geri dönüş olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁷ Yine Anghie'ye göre 20 Mart 2003'te başlayan Irak işgalinde savaş konusunda Vitorian argümanlarının tekrarlandığını ifade edebiliriz.⁴⁴⁸ Zira 11 Eylül olayları akabinde Amerika Birleşik

⁴⁴⁵ Vitoria, Dersler, sf. 120.

⁴⁴⁶ Vitoria, Dersler, sf. 98.

⁴⁴⁷ Schmitt, a.g.e., sf. 119.

⁴⁴⁸ Anghie, Anthony, Imperialism, Sovereignty and the Making of the International Law, Cambridge University Press, New York, 2004, sf. 298.

Devletleri öncülüğünde başlatılan bu savaş da her şeyden önce bir savunma savaşı olarak düşünülmüştür ve bu anlamda Vitoria doktrininin burada da devreye koyulduğunu ifade edebiliriz.

G. W. Bush bu savaşı daha önce ifade ettiğimiz üzere önleyici savaş doktrini çerçevesinde ifade etmiştir. Amerika'yı "terörist" unsurların tehditlerine karşı savunmayı esas alan bu doktrini onun şu sözlerinde özetleyebiliriz: "Amerika'yı ve müttefiklerini hayırlısını dileyerek savunamayız. Tehlikelerin somut olarak gerçekleşmesini beklersek çok fazla beklemiş olacağız... Savaşı düşman topraklarına taşımalı, onun planlarını bozmalıyız ve meydana gelmeden önce en ölümcül tehlikelerle mücadele etmeliyiz..."⁴⁴⁹ Fakat savunma savaşları ile saldırı savaşlarını özdeşleştiren bu önleyici savaş doktrini Anghie'nin de belirttiği üzere yeni bir emperyal düzenin inşasını sağlamaktan öteye gitmemiştir: Savunmacı emperyalizm (defensive emperialism).⁴⁵⁰ Bu anlamda Vitoria'da "haksızlığa karşı" başlatılan savaşların bugün "terörizme karşı" başlatılan savaşlara evrildiğini ifade edebiliriz.

Irak savaşında Vitorian argümanların tezahürlerini gördüğümüz ikinci nokta, onun da masum halkları tiranların baskıcı rejimlerinden özgürleştirme uğruna savaşın meşru bir hal aldığını düşünmesidir. Nitekim Bush'un yaptığı açıklamaları derleyerek başlattığı savaşın amaçlarından birini şöyle ifade edebiliriz: Bu savaşın amacı bir diktatörün yönetimi altında sessiz bir esaret içinde açlık ve korku haliyle yaşayan Irak halkına özgürlük getirmektir.⁴⁵¹ Anghie'ye göre Vitoria'nın gerçek önemi Batılı iktidarların Batı dışı dünya üzerindeki tahakkümünde daima kullanılmakta olan ve hatta yaşadığımız sözde post-emperyal çağda bile uluslararası ilişkilerde düzenli olarak başvurulmuş bazı kavram setleri geliştirip bu çerçevede bir dizi argüman inşa etmiş olmasıdır.⁴⁵² Öte yandan Vitoria'nın masumları kurtarma adına dönemin siyasi meşruiyet kaynaklarından olan Papanın yetkilendirmesini şart görmemesi, günümüzün meşruiyet kaynakları arasında yer alan Birleşmiş Milletler organizasyonun

⁴⁴⁹ Bush, George W., "West Point Commecement", Selected Speeches of President George W. Bush 2001-2008, sf. 128

.<https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf> (25.07.2023)

⁴⁵⁰ Anghie, a.g.e., sf. 279, 294.

⁴⁵¹ Bush, a.g.e., sf. 145, 163, 169, 175.

⁴⁵² Anghie, Fransisco de Vitoria and the Colonial Origin of International Law, *Laws of Postcolonial*, sf. 103.

yetkilendirmesini gerekli bulmaksızın savaş başlatan Amerika Birleşik Devletleri'ni hatırlatmaktadır. Zira ABD'nin Irak'a karşı başlatmış olduğu işgal savaşında tam da bu durum söz konusu olmuştur.

2.4. Juan Gines de Sepulveda'da Doğal Hukuk Düşüncesi ve Savaşın Meşruiyeti

2.4.1. Sömürgeci Yayılmanın Teolojik Arka Planındaki Papalık Fermanları

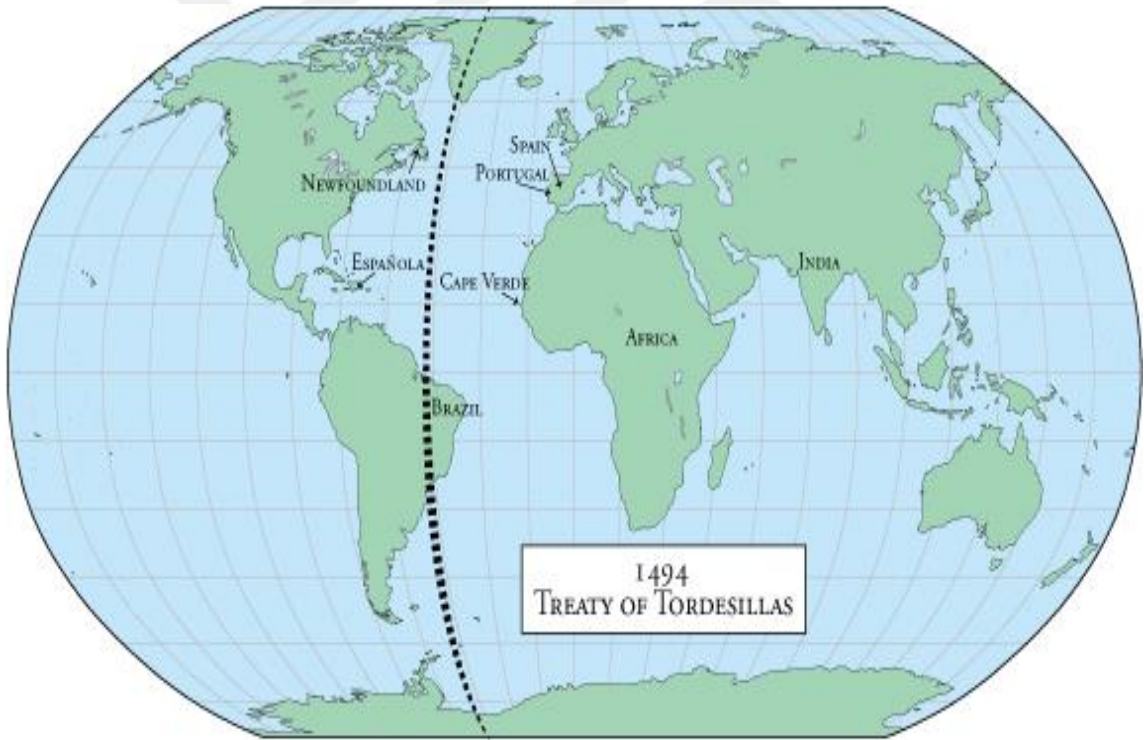
Vitoria'nın teklif etmeye çalıştığı haklı savaş düşüncesinin sonuç itibarıyla İspanyol sömürgeciliğine meşruiyet zemini yarattığını ifade etmeye çalıştık. Fakat şunu belirtmemiz gerekir ki 15. yüzyılda artan bir şekilde cereyan etmeye başlayan sömürgeci siyasi faaliyetlerin ve bunun gereklerinden biri olan savaşların meşrulaştırılması Batı dünyasındaki emperyal düzenler açısından yeni bir olgu değildir. Bu noktada tesis edilmeye çalışılan meşruiyetin teolojik bir arka planı olduğunu üç Papalık fermanı vasıtasıyla ortaya koyabiliriz: İlk 18 Haziran 1452 Dum Diversas fermanında Papa V. Nicholas, Portekiz kralı V. Alfonso'ya Serazenlerin, paganların ve İsa'ya düşman olan diğer inançsızların bütün topraklarını işgal etme, fethetme, onları boyunduruk altına alma ve sahip oldukları tüm menkul veya gayrimenkul mal varlıklarına el koyma ve onları sonsuza dek köleliğe mahkûm etme konusunda kendisine tam ve açık bir yetki verdiğini ve yine tüm bunları Portekiz kralı ve onun haleflerinin kullanımına bıraktığını ilan etmiştir.⁴⁵³

Aynı Papa 8 Şubat 1455 Romanus Pontifex fermanında ise Portekiz kralı V. Alfonso'nun gençliğinden beri İsa'nın mesajını hem dünyanın en uzak ve kimsenin ayak basmadığı topraklarında hem de Müslüman ve inançsızlara bile duyurma ve yüceltme iştiağı içinde olduğunu işittiği için özellikle sahra altı Afrika'daki bütün toprakları işgal etme, bunlara el koyma ve buradaki halkları köleleştirme hakkını ona vererek Afrika tekeli Portekiz'e verdiğini belirtmiştir.⁴⁵⁴ Bu fermanla birlikte özellikle dönemin Afrika kıtasının Avrupalı devletlerce sömürülmesi, mülksüzleştirilmesi ve köle ticareti meşrulaştırılmıştır.

⁴⁵³ (Ed.) Jordao, Levy Maria, Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae; Bullas, Brevia, Epistolas, Decreta actaque Sanctae Sedis ab Alexandro III ad Hoc usque Tempus Amplectens, Vol: 1, Ex Typographia Nationali, Olisipone, 1868, sf. 22.

⁴⁵⁴ Jordao, a.g.e, sf. 31-34.

Son olarak sömürgeci yayılmanın küresel çapta, sistematik ve resmi anlamda ilerlemesini meşrulaştıran 7 Haziran 1494 Tordesilla Anlaşması ise bizce bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Papa VI Alexander, bu anlaşmada Avrupalı iki emperyal gücün (İspanya ve Portekiz) deniz aşırı yayılmaları sonucu yeni keşfettikleri topraklarda hak sahibi olma konusunda yaşadıkları anlaşmazlıkları gidermek için duruma müdahale ederek her iki ülkenin kralları huzurunda dünyayı küresel çapta Brezilya'nın doğusundan başlamak üzere Atlas Okyanusu'nu dikey kesen bir meridyen üzerinden bir çizgiyle ikiye bölmüştür. Dünya barışı ve düzenini tesis etmek için bu çizginin doğu tarafının Portekiz çıkar bölgesi olarak batı tarafının ise İspanyol çıkar bölgesi olarak belirlenmesi gerektiğine inanan Papa,⁴⁵⁵ aşağıdaki haritada görüleceği üzere bu anlaşmayla birlikte bu iki egemen güce bu bölgelerin -Hristiyan olmayan topraklarında- İsa'nın mesajını ve Hristiyan yönetimini yayma adına sınırsızca ve istediği gibi tasarrufta bulunma hakkı tanımıştır:



Şekil-1: 7 Haziran 1494 Tordesilla Anlaşması'nda Taksim Edilen Dünya Toprakları

⁴⁵⁵ Jordao, a.g.e., sf. 270-271; Pope Alexander VI, "Treaty between Spain and Portugal Concluded at Tordesillas June 7 1494", <https://avalon.law.yale.edu/15th_century/mod001.asp> (25.07.2023)

Sömürgecilik tarihine baktığımızda, Avrupalı devletler için 15. yüzyıldaki deniz aşırı yayımlarıyla birlikte başlayan ve bugün dahi devam eden bir sorun alanının ortaya çıkmaya başladığını ifade etmemiz gerekir: Sömürgeci yayılmanın kendisinin ve neden olduğu sorunların ahlaki, hukuki vb. açılardan çözüme kavuşturulması, meşrulaştırılması sorunu.⁴⁵⁶ Her ne kadar ‘coğrafi keşif’ diye adlandırılan dönemde okyanuslarda gidebilmeyi mümkün kılan gemi teknolojisi, zemberekli saat, pusula gibi yön tayin etmeye yarayan aletler, okyanuslarda akıntı ve rüzgârlar üzerine yapılan çalışmalar, geliştirilen deniz haritaları maddi anlamda sömürgeci yayılmayı mümkün kılmış olsa da⁴⁵⁷ emperyal düzenler açısından tesis edilmesi gereken bir meşruiyet sorunu daima var olmuştur. Sömürgecilik bağlamında tesis edilmesi gereken meşruiyet alanlarından biri de hiç şüphesiz savaşlar olmuştur. Bu açıdan Vitoria’ya benzer bir şekilde savaşın meşruiyetini doğal hukuk düşüncesine müracaatla teklif etme çabalarından biri bize göre yine İspanyol bir düşünür olan Juan Gines de Sepulveda (1490-1573) olmuştur. Bu yüzden çalışmamızın bu noktasında onun doğal hukuk düşüncesi temelinde teklif etmeye çalıştığı haklı savaş düşüncesi eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

2.4.2. Sepulveda’nın Savaşı Doğul Hukuk Zemininde Haklılaştıran Dört Argümanı

Erken modern dönem felsefesine yaklaşırken ilk fark edilen şeylerden biri Aristoteles’in felsefe sahnesinden çekilmeye başlamasıdır.⁴⁵⁸ Örneğin Francis Bacon (1561-1626) Aristoteles’in tümdengelimini esas alan bilim kavrayışının mevcut haliyle bilimsel ilerlemenin önündeki en büyük engel olduğunu düşünmüştür. Bu yüzden bilimsel gelişmelerde büyük bir atılım sağlaması için kapsamlı bir metodoloji çerçevesinde yeni bir yöntem olan tümevarımsal kavrayışı öne sürmüştür.⁴⁵⁹ Yine Galileo Galilei (1564-1642) geliştirdiği bilimsel aletler vasıtasıyla Aristotelesçi kozmoloji kavrayışını açık bir şekilde çürütmüştür. Yeryüzünün evrenin merkezinde ve

⁴⁵⁶ Murteza, Gökhan, “John Locke’da Sömürgecilik ve Mülkiyet İlişkisi”, Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Mart 2012, Sayı: 21, İstanbul, sf. 377.

⁴⁵⁷ Luraghi, Raimondo, Sömürgecilik Tarihi, (çev. Aydın Emeç), (3. Baskı), E Yayınları, İstanbul, 2016, sf. 17-30.

⁴⁵⁸ Kenny, Anthony, Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: III. Cilt Modern Dönem Felsefesinin Yükselişi, (çev. Volkan Uzundağ), (1. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul, 2017, sf. 12.

⁴⁵⁹ Bacon, Novum Organum, sf. 13-14; 31; 51-53.

hareketsiz olmadığını; gökyüzündeki nesnelerin de Aristoteles'in düşündüğü gibi oluş ve bozuluştan uzak, pürüzsüz, mükemmel şeyler olmadığını gözlemlemiştir. Yaptığı gözlemler çerçevesinde Ay'ın tümüyle parlak olmadığını, kendi yüzeyinde kraterler, keskin sırtlar, yükseltiler ve karanlık yüzeyler barındırdığını ve yine Güneş'te de lekelerin bulunduğu sonucuna varmıştır.⁴⁶⁰

Aristoteles'in mantık, bilim ve kozmoloji konusundaki görüşlerinin yanı sıra ahlak ve siyaset düşüncesine dair ciddi eleştiriler de söz konusu olmuştur. Fakat öte yandan daha önce ele aldığımız üzere onun siyaset düşüncesi ve onun önemli bir unsuru olan doğa gereği kölelik düşüncesinin pek çok coğrafyada destek bulduğunu ifade edebiliriz. Sepulveda bu açıdan savaşın meşruiyetini temellendirmek için onun hem doğa gereği kölelik hem de genel anlamda siyaset düşüncesini benimsemiş olan figürlerden biridir.

İspanyolların değerli madenler (altın, gümüş), emek gücü (köle) ve devasa plantasyonlar açısından oldukça zengin olan Amerika kıtasını ele geçirme, buradaki halkları köleleştirme, onları mülksüzleştirme politikaları ahlaki, hukuki ve dini açıdan vahim problemler yaratmıştır. Bu anlamda esasen yeni keşfettikleri toprakların zenginliklerine sahip olmak için burada bulunan İspanyolların acilen şu sorunu çözüme kavuşturmaları gerekmiştir: İspanyollar ne hakla bu topraklarda bulunma iddiasına sahiptiler? Bu problemi masaya yatırmak için dönemin kralı V. Charles 1550-1551'de maiyetindeki teolog, hukukçu, tarihçi, felsefeci kimliğiyle bilinen kimseleri bir araya getirerek tarihte *Valladolid Müzakeresi* diye bilinen resmi açık oturum müzakereleri düzenlemiştir. Hatta öyle ki müzakereler nihai bir karara varıncaya dek İspanya kralı işgalci fetihlerini askıya almıştır.

Tartışmada ele alınan sorun İspanya'nın Amerika kıtasındaki toprakları kendi imparatorluğu altına alması için başlattığı savaşların meşru olup olmadığıdır. Hanke'ye göre bu tarihte önemli bir andır, zira ilk defa sömürgeci bir devlet kendi imparatorluğunu yaymak için yürüttükleri savaşların haklılığını masaya

⁴⁶⁰ Galilei, Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, Türkiye İş Bankası Yay., (çev. Reşit Aşçıoğlu), (11. Baskı), İstanbul, 2008, sf. 37, 62, 50.

yatırmaktadır.⁴⁶¹ Bu tartışma boyunca önde gelen iki kişi olan Bartolomeo de Las Casas (1474-1566) ve Juan Gines de Sepulveda (1490-1573) tartışmanın iki zıt kutbu olarak sırayla argümanlarını öne sürmüştür. Hristiyanlığı yaymak maksadıyla savaşmayı, Yerli halkları köleleştirmeyi, böylelikle onların zenginliklerine el koymayı yanlış bulan Las Casas açısından Yerliler insan olmak bakımından İspanyollarla eşit haklara sahiptir. Bu yüzden başlatılan savaşları, onların köleleştirilmeleri ve zorla Hristiyanlaştırılmalarını yanlış bulmuştur. Sepulveda ise dönemin entelektüel otoritelerinden St. Augustinus ve St. Thomas Aquinas'ın yanı sıra en temelde Aristoteles'in siyaset felsefesini merkeze alarak Amerika'daki yerlilere karşı başlatılacak olan savaşların ve onların köleleştirilmesinin neden haklı olduğuna dair argümanlar öne sürmüştür. Sepulveda müzakereler boyunca öne sürdüğü argümanlarını daha önce yazmış olduğu *Democrates Secundus sive De Justis Belli Causis Apud Indos (İkinci Demokritus: Yerlilere Karşı Savaşın Haklı Nedenleri Üzerine)*⁴⁶² adlı diyalogu merkeze alarak ortaya koymuştur.

Diyalogdaki tartışma sadece iki karakter üzerinden yürütülmektedir: İspanyolların açtığı savaşların haklılığını sorgulayan barış yanlısı Leopoldus ile bu savaşların haklı nedenlerini özellikle Aristoteles'ten hareketle ortaya koymaya çalışan ve sonunda onu ikna eden savaş yanlısı Democritus. Sepulveda eserin ana sorununu kitabı kendisine atfettiği Don Luis de Mendoza'ya şöyle anlatır: “Yüce Efendim, sizin de bildiğiniz gibi İspanyol kralları ve ülkemiz insanların batı ve güney bölgelerde yaşayan ve “Yerli” diye adlandırılan bu barbar halkları, zor kullanarak kendi egemenlikleri altına almalarının bir haksızlık mı yoksa haklı bir savaş mı olduğu ve yine hangi haklı nedenden ötürü imparatorluğumuza dâhil edilecekleri konusu büyük bir sorundur”.⁴⁶³

Doğal hukuk (Lat. iure naturae) düşüncesini temel alarak bu sorunu çözmeye çalışan Sepulveda'ya göre öncelikle göz önünde bulundurmamız gereken ilke şudur: Yasaya veya doğa yasasına uygun düşen her şey aynı zamanda ilahi yasaya veya

⁴⁶¹ Hanke, Lewis, All Mankind is One-A Study of the Disputation Between Bartolome de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians, Northern Illinois University Press, U.S.A, 1974, sf. Xi-Xii.

⁴⁶² Çalışmamız sürecinde metnin İngilizce bir çevirisine rastlanmamıştır. Bu yüzden metne atıf yaparken İspanyolca-Latince şeklinde hazırlanan şu baskıdaki Latince metin esas alınmıştır.: Sepulveda, Juan Gines, Tratado Sobre Las Justas Causas de la Guerra Contra Los Indios, Trans. Marcelino Menendez Y Pelayo, Manuel Garcia-Pelayo, Fondo de Cultura Economica, Segunda Reimpresion, Mexico, 1987.

⁴⁶³ Sepulveda, a.g.e., sf. 44.

İncil'deki yasalara göre yapılmış demektir. Bunun sebebi ise bütün doğal ve ilahi yasaların toplumsal düzeni korumak için var olmasıdır.⁴⁶⁴ Fakat bu noktada şunu sormamız gerekiyor: Sepulveda açısından Doğal hukuk nedir? veya Sepulveda doğal hukuku meydana getiren doğa yasası düşüncesi ile neyi kast etmiştir?

Sepulveda'nın filozofları merkeze alarak öne sürdüğü tanım şöyledir: Doğal yasa (Lat. lege naturae) herhangi bir kimsenin hoşuna gitmesi veya gitmemesine göre değil her neresi olursa olsun aynı geçerlilik gücüne sahip olan yasadır. Nitekim ona göre teologlar da aynı şeyi başka bir deyişle şöyle tanımlamışlardır: Doğal yasa akıl sahibi varlığın ezeli-ebedi yasadır (Lat. legis aeternae) pay almasıdır. Ezeli-ebedi yasayı ise Augustinus'tan hareketle şöyle tanımlar: Tanrı'nın doğal düzenin korunmasını isteyen ve onun bozulmasını yasaklayan iradesidir. Sepulveda'ya göre, insan da doğal düzenin bir parçası olduğu için iyiliğe ve erdemli işler yapmaya meyletmesi itibariyle yasaya iştirak eder. Nitekim inançsız insanlar arasında da iyi işler yapan kimseler ona göre bu ezeli ebedi yasaya iştirak etmektedirler. Bu yüzden doğal yasa derken kast ettiği şey neyin iyi ve adil öte yandan neyin kötü ve adaletsiz olduğunu gösteren doğru aklın ışığıdır (rectae rationis lumen).⁴⁶⁵

Sepulveda bütün haklı savaş düşüncesinin merkezine doğal hukuk ile ilahi hukuk özdeşliğini yerleştirdikten sonra bir savaşın ne zaman haklı olacağı hususunda kendi dönemine kadar yapılan tartışmalardaki şemalarda yer alan şu dört unsuru tekrarlar: Savaşı başlatacak denli büyük bir haklı neden (Lat. justas causas), Prens veya devlette en yüksek otoriteye sahip olan meşru bir otorite (Lat. legitam auctoritem), ganimet veya egemenlik arzusundan dolayı değil de örneğin kamusal düzeni tesis etmek gibi iyi bir niyet (Lat. rectum animum) ve savaş açarken doğru bir muhasebe (Lat. rectam rationem) yani savaş sonucu elde edilecek *fayda* ile savaşın neden olacağı *zarar* arasındaki orantının doğru bir şekilde muhasebe edilmesi. Savaş ancak bu unsurlar bir araya geldiğinde haklı bir hale bürünmektedir.

Yukarıdaki şemanın başında yer aldığı üzere haklı bir savaşın başlatılabilmesi için her şeyden önce haklı bir neden olmalıdır. Sepulveda savaşın haklı nedenlerini de yine kendisinden önceki klasik şemayı takip ederek önce üç başlıkta ele alır. Bunların

⁴⁶⁴ Sepulveda, a.g.e., sf. 58-62.

⁴⁶⁵ Sepulveda, a.g.e., sf. 66.

arasında en önemli ve en doğal olan ilk haklı neden gücü güç ile püskürtmektir. Makul sınırlar çerçevesinde yürütülen bu tarz savunma savaşları ona göre hem doğal hukuk hem de Hristiyan hukuku açısından meşrudur. Zira doğa hayvanlara savaşılabilmelerini mümkün kılacak pençe, boynuz, diş veya toynak verdiği gibi bunların yerine insana da el ve onunla mızrak veya kılıç gibi savaş araçları yapabilme becerisi bahşetmiştir. Savunma savaşlarının Hristiyan hukuku açısından meşru olduğunu ise Papa Innocentius Pontifex'in onayladığı şu ilkeye dayanarak açıklamaktadır: Bütün yasalar ve haklar insanların kendini savunmasına ve gücü güç ile püskürtmesine izin verir.⁴⁶⁶

Öte yandan gücü güç ile püskürtme düşüncesi genel Hristiyan düşüncesinin barışçıl söylemleriyle çelişmektedir. Zira Yeni Ahit'te İsa (a.s.)'nın pasifizmi esas alan ve kötülüğe kötülükle karşılık vermemeyi emreden eden şu tarz ifadeleri çok açıktır: “Göze göz dişe diş dendiğini duydunuz. Ama ben de size diyorum ki kötüye karşı direnmeyin Sağ yanağınıza tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanınızı da verin... Yine ‘komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin’ dendiğini işittiniz. Ama ben de size diyorum ki düşmanlarınızı sevin ve size zulmedenler için dua edin.”⁴⁶⁷ Bu noktada doğada açık bir şekilde görülen gücü güç ile püskürtme ile kutsal kitapta açık bir şekilde ortaya koyulan güce güç ile karşılık vermemek gerektiği doğal hukuk ve ilahi hukuk özdeşliğiyle çelişik durmaktadır.

Sepulveda'ya göre ise düşünüldüğünün aksine İncil'in kötülüğe karşı direnmememizi emreden yasaları *doğa yasaları* ile çelişmez. Zira Kutsal kitaptaki bu emirler ona göre zorunlu olarak herkes için değil; insani anlamda kemâlata erişmeyi hedefleyen havarilerle için söylenmiş emir ve yasaklardır. Bu anlamda genel olarak toplumsal hayattaki gerçekliğe de ait değildirler. Sepulveda'ya göre bunun delili bizzat İsa'nın kendisidir. Zira aynı yeni Ahit'te, yaptığı vaazlardan dolayı sorguya çekilirken kendisine tokat atılan İsa'nın diğer yanağını çevirmediğini ve şöyle dediğini aktarır: “Eğer yanlış bir şey söylediysem yanlışı göster. Fakat söylediklerim doğruysa neden bana vuruyorsun?”⁴⁶⁸ Yine benzer bir şekilde sorguya çekilirken kendisine tokat atılan

⁴⁶⁶ Sepulveda, a.g.e., sf. 68-76.

⁴⁶⁷ İncil, Matta 5: 38-45.

⁴⁶⁸ İncil, Yuhanna 18:23-24.

Paulus'un bunu yaptıran kişiye şöyle karşı çıktığını aktarır: "Tanrı da seni tokatlayacak ikiyüzlü herif! Beni hukuka göre yargılayacağına tokat attırıyorsun".⁴⁶⁹

Savaşın ikinci haklı nedeni, haksızlığa uğranarak kaybedilen şeyleri geri almaktır. Sepulveda'ya göre bu durum siyasi bir topluluğun sadece kendisi için değil kendine yakın gördüğü unsurlar için de söz konusudur. Örneğin Hz. İbrahim, toprakları yağmalandıktan ve esir edildikten sonra yeğeni olan Lut (a.s)'u ve haksızca alınan mallarını geri getirmek için savaşmıştır.⁴⁷⁰ Savaşın üçüncü haklı nedeni ise kendi ülkelerinde yaptıkları suçlardan dolayı tam olarak cezalandırılmayan kimselere hak ettiği cezayı vermektir. Örneğin Romalılar, kendi büyükelçilerine uluslararası hukuka aykırı bir şekilde davranmalarından ötürü Korintlilere savaş açmıştır.⁴⁷¹

Savaş haklı kılacak bu nedenler çerçevesinde Sepulveda açısından ortada hala bir sorun bulunmaktadır. Zira Amerika kıtasında yüzyıllardır yaşamakta olan ve onun barbar olarak nitelediği Yerli halklar İspanyol devletine ne herhangi bir güç uygulamışlardır ne de onlardan haksızca bir şey almışlardır ne de onlara karşı cezalandırılması gereken bir suç işlemişlerdir. Tam da bu noktada Sepulveda, klasik haklı savaş düşüncesindeki haklı nedenlerden başkaca dört neden öne sürerek Yerli halklara karşı savaşın diğer haklı nedenleri olduğunu iddia eder.

Barbar Yerli halklara karşı savaş haklı kılan nedenlerle ilgili onun birinci argümanı tamamıyla Aristoteles'in doğal kölelik düşüncesine dayanır. Aynı zamanda Aristoteles'in çoğu eserinin -ve tabi ki *Politika* kitabının- mütercimi olan Sepulveda'ya göre bu büyük filozofun da belirttiği üzere doğal durumlarından ötürü başkalarının egemenliği altına girip boyun eğmesi gerekenlerin böylesi bir hâkimiyeti reddetmeleri savaşı haklı kılan doğal bir nedendir. Bu savaş böylelikle hem *doğa yasasına* göre hem de ilahi yasalara göre haklıdır.⁴⁷²

Sepulveda'ya göre birbirinden farklı gibi görünseler de doğadaki bütün yönetim türlerine baktığımızda (baba-oğul, koca-karı, efendi-köle, yargıç-yurttaş, kral-tebaa) hepsinin aynı ilkedен neşet ettiğini görürüz; yetkin olan yetkin olmayana, güçlü

⁴⁶⁹ Sepulveda, a.g.e., sf. 58-60.

⁴⁷⁰ İncil, Yaratılış 14: 1-17.

⁴⁷¹ Sepulveda, a.g.e., sf. 76; Sepulveda her ne kadar birinci haklı nedeni doğal yasalarla örtüştürecek bir şekilde açıklamaya çalışsa da ikinci ve üçüncü nedenin doğada tam olarak nasıl haklı bir boyut kazandığını belirtmemiştir.

⁴⁷² Sepulveda, a.g.e., sf. 80, 84.; Krş. Aristoteles, *Politika*, sf. 175.

olan zayıfa, erdem açısından üstün olan kendisinden aşağı olana buyruk verip yönetimi altına almaktadır.⁴⁷³ Sepulveda bunun neden doğal olduğunu ifade ederken yine Aristoteles'in doğa ve politika felsefesi ve onun ruh hakkındaki çözümlemelerine dayanır. Bu noktada özellikle Aristoteles'e referansla daha önce değinmiş olduğumuz politik birlikteliklerde geçerli olan bir ilkeyi hatırlatır; muhtelif şeylerden oluşan ve aralarında bir ortaklık ilişkisi olan her şeyde, üstün olanın diğerini kendi egemenliği veya yönetimi altına alması söz konusudur. Mesela madde ve formdan oluşan cansız şeylerde egemen olup belirleyici olan daha yetkin olan formdur. Yine diğer canlılarda da ruhun yönetici bedenine ise onun bir kölesi olduğunu görmekteyiz. Ruhta da yine egemen olan onun akılsal yanındır, akıldan pay almayan diğer yanı ise ona itaat eder.⁴⁷⁴

İşte bu noktada Sepulveda yine Aristoteles'i merkeze alarak doğada bulunan hiyerarşik ikili yapıyı politik toplumun geneline de uygular; toplumdaki doğa gereği efendiler ve doğa gereği köleler. Bedensel açıdan değil de sağduyu ve akıl açısından diğerlerinden üstün olanlar doğası itibarıyla efendi, öte yandan zorunlu işleri yapabilecek denli güçlü olmalarına rağmen akılsal kavrayışı eksik veya çalışmayanlar ise doğası itibarıyla köledir. Sepulveda açısından tam da bu yüzden doğası gereği köle olanların, doğası gereği efendi olanlara hizmet etmesi adaletle uygun olmanın yanı sıra köle için de faydalı bir durumdur. Nitekim bu durum ona göre ilahi hukuk tarafından da doğrulanır. Zira İncil'de geçtiği üzere "Akılsız olan akıllı olana hizmet etmelidir".⁴⁷⁵

Bu bağlamda Sepulveda bir adım daha atıp bunu uluslararası ilişkiler bağlamına da uygulamaya çalışır. Yani bu ikili hiyerarşi ona göre İspanyol Krallığı ve Amerika kıtasındaki doğal köle konumunda olan yerli halklar için de söz konusudur. Zira Sepulveda'ya göre buradaki barbar halklar medeni bir yaşam, mutedil örf ve adetlerden uzakta yaşamaktadırlar. Bu da onların akılsal bir kavrayışa tam olarak sahip olmadıkları anlamına gelir. Çünkü buradaki halkların medeni yaşam koşulları, erdem, sağduyu açısından kendilerinden daha üstün olan Prens veya toplumların yönetimi altına girmesi ona göre hem *doğal hukuka* hem de ilahi hukuka uygun olacaktır. Hatta bu insanlar özellikle sahip oldukları nitelikli yasalarından ötürü daha insanî mutedil örf, adetleri ve erdemli bir kültürü tesis etmek için barbarlığı ortadan kaldıracırlar. Şayet

⁴⁷³ Sepulveda, a.g.e., sf. 80.

⁴⁷⁴ Sepulveda, a.g.e., sf. 82.; Krş. Aristoteles, Politika, sf. 165-166.

⁴⁷⁵ Sepulveda, a.g.e., sf. 84.; İncil, Özdeyişler 11:29.; Krş. Aristoteles, Politika, sf. 168.

bu egemenliği kabul etmezlerse onlara silah yoluyla zor kullanılabilir. Söz konusu savaş Aristoteles'in belirttiği üzere haklı bir savaş olacaktır.⁴⁷⁶ Sepulveda'ya göre böyle bir haklı savaş en çok da İspanyol Krallığı'nın hakkıdır. Zira Avrupa'da erdemli bir yaşam açısından onlardan daha üstün bir toplum bulunmamaktadır. Bu yüzden İspanyolların kendilerinden aşağı olan bu halkları egemenliği altına alması gerekmektedir.⁴⁷⁷

Sepulveda ayrıca bu kıtada yaşayan kimselerle ilgili olarak Latince insan anlamına gelen "homo" yerine "yarı-insan" şeklinde tercüme edebileceğimiz "homunculos" tabirini kullanmaktadır. Bunun sebebini ise bu toplumlarda bilim, sanat, tarih ve hukuku kapsayan toplumsal bir düzenin eksikliğine dayandırır. Bu noktada şunları ifade etmiştir: "Bunların insan olduklarına dair bir emare bulmak çok güçtür. Bırakın bilimi, alfabeyi kullanmayı bile bilmiyorlar. Çizdikleri bazı muğlâk şeylerden başka tarihi hiçbir anıt veya eserleri yok. Yine herhangi bir yazılı yasaları yok, sadece barbar örf ve adetleri geçerli". Her ne kadar içlerinden bazıları sanatsal anlamda çok becerikli olsalar da Sepulveda'ya göre bu durum onların becerikli olduklarının kanıtı sayılmaz. Zira arılar ve örümcekler de başka hiçbir insanın yapamadığı bazı şeyleri yapmaktadırlar.⁴⁷⁸

Barbar halklara karşı savaşı haklı kılan ikinci argüman ona göre *doğa yasalarına* ve dolayısıyla ilahi yasalara aykırı olarak işlenmekte olan suçları cezalandırmayı amaçlar. Sepulveda bu tarz yerleşik uygulamalara örnek verirken sodomist cinsel ilişkiden, puta tapma kültüründen ve insanların yine insanlar tarafından yendiği korkunç törenlerden bahseder.⁴⁷⁹ Burada Sepulveda'nın dikkat çekmeye çalıştığı nokta söz konusu halkların özellikle sahip oldukları *yasa düzeninin* (yani örf ve âdet hukukunun) bu tarz doğa yasalarına aykırı bir şekilde yaşamalarına izin veriyor olmasıdır. Yoksa diyalogdaki barış yanlısı Leopoldus'un itiraz ettiği üzere şayet sadece doğa yasalarını ihlal etmelerinden veya günah işlemelerinden hareket edilseydi savaş açılmayan herhangi bir ulus kalmazdı. Zira Avrupa'da hemen hemen bütün uluslarda, Hristiyanlar arasında da adam öldürme, hırsızlık gibi doğa yasalarına aykırı görülen

⁴⁷⁶ Sepulveda, a.g.e., sf. 84-86.; Krş. Aristoteles, Politika, sf. 175.

⁴⁷⁷ Sepulveda, a.g.e., sf. 102.

⁴⁷⁸ Sepulveda, a.g.e., sf. 104,108.

⁴⁷⁹ Sepulveda, a.g.e., sf. 112-120.

suçlar işlenmektedir. Bu yüzden Sepulveda toplumu münferit bazı kimselerden hareketle değil *yerleşik yasa düzeninden* hareketle yargılamak gerektiğini düşünür.⁴⁸⁰

Sepulveda'nın akıl yürütmesi şöyle ifade edilebilir; barbar halkların yasa düzeni, içerdiği insanlık dışı uygulamalardan ötürü yasa sayılamayacağı için sahip oldukları yönetimler de gerçek bir politik organizasyon sayılamaz. Yine politik bir toplum yapılanması dışında yaşamak insanın doğasına aykırı olduğundan ve barbar toplumlar böylesi bir yapılanmayı inşa edemeyecekleri için geriye kalan tek seçenek bu halkların medeni ulusların egemenliği altına girmesidir.⁴⁸¹

Savaşı haklı kılan üçüncü argüman ise Yerli halklar arasında yaşayan masum insanların katlinin önüne geçmektir. Sepulveda her ne kadar bizzat bu topraklara gidip tecrübe etmemiş olsa da okuduğu dolaylı raporlar çerçevesinde sadece Yeni İspanya (Meksika) bölgesinde her yıl 20 binden fazla insanın törenlerde kurban edildiğini ve kanibalizm eylemlerinin yaygın olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden Hristiyan yönetimlerin kötülükleri önleme amaçlı savaşları ona göre meşrudur. Zira İncil'de geçtiği üzere “Yönetim kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapandan intikam alarak Tanrı'ya hizmet etmektedir”.⁴⁸²

Yukarıdaki hakle nedenlerden ötürü Sepulveda'ya göre barbar halklar *doğa yasasına* göre İspanyolların egemenliğini kabul etmek zorundadır. Bu hâkimiyetin İspanyollardan çok onların yararına olacağını düşünmektedir. Zira kendisinin ifadesiyle erdem, insaniyet ve gerçek din altın ve gümüşten daha değerlidir. Bu bağlamda son olarak onun dördüncü argümanı Hristiyan dinini referans alır; İncil'i bu topraklarda yaymak. Hristiyan dininin dışında olan herkes ona göre yanlış içinde olduğu için “Onları bu durumdan çekip çıkarma noktasında -velev ki iradelerine karşıt da olsa- asla tereddüt edilmemelidir”.⁴⁸³ Sepulveda bu konuda yine Aristoteles'e ait bir kavram olan dağıtıcı adalet (Lat. *iustitiam distributivam*) düşüncesine başvurarak bir konuyu açık kılmaya çalışır. Barbar halklar Hristiyan dinini kabul edip İspanyol egemenliğine boyun

⁴⁸⁰ Sepulveda, a.g.e., sf. 122.

⁴⁸¹ Fernandez Santamaria, Jose A., “Juan Gines de Sepulveda on the Nature of the American Indians”, *The Americas*, 1975, Vol: 31, (4), sf. 436-437.

⁴⁸² Sepulveda, a.g.e., sf. 130-132.; İncil, Romalılar 13.

⁴⁸³ Sepulveda, s.g.e., sf. 134-136.

eğseler dahi İspanyol Hıristiyanlarla eşit haklara sahip olmayacaktır. Zira ona göre eşit olmayanlara eşit şeyler vermek kadar dağıtıcı adalete aykırı bir şey yoktur.⁴⁸⁴

2.4.3. Bartolomeo de Las Casas'ın Sepulveda'nın Argümanlarına Dair Eleştirileri

Bartolomeo de Las Casas yeni keşfedilen Amerika kıtasına ilk defa 1502 yılında gelmiştir. Daha sonra 1510 yılında bu topraklara atanan ilk papaz olarak burada görev yapmıştır. Las Casas ilk başta Avrupa'daki feodal düzenin bir benzeri ve İspanyol sömürgeciliğinin bir parçası olan “encomienda” olarak adlandırılan kölecî bir ekonomik sistemde yer almıştır. Bu sistem yerlilerin tarım, hayvancılık ve maden işlerinde zorla çalıştırılmalarını esas alır. Fakat daha sonra sistemin insani anlamda barındırdığı haksızlıkların gün geçtikçe çoğalmasıyla birlikte Las Casas bu sistemde yer almayı bırakmıştır. Akabinde İspanya'ya dönerek bu sistemin yarattığı adaletsizlikleri özellikle İspanyol yönetimine anlatmaya çalışmıştır.⁴⁸⁵ Her ne kadar 1522'de tekrar haksızlıklarla mücadele etmek için Amerika kıtasına gitmiş olsa da 1547'de sahadaki mücadelelerini bırakıp neredeyse yarım yüzyıllık tecrübesiyle İspanya'ya nihai dönüş yapmıştır.⁴⁸⁶ Hayatının geriye kalan kısmında ise düşünsel anlamda İspanyol sömürgeciliğini destekleyen argümanlara cevap vererek Yerli halkların haklarını savunmuştur. Bu anlamda onun mücadele ettiği bilinen en ünlü kişi Sepulveda olmuştur. Kısaca Las Casas'ın Sepulveda'nın İspanyol sömürgeciliğini meşrulaştıran yukarıda yer verdiğimiz dört argümanını sistematik bir şekilde tahlil edip çürütmeye çalıştığını ifade edebiliriz.

Las Casas'a göre Sepulveda'nın birinci argümanında öne sürdüğünün aksine Yerli halklar kesinlikle Aristoteles'in *Politika* eserinde bahsettiği doğal köleler kapsamına girmez. Las Casas'a göre Sepulveda'nın Yerli halkları doğa gereği köle olan barbarlar olarak görmesi, onun barbarlık kavramını hiç olmayacak denli gelişigüzel kullanmasından kaynaklanmaktadır. Oysa ona göre Aristoteles'in siyaset düşüncesine ve Thomas Aquinas ve diğer skolâstiklere genel olarak bakıldığında toplam dört tane farklı barbarlık tarifi görülmektedir.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Sepulveda, a.g.e., sf. 170.; Bkz.: Aristoteles, Nikomakhos' a Etik, sf. 94-96; 1130b-1131b.

⁴⁸⁵ Wallerstein, a.g.e., sf. 12.

⁴⁸⁶ Hanke, a.g.e., sf. 57.

⁴⁸⁷ Las Casas, Bartolomeo, Bartolome In Defense of the Indians, (trans., Stafford Poole, C.M.), Northern Illinois University Press, Illinois, 1974, sf. 28; Hanke, a.g.e., sf. 83.

Barbarlık, kelimenin ilk ve yaygın kullanımı itibariyle bütün ölçülü tavırlardan uzak olan acımasız, vahşet dolu, insan aklının kabul edemeyeceği eylemlere girişen kimselere işaret eder. Las Casas'a göre Aristoteles *Politika* eserinde bu tarz barbar kimselerin yasa bilincine ve doğru bir şekilde düşünme yetisine sahip olmadıkları için tüm canlılar arasında en fazla insanlıktan çıkmış kimseler olduğundan bahseder. Fakat Las Casas'a göre barbarlığın söz konusu edilen anlamı itibariyle onun özsel bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Yunanlılar, Latinler veya dünyanın en gelişmiş ülkelerinde yaşayanlar bile bu tarz acımasız eylemlere girişmeleri durumunda barbar olarak nitelendirilebilir. Hatta şunu belirtmek gerekir ki Yerli halklara yaptıkları insanlık dışı eylemler düşünülecek olursa İspanyollar, diğer bütün barbarları gerisinde bırakmıştır.⁴⁸⁸

İkinci anlamıyla barbarlık, düşüncelerini ifade etmek için yazılı bir dil sistemine sahip olmamaya işaret eder. Bu kimseler düşüncelerini böylesi bir sistemde nasıl ifade edeceklerini bilmedikleri için kültürsüz ve eğitimsiz olarak düşünülür. Fakat barbarlığın söz konusu anlamı esas alındığında bu kimseler mutlak anlamda değil sınırlı bir anlamda barbar sayılırlar. Zira belirtilen anlamıyla bir insan barbar olmasına rağmen bilge, cesur ve sağduyulu olabilir. Yine Papaz Domingo de Santo Tomas örneğin Peru'daki Yerli dillere dair bir gramer metni hazırlamıştır. Las Casas'a göre yine bu tarz kimseler de *Politika*'nın birinci kitabında doğa gereği köle olup kendilerini veya başkalarını yönetme kabiliyetine sahip olmayanlar olarak tarif ettiği kimseler değildir. Ona göre Aristoteles bu ikinci barbarlık türüne, yani her ne kadar bazı eksiklikleri olsa da toplumsal işleyiş açısından kendine yeterli olan barbar toplumlara, *Politika*'nın üçüncü kitabındaki krallık yönetimleri hakkındaki tartışmasında değinir. Aristoteles'e göre barbar toplumlarda görülen bir krallık yönetimi her ne kadar erkin dağılımı açısından tiranlara benzese de meşrudur ve babadan oğula geçerler. Halkın bu meşruiyet zemini içinde gönüllü bir şekilde yönetiliyor olması onları daha güvenli ve istikrarlı kılar. Yine egemeni paralı askerlerin değil de gönüllü yurttaşların koruyor olması onu tiranlıktan ayıran diğer bir noktadır.⁴⁸⁹

Las Casas'a göre kelimenin doğru anlamıyla üçüncü ve gerçek barbarlık şeytani ve kötücül karakterinden ötürü ya da yaşadığı bölgelerin çoraklığından ötürü

⁴⁸⁸ Las Casas, a.g.e., sf. 28-29.

⁴⁸⁹ Las Casas, a.g.e., sf. 30-32.; Hanke, a.g.e., sf. 83.

acımasız, vahşi ve akıl yetisinden yoksun olma durumuna işaret eder. Bu tarz kimseler hukukun egemen olduğu bir sistemde yaşamayıp politik bir organizasyona da sahip değildirler. Yine kurumların yer aldığı toplumsal bir işleyişten de yoksundurlar. Örneğin evlilik, ticaret gibi sözleşme içeren hiçbir faaliyete katılmazlar. Aristoteles’in doğa gereği köle olarak tarif ettiği bu kimseler ormanlarda ve dağlık bölgelerde yaşarlar.⁴⁹⁰

Las Casas’a göre tam da yukarıda yer verilen niteliklerden ötürü barbar kimselere çok nadir rastlanır. Zira bu durum doğadaki oluş ve bozuluşun bir parçası olan insanın doğasına aykırı bir durumdur. Las Casas kendi düşüncesini temellendirirken yine Aristoteles’in *Yeryüzü ve Gökyüzü*, *Retorik* ve *Parva Naturalia*’nın *Gençlik ve Yaşlılık Hakkındaki* bölümlerinde tekrar edilen şu ilkelere referansta bulunur: “Doğa daima mümkün en iyi düzeni amaçlar”, “Doğada meydana gelen şeyler aynı tarzda meydana geldikleri için belirli bir düzeni vardır”. Bu yüzden Aristotelesçi bir ontoloji kavrayışından hareketle Las Casas’a göre doğadaki oluş ve bozuluşta çok nadir bir şekilde farklılık meydana gelir. Bir insanın örneğin sakat veya kör doğması çok nadir karşılaşılan bir olgudur; ateşten ateş, insandan insan meydana gelmektedir. Doğadaki her şey kendine benzer olanı meydana getirmektedir. Yani Yerli halklar da bir başka insandan doğmuş olan ve aynı haklara sahip olan insanlardır. Bu yüzden Sepulveda’nın düşündüğü gibi Yerli halkların çoğunluğunu gerçek anlamıyla akıl yetisinden ve politik bir organizasyon kurma becerisinden yoksun olan barbar kimseler olduğunu varsaymak hem doğadaki işleyişe aykırı hem de Tanrı’nın yaratımındaki bir yetersizliğe işaret edecektir.⁴⁹¹

Las Casas’a göre doğada nadiren rastlanan ve gerçekten barbar kabul edilebilecek kimselere karşı Aristoteles’in doğa gereği köle kimseler için bahsettiği şeyler uygulanabilir. Yani kendilerinden daha medeni bir toplumun egemenliğine boyun eğmedikleri durumda onlara karşı savaş gibi şiddet araçlarına başvurulabilir. Fakat burada iki husus dikkate alınmalıdır. İlki bu barbarları daha medeni bir yaşama zorlamak sadece ülke yöneticileri açısından meşru olacaktır. İkinci husus ise Aristoteles’in bahsettiği şekilde acımasız bir şekilde zorlanmamalı, güzel bir şekilde ikna edilmelidir. Bu konu hakkında Las Casas’ın nihai yorumu şu şekildedir: “Her ne kadar Hristiyan hakikati ve sevgisinden haberdar olmayan Aristoteles, akıl yetisine

⁴⁹⁰ Las Casas, a.g.e., sf. 32-33.

⁴⁹¹ Las Casas, a.g.e., sf. 36-38.

sahip olanların vahşi hayvanları avladıkları gibi barbarları da avlayabileceğinden bahsetse de⁴⁹² kimse buradan barbarların öldürülmeleri veya hayvanlara olduğu gibi aşırı fazla ve zor yüklerin yüklenebileceği ve bu amaçla yakalanabileceği ve zapt edilebileceği yorumunu çıkarmasın. Güle Güle Aristoteles! Zira biz İsa'nın 'Komşunu kendin gibi sevmelisin' şeklindeki emrine muhatabız".⁴⁹³

Barbar kavramı Las Casas'a göre dördüncü ve son olarak Hristiyan olmayan herkesi kapsamaktadır. Bu anlamda bir halk ne kadar iyi yönetilirse yönetilsin veya bir insan ne kadar akıllı olursa olsun Hristiyan felsefesinin hikmetlerine vakıf değilse barbarlığa mahkûmdur. Her ne kadar Türkler ve Arapların siyasi meselelerde yetenekli olduğunu işitmiş olsa da Las Casas yine de Augustinus'a referansla İsa'yı tanımayan toplumların adaletle yönetilemeyeceğini belirtir. Sonuç olarak ona göre Sepulveda'nın hatası Aristoteles ve kilise babalarının bu dört barbarlık türü arasında yaptıkları ayrımlara dikkat etmemiş olmasıdır.⁴⁹⁴

Carl Schmitt'e göre Sepulveda'nın da takip etmiş olduğu Aristotelesçi doğa gereği kölelik argümanı sonuçları itibariyle insanlık dışıdır. Fakat bir yandan da insaniyet konusunda kendine özgü bir anlayışı esas alır; fethedenin daha yüksek olan insanlığı.⁴⁹⁵ Yani fetheden taraf sahip olduğu daha yüksek bir formdaki insanlık durumu ile daha aşağıdaki barbarları medeni bir yaşama sevk ederek onlara yardım edecektir. Fakat Las Casas'ın bu argümana karşı son derece önemli bir sorusu vardır. Acaba diyor Sepulveda Romalı bir tarihçi olan Trogus Pompeius'un şu ifadesine ne diyecektir?: "İspanyollar fethedilen bir bölge olarak kimsenin boyunduruğu altına girmedi. Ta ki Augustus dünyayı fethettikten sonra muzaffer ordularını bu barbar ve vahşi halka (İspanyollara) çevirip bu bölgeyi ele geçirene kadar. Daha sonrasında ise onları medeni bir yaşam tarzına yönlendirdiler". Yerli Halkların değil İspanyolların barbar ve vahşi olarak tarif edildiği bu tarihsel kayıttan hareketle İspanyolları içinde bulundukları barbarlıktan kurtarmak için Romalılar'ın açtığı savaşlar meşru muydu? Veya İspanyollar kendilerini Romalılara karşı savunduklarında haksız bir savaşa mı girişmiş oluyorlardı?⁴⁹⁶ Bu bağlamda Schmitt'in de belirttiği üzere Sepulveda'nın yerli halkları

⁴⁹² Bkz. Aristoteles, Politika, sf. 175.

⁴⁹³ Las Casas, a.g.e., sf. 38-40.

⁴⁹⁴ Las Casas, a.g.e., sf. 49-53.

⁴⁹⁵ Schmitt, The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, sf. 103.

⁴⁹⁶ Las Casas, a.g.e., sf. 43.

Aristoteles'e referansla barbar ve vahşi olarak nitelendirmesinin nedeni söz konusu halkları hukuki bir bağlamın dışına konumlandırabilmek ve onların topraklarına özgürce el koyabilmektir.⁴⁹⁷

Sepulveda'nın ikinci argümanı yukarıda değindiğimiz üzere *doğa yasalarına* aykırı olduğunu düşündüğü suçları cezalandırmak için savaşın meşru bir hal alacağını öne sürmektedir. Bunlar arasında insanların dini törenlerde kurban edilmeleri, sodomist cinsel ilişki, puta tapma gibi suçlar yer alır. Fakat Las Casas'a göre bu argüman da yanlıştır. Hiçbir yönetici kendi toprak sınırlarının ötesindeki yerleri hukuki açıdan yargılayamaz. İspanyol sınırları içerisinde yaşamadıklarından ötürü Yerli halkların savaşa maruz kalmaları söz konusu olamaz. Zira cezalandırmanın gerçekleşebilmesi için belirli bir politik yapılanma içinde yer alıp onun hukuki yargılama süreçlerine tabi olmak gerekir. Bu anlamda Hristiyan yönetimine bağlı olmayan Yahudiler, Müslümanlar ve Putperestler kilise hukukuna bağlı olmadıkları için eylemleri ne kadar kötü olursa olsun Hristiyan yöneticiler tarafından cezalandırılmayacağını düşünür. Las Casas sorunu bir yandan siyasi otoritenin meşruiyetini sosyal sözleşmeye dayandırarak çözmeye çalışırken diğer yandan meseleyi dini açıdan da temellendirir. Bu anlamda Paul'un ifade ettiği ve Augustinus, Aquinas gibi kilise babalarının onayladığı şu ilkeyi hatırlatır: "İnananlar topluluğunun dışındakileri yargılamaya benim ne hakkım var? Sizin de yargılamanız gereken kişiler topluluğun içindekiler değil mi? Topluluğun dışında kalanları Tanrı yargılar".⁴⁹⁸

Las Casas'a göre Tanrılar için düzenlenen kurban törenlerinde öldürülen veya kanibalizme maruz kalan masum insanları kurtarmayı esas alan üçüncü argümanın aslında önemli bir çıkış noktası vardır. Zira masum insanların ruhlarının kurtuluşunun sorumluluğu kiliseye aittir ve bu anlamda onun koruması altındadırlar. Bu yüzden Yerlilerin elinde öldürülen masum insanların ruhlarının sonsuz bir azaba uğramaması için bunun önüne geçmek gerekir.⁴⁹⁹ Bu noktada Las Casas yerlilerin masum insanları öldürdüğünü kabul eder. Fakat inançsız insanlar böylesi eylemlere girişmiş olsa bile onlara karşı cezalandırma savaşları açılmamalıdır. Zira bu savaşlarda daha fazla masum insanların ölmesi söz konusu olacaktır. Öte yandan Yerli halkların elinde ölen insanların

⁴⁹⁷ Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, sf. 102.

⁴⁹⁸ Las Casas, a.g.e., sf. 54-66.

⁴⁹⁹ Las Casas, a.g.e., sf. 186.

etlerini yiyen sadece krallar ve din görevlileri iken savaşlarda ölenler bu suçu işlememiş başkaca masum insanlardır. Ayrıca savaşlarda masum insanların ölmesi hayatta kalan diğer Yerli halkların kalbinde Hristiyan dinine dair bir nefreti kalıcı hale getirecektir. Las Casas'ın çözümü iki tür şerle karşılaştığımız her durumda ikisi de kaçınılmaz ise doğal hukuka uygun olacak şekilde ehveni şer olanı tercih etmenin doğru olacağı yönündedir. Kısacası ona göre ölen masum insanları özgürleştirmek için asla savaşa başvurulmamalı aksine buna müsamaha gösterilmelidir.⁵⁰⁰

Sepulveda'nın dördüncü argümanı Hristiyan dinini yaymak için Yerli halklara karşı başlatılan savaşların meşru olduğunu öne sürer. Sepulveda bu argümanı öne sürerken İncil'deki düğün yemeği rivayetini esas alır. İncil'de geçen rivayette adamın biri büyük bir düğün yemeği hazırlamış ve birçok konuk çağırmıştır. Fakat tam yemek vakti gelince söz veren herkes sırayla çeşitli bahaneler öne sürerek katılamayacağını bildirirler. Bunun üzerine ev sahibi sinirlenerek kölelerine çıkıp etraftaki yoksulları, körleri ve engelli olan kimseleri çağırmasını emreder. Yine de bazı yerler boş kalınca kölesine “Çıkıp yolları ve çit boylarını dolaş, bulduklarını gelmeye zorla da evim dolsun” demiştir. Sepulveda, İsa'nın da onayladığını düşündüğü bu rivayetten hareketle insanların İncil'deki hakikatleri kabul etmek için Hristiyan dinine *gelmeye* zorlanabileceği (Lat. *compelle eos intrare*) sonucunu çıkarmaktadır. Fakat Las Casas'ın Aquinas ve benzeri kilise babalarına referansla vardığı sonuca göre buradaki zorlama fiziksel güçle yapılan bir zorlama değil ikna gücüyle yapılan bir zorlama olmalıdır.⁵⁰¹

2.4.4. Sepulveda'nın Haklı Savaş Düşüncesi ve Günümüzdeki Savaşlar

Sepulveda ve Las Casas tartışması bağlamında tüm bu anlatılanlardan hareketle Aristoteles'in siyasi kuramının sadece teorik tartışmalarda yer alan bir kuram olarak kalmadığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda İspanyol sömürgecilik hareketlerinde gördüğümüz üzere, onun siyasi konulardaki düşünceleri, doğa gereği köle ve doğa gereği efendi kavramları reel politığın inşasında başvurulan kavramlar olmuştur. Bizim açımızdan ilginç olan husus hem Sepulveda hem de Las Casas'ın birbirlerine karşıt argümanları aynı otoriteye yani Aristoteles'e müracaat ederek tartışmış olmalarıdır.

⁵⁰⁰ Las Casas, a.g.e., sf. 190-191.

⁵⁰¹ Las Casas, a.g.e., sf. 267-273.; İncil Luka 14/16-24; Matta 22/1-14.

Her ne kadar tarihi olarak bu tartışma sonucunda iki görüşten biri lehine nihai bir karara varılmadığını bilsek de İspanyol sömürgeciliğinin ilerleyen süreçlerine baktığımızda, sonuç olarak Las Casas'ın itirazlarına pek kulak verilmediğini; daha çok Sepulveda Doktrinine başvurulduğunu ifade edebiliriz. Bu doktrini şöyle tanımlayabiliriz: Savaş olgusunu emperyal bir düzenin işleyişine süreklilik kazandıracak bir şekilde, *evrensel çapta kabul gören insani değerlere* başvurarak meşrulaştırmaktır.

Şimdiye kadar yer verdiğimiz tartışma bağlamında Immanuel Wallerstein'a (1930-2019) göre 1600'lerin ortalarında *Valladolid*'te Sepulveda ve Las Casas arasında gerçekleşen söz konusu ettiğimiz müzakere hala yaşadığımız dünyadaki temel bir sorunu açıkça ortaya koymaktadır: Kimin, nasıl ve ne zaman başka bir ülkeye müdahale etmeye hakkı vardır? Veya şöyle ifade edecek olursak, sınırlarının ötesine yayılarak başka ülkelere müdahale eden devletler neye dayanarak bu topraklar üzerinde var olma hakkı iddia edebiliyor? Wallerstein günümüzde gerçekleşmekte olan emperyal mücadelelerin Sepulveda Doktriniyle birebir örtüştüğünü ve kendi meşruiyetini “insan haklarının korunması” veya “demokrasinin geliştirilmesi” gibi evrensel çapta kabul gören kavram ve değerler merkezindeki argümanlara dayandığını belirtir ve bunu Avrupa Evrenselciliği olarak adlandırır.⁵⁰² Wallerstein'ın söz konusu düşüncesinin somut anlamda en açık doğrulanmasını Barack Obama'ya referansla ifade edebiliriz. Obama Nobel Barış Ödülü konuşmasında şunu ifade etmiştir: “Amerika daima evrensel taleplerin sesi olacaktır.”⁵⁰³

Bu anlamda Wallerstein'a göre İspanyol emperyalizmindeki Sepulveda Doktrinine benzer bir şekilde yaşadığımız dünyada da “uygar” devletler, “uygar olmayan” bölgelere yaptıkları müdahaleleri meşrulaştırmak için aynı dört gerekçe üzerinde durmaktadır: 1) ötekilerin barbarlığı, 2) evrensel değerleri ihlal eden uygulamalara son verme, 3) başkalarının zulmü altındaki masum insanları koruma ve 4) evrensel değerleri yaymayı mümkün kılma. Bu ikisi arasındaki tek fark argümanların merkeze aldığı kavram ve değerlerin değişmiş olmasıdır. 16. Yüzyılda Sepulveda'nın

⁵⁰² Wallerstein, Immanuel, *Avrupa Evrenselciliği İktidarın Retoriği*, Aram Yayınları, (çev. Sinan Önal), İstanbul, 2007, sf. 9-14.

⁵⁰³ Obama, Barack H., “Nobel Lecture”, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2009/obama/lecture/> (25.07.2023); Obama'nın ifadesi şöyledir: “America will always be a voice of aspirations that are universal”.

doğa yasalarına karşı işlenmiş suçları bugün “insanlığa karşı işlenmiş” veya “evrensel değerlere” karşı işlenmiş suçlara denk gelmektedir. Yine aynı dönemdeki “Hristiyanlığı yayma” düşüncesinin 21. yüzyıldaki karşılığı “demokrasiyi yayma” şekline dönüşmüştür.⁵⁰⁴

Nitekim George W. Bush’a göre Amerika’nın Irak ve Afganistan’da yürüttüğü savaşların temel nedenleri, bu topraklarda iki zalim diktatörün yönetimi altında yaşayan 50 milyon insanı özgürlüğüne kavuşturmak ve onlara demokrasi rejimini getirmektir.⁵⁰⁵ Yine Obama 2011 yılında Suriye’de başlayan iç savaşa süreç içinde yaptığı askeri müdahalelerin gerekçelerini ortaya koyarken Sepulveda’nın argümanlarına denk düşen şu nedenleri öne sürmüştür: 1) Barbar DAESH terörizmini, 2) İnsanlığa, uluslararası hukuka karşı işlenmiş suçları 3) Kimyasal silah kullanımı sonucunda masum insanların ölümünü engelleme.⁵⁰⁶

Öyle görünüyor ki tarih bengi bir dönüş içerisinde tekerrür etmektedir. Bu tekerrürde “insani müdahale” adı altında genelleştirilen siyasi müdahalelerin kendilerine sürekli *insan hakları ihlalleri* temelinde meşruiyet elde etmelerinin sebebi ise bu zeminin hem etik hem de politik açıdan evrenselleştirilebilme kapasitesi en yüksek bir güç kaynağı olmasıdır.⁵⁰⁷ Bu yüzden Tatar’ın belirttiği üzere meşruiyetin kaynağı ve sömürünün uygulanma biçimleri değişse de değişmeyen tek şeyin sömürgeci zihniyet olduğunu ve öne sürülen haklı gerekçelerin sadece kavramların kazancını gizleyen birer maske rolü gördüğünü ifade edebiliriz.⁵⁰⁸

2.5. Hugo Grotius’da Doğal Hukuk, Uluslararası Hukuk ve Savaşın Meşruiyeti

Erken modern dönemde savaş olgusuna doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesine müracaatla haklı bir çerçeve inşa etmeye çalışan düşünürler arasında, bu tartışmayı en detaylı, sistematik ve kavramsal anlamda açık bir şekilde yürüten kişinin

⁵⁰⁴ Wallerstein, a.g.e., sf. 15-32.

⁵⁰⁵ Bush, George W., “President Bush Discusses Iraq in Veterans Day Address”, <<https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/11/20031111-10.html>> (25.07.2023)

⁵⁰⁶ Obama, Barack H., “Obama’s Full Syria Address”, <<https://www.politico.com/video/2013/09/obamas-full-syria-address-006303>> (25.07.2023); Obama, Barack H., “Obama’s Statement on Syria Airstrikes” <<https://www.politico.com/video/2014/09/obamas-statement-on-syria-airstrikes-001975>> (25.07.2023)

⁵⁰⁷ Yağanak, Eray, “Bir Savaş Yöntemi Olarak İnsani Müdahale”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2018, Vol:8, (2), sf. 556.

⁵⁰⁸ Tatar, Taner, Matem: Sömürgeciliğin Sosyolojisi, Phoenix Yay., Ankara, 2018, sf. 20.

Hugo Grotius (1583-1645) olduğunu düşünmekteyiz. Bu yüzden Batı siyaset felsefesi geleneğinde Platon'dan itibaren başlattığımız ve soykütüksel bir yöntem çerçevesinde yürüttüğümüz araştırmamızın izleğinde son olarak Grotius'un haklı savaş düşüncesine yer verilecektir. Bunu yaparken öncelikle onun siyaset ve hukuk felsefesinin ana temaları olan insan, devlet, hukuk, doğal hukuk ve uluslararası hukuk gibi konular birbiriyle ilişkili bir şekilde ele alınacaktır. Akabinde de Grotius'un savaş ve onun haklı çerçevesi ile ilgili düşünceleri eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

2.5.1. Siyaset ve Hukuk Felsefesi

Hollandalı, Hristiyan ve Protestan bir filozof olan Grotius'un doğumundan itibaren bütün yaşamı savaşların gölgesinde geçmiştir. Bunlar en temelde 1568-1648 yılları arasında Hollanda'nın İspanya'ya karşı bağımsızlığını kazanmaya çalıştığı Seksen Yıl Savaşları ve 1618-1648 yılları arasında Hristiyan Avrupa dünyasındaki güç mücadelesi sonucunda gerçekleşen Otuz Yıl Savaşları'dır. Grotius dönemin Avrupa'sındaki kaotik siyasi durumu *Savaş ve Barış Hukuku*'nda şöyle özetler⁵⁰⁹:

“Hristiyanlık dünyasının her yanında, savaşla ilgili öyle delicesine bir başıboşluk görmekteyim ki, bundan en barbar halklar bile utanç duyarlardı. Hiçbir neden olmaksızın, ya da incir çekirdeğini bile doldurmayan nedenlerle savaşa atılanlar görülmektedir; bir kez ele silah alınınca da Tanrı ya da insan yapısı her türlü hukuk ayaklar altında çiğnenmektedir. Sanki bir genel buyrukla, artık ölçüsüz bir şekilde, her türlü suç işlemeye izin verilmiş gibi.”

Grotius açısından bu kaotik yapıdaki temel bir sorun savaşların, bizatihi amacı barışı sağlamak olan dinin kendisi uğruna yürütülmesidir. Oysaki dönemin Avrupa toplumları kendilerini ‘Yerli halklar’ diye bilinen toplumlarla veya Türk toplumuyla veyahut kendi aralarında yaşayan Yahudilerle kıyaslaması durumunda unutmuş oldukları akrabalığı hatırlayacaklardır.⁵¹⁰ Savaşla ilgili yukarıdaki kaotik yapı ona göre

⁵⁰⁹ Grotius, Hugo, *The Rights of War and Peace Book I*, Çev. Jean Barbeyrac, Ed. Richard Tuck, Liberty Fund, Indianapolis, 2005, sf. 106.; Grotius'un üç cilt olan *Savaş ve Barış Hukuku* eserini okurken Türkçe'deki kısmi çevirisi olarak yayımlanmış şu çeviriden faydalandık.: Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku* (De Jure Belli ac Pacis)- Seçmeler, (çev. Seha L. Meray), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967. Yine kavram ve argüman düzeyinde Grotius'un Latince hangi ifadeleri kullandığını kontrol etmek için şu edisyondan yararlandık.: Grotius, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, In Quibus Ius Naturae et Gentium, Item Juris Publici Praecipua Explicantur, (ed. P. C. Molhuysen), The Lawbook Exchange Ltd., New Jersey, 2005.

⁵¹⁰ Grotius, Hugo, *Meletius Sive De Iis Quae Inter Christianos Conveniunt Epistola*, (trans. Guillaume H. M.), E. J. Brill, Netherlands, 1988, sf. 103-104.

her ne kadar bir ifrat olsa da öte yandan savaş konusunda yine Hollandalı bir düşünür olan Desidereus Erasmus (1466-1536) gibi savaşın Hristiyanlar için yasaklanmış olduğunu dile getiren savaş karşıtı düşünceler bir tefrite neden olmaktadır. Bu yüzden yapılması gereken bu iki uç durum arasında bir çözüm bulmaktır.⁵¹¹ Grotius'a göre çözüm bu iki uç durum arasında savaşın haklı çerçevesini ortaya koymaktır. Fakat bize göre onun çözüm olarak öne sürdüğü haklı savaş düşüncesini ele almadan önce daha esaslı bir sorunun tartışılması gerekir: Peki, tüm bu savaşlar neden meydana gelmektedir? Bize göre bu sorunun cevabı onun insan kavrayışı etrafında aranmalıdır. Bu yüzden de onun insan hakkındaki görüşlerinin ele alınması gerekir.

2.5.1.1. İnsan

Grotius'un insan hakkındaki görüşlerinin daha çok onun pek bilinmeyen bir eseri olan *Meletius Sive De Iis Quae Inter Christianos Conveniunt Epistola* (*Meletius veya Hristiyanlar arasında Anlaşma Hususları Hakkında Bir Risale*) adlı eserinde yer aldığını ifade edebiliriz. Grotius'un buradaki insan kavrayışında dikkat çeken husus, onun insan varlığını olgu-değer çatışması içinde ele alıyor olmasıdır. Grotius açısından ruh ve bedenden oluşan, akıllı, özgür iradeye sahip bir canlı olan insan, yaratılmışlar arasında en değerli olanıdır. Yine ona göre mutlak iyi olan bir varlığın kötü bir varlık yaratacağı düşünülemeyeceği için Tanrı insanı iyi bir varlık olarak yaratmıştır. Diğer şeylerden üstün bir şekilde yaratılmış olan insan, varlığını kendisine borçlu olduğu Tanrı'ya hizmet etmek için yaratılmıştır. Bu yüzden insan açısından *olması gereken durum* onun Tanrı'yı sevmesi, onun hoşnut olduğu şeyleri yapması, aksi şeylerden de uzak durmasıdır. Fakat insanın olgusal gerçekliği yani insanla ilgili var *olan durum* bunun aksini yansıtmaktadır. İnsan olması gerekenden çok uzakta, Tanrı'ya karşı nankör ve *hakikaten kötü* (*Lat. vere malum*) bir varlıktır. Yine insan için olması gerekenin aksine gerçekte olan diğer bir olgu insanlar arasında genel bir çatışma ve düşmanlık halinin var olmasıdır.⁵¹² Grotius'un insan varlığı hakkındaki bu realist yaklaşımı yine *Denizlerin Serbestisi Yahut Felemenklerin Hindistan'la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha*'da da yer alır. Burada pek çok kimsenin adaleti kendi çıkarlarına uygun düşen yasaları çıkararak tesis etmesine şaşırarak gerektiğini düşünür. Grotius bunun

⁵¹¹ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 106.

⁵¹² Grotius, *Meletius Sive De Iis Quae Inter Christianos Conveniunt Epistola*, sf. 106, 113-114.

nedenini de insan soyundaki genel kötülük (*morbium communem humani generis*) ile ilişkilendirir.⁵¹³ Bu açıdan savaşların insan doğasındaki kötücül karakterin bir uzantısı olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Grotius’a göre insanlar yine -Tanrı’nın kendileri için belirlemiş olduğu tasarı çerçevesinde- diğer canlılardan daha fazla sosyal bir yaşam formuna bürünürler. Fakat Grotius yine insan faktöründen dolayı bu yaşam formunun masum olmadığını düşünür. Zira bu birliktelik sürecinde insanlar “...kendi iyilik ve kötülüğünü bir başkasının iyilik ve kötülüğüne karıştırabilmektedirler. Nitekim şu söz tam da bu yüzden söylenmiştir: İnsan insanın ya Tanrısı ya da kurdudur.”⁵¹⁴ İnsanı sahip olduğu kötücül karakterin yine onun devlet kavrayışını belirleyen bir faktör olduğunu ifade edebiliriz.

2.5.1.2. Devlet

Grotius açısından insan varlığının siyasi bir toplum (*societatem civilem*) inşa etmesinin, devlet çatısı altında bir örgütlenme içerisine girmesinin kökeninde insan doğasındaki yer verdiğimiz kötücül karakter yer alır. Bunu onun şu düşüncesinden hareketle ifade edebiliriz: “Şunu unutmamak gerekir ki insanlar en başta siyasi bir toplumu oluşturmak için bir araya geldiğinde bunu bir Tanrı buyruğu olduğu için yapmadılar. Münferit aileler başkalarından gelebilecek *şiddete* karşı kendi güçsüzlüklerini deneyip gördükleri için kendi özgür iradeleri ile böylesi bir birliktelik içine girdiler”.⁵¹⁵ Grotius’a göre Demokritos’un dediği gibi insanın bir başka insana zarar verme temayülü olmasaydı herkesin dilediği gibi yaşamasını yasaklayan yasalar olmazdı.⁵¹⁶ Ona göre devlet (*civitas*) bu yüzden sahip olduğu haklardan barış içinde yararlanmak ve müşterek yararlarını korumak için bir araya gelen özgür kişilerin oluşturduğu yetkin topluluktur.⁵¹⁷ Yine *Ganimet Hukuku Üzerine Bir İnceleme*’de benzer bir şekilde belirttiği üzere devlet, kendi içinde bütünlükçü bir yapısı olan kendi

⁵¹³ Grotius, Hugo, Denizlerin Serbestisi Yahut Felemenklerin Hindistan’la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha, (çev. Erkut Ziya Sivrikaya), Savaş Yayınevi, Ankara, 2019, sf. 3.

⁵¹⁴ Grotius, Hugo, Commentary on The Law of Prize and Booty, Trans. Gwladys L. Williams, Ed. Martine Julia Van Ittersum, Liberty Fund, Indianapolis, 2006, sf. 28.; Grotius’un bu eserini okurken kavram ve argüman düzeyinde Latince hangi ifadeleri kullandığını anlamak için Latince şu edisyondan faydalandık: Grotius, Hugo, De Jure Praedae Commentarius, (trans. H. G. Hamaker), Apud Martinum Nijhof, The Hague, 1868.

⁵¹⁵ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 358.; vurgu bize ait.

⁵¹⁶ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 41.

⁵¹⁷ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 162.

kendine yeten (*αὐτάρκης*) siyasi bir topluluktur. Grotius açısından onun yetkinliğinin göstergelerinden biri de konumuz bağlamında savaş başlatabilme gücüne sahip olmasıdır.⁵¹⁸

Grotius'un siyaset felsefesinde devletin yetkinliğini tesis edecek olan merci ise en yüksek yetkiye sahip olan egemendir (*summa potestas*). Egemeni şöyle tanımlar: “Eylemleri bir başkasının denetimine tabi olmayan ve bu yüzden de bir başkasının iradesiyle geçersiz kılınamayan kişidir”.⁵¹⁹ Grotius’a göre her gücün biri müşterek diğeri de kendine özgü olmak üzere iki taşıyıcısı vardır. Örneğin görme gücümüzün müşterek taşıyıcısı beden, kendine özgü taşıyıcısı ise gözdür. Egemenliğin müşterek taşıyıcısı insanların bir araya gelerek oluşturdukları yetkin topluluk olan devlettir, kendine özgü taşıyıcısı ise her ulusun kendi teamül ve yasaları çerçevesinde belirlediği bir ya da birkaç kişidir.⁵²⁰

Grotius’a göre Tanrı kâinatı yaratırken devleti yani egemenliğin ortak taşıyıcısı olan bu yetkin topluluğu değil sadece Âdem ve Havva’yı yaratmıştır. Bu anlamda onun açısından devlet doğal bir yapı değil bir uzlaşının sonucu olarak meydana gelmiştir.⁵²¹ Fakat bu uzlaşım onun göre aynı zamanda insanın yer verdiğimiz kötücül doğasına karşı başvurduğu “yeni bir çare” (*novo remedio*) olarak doğmuştur. İnsanların bozulmuş doğalarından neşet eden bir kötülük olduğu (*ex corrupto ingenio malitia est*) için sosyal olarak birbirlerine karşı yerine getirmeleri gereken yükümlülükleri göz ardı etmişlerdir. Hatta çoğunlukla herhangi bir ceza almadan başkalarının zenginliklerine ve yaşamlarına saldırmışlardır. Bu yüzden daha küçük sosyal birimler kendilerini korumanın daha güvenilir bir yolunu bulmak için bir bölgede toplanmaya başlamışlardır. Grotius’a göre “kendi müşterek iyilerini koruma adına -yani karşılıklı yardımlaşma sayesinde kendilerini koruma ve yaşam için zorunlu olan şeyleri eşit bir şekilde edinme- üzerinde ittifak ettikleri bir sözleşme (*consensu contracta*) vasıtasıyla meydana gelen bu sosyal

⁵¹⁸ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 96-97.

⁵¹⁹ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 259.

⁵²⁰ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 259-260.; Grotius bu bağlamda kendi siyaset felsefesi kapsamında egemenliğin tümüyle halkta olduğu görüşünü oldukça tehlikeli bulur. Zira bu durum ona göre egemenin sınırlanabileceği, hatta cezalandırılabilceği anlamına gelecektir. Grotius’a göre bir halkın kendini yönetme hakkını, kendisine hiçbir pay kalmayacak denli bir başkasına devretmesi kabul edilebilir bir düşüncedir. Bunun bazı sakıncalar barındırabileceğini dile getirenlere ise ilginç bir itirazı vardır: “... Sakıncaları veya korkulacak yanları olmaksızın hiçbir yönetim biçimini meydana getiremezsiniz.” Grotius, Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 260-262.

⁵²¹ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 137.

birliktelik devlet (*respublica*) adını almıştır. Yine bu birlikteliği meydana getiren üyelere de yurttaş (*cive*) denmiştir.”⁵²² Böylelikle tıpkı hükümdarın bütün yetkisini devletten alması gibi devletin bütün yetkisi de yurttaş bireylerin birlikte yaptıkları uzlaşya (*collatoque consensu*) dayanmaktadır. Bu yüzden devlet doğal bir birlikteliğe değil sözleşmeye dayanan bir yapıdır.⁵²³

Grotius’un bu düşüncelerinden hareketle onun siyaset felsefesi geleneğindeki sözleşme teorisyenleri arasında yer aldığını ifade edebiliriz. Ancak Grotius her ne kadar diğer sözleşme teorisyenlerinden Hobbes, Locke, Rousseau gibi devlet öncesi duruma işaret etmek için doğrudan doğa durumu (*statu naturali*) kavramını kullanmış olsa da bu konuda detaylı bir tartışma yürütmemiştir.⁵²⁴ Yine de bize göre onun açısından doğa durumunun, siyasi bir düzenin yanı sıra aynı zamanda hukuksal bir düzenin bulunmadığı ve esas olarak da özel mülkiyetin ve dolayısıyla ticaretin henüz başlamadığı bir insani birliktelik evresi olduğunu ifade edebiliriz.

Doğa durumundaki yaşamın nasıl olduğunu Grotius’un *Savaş ve Barış Hukuku*’nda yer alan özel mülkiyetin kökeni hakkındaki tahliline bakarak anlayabilmekteyiz. Ona göre Tanrı dünyayı yaratırken insanlar ilk başta her şeyi müşterek bir şekilde temellük etmekteydi. Bir kimse bir şeyi kendisi için temellük ettiği vakit artık bir başkası haklı bir şekilde o şeyi ondan alamıyordu. Grotius’a göre Cicero bu durumu güzel bir benzetmeyle anlatmıştır: Tiyatro herkes için müşterek bir yerdir, fakat kim nerede oturursa artık o yer onundur.⁵²⁵

İnsanlar gerçekten dostluk içinde yaşamış veya sade bir yaşam sürdürmek istemiş olsalardı bu hal ona göre bugüne kadar devam etmiş olurdu. Grotius bu düşüncesinin dayanağı olarak böylesi bir yaşamı oldukça sade örf ve adetleri sayesinde yüzyıllardır en ufak bir problem yaşamadan sürdüren Amerika kıtasındaki halkları veya Kudüs’te böylesi bir yaşam sürdürmüş olan Esseneliler’i örnek olarak gösterir. Fakat insanlar ortak bir mülkiyetin merkezde olduğu böylesi sade ve masum bir yaşamı (*vita*

⁵²² Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 36.

⁵²³ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 137.

⁵²⁴ Richard Tuck’ın belirttiği üzere Grotius’da doğa durumu kavramsallaştırması için *Savaş ve Barış Hukuku*’nun şu kısımlarına bakılabilir: II. VII. 27. I; II. VI.5; II. V. 9. 2; II. V. 15. 2. Tuck’ın bu konuyla ilgili *Savaş ve Barış Hukuku*’na yazdığı girişteki değerlendirmesi için bkz.: Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. Xix.

⁵²⁵ Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 420-421.

simplice et innocente) çok fazla sürdürmediler. Zira süreç içerisinde insanlar beslenmek için toprağın kendiliğinden verdiği ürünlerle yetinmemeye, mağaralarda oturmaktan, ağaç kabukları ve hayvan postlarıyla örtünmekten hoşlanmamaya başladı ve daha lüks bir yaşam sürmek istediler. Birtakım işlerle uğraşarak hem iyiye hem de kötüye kullanabilecekleri şeyleri öğrenmeye başladılar. Bu işlerin en eskisi ise ona göre tarım ve hayvancılık olmuştur. Bu işleri sürdüren kardeşler mallarını süreç içerisinde bölüştürdüler. Her biri sahip olduğu farklı istekler doğrultusunda birbirini kıskandılar daha sonra ise birbirlerini öldürmeye başladılar. Sonuç olarak da şiddetin egemen olduğu *devlere özgü olan yaşam (vitas giganteum)* başlamış oldu.⁵²⁶

Grotius'a göre bu vahşi yaşam biçimine Nuh Tufanı'ndan sonra şarabın bulunmasıyla birlikte eğlence yaşamı da eklenmiştir. Fakat insanların kendi aralarındaki bağların kopmasındaki asıl nedenin tutku olduğunu düşünür. Tutkular insanlar arasında anlaşmazlığa neden olduğu için insanlar, toprakları kendi aralarında paylaşmıştır. Süreç içerisinde hem insan hem de hayvan nüfusunun artmaya başlamasıyla birlikte eskiden sadece halklar arasında taksim edilen topraklar bu sefer aileler arasında paylaştırılmıştır. Böylelikle önce menkul daha sonra ise gayri menkul mallarda olmak üzere özel mülkiyet modeline geçilmiştir.⁵²⁷

2.5.1.3. Hukuk, İç Hukuk, Doğal Hukuk ve Uluslararası Hukuk

Grotius açısından insan bedeni için *ruh* ne ise sözleşme sonucunda ortaya çıkmış olduğunu ifade etmiş olduğumuz devlet için de *hukuk* aynı anlama gelir. Bu yüzden onun açısından herhangi bir siyasi yapıda hukuk ortadan kalktığına söz konusu yapı devlet olmaktan çıkacaktır.⁵²⁸ Hukuk felsefesini adım adım inşa etmeye çalışan bir düşünür olduğu için ona göre öncelikle hukukun varlığını ispatlamak gerekir. Grotius bu

⁵²⁶ Grotius, *The Rights of War and Peace Book II*, sf. 421-426.; Grotius'un politika konusundaki düşüncelerini belirleyen esas bölge Doğu Hindistan bölgesi olmuş olsa da Amerika kıtası da Grotius'un entelektüel gündemini meşgul etmiş bir coğrafyadır. Bunu en açık gördüğümüz yer onun *Amerika'daki Yerli Halkların Kökeni Üzerine* adlı eseridir. Grotius burada bir etnoğrafyacı kimliğine bürünür. Grotius'a göre antik çağdan beri bölgelerde yaşayan halkların hangi kavimden geldiğini araştırmak süregelen bir olgu iken kendi döneminde kimsenin bunu araştırmamasına şaşırır. Grotius bu eserinde Amerika kıtasında yaşayan halkların Viking kökenli olduğu sonucuna varır. Bkz.: Grotius, Hugo, *On The Origin of Native Races of America: A Dissertation*, (trans. Edmund Goldsmid), Edinburg, 1884, sf. 7-10.

⁵²⁷ Grotius, *The Rights of War and Peace Book II*, sf. 425-427.

⁵²⁸ Grotius, Hugo, *The Rights of War and Peace Book III*, (trans. Jean Barbeyrac), (Ed. Richard Tuck), Liberty Fund, Indianapolis, 2005, sf. 1250.

amacını gerçekleştirmek için tam da hukukun var olmadığını dile getiren düşünürler arasında şüpheli Karneades'i (M.Ö 214-129) temsilci olarak seçmiş ve onu çürütmeye koyulmuştur.

Karneades'in argümantasyonu şöyle özetlenebilir: Doğa bütün canlıları kendi çıkarını gözetmeye sevk eder. Bu yüzden insan da doğadaki diğer hayvanlar gibi kendi çıkarları peşinde giden bir canlıdır. Yasalar da bu yüzden insanların kendi çıkarları doğrultusunda ortaya konulan ve bu açıdan sosyal ve tarihi açıdan farklılaşan buyruklardan ibarettir. Oysaki hukuk veya adalet diye bir şeyin var olması demek çıkarlarımıza aykırı olarak başkalarının yararını gözetmek anlamına gelecektir. Bu yüzden hukuk ya da adalet yoktur. Toplamlar veya zamanlar üstü bir şekilde değişmez bir yapıda olduğu düşünülen doğal hukuk ise tam bir kuruntudur.⁵²⁹

Karneades'in insanı doğadaki diğer canlılarla aynı statüde kabul eden ve bu yüzden natüralist olarak ifade edebileceğimiz yukarıdaki argümanına karşıt bir biçimde Grotius insanı daha değerli gören ve bu yüzden hümanist olarak ifade edebileceğimiz bir bakışı merkeze alır. Ona göre insan Karneades'in öne sürdüğü şekilde doğadaki diğer sıradan canlılar gibi bir hayvan değildir. İnsan onlardan üstün bir şekilde yaratılmış bir canlıdır. Grotius onu üstün kılan şu üç durumdan bahseder⁵³⁰:

- i. İnsan diğer canlılardan farklı olarak doğal bir şekilde toplum içinde yaşama arzusuna (*appetitus societatis*) yani hemcinsleriyle birlikte akıl temelinde ve barışçıl bir şekilde yaşama temayülüne sahiptir. Bunu gerçekleştirmek salt hayvanların yaptığı gibi tümenden kendi çıkarımızın peşinden koşmayı değil yer yer bu çıkarlarımızdan vazgeçmek anlamına geleceği için Grotius'a göre doğanın evrensel bir şekilde her canlıyı kendi çıkarının peşinden koşmaya sevk ettiği düşüncesi kesin bir olgu olarak kabul edilmemelidir. Hatta ona göre doğa aksi örnekleri barındırır. Canlılar âleminde yavrusu için kendi çıkarından vazgeçen hayvanlar veya *başkalarına* iyilik yapmaya yatkın olan çocuklar buna örnek olarak verilebilir.
- ii. Sosyalleşmesini sağlayabilmesi için doğa diğer canlılar arasında bir tek insana 'konuşma yetisi' vermiştir.

⁵²⁹ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 79.

⁵³⁰ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 79-85.

- iii. Doğa diğer hayvanlar arasında bir tek insanoğluna bazı genel ilkelere göre ‘anlama ve eyleme geçebilme yetisi’ (*facultatem sciendi agendique*) vermiştir.⁵³¹

İnsan hakkındaki bu görüşleri çerçevesinde Grotius’a göre hukuk insanoğlunun aklın ışığında ve barışçıl bir şekilde inşa etmeye yöneldiği sosyalliğin sonucunda doğmuştur.⁵³² Bu yüzden hukukun en temel ilkelerini şöyle sıralar: Başkasının malına el uzatmama, başkasından almış olduğumuz malı veya bundan elde etmiş olduğumuz kârı geri verme, sözünü yerine getirme, neden olunan zararı tazmin etmek, insanlara hak ettiği cezayı verme.⁵³³ Grotius bize göre aslında hukuku tam da Karneadesçi çıkar perspektifinden ele almaktadır. Bunu şöyle ifade edebiliriz; adaletin çıkarımızın aksine davranmamızı buyurduğu yer aynı zamanda bizim en büyük çıkarımızın olduğu yerdir. Yani adalet en büyük çıkardır. Yine Grotius’un bu tahlilinden hareketle onun siyaset felsefesinde olduğu gibi hukuk felsefesinde de insan hakkındaki görüşlerinin belirleyici olduğunu görmekteyiz.

Grotius açısından hukukun varlığını ortaya koyduğumuz için şimdi onun ne olduğunu ve hukuku nasıl tasnif ettiğini ele alabiliriz. *Hollanda Hukukuna Giriş*’te belirttiği şekliyle hukuk yaşamın adalet çerçevesinde nasıl tesis edileceğini gösteren bir bilimdir. Yine hukuk ona göre toplumun ortak yararının iyi bir şekilde düzenlenebilmesi için devletin en yüksek mercii olan egemen tarafından icra edilen ve yayınlanan rasyonel bir düzenlemedir. Adalet ise hakkaniyete uygun olan şeyi yapma noktasında ahlaki bir erdem veya akıl tarafından tesis edilen düzendir.⁵³⁴ Akıl tarafından tesis edilecek bu düzende Grotius açısından bir hususa dikkat etmek gerektiği ifade edilebilir. Zira ona göre adalet veya adaletsizliğin kendi doğalarından hareketle (*suapte natura*) değil de insani kararlar ve teamüller doğrultusunda tesis edilebileceğini düşünenler yanılmaktadırlar.⁵³⁵ Grotius’a göre adalet düzenini yine konumuz bağlamında barış

⁵³¹ Grotius her ne kadar insandaki bu yetiyle ilgili detaylı bir tartışma yapmamış olsa da bize göre bu yetinin onun siyaset felsefesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira hem etik ve politik hem de uluslararası hukuk düzeninin inşasını aşağıda değinileceği üzere doğal hukukun evrensel ilkelerini anlayıp ona göre eyleyebilme ile ilişkilendirir.

⁵³² Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 85-86.

⁵³³ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 85-86.

⁵³⁴ Grotius, Hugo, *The Introduction To Dutch Jurisprudence*, (trans. Charles Herbert, John Van Voorst), London, 1845, sf. 1-4.

⁵³⁵ Grotius, *Denizlerin Serbestisi Yahut Felemenklerin Hindistan’la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha*, sf. 3.

düzeniyle birlikte düşünmemiz gerekir. Nitekim bu noktada Platon’a referansla barışın adaletin bir meyvesi olduğunu belirtir.⁵³⁶

Grotius’a göre tıpkı matematikçilerin bir meseleyi tartışırken herkesin üzerinde anlaştığı bazı aksiyomlardan hareket etmeleri gibi hukuk konusundaki argümantasyonlar da evrensel olarak doğru olan bazı yasa veya ilkelere dayanmalıdır. Grotius bu anlamda erken dönem eserlerinden olan *Ganimet Hukuku Üzerine Bir İnceleme*’de hukukun kendisinden hareketle inşa edileceği toplamda dokuz ilke (regulae) ve on dört yasa (leges) teklif eder. Aşağıda onun haklı savaş düşüncesini ele alırken yer yer bunlara değineceğimiz için bu eserinde onun hukuku temellendirdiği ilke ve yasaları⁵³⁷ tablo halinde şöyle ifade edebiliriz:

Dokuz İlke	On Üç Yasa
1. Tanrı’nın kendi iradesi ⁵³⁸ olarak ortaya koyduğu şey yasadır.	1. Kendi yaşamını savunmak ve zarar verme noktasında tehditkâr olan şeyi savuşturmak meşrudur.
2. İnsanlığın ortak rızasının tüm toplumların iradesi olarak ortaya koyduğu şey yasadır.	2. Kişinin yaşam için yarar getiren şeyleri elde etmesi ve onları koruması meşrudur.
3. Kişinin kendi iradesi olarak ortaya koyduğu şey onun açısından (bağlayıcı) bir yasa hükmündedir.	3. Hiçbir insanın bir başka insana zarar vermesine izin verilmemelidir.
4. Bütün yurttaşlar açısından, devletin kendi iradesi olarak ortaya koyduğu şey yasadır.	4. Hiçbir insanın bir başkasının mülkiyetindeki bir şeyi ele geçirmesine izin verilmemelidir.
5. Yurttaş bireylerin karşılıklı ilişkileri açısından, devletin kendi iradesi olarak ortaya koyduğu şey yasadır.	5. Kötü eylemler cezalandırılmalıdır.
6. Bütün yurttaşlar bütünü açısından, hükümdarın kendi iradesi olarak ortaya koyduğu şey yasadır.	6. İyi eylemler mükâfatlandırılmalıdır.
7. Yurttaş bireyler açısından, hükümdarın kendi iradesi olarak ortaya koyduğu şey yasadır.	7. Yurttaş bireyler hem toplu hem de münferit olarak sadece diğer yurttaşlara zarar vermekten

⁵³⁶ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 182.

⁵³⁷ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 17-49.

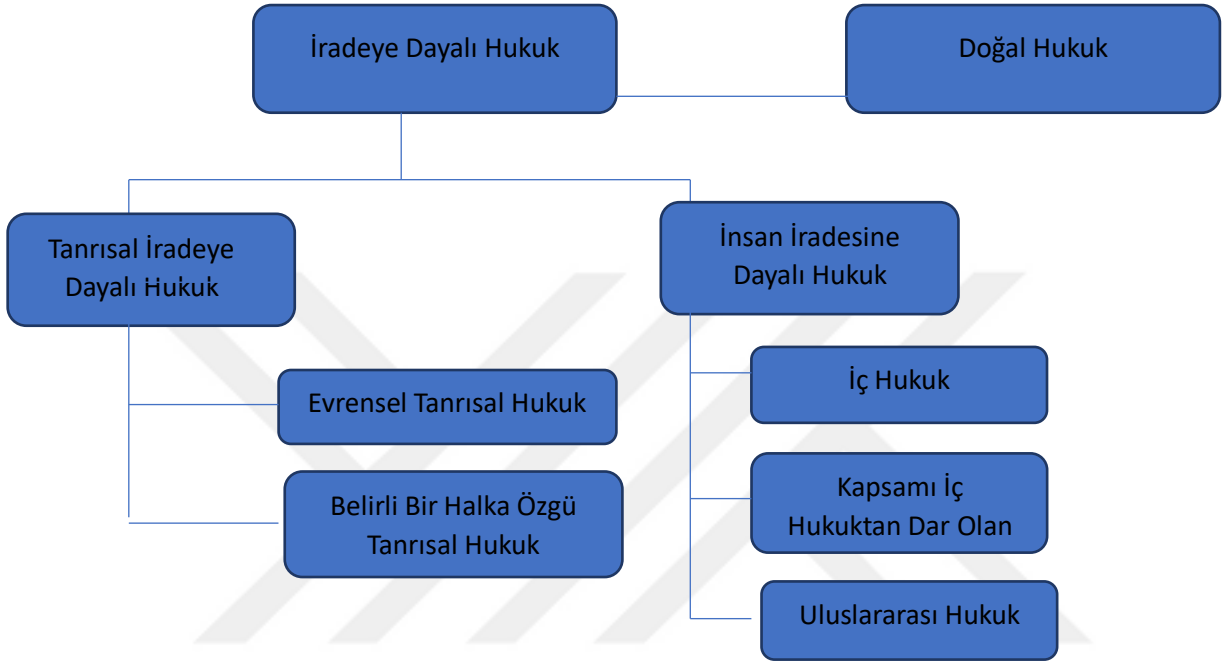
⁵³⁸ Grotius’a göre Tanrı’nın iradesi sadece gönderdiği vahiylerde yer almaz. Onun iradesi aynı zamanda doğa yasalarının kendisinden tevarüs edildiği, Yaratıcı’nın yaratılışa koyduğu tasarımdan hareketle de anlaşılabilir.; Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 20-21. Dolayısıyla bu ilkede Grotius’u bütünüyle bir teolog olmaktan ayıran husus bize göre Tanrı’nın iradesini peygamberlere gönderilen vahiylerde değil onun tasarımından hareketle anlamaya çalışmasıdır.

	kaçınmamalı aynı zamanda birbirlerini korumalıdır.
8. Bütün devletler açısından, bu devletlerin kendi iradeleri olarak ortaya koyduğu şey yasadır.	8. Yurttaşlar -ister özel mülkiyet ister de ortak mülkiyet olsun- birbirlerinin mülkiyetlerini ele geçirmekten kaçınmalı ve aynı zamanda hem diğer yurttaşlar için hem de toplumun geneli için gerekli olan şeyler konusunda elinden gelen katkıyı sunmalıdır.
9. Hukuki süreç açısından, kendisi veya yurttaşları davalı konumda olan devlete öncelik verilmelidir. Fakat bu devletin hukuki vazifesinin ifasında ihmalkâr olduğu anlaşılırsa bu sefer yargılama sırası kendisi veya yurttaşları davacı konumda olan devlete geçmelidir.	9. Hukuki süreç dışında hiçbir yurttaş bir başka yurttaş karşı kendi hakkını aramaya koyulmamalıdır.
	10. Hükümdar bütün meselelerde devletin yararı doğrultusunda hareket etmelidir.
	11. Devlet hükümdarın her eylemini meşru olarak onaylamalı.
	12. Hukuki süreç dışında ne devlet ne de herhangi bir uyruk bir başka devlet veya uyruğa karşı kendi hakkını aramaya koyulmamalıdır.
	13. Farklı yasaların eş zamanlı olarak uygulanabildiği durumlarda hepsine riayet edilmelidir. Fakat bunun mümkün olmadığı durumlarda daha üstün olan yasa yürürlüğe konmalıdır. ⁵³⁹

Grotius'un hukuk konusunda yaptığı tasnife gelince onun *Savaş ve Barış Hukuku*'ndaki tasnifini esas alındığında Grotius'a göre hukuk, kökeni yasa yapıcının

⁵³⁹ Grotius'a göre ilk 12 yasanın eş zamanlı uygulanamayacağı durumlar söz konusudur ve bu durumlarda daha üstün olan yasa gözetilmelidir. Yasaların üstünlüğü ise köken ve amaç bakımında belirlenebilir. Köken açısından ilahi yasa insani yasaya üstündür. Amaç bakımından ise kişinin kendi yararına olan başkasının yararına olandan, daha büyük yarar daha küçük olandan, büyük bir kötülüğün ortadan kaldırılması küçük bir iyiliği yapmaya tercih edilir. Örneğin birinin size ıssız bir yerde saldırması sonucu yaşamınızın tehlikeye girmesi durumunda, şayet meseleyi hukuka taşıyacak ne vakit ne de imkan varsa o zaman kişinin hukuki süreçlerle ilgili olan dokuzuncu yasayı göz ardı edip hemen kendini savunması gerekir. Bkz.: Grotius, *Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 49

iradesine dayanan ‘iradeye dayalı hukuk’ ve doğaya dayanan ‘doğal hukuk’ olmak üzere ikiye ayrılır. İradeye dayalı hukuku da kendi içinde ‘İlahi iradeye dayalı hukuk’ ve ‘insani iradeye dayalı hukuk’ olarak taksim eder. Grotius daha sonra tasnifini detaylandırarak nihayetinde Torun’un belirttiği üzere şöylesi bir tasnif yapar:⁵⁴⁰



Konumuz sınırları çerçevesinde sadece Grotius’un bu tasnifinde yer alan iç hukuk, doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesini ele almamız gerekmektedir. Grotius’a göre ulusal çapta inşa edilen iç hukukun kökeni “verilen sözü yerine getirme” ilkesine dayanır. Sosyal bir yapıya katılarak bir ya da birkaç kişinin buyruğu altına girenler açıkça ya da örtük bir şekilde toplumun çoğunluğunun ve esas itibarıyla de devleti yöneten siyasi iktidarın alacağı kararlara uyacağına söz vermiş olmaktadır. Bu yüzden de iç hukukun temeli yurttaşların üzerinde uzlaşma sağlayarak rıza gösterdikleri yükümlülüğe dayanır. Özetle ifade edilecek olursa iç hukuk tekil bir devleti yöneten güç olan siyasi iktidara dayanan hukuktur.⁵⁴¹

Grotius’a göre kendisinden önce pek çok kişi bir ulusun kendi içinde geçerli olan iç hukuku düşünce konusu kılmıştır. Fakat her ne kadar bütün insanlığın yararına

⁵⁴⁰ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 150-162.; Torun, Yıldırım, Hugo Grotius’un Hukuk ve Siyaset Felsefesi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, sf. 42.; Grotius’un *Hollanda Hukukuna Giriş*’teki benzer bir tasnifi için bkz.: Grotius, *The Introduction To Dutch Jurisprudence*, sf. 4-6.

⁵⁴¹ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 93, 162.

olsa da çok az kişi ulusların kendi arasında geçerli ve bağlayıcı olan bir hukuk hakkında sistematik çalışmalar ortaya koymuştur. Cicero bu bilimi doğru bir şekilde devletler arası ittifaklar, anlaşmalar, sözleşmeler yani kısaca savaş ve barışla ilgili bütün meseleleri ele alan bilim olarak ele almıştır.⁵⁴²

Tıpkı iç hukuk bağlamında herhangi tekil bir devletin sahip olduğu yasalar ve adalet esaslarının o devletin çıkarlarını gözetmesi gibi Grotius’a göre devletlerin bütünü ya da çoğunluğunun ortak bir şekilde kabul ettiği bir hukuktan da söz edebiliriz. Bu hukuk sadece tekil bir devletin çıkarını değil bütünün çıkarını koruyacaktır. Bu yüzden Grotius söz konusu hukuka doğal hukuktan ayrı olarak uluslararası hukuk adını verilmesi gerektiğini ileri sürer. Bunu şöyle dile getirir: “Mademki devlet diye adlandırılan bu küçük topluluk bu esaslar olmadan var olamazsa (ki var olamayacağı kesindir) bütün insanlığın meydana getirdiği toplumun birlikteliği ve selameti (*totius humani generis societatem*) de böyle sağlanır.”⁵⁴³ Grotius bu açıdan devletler arasında bağlayıcılığa sahip tek unsurun uluslararası hukuk olduğunu düşünür. Aksi takdirde devlet gücünün üzerinde söz söyleme gücüne sahip egemen bir otoritenin olmadığını ileri sürer.⁵⁴⁴ Fakat tam da bu düşüncesinden ötürü Grotius’a yöneltilebilecek Kantçı bir eleştiriden bahsedilebilir. Zira Kant hem Grotius’u hem de benzer yaklaşımlara sahip diğer uluslararası hukuk düşünürlerini sert bir şekilde eleştirir. Ona göre bu düşünürler devletler arasında inşa edilecek siyasi bir yapının hukukun ve dolayısıyla barışın tesis edilmesinde üstleneceği fonksiyonu yeteri kadar anlayamamışlardır.⁵⁴⁵

Grotius’a göre kimileri adaleti bir devletin iç hukuku bağlamında sadece yurttaşlar arası ilişkilerde görmek ister. Fakat devletler arası ilişkilerde adaletin olabileceğine inanmazlar. Grotius buna karşı şöyle bir temellendirme yapar: Hiçbir toplum hukuk olmadan ayakta kalamaz. Evrendeki tekil devletlerin oluşturduğu küme de bir toplum meydana getirir ve dolayısıyla hukuk olmadan varlığını devam ettiremez. İşte insan soyunun veya pek çok ulusun meydana getirdiği toplumun (*genus humanum aut populos complures*) ayakta kalabilmesi için ihtiyaç duyulan bu hukuk ona göre uluslararası hukuktur. Bu bağlamda uluslararası hukuku şöyle tanımlar:

⁵⁴² Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 75.

⁵⁴³ Grotius, *Denizlerin Serbestisi Yahut Felemenklerin Hindistan’la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha*, sf. 7; Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 94.

⁵⁴⁴ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 47.

⁵⁴⁵ Çörekçioğlu, Hakan, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (der. Hakan Çörekçioğlu), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, sf. 111.

“...Bağlayıcılığını bütün ulusların veya en azından çoğunluğun iradesine dayandıran hukuk uluslararası hukuktur (*ius gentium*). *Çoğunluğunun* diyorum, çünkü doğal hukuk dışında bütün uluslar için ortak olan bir hukuk mevcut değildir.”⁵⁴⁶ Grotius’un bu düşünceleri çerçevesinde Ağaoğulları’nın belirttiği üzere, onun siyasi düşünceye yaptığı en büyük katkı egemen uluslar arasındaki siyasi ilişkilerin nasıl tesis edileceğini ortaya koyan bir hukuk inşa etmeye çalışmış olmasıdır.⁵⁴⁷

Uluslararası çaptaki meseleler hakkında yargıya varırken ulusların üzerinde uzlaşa sağladıkları uluslararası hukuk dışında Grotius’a göre hukukun başvurusu gereken esas kaynak doğada yer alan intizamlı plandır (*naturae ratio*). Nitekim daha önce yer verdiğimiz üzere Grotius’a göre Cicero tam bu noktada bütün toplumlar için bağlayıcı olan yasanın “yazılı olmayıp doğadan neşet eden yasa” olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴⁸ Tüm bu anlattıklarımız çerçevesinde Grotius insanlar veya uluslar için evrensel bir geçerliliğe sahip olduğunu düşündüğü doğal hukuku, doğru akıl (*recta ratio*) kavramı merkezinde şöyle tanımlar: “İnsanın sahip olduğu akıllı doğaya uygun olup olmaması açısından herhangi bir eylemin ahlaki açıdan problemli veya zorunlu olup olmadığını ve böylelikle de bir eylemin doğanın yaratıcısı olan Tanrı tarafından yasaklanmış veya emredilmiş olup olmadığını gösteren *doğru aklın* buyruğudur.”⁵⁴⁹ Tanrı tarafından yaratılışın başlangıcından itibaren yaratılmış olan şeylerin korunması için onların özüne yerleştirilen doğal hukuk ona göre bütün zamanlar ve mekânlar için geçerlidir.⁵⁵⁰ Grotius’a göre yine doğru bir şekilde değerlendirildiğinde doğal hukukun ilkelerinin tıpkı duyularımızla algıladığımız somut şeyler gibi apaçık olduğu anlaşılacaktır.⁵⁵¹ Grotius’un kendi felsefesi kapsamında çoğunlukla Cicero’ya referans vermesi açısından doğal hukuk tanımında yer alan doğru akıl (*recta ratio*) kavramında Cicerocu bir etkiden söz edebiliriz.

Grotius’a göre *doğru akıl* herhangi bir eylemin hukuka uygunluğu veya aykırılığı ile ilgili bir buyruk ortaya koyarken bu eylemleri onların *kendileri* veya

⁵⁴⁶ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 97-98, 162-163; Vurgu Grotius’a aittir.; Grotius, The Introduction To Dutch Jurisprudence, sf. 6.

⁵⁴⁷ Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, (4. Baskı), İmge Kitapevi, İstanbul, 2009, sf. 90.

⁵⁴⁸ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 15-16.

⁵⁴⁹ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 150-151.; “*Ius naturale est dictatum rectae rationis*”. Vurgu bize aittir.

⁵⁵⁰ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 53-54.

⁵⁵¹ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 111.

doğaları itibariyle ele aldığı için doğal hukuk onun açısından hem uzlaşmaya dayanan insani hukuk hem de ilahi hukuktan farklıdır. Zira bu iki hukukta buradakinden farklı olarak bir şey yasaklandığı veya emredildiği için ona uymak gerekir.⁵⁵² Yine ona göre doğal hukuk öylesine değişmez bir yapıdadır ki bizzat Tanrı bile onu değiştirmeye muktedir değildir. Grotius her ne kadar Tanrı'nın kudretinin sınırsız olduğuna inansa da yine de onun sonsuz gücünün ulaşmadığı bazı hususların olduğunu düşünmektedir. Bu hususlar, çelişkiye düşmeden anlamlı bir şekilde ifade etmenin imkânsız olduğu konulardır. Örneğin Grotius'a göre iki kere ikinin dört olmamasını sağlamak onun elinde olmadığı gibi özü itibariyle kötü olan bir şeyin kötü olmamasını sağlamak da onun elinde değildir.⁵⁵³

Doğal hukuk görüşüyle ilgili öte yandan şu tarz bir problem olduğu ifade edilebilir: İç hukuk veya pozitif hukuk söz konusu olduğunda bir şeyin hukuka veya adalete aykırı olması demek uzlaşma sonucu ortaya konulan, egemen tarafından yayınlanan somut buyruklara aykırı olmak demektir. Bu yüzden hukuka aykırılık nesnel bir şekilde ispat edilen bir yapıdadır. Fakat yazılı olmayan, soyut doğal hukuk açısından hukuka aykırı olup olmama nasıl belirlenecektir?

Grotius'a göre bir şeyin doğal hukuka uygun olup olmadığı ya a priori ya da a posteriori bir yöntemle ispat edilir. A priori yöntemde bir şeyin hukuka uygun olup olmadığı o şeyin insanın sahip olduğu akıllı ve sosyal doğaya (*natura rationali ac sociali*) uygun olup olmaması temelinde kanıtlanır. A posteriori yöntemde ise -her ne kadar mutlak bir kesinlik olmasa da- bir şeyin doğal hukukun bir gereği olup olmadığı o şeyin bütün uluslar veya en azından uygarlıkta ileri gitmiş uluslar tarafından kabul edilmesine bakılarak anlaşılır. Grotius'a göre evrensel bir sonucun evrensel bir nedeni olması gerektiğine göre evrensel çapta kabul gören genel bir inancın nedeni insanoğlunun ortak bir şekilde sahip olduğu sağduyudan başka bir şey değildir. Nitekim Grotius bu konuda Cicero'nun da bütün ulusların rıza gösterdiği şeyin doğa yasası olarak kabul edilmesi gerektiği görüşünü benimsediğine işaret eder.⁵⁵⁴

⁵⁵² Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 151-153.; Grotius, *The Introduction To Dutch Jurisprudence*, sf. 5.

⁵⁵³ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 155.

⁵⁵⁴ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 159-161.

Çalışmamızın bu noktasında egemen devletler arasındaki ilişkileri hukuk temelinde ele almasından dolayı onun hukuk felsefesinin siyaset felsefesiyle kesiştiğini düşünmekteyiz. Ortaya koymuş olduğumuz bu hukuk tasnifi çerçevesinde ona göre *egemen devletler arasındaki ilişkilerde yaptırım gücüne sahip olan hukuk, iç hukuk değildir*. Uluslararası düzeydeki konularda pozitif hukuk temelinde yargıya varmak boşuna bir çaba olacaktır. Bu yüzden Grotius için egemen devletler arasındaki siyasi sorunlar doğal hukuk ve uluslararası hukuka müracaatla çözüme kavuşturulmalıdır.⁵⁵⁵ Konumuz bağlamında açıktır ki savaş, onun açısından bu sorunların başında yer alır ve bu iki hukuki temele referansla ele alınması gereken bir olgudur. Grotius’a göre “Savaş esnasında hukuk susar.” (inter arma silent leges) ilkesinde susan hukuk bu konuda hiçbir bağlayıcılığı olmayan yazılı iç hukuktur. Buna karşın yazılı olmayıp doğanın buyurduğu ve ulusların üzerinde anlaştığı yasalar tam da savaş konusunda söz söyleme yetkisine sahip olan hukuktur.⁵⁵⁶

Çalışmamızın bu noktasında şu soruları cevaplamamız gerekmektedir: Peki ama Grotius için savaş nedir? Kaça ayrılır? Hangi amacı gerçekleştirmeye çalışır? Meşruiyeti hukuk aracılığıyla temellendirilebilir mi? Şayet öyleyse hangi nedenler savaşa haklı bir boyut kazandırır? Tüm bu sorular bağlamında ortaya koyduğu haklı savaş düşüncesinin eleştiriye açık yönlerinden söz edebilir miyiz?

2.5.2. Grotius’un Haklı Savaş Düşüncesi, Eleştirisi ve Günümüzdeki Savaşlar

Grotius’un savaşı temellendirmeye başlarken amaç-arac ilişkisini esas aldığını ifade edebiliriz. Bir amaca ulaşmayı istemek ona göre bu amacı gerçekleştirmek için zorunlu olan araçları da istemek anlamına gelir. Kendi varlığımızı korumak, hakkımız olan şeyi almak, hak ihlali yapanları cezalandırmak veya devleti savunmak gibi amaçlar çoğunlukla savaşa başvurmada gerçekleştirilmesi mümkün olmayan amaçlardır. Bu açıdan ona göre savaş, uyumsuzluklarını şiddet araçlarına başvurarak çözmeye çalışan tarafların karşılıklı çatışma durumudur.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 137, 15-16.

⁵⁵⁶ Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 102; Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 579.

⁵⁵⁷ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 52; Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 134.

Savaşı nasıl tasnif ettiğine gelince bize göre onun savaş tasnifi savaşta yer alan taraflar ve onun temel vasıfları itibariyle beş başlıkta ele alınabilir. Savaşta yer alan taraflar açısından savaşı üçe ayırır: Kamusal savaş, özel savaş ve karma savaş. Her iki taraftan siyasi iktidarın otoritesi ile başlatılan savaşlar ona göre kamusal savaşlardır. Siyasi iktidarın yetkilendirmesi olmaksızın başlatılan ve her iki tarafta özel şahısların yer aldığı savaşlar ise özel savaşlardır. Bir yanda siyasi iktidarın yer aldığı diğer tarafta ise özel şahısların yer aldığı savaşları ise karma savaşlar olarak niteler. Öte yandan savaşın temel vasıfları itibariyle savaşı ikiye ayırdığı ifade edilebilir: Haklı savaş ve haksız savaş. Grotius'a göre savaş şayet hukukun icrasına dayanıyorsa haklı bir savaş olur; herhangi bir haksızlığın icrasına dayanması durumunda ise haksız bir savaş olur.⁵⁵⁸ Grotius, haklı savaş (*iustum bellum*) ifadesinde yer alan ve Latince'de literal açıdan doğru veya mükemmel gibi anlamlara gelen haklı (*iustus*) kavramını sadece 'hukukun gerektirdiği niteliklerden yoksun olmama' anlamında kullandığını belirtir.⁵⁵⁹ Şurası açık ki onun burada belirttiği hukuk en temelde doğal ve uluslararası hukuktur. Savaşın amacı konusunda ise kendisinden önceki haklı savaş düşüncesi geleneğini takip eder. Grotius bu noktada Cicero veya Augustinus gibi düşünörlere referansla savaşın yegâne amacının barışı sağlamak olduğunu dile getirir.⁵⁶⁰

Grotius'a göre savaşın meşru bir olgu olduğu hem doğal hem uluslararası hem de ilahi hukuk tarafından desteklenir. Fakat savaşın her şeyden önce doğal hukuka uygun bir olgu olduğunu düşünür. Zira doğanın ilk ilkeleri onun açısından önemli bir otorite olan Cicero'nun göstermiş olduğu üzere *bütün canlılarda var olan kendi varlığını koruma ve buna zarar veren şeyden kaçınma* güdüsüdür. Doğanın ilk ilkeleri açısından savaşa aykırı hiçbir durum yoktur. Aksine her şey savaşa izin verilmesinden yanadır. Zira kendi varlığımızı korumak tam da savaşın amaçlarından birisidir. Yine doğadaki her canlının kendini koruyacak bir güçle donatılmış olması, bir tür savaşıma biçimini bilmesi, düşmanlarını tanıması ve kendini nasıl savunacağını bilmesi, silah olarak kullanabileceği araçların niteliğini ve gücünün farkında olması, kendilerini

⁵⁵⁸ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 50; Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 240.

⁵⁵⁹ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 89-90.

⁵⁶⁰ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 182-184.; Grotius, Denizlerin Serbestisi yahut Felemenklerin Hindistan'la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha, sf. 145.

savunurken en güçlü taraflarını kullanıyor olması gibi durumlar savaşın doğaya aykırı bir olgu olmadığını göstermektedir.⁵⁶¹

Savaşın ikinci olarak uluslararası hukuk tarafından onaylanan bir olgu olduğunu düşünür. Zira Grotius'a göre yeryüzünün tamamında silahlı mücadele vasıtasıyla haklarının peşine düşmeyen veya savaşla ilgili yasal düzenlemeler yapmaktan geri duran bir ulusa rastlanmamıştır. Yeryüzündeki bütün halkların tarihi, yasaları ve uygulamaları bunun böyle olduğunu bize göstermektedir.⁵⁶² Son olarak savaşın İncil'de yer alan ilahi hukuk açısından tümünden yasaklanmayan bir olgu olduğunu düşünür. Bunu temellendirmek için *Savaş ve Barış Hukuku* 'nda toplamda on iki argüman öne sürer. Grotius'a göre bunlardan en önemlisi İncil'de yer alan ve savaşmanın tümünden devre dışı bırakılmadığını gösteren şu ifadedir: “Kral senin iyiliğin için Tanrı'ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan kork! Zira kral kılıcı boş yere taşıyor. Kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan öç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor.”⁵⁶³ Grotius'a göre İsa savaş dâhil olmak üzere doğal hukuka aykırı olmayan hiçbir şeyi yasaklamamıştır. Nitekim Grotius'a göre ahlak ve din konusunda önemli bir otorite olan Augustinus kan dökme ve yağmalama gibi durumlardan ötürü savaş kınamanın dindar kimselerin değil korkak kimselerin bir özelliği olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶⁴

Peki, üç tür hukuk açısından meşru olan bu olgu ne zaman haklı bir boyut kazanır? Çalışmamızın daha önceki bölümlerinde yer verdiğimiz Platon, Augustinus ve Vitoria gibi düşünürlere yaptığı referanslar çerçevesinde Grotius için de maruz kalınan haksızlıktan (*iniuria*) başka savaş haklı kılan bir durum yoktur.⁵⁶⁵ Grotius'a göre haksızlık kavramının Yunanca'daki şu üç karşılığı yürüttüğü tartışmayı açıklayıcı niteliktedir. Bunlar *τό ἄδικον*, *ἀδίκημα* ve *ἀδικία* kavramlarıdır. Bu kavramlar Yunanca'da haksızlığın farklı türlerini temsil etmektedir. Bunlardan ilkinin bir sonuç

⁵⁶¹ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 180-183.

⁵⁶² Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 55-56.; Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 189.

⁵⁶³ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 197-198.; İncil, Romalılar, 13/4.; Grotius'un İncil'de yer alan şiddet ve savaş karşıtı olarak bilinen bütün argümanlar hakkında yaptığı değerlendirmeler için bkz.: Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 208-218.

⁵⁶⁴ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 13, 61.

⁵⁶⁵ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 61, 107-114; Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 393; “Causa iusta belli suscipiendi nulla esse alia potest, nisi iniuria”. Grotius, Augustinus'un haksızlık kavramı için kullandığı “iniquitas” yerine “iniuria” terimini kullandığını belirtir. Bkz. Grotius, a.g.e., sf. 393.

(ἀποτέλεσμα), ikincisinin oluş (πρᾶξις), sonuncusunun ise bir tutum (ἔξις) belirttiğine işaret eder. Bu bağlamda onun ister birey isterse de devlet düzeyinde işlenen her türden haksızlığın savaşı haklı kılacağı sonucuna vardığını ifade edebiliriz. Hatta düşman unsurun istemeden neden olduğu haksızlıklar bile ona göre bu kapsam da değerlendirilmelidir.⁵⁶⁶

Grotius'un siyasi düzeyde maruz kalınan haksızlıklara savaş yoluyla karşı durmak gerektiği yönündeki düşünceleri onun bireysel düzeyde sahip olduğu etik tutuma paraleldir. Etik açıdan Aristotelesçi bir yaklaşımı benimsemiş olan Grotius'a göre adalet, yanlış olan iki aşırı uç arasında orta yolu bulmaktan geçer. Bu anlamda haksızlığa neden olmak yanlış olduğu gibi haksızlığa maruz kalmak da yanlıştır. Bilge insanın kendini küçük görmemesi gerektiği gibi kendi çıkarını gözetmeyi de ihmal etmemelidir. Sokratesçilerin gösterdiği üzere bilge insan Yunanca “φιλοκερδής” yani daima kendi çıkarını gözetken bir kimsedir. Bu yüzden de adalet ve hukukun izin verdiği ölçüde yapılan haksızlıklara karşı koymak gerekir.⁵⁶⁷

Ona göre savaşın haklı bir nedenle başlatıldığı bilinci bilhassa asker için çok önemlidir. Hatta tarihçiler savaşta zaferi veya askerin moral motivasyonunu bile nedenin sağladığı haklılık duygusuna bağlamışlardır. Bu açıdan siyasi düzeyde savaşa neden olacak bir haksızlık ona göre üç nedenden meydana gelebilir. Bu bağlamda Grotius açısından savaşın üç haklı nedeninden söz edebiliriz; **i)** kendini savunma **ii)** mülkiyet konusunda yaşanan haksızlıkların veya sözleşme kaynaklı borçların tazmin edilmesi **iii)** işlenmiş bir suçun cezalandırılması. Grotius için haklı savaşlar sadece haklı nedenlerle başlatılan savaşlardır aksi takdirde haklı bir nedene dayanmayan savaşlar ona göre Cicero'nun veya Isidorus'un belirtmiş olduğu üzere haksız savaşlardır.⁵⁶⁸

Bu anlamda savaşın ilk haklı nedeni yukarıda tablo halinde yer verdiğimiz kendini savunma hakkını dile getiren hukukun ilk yasasına dayanır: “Kendi yaşamını savunmak ve zarar verme noktasında tehditkâr olan şeyi savuşturmak meşrudur.”⁵⁶⁹ Kendini savunma hakkı ona göre bu anlamda açık bir şekilde doğanın herkesi yükümlü

⁵⁶⁶ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 108-114.

⁵⁶⁷ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 10-12.

⁵⁶⁸ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 101-107.; Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 393-395, 1179; Grotius, The Rights of War and Peace Book I, sf. 103-104.

⁵⁶⁹ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 17-23.

kıldığı ‘varlığını koruma ödevinden’ kaynaklanır.⁵⁷⁰ Bu ödev Grotius açısından o kadar önemlidir ki bu bağlamda menfaatini koruyacak şekilde kendini sevmenin doğal düzenin en temel ilkesi olduğunu onaylar. Hatta ona göre bu bağlamda Horace’nin belirttiği şekliyle: “Menfaat (*utilitas*), adaletin ve eşitliğin temeli olarak adlandırılabilir.”⁵⁷¹ Grotius yine savunma hakkı konusunda, felsefe yaparken zihninde daima bir otorite olarak yer verdiği Cicero’nun da doğal bir açıklama getirdiğini şöyle aktarır⁵⁷²:

“Bu, yazılı bir yasa değil; bizle birlikte doğmuş olan bir yasa. Hiçbir yerden öğrenmediğimiz, edinmediğimiz, okumadığımız ama doğanın kendisinden elde ettiğimiz bir hukuk bu... İşte bu hukuk uyarınca yaşamlarımız düşman tarafından tehlikeye girdiği vakit kendimizi koruma adına her tür şiddete başvurmamız haklı bir durumdur. Şu kuralı bilge kişilere akıl; barbar kimselere zorunluluk, uluslara teamül ve hayvanlara da doğanın kendisi öğretmiştir: kendimize, aile efradımıza ve yaşamımıza kast etmiş her tür şiddeti herhangi bir savunma aracına başvurarak savuşturmak gerekir.”

Savaşın ikinci haklı nedeni konusunda onun açısından mülkiyetin sadece maddi bir şey olarak düşünülmemesini belirtmemiz gerekir. Mülkiyet ona göre erdemli kimselerin sahip olduğu itibar hakkı (*bona fama*) dâhil her hakkı kuşatacak bir şekilde ele alınmalıdır. Yine ona göre her ne kadar savaş konusunda pek çok otorite değinmemiş olsa da sözleşme kaynaklı borçların ödenmemesi savaşı haklı kılan bir durum olacaktır. Nitekim Grotius’a göre Platon’un *Alkibiades* diyalogunda sadece şiddete maruz kalma veya yağmalanma değil aynı zamanda aldatılmanın da bir savaş nedeni olduğu yer almaktadır.⁵⁷³

Grotius açısından mülkiyet konusunda yaşanan temel bir haksızlığın (İspanya ve Portekiz gibi) bazı ulusların ortak mülkiyet alanlarını özel mülkiyet haline getirmiş olmaları şeklinde ifade edebiliriz. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere tıpkı Vitoria’nın ‘doğal ortaklık’ kavramıyla ifade etmeye çalıştığı gibi Grotius için de mülkiyet, yeryüzünün henüz sınır çizgileriyle bölünmediği ve ticari ilişkilerin gelişmediği Antik çağlarda müşterek bir kullanım modeline tabi olmuştur. Zira doğa hiçbir şeyi özel mülk olarak yaratmamıştır. Fakat nesnelerin mülkiyeti konusunda süreç içerisinde tedrici bir şekilde

⁵⁷⁰ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 397.

⁵⁷¹ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 21.

⁵⁷² Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 187.; Cicero, *Pro Milone* with Asconius’ Commentary, p. 5.

⁵⁷³ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 103.; Platon, *Birinci Alkibiades*, sf. 21 (109 a-b)

özel mülkiyet anlayışı hâkim olmuştur. Grotius’a göre bu süreçte ilkin bir kişi tarafından kullanıldığında bir başka kimsenin kullanımına imkân tanımayan yani mülkiyeti tüketiminden ayrı olmayan yiyecek ve içeceklerin mülkiyeti özel mülkiyet halini almıştır. Bu mantık daha sonra kıyafet, taşınır eşyalar ve hayvanlar gibi diğer şeyler için geçerli olmuştur. Nihayetinde yeryüzünde paylaşılmayan bir toprak parçası kalmamıştır.⁵⁷⁴ Fakat Grotius’a göre her ne kadar süreç böyle gelişmiş olsa da yine de asla özel mülkiyet haline getirilemeyecek bazı müşterek mülkiyet alanları vardır. Örneğin akarsular, açık denizler veya hava ona göre böylesi ortak mülkiyet alanlarıdır. Mülkiyet ona göre sadece etrafı çitlerle çevrilerek sınırları belirlenebilen ve böylelikle işgal edilebilen şeylerde söz konusudur. Bu anlamda çok net bir argümana sahip olduğunu ifade edebiliriz: Bütün mülkiyet işgalden doğar (*omnis proprietatis ab occupatione coeperit*). Fakat onun açısından karadakinin aksine açık denizler veya hava akışkan (*profluente*) bir yapıda olduğu için bu tarz bir işgale uygun değildir. Bu yüzden de özel mülkiyetin konusu olmayıp insanlığın müşterek kullanımına tâbidirler. Grotius’un söz konusu düşünceleri, bütünüyle kendi yaşadığı dönemin reel politığının izlerini yansıtır. Ona göre ortak bir mülkiyet alanı olan Doğu Hindistan bölgesindeki açık denizlerde Hollanda’nın seyr-u sefer ve ticaret yapma hakkının engellemeye çalışan Portekiz ve İspanya gibi uluslar böylelikle *doğal hukuka aykırı davranmakta* ve bir haksızlığa neden olmaktadır. Grotius açısından yapılması gereken nettir: Savaş şahsi mülkü savunmada olduğu gibi *doğal hukukun ortak kıldığı mülkü savunmak için* de haklı bir hal alacaktır.⁵⁷⁵

Grotius için savaşın üçüncü haklı nedeni ise siyasi düzeyde haksızlığa neden olan bir suçtur (*maleficium*). Bu anlamda onun açısından doğal hukuk ve uluslararası hukuku ihlal eden suçların cezalandırılmasının haklı bir savaş nedeni olduğunu ifade edebiliriz. Yine Grotius’un cezalandırma düşüncesinin onun hukuku inşa etmek için teklif ettiği beşinci yasa doğrultusunda ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Bu yasa şöyledir: “Kötü eylemler cezalandırılmalıdır.”⁵⁷⁶ Ona göre ceza, yapılan bir kötülük için maruz kalınan bir kötülüktür. Fakat Grotius’a göre cezalandırma aynı zamanda doğanın bize tanıdığı meşru bir haktır. Cezalandırma konusu uluslararası hukukun en önemli

⁵⁷⁴ Grotius, Denizlerin Serbestisi yahut Felemenklerin Hindistan’la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha, sf. 47-51.

⁵⁷⁵ Grotius, a.g.e., sf. 55-69, 149-151.

⁵⁷⁶ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 29, 103.

konularından biri olduğu için bu noktada Grotius’a yöneltmesi gereken soru bize göre şudur: Peki, cezalandırma yetkisi kimde olacaktır? Grotius’a göre doğal akıl her ne kadar kötülük işleyenlerin cezalandırılması gerektiğini buyursa da bunu kimin ifade edeceği doğal hukukun belirlediği bir husus değildir. Yine de bunu benzer bir suça karışmamış üst bir otoritenin yapması gerektiğini belirtmekle yetinir.⁵⁷⁷ Grotius’un cezalandırma düşüncesi bize göre bilhassa saldırı savaşlarının meşruiyet çerçevesini belirlemesi açısından önemlidir.

Grotius’a göre savaş en temelde bu üç haklı neden çerçevesinde meşru bir hal alacaktır. Grotius’un haklı savaş düşüncesinde bunlara ek olarak başkaları adına savaş başlatma adına iki nedenin daha yer aldığını ifade edebiliriz. Zira Grotius müttefikleri savunma ve *bir halkı tabi olduğu devletin bariz zulmünden özgürleştirmeyi* de yine haklı bir savaş nedeni olarak değerlendirir.⁵⁷⁸ Bir halkı maruz kaldığı tiranca yönetimden kurtarmayı haklı bir savaş nedeni görmesinden ötürü onun günümüzdeki insani müdahale düşüncesinin temellerinde yer aldığını ifade edebiliriz.

Grotius açısından öte yandan savaşın haklı nedenlerinin yanı sıra haksız nedenlerinden de söz edilmesi gerekir.⁵⁷⁹ Bunları tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

Savaşı Haksız Kılan Nedenler
• Komşu bir devletin giderek artan gücü veya askeri savunma araçlarını geliştirmesi
• Savaştan gelecek bir avantajı elde etmek
• Evlilik konusunda devletler arasında (kız alıp verme gibi konularda) yaşanan anlaşmazlıklar
• Daha verimli topraklar elde etmek
• Keşif Hakkı argümanı
• Belirli bir yönetim altında yaşayan bazı insanların veya bütün bir halkın bağımsızlık arzusu
• Filozofların kimi zaman ‘doğuştan köle’ olarak nitelediği kimseler için uygun bulunduğu üzere, öteki kimseleri onların yararına olacağını öne sürerek hâkimiyet altına almak⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 949-956.

⁵⁷⁸ Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 1151-1162.

⁵⁷⁹ Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 1096-1114.; Onun savaşı haksız kılan nedenler konusunda yürüttüğü tartışmada eleştiriye açık bir yönünün olduğunu ifade etmemiz gerekir. Zira Grotius’a göre savaşın haklı bir nedeni olması durumunda, savaşı yürüten kişinin şan-şöhret-çıkar-yayımla arzusu gibi kötü niyetleri olsa bile bu durum onu haksız bir savaşa dönüştürmeyecektir. Grotius’un bu düşüncesi haklı bir savaşta iyi niyet faktörünü olmasa olmaz olarak göre Aquinas’a bütünüyle zıttır. Bkz.; Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 1113-1114.

• İmparatorun evrensel bir monark olduğunu ve bu yüzden evrensel bir buyurma hakkı olduğunu öne sürmek
• Kilisenin evrensel bir buyurma hakkının olduğunu ileri sürmek
• İlahi bir kehaneti gerçekleştirmek
• Hukuk dışında bazı etik yükümlülükleri öne sürmek; örneğin Romalıların “nankör” olarak addettikleri Kıbrıs kralına karşı başlattıkları savaş.

Grotius, daha önce Bacon’ın haklı savaş düşüncesi kapsamında esas aldığını ifade ettiğimiz “haklı korku” argümanını haklı bir savaş nedeni olarak görmez. Büyümekte olduğu için kendisine zarar verme potansiyeli olan bir devletin gücünü kırmak ona göre haklı bir neden değildir. İnsan yaşamı ona göre öyle bir yapıdadır ki tam bir güvenlik içinde bulunmak zaten mümkün değildir. Böylesi bir korku durumunda ona göre yapılması gereken şey şiddet araçlarına başvurmak değil ilahi takdire ve alacağımız önlemlere güvenmektir.⁵⁸¹

Buraya kadar tüm bu anlattıklarımız bağlamında bize göre Grotius felsefesine yapılabilecek en güzel katkılardan biri onun eleştirisidir. Nitekim *Savaş ve Barış Hukuku*’nda böylesi bir katkıyı kendisinin de beklediğini ifade eder: “Ben nasıl başkalarının düşünceleri ve yazılarını eleştirirken özgürce davrandıysam, bu yapıtı eline alan herkesin aynısını benim için yapmasını istirham ediyorum. Hatalarımı gösterdikleri andan itibaren eleştirilerine kulak vereceğim.”⁵⁸²

Bize göre onun hukuk ve siyaset felsefesine yöneltilecek iki eleştiri şunlar olmalıdır. Hukuk felsefesi konusunda Grotius her ne kadar “... tıpkı matematikçilerin, biçimleri cisimlerden soyutlayarak ele almaları gibi ben de hukuku ele alırken zihnimi her türlü somut durumdan uzak tuttum.”⁵⁸³ demiş olsa da bize göre bu gerçeği yansıtmamaktadır. Hatta aksinin doğru olduğunu söyleyebiliriz. Zira Grotius’un hem erken dönem hem de geç dönem yapıtlarına bakıldığında onun hukuk felsefesi oldukça fazla bir şekilde reel politiğin izlerini ve endişelerini taşımaktadır.

⁵⁸⁰ Grotius’un bu düşüncesi bize göre döneminin reel politiği bağlamında ele alınmalıdır. Bu düşünceleri ile Doğu Hindistan bölgesindeki yerli halkları hakimiyet altına almaya çalışan İspanyol emperyalizmini eleştirdiğini ifade edebiliriz. Nitekim *Denizlerin Serbestisi*’nde İspanyolları eleştirdiği bir bağlamda şunları ifade eder: “Doğu Hindistanlılar aptal veya akıl yetisinden yoksun değiller, tam tersine oldukça akıllık ve beceriklidirler. Yani karakterleri onları hakimiyet altına almak için bahane edilemez”. Grotius, *Denizlerin Serbestisi* yahut *Felemenklerin Hindistan’la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha*, sf. 27.

⁵⁸¹ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 417.

⁵⁸² Grotius, *The Rights of War and Peace* Book I, sf. 132.

⁵⁸³ Grotius, a.g.e., sf. 131-132.

Grotius'un siyaset felsefesi bağlamında bize göre ifade edilmesi gereken önemli bir eleştiri ise onun mülkiyet kuramına yöneliktir. Grotius'un mülkiyet kuramı bize göre kendi siyasi koşulları bağlamında düşünüldüğünde o dönemde “yerli halklar” olarak bilinen toplumların mülksüzleştirme politikalarını destekleyen bir görünüm arz eder. Grotius toprak mülkiyetinin temelini ekip-biçmeye dayandırır. Bu açıdan her ne kadar başka bir egemenlik alanında bulunsu da işlenmemiş (*non excolitur*) bir toprağın mülkiyet edinilmemiş olduğunu savunur. Bunu şöyle ifade eder: “Bir halkın yaşadığı bölgede terkedilmiş veya verimsiz bir toprak varsa, *ekip biçilmeyen bir toprağın temellük edildiği düşünülemeyeceği için* arzu etmeleri halinde bu toprak *yabancılara (advenis)* verilmelidir veya onlar tarafından haklı bir şekilde temellük edilebilir, egemenlik ise bozulmadan önceki toplumda kalır.”⁵⁸⁴ Mülkiyeti egemenlikten ayıran böylesi bir yaklaşımın Grotius'a göre tarihte pek çok örneği söz konusudur. Nitekim Servius işlenmemiş bir toprağın Troyalılara verilmesini, Dion Prusaeensis bir ülkenin işlenmemiş topraklarını ekip biçmenin adalete aykırı olmadığını, Ansibarianlılar ise kimsenin sahip olmadığı toprakların herkese ait olduğunu ifade eder.⁵⁸⁵

Grotius'un mülkiyet düşüncesi esasen onun masum kâr (*utilitatis innoxiae*) kavramına dayanır. Masum kâr onun açısından kişinin bir başkasına zarar vermeden kendi çıkarının peşine düşmesidir. Grotius bu düşüncesini de yine Cicero'nun şu ifadesine dayandırır: “Kendisini zarara sokmaksızın yapabilecekse, bir kimsenin elindeki şeyleri vereni dara sokmayacak alanı da yarar sağlayabilecek şekilde bölüşmesi gerekmez mi?”⁵⁸⁶ Grotius masum kâr kavramı etrafında bütün ulusların eşit bir şekilde karada veya denizde transit geçiş hakkına sahip olduğunu ve buna karşı çıkılmasının Augustinus'un belirttiği üzere haklı bir savaş nedeni olacağını onaylar. Yine masum kâr kavramı etrafında ülkelerinden kovulan *yabancıların* bir toprak parçasında kalıcı yerleşim hakkı olduğunu savunur. Onun Strabo'dan aktardığı üzere yabancıları geri göndermek sadece barbarların bir âdetidir. Yine Augustinus'un hocası olan Ambrosius'a referansla yabancıları kendi aralarına kabul etmeyen kimselerin son derece

⁵⁸⁴ Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 448.; vurgu bize aittir. “Sed et si quid intra territorium populi est deserti ac sterilis soli, id quoque *advenis* postulantibus concedendum est, aut etiam ab illis recte occupatur, *quia occupatum censeri non debet quod non excolitur*, nisi imperium quod attinet, quod populo veteri salvum manet.”

⁵⁸⁵ Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 448.

⁵⁸⁶ Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 438.

suçlu olduğunu onaylar.⁵⁸⁷ Bize göre Grotius'un "yabancıları" ile ilgili olarak şu sorulmalıdır: Kim bu yabancılar? Grotius'un yaşadığı politik bağlam dikkate alındığında onun *yabancılarının* sömürgeci yerleşimciler olduğu ifade edilebilir.

Grotius'un mülkiyet düşüncesi bağlamında bize göre tartışılması gereken bir husus, onun mülkiyet düşüncesi ile hukukun ilke ve yasaları olarak ortaya koyduğu esaslar arasındaki ilişkidir. Grotius açısından hukukun on üçüncü yasası şöyledir: "Farklı yasaların eş zamanlı olarak uygulanabildiği durumlarda hepsine riayet edilmelidir. Fakat bunun mümkün olmadığı durumlarda daha üstün olan yasa yürürlüğe konmalıdır." Onun mülkiyet düşüncesi çerçevesinde bize göre çatışan yasalar ikinci ve dördüncü yasadır. Bunlar hatırlanacak olursa sırasıyla şöyledir: "Kişinin yaşam için yarar getiren şeyleri elde etmesi ve onları koruması meşrudur." ve "Hiçbir insanın bir başkasının mülkiyetindeki bir şeyi ele geçirmesine izin verilmemelidir." Grotius için kişinin kendi yararına olan şeyin başkasının yararına olandan daha üstün olduğunu⁵⁸⁸ hatırlayacak olursak onun mülkiyet düşüncesinde hukukun ikinci yasasını daha üstün olarak kabul ettiği sonucuna varabiliriz.

Grotius'un mülkiyet düşüncesi yine bahsettiğimiz dördüncü yasa ile çelişik değildir. Zira ekip biçilmeyen topraklar ona göre zaten mülkiyet edinilmemiş demektir. Bu noktada Grotius'a yöneltilmesi gereken soru şu olmalıdır: Peki bu toprakların yabancılara verilmemesi durumunda ne olacaktır? Grotius her ne kadar doğrudan bunun haklı bir savaş nedeni olduğunu ifade etmemiş olsa da yine de bu durumun onun açısından mülkiyet konusunda yaşanan bir haksızlık olduğunu ve onun açısından haklı bir savaş nedeni olarak değerlendirilebileceğini ifade edebiliriz. Zira Grotius için genel anlamda savaşı haklı kılan ikinci neden mülkiyet konusunda yaşanan haksızlıkların tazmin edilmesidir.

Arneil'in de belirttiği üzere Grotius yabancılara verilmesi gereken topraklarla Avrupa sınırları içerisindeki topraklara işaret etmez.⁵⁸⁹ İçinde yaşamış olduğu ekonomi-politik dikkate alındığında onun mülkiyet konudaki düşüncelerinin Yerli halklar bağlamına düştüğünü ve bu açıdan Yerli halkları mülksüzleştirme politikalarına meşruiyet kazandırdığını düşünmekteyiz. Nitekim Tuck'a göre kendi politik bağlamı

⁵⁸⁷ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 438-448.; Grotius, *Denizlerin Serbestisi* yahut *Felemenklerin Hindistan'la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha*, sf. 19.

⁵⁸⁸ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 49.

⁵⁸⁹ Arneil, Barbara, *John Locke And America The Defence of English Colonialism*, Clarendon Press, Oxford, 1998, sf. 51.

çerçevesinde Grotius'un içine düştüğü tuhaf durum şöyledir: Grotius açısından Avrupalılar yeryüzü üzerinde var olan ve avcı toplayıcı bir yaşam süren yerli halkların ellerindeki toprakları alırken suç işlemiyorlardı. Asıl suç işleyenler, ellerindeki ekip biçilmeyen toprakları almak isteyen Avrupalı yerleşimcilere karşı çıkarak dolaylı bir haksızlığa neden olan ve bu yüzden cezalandırılması gereken yerli halklardır.⁵⁹⁰ Mülkiyetin temeline tarımsal emeği yerleştiren böylesi bir anlayış bu açıdan genel olarak Avrupa sömürgecilğinde müşterek şekilde başvurulan bir politika olmuştur.⁵⁹¹

Grotius'un haklı savaş düşüncesi özelinde ele alacak olursak bize göre yine üç eleştirel husustan söz edilebilir. İlk olarak Grotius'un haklı savaş düşüncesi, bize göre üç savaş türünden biri olduğunu ifade ettiği 'özel savaş' kavramına oldukça geniş bir yer vermek suretiyle savaşı sadece devlete ait bir olgu olmaktan çıkarmış ve doğrudan *özel bir ticaret şirketinin yürüttüğü savaşlara* meşruiyet kazandırmıştır. Grotius'un kendi politika ve hukuk kuramı bağlamında çıkarlarını savunduğu şirket, Tuck'ın belirttiği üzere⁵⁹² kendisinin aynı zamanda danışmanı olduğu dönemin Hollanda Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'dir (Verenigde Oost-Indisch Compagnie).

1602 yılında kurulan ve sömürgecilik faaliyetlerinin aktörlerinden biri olan şirketin sıradan bir şirket olmadığı ifade edilmelidir. Hollanda tarafından şirkete ticari, siyasi, askeri ve hukuki pek çok ayrıcalık tanınmıştır. Örneğin askeri bir güce sahip olma, savaş başlatma, ticaret ve barış anlaşmaları yapma, ulaştığı ülkelerde gerektiğinde kaleler inşa etme veya adaleti sağlamak için kendi mahkemelerini kurma, kendi parasını basma hatta kendi bayrağına sahip olma gibi ayrıcalıklar tanınmıştır.⁵⁹³

Bu şirketin yürütmüş olduğu savaş faaliyetlerinin haklı mı yoksa haksız mı olduğu konusunda Grotius'un paradigmal bir örnek olarak ele aldığı durum *Santa Catarina* vakasıdır. 25 Şubat 1603'te Hollanda Doğu Hindistan Şirketi yöneticilerinden Jacob Van Heemskerck Doğu Hindistan bölgesinde yer alan günümüz Singapur açıklarında *Santa Catarina* adında finansal değeri yüksek olan yüklü bir Portekiz ticaret gemisine savaş ganimeti olarak el koymuştur. Fakat ticaret gibi sadece barışçıl bir amacı olan ve denizdeki seyri süresince Hollanda'ya saldırıda bulunmamış bu geminin

⁵⁹⁰ Tuck, Richard, "Introduction", *The Rights of War and Peace Book I*, sf. Xviii-xxx.

⁵⁹¹ Wood, Ellen Meiksins, *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, (çev. Oya Köymen), (2. Basım), Yordam Kitap, İstanbul, 2016, sf. 151-155.

⁵⁹² Tuck, Richard, "Introduction", *The Rights of War and Peace Book I*, sf. Xxvii.

⁵⁹³ Sertkaya, Ayhan, "Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin Doğuşu ve XVII. Yüzyıl Endonezyası'nda Yükselişi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi, Tarih Ana Bilim Dalı, Elazığ, 2013, sf. 65-68.

ganimet olarak müsadere edilmesi hem ülke içinde hem de uluslararası hukuk açısından problem teşkil etmiştir. Bu yüzden şirket yöneticileri Grotius’tan Portekiz’in Doğu Hindistan bölgesinde işlediği haksızlıkları ortaya koyan ve meseleyi Hollanda lehine ele alan kısa bir savunma metni yazmasını istemiştir. Grotius’un ilk felsefî çalışması olan *De Jure Praedae Commentarius (Ganimet Hukuku Üzerine İnceleme)* tamamıyla bu sorunu çözmek için ortaya konmuştur.⁵⁹⁴

Grotius *Ganimet Hukuku Üzerine İnceleme*’de hukuku kendisine müracaatla inşa etmek için teklif ettiği yukarıda tablo halinde yer verdiğimiz dokuz ilke ve on üç yasa ile birlikte en temelde bu vakanın meşruiyetini temellendirmeye çalışmıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Grotius bu vaka özelinde benzer savaş durumları için de geçerli olacak olan bir tür paradigma örneği ortaya koyduğunu düşünür.⁵⁹⁵ Grotius’a göre doğa, kimseyi özel savaş başlatmaktan alıkoymaz. Bu açıdan kimse “Doğu Hindistan Şirketi’nin bu hakkın kapsamı dışında tutulduğunu söyleyemez.”⁵⁹⁶ Yine Grotius’a göre İspanyol teolog Vitoria’nın ifade ettiği gibi eğer düşman tazminat ödemek istemiyorsa, haksızlığa uğramış tarafın savaştan başka telafi imkânı yoksa haksızlığa uğramış taraf ister suçlu ister suçsuz olsun karşı tarafta yer alan herhangi bir kaynağı ele geçirebilir.⁵⁹⁷ Hollanda Grotius’a göre uzun bir zamandır bu açıdan İspanya-Portekiz bloğunun neden olduğu birtakım haksızlıklara maruz kalmıştır: a) Ortak bir mülkiyet alanı olan açık denizlerdeki ticaretle ilgili olarak, İspanya’nın Amerika kıtasındaki Portekiz’in de Doğu Hindistan bölgesindeki ticaretin sadece ve sadece kendi tekelinde olduğunu iddia etmesi b) Portekiz’in pek çok defa Hollanda gemilerine saldırması, c) Hollanda’yı Doğu Hindistan bölgesinden sürmeye çalışması, d) Hollanda ile anlaşma yapmalarından ötürü Doğu Hindistan bölgesindeki halkları kılıçtan geçirmesi, e) bu bölgedeki yerli halkları Hollanda’ya karşı kışkırtması, onların Hollanda ile ticaret yapmalarını engellemesi vb.⁵⁹⁸ Grotius’a göre Portekizlilerin yaptığı haksızlıklar karşısında onların yağmalanması, gemideki mallarına el konulması ona göre dine, geleneğe ve doğaya uygun bir eylem olmuştur.⁵⁹⁹ Bu düşüncesini de yine

⁵⁹⁴ Ittersum, Martine Julia, “Introduction”, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. Xxiii-xxi.; Şirket yöneticileri ile Grotius arasındaki mektuplaşmalar için Bkz.: Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 545-556.

⁵⁹⁵ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 14-15.

⁵⁹⁶ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 302.

⁵⁹⁷ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 406.

⁵⁹⁸ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 255-299

⁵⁹⁹ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 437.

Cicero'nun otoritesine dayandırır. Zira ona göre Cicero'nun *Yükümlülükler*'deki şu ifadesini pek çok hukukçu tekrarlamaktadır: “Kendisini öldürmenin meşru olduğu bir kimseyi soymak doğaya aykırı değildir.”⁶⁰⁰

Grotius bir yandan özel savaşların meşru bir şekilde başlatılabileceğini düşünür. Fakat diğer yandan özel savaşların meşruiyeti ile ilgili çözüme kavuşturulması gereken önemli bir güçlük olduğunun farkındadır. Ona göre cezalandırma yetkisinin sadece devlette olduğunu öne süren pek çok otorite olduğu göz önüne alınacak olursa özel şahısların işlenmiş olan suçları cezalandırabileceğini öne sürmek pek kolay değildir. Yine Grotius özel savaş düşüncesinin, hukuku inşa etmek için teklif ettiği dokuzuncu ve on ikinci yasa ile çeliştiğinin de farkındadır. Bu iki yasa sırasıyla şöyledir: “Hukuki süreç dışında hiçbir yurttaş bir başka yurttaş karşı kendi hakkını aramaya koyulmamalıdır.” ve “Hukuki süreç dışında ne devlet ne de herhangi bir yurttaş bir başka devlet veya yurttaş karşı kendi hakkını aramaya koyulmamalıdır.” Bu iki yasa açık bir şekilde hukuki sürece başvurmaksızın savaşın başlatılamayacağı anlamına gelmektedir. Oysaki özel savaşlar devlet otoritesinin dâhil olduğu hukuki süreçlerin sonucunda başlatıldığında zaten özel savaş olmaktan çıkmaktadır. Peki o zaman demektir Grotius “... özel bir savaşın haklı olması nasıl mümkün olacaktır?”⁶⁰¹

Bu sorunu doğru bir şekilde değerlendirebilmek için ona göre devletin oluşumundan önceki doğal duruma bakmak gerekmektedir. Grotius doğrudan ifade etmemiş olsa da bu hal siyaset felsefesi açısından bildiğimiz doğal hukukun geçerli olduğu doğa durumu evresidir. Grotius'un tahlilinde devletin oluşumundan önceki bu evrede insanlar yasalar vasıtasıyla değil kendi güçleri vasıtasıyla uğradıkları haksızlıkları cezalandırmaktaydılar. Nitekim Cicero ona göre bu durumun doğal hukukun bir gereği olduğunu düşünmüştür. Bu yüzden Grotius'a göre kötülük işleyenlerin cezalandırılması gerektiği siyasi toplumun ve hukukun oluşumundan önce var olan doğal hukukun ve uluslararası hukukun bir ilkesidir. Yani cezalandırma ona göre doğa durumundan itibaren insanların sahip olduğu doğal bir haktır. Bu yüzden hukuki bir süreç olmasa bile özel savaşlar haklı bir şekilde başlatılabilir. Bu açıdan onun şu sonuca vardığını görmekteyiz: “Cezalandırma yetkisi esas itibarıyla devlete ait

⁶⁰⁰ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 71.; Grotius, *The Rights of War and Peace* Book III, sf. 1303.

⁶⁰¹ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 128-133.

olan bir yetki midir? Elbette ki hayır!.. Aksine... şurası açık ki cezalandırma hakkı devlet tarafından tesis edilmeden önce özel şahıslara aitti.”⁶⁰²

Grotius’un hukukun inşası için teklif ettiği dördüncü yasa da yine onun cezalandırma düşüncesiyle çelişik görünmektedir. Bu yasayı şöyle ifade eder: “Hiçbir insanın başkasının mülkiyetindeki bir şeyi ele geçirmesine izin verilmemelidir.” Fakat onun açısından bu yasa daha önce yer verdiğimiz yaşam ve mülkiyetin korunmasını öne süren hukukun birinci yasasını iptal edecek şekilde yürürlüğe konulamaz. Bu yüzden düşmanı, onun sahip olduğu ve bize saldırmaya yarayan şeylerden yoksun bırakmak gerekmektedir. Bu anlamda düşmanın sahip olduğu ve bu amaca hizmet edecek her türden zenginlik aynı minvalde değerlendirilmelidir. Zira orduları besleyen, askeri teçhizatın temin edilmesini sağlayan bunlardır. Tıpkı aklı başında olmayan birinin elinden kılıcın alınması gerektiği gibi düşmanın sahip olduğu kaynakları da şiddete başvurarak almak gerekir. Bu durumda Grotius’a göre başkasının mülkiyetini ele geçirmeyi yasaklayan yasa bizi bundan alıkoymamalıdır.⁶⁰³ Sonuç olarak Grotius’a göre Doğu Hindistan Şirketi’nin Santa Catarina gemisini müsadere etmek için başlattığı savaş her açıdan haklı bir savaştır ve şirket hukuki açıdan bütünüyle haklı bir ganimet elde etmiştir.⁶⁰⁴ Hatta Grotius’un şirkete şunları tavsiye ettiğini görürüz: “Tüccarlara ve Doğu Hindistan şirketine şunu tavsiye etmekteyim. Hiçbir nedenden ötürü amaçlarından vazgeçmesinler... Sıklıkla en uzak bölgelere dahi olsa gitsinler!... Muhtemel her haksızlığa karşı ticaret hakkını savunsunlar! ... Düşman ganimetlerini hem ülkeleri hem de kendileri için elde etsinler!”⁶⁰⁵

Grotius’un haklı savaş düşüncesinde problemlili gördüğümüz ikinci nokta onun siyasi iktidara *doğal hukuk ve uluslararası hukuk düşüncesine* müracaatla bütün insanlıkla ilgili yükümlülükler atfederek ulus aşırı bir yetki alanı tanımış olması ve bu açıdan müdahale savaşlarını oldukça yoruma açık bir şekilde meşrulaştırmış olmasıdır. Grotius açısından dünyadaki siyasi yönetimlerin yetki alanlarının bütünüyle birbirinden bağımsız olmadığını ifade edebiliriz. Kralların ona göre kendi münhasır bölgelerindeki

⁶⁰² Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 134-142.

⁶⁰³ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 70-77.

⁶⁰⁴ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 436.

⁶⁰⁵ Grotius, Commentary on The Law of Prize and Booty, sf. 495-496.

idaresinin yanı sıra genel olarak insanlık ile ilgili yükümlülükleri de vardır. Bu yüzden ona göre⁶⁰⁶:

“Krallar veya krallarla eşit yetkiye sahip kimseler sadece kendilerine ya da kendi yurttaşlarına karşı yapılan haksızlıkları değil aynı zamanda kendilerini doğrudan ilgilendirmese bile kime karşı işlenmiş olursa olsun *doğal hukuk ve uluslararası hukuku aşırı derecede ihlal eden (immaniter violare) suçları cezalandırmak için savaş başlatabilirler...* Hatta başkalarına yapılan bir haksızlığı cezalandırmak birinin kendisine yapılan kötülüğü cezalandırmaktan daha onurlu bir davranıştır... Nitekim Herkül tam da bu neden dolayısıyla yani yeryüzünü Antaeus, Busiris, Diomedes gibi tiranlardan özgürleştigi için Antikler tarafından övülmüştür.”

Grotius’a göre devlet bu açıdan doğal hukuk ve uluslararası hukuka dayanarak sadece kendi halkına yapılan haksızlıkları değil aynı zamanda yabancılara yapılan haksızlıkları da cezalandırmak için savaş başlatmalıdır. Grotius’un zihninde bunun doğal bir nedeni olduğunu ifade edebiliriz. Zira ona göre her ne kadar başka bağlar olmasa da doğa insanlar arasında evrensel bir birliktelik tesis etmektedir. Böylesi bir birliktelik duygusu da başkalarına yapılan haksızlıklardan etkilenmemize neden olmaktadır.⁶⁰⁷

Doğal hukuk ve uluslararası hukuku ihlal eden uygulamalara karşı başlatılabilecek savaşlara onun üç örnek verdiğini görürüz. Grotius’a göre İranlı bir kavim olan Soğdlular gibi *ailelerine (parentes) karşı acımasız olan*,⁶⁰⁸ *insan eti yiyen ve korsanlık yapan* halklara karşı haklı bir şekilde savaş başlatılabilir. Ona göre insanlıktan uzak olan barbar halklara karşı başlatılacak bir savaş Aristoteles’in *Politika*’da yer verdiği üzere doğaya uygun olarak başlatılan haklı bir savaştır. Grotius’a göre her ne kadar Vitoria gibi düşünürler doğaya karşı işlenmiş suçlara karşı haklı bir savaş başlatılmasına karşı çıkmış olsalar da böylesi savaşlar, ona göre doğal hukuk açısından meşrudur.⁶⁰⁹ Grotius, doğa yasalarına aykırı suçları cezalandırmak için savaşı meşrulaştırması açısından bize göre Sepulvedacı bir argümanı yeniden gündeme getirmiştir.

⁶⁰⁶ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 1021-1022, 1028, 1061-1062, 1161.; vurgu bize aittir.

⁶⁰⁷ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 93, 137.

⁶⁰⁸ Önemli bir Grotius yorumcusu olan Tuck, “Ailelerine karşı acımasız olan halklar”ın kendi aralarında ikamet eden yabancı yerleşimcileri öldüren toplumlar olduğunu düşünür. Bkz.: Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, New York, 2002, sf. 102

⁶⁰⁹ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 1022-1025.

Grotius neyin doğal hukuk olarak kabul edilip edilmeyeceği hususunda ise dikkatli olmak gerektiği kanısındadır ve bazı uyarılarda bulunur. Örneğin Persler ve Yunanlılar arasındaki ayrım gibi pek çok ulusun kabul etmiş olduğu sosyal teamüllerin doğal hukukun evrensel yasaları olarak değerlendirilmemesi kanısındadır. Yine doğa tarafından yasaklandığına dair yeterli kanıt olmayan ve daha çok Tanrısal iradeyle yasaklanmış olan zina, ensest ve faiz gibi konuları aceleci bir şekilde doğa tarafından yasaklanmış şeyler arasına koymamak gerektiğini düşünür. Öte yandan Grotius her ne kadar doğa yasalarına aykırı davrananlara karşı savaş başlatılabileceği kanısında olsa da bu konuda bir istisna koymaktadır. Nasıl ki iç hukuk açısından yasaları bilmemek veya onların gerçek anlamına vakıf olmamak bir olayı mazur gösterebiliyorsa doğa yasaları açısından da anlama yeteneklerinin zayıflığı ya da almış oldukları kötü eğitim dolayısıyla bu yasalara aykırı davrananlar ona göre mazur görülmelidir. Yine işlenmiş suç son derece bariz (*manifestissima*) veya kınanan (*atrocissima*) veyahut benzeri bir suç olmadıkça savaşın haksız bir savaş olacağını düşünmektedir.⁶¹⁰

Grotius her ne kadar minör bazı uyarı ve istisnaya yer vermiş olsa da bize göre onun majör argümanı olan “Doğaya karşı işlenen suçları cezalandırmak gerekir” fikri problemlili görünmektedir. Zira onun bu konu hakkındaki tartışması en temelde hangi suçların bu kapsama girdiği hakkında net bir döküm ortaya koymamaktadır. Bir yandan *belirsiz bir şekilde* her suçun doğal hukuka aykırı bir suç olarak değerlendirilmemesi gerektiğini veya suç işlemiş olsalar da almış oldukları kötü eğitim nedeniyle bazı halkların mazur görülebileceğini ifade etse de diğer yandan *çok açık bir şekilde* kralların yürüteceği müdahale savaşlarının meşru olduğunu öne sürmektedir. Nitekim Tuck’a göre Grotius’un yabancı yöneticilerin müdahale savaşlarını meşrulaştıran bu düşünceleri, Avrupalı devletlerin dünya çapında yerli halklara karşı yürüttüğü faaliyetleri meşrulaştırmıştır.⁶¹¹

Her ne kadar doğrudan haklı savaş düşüncesi kapsamında ele almamış olsa da yine de Grotius ile ilgili eleştiriye açık olduğunu düşündüğümüz son husus onun işlenmiş suçların cezalandırılması kapsamında ateizmi benimsemeyi de bir suç olarak değerlendirmesi ve onu benimsemiş olan kimselerin cezalandırılması gerektiğini düşünmesidir. Onun bu konu hakkındaki düşüncelerinin din felsefesi açısından

⁶¹⁰ Grotius, The Rights of War and Peace Book II, sf. 1025-1027.

⁶¹¹ Tuck, The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant, 102-103.

problemlili olduğunu düşünmekteyiz. Grotius söz konusu husus hakkındaki görüşlerine “Tanrı’ya karşı işlenmiş olan suçları cezalandırmak için savaş başlatılabilir mi?” başlıklı tartışmasında yer verir. Grotius’a göre böylesi suçları cezalandırma maksatlı açılan savaşların haksız savaşlar olduğunu öne sürenler Tanrı’nın kendisine karşı işlenmiş olan suçları cezalandıracak güçte olduğunu düşünürler. Oysaki ona göre aynısı diğer bütün suçlar için de söz konusudur. Tanrı böylesi suçları cezalandırabilecek güçte olsa da bunları adil bir şekilde cezalandıracak olanlar insanlardır.⁶¹²

Grotius bir yandan kendi döneminin siyasi bağlamına aykırı olarak Hristiyanlığı kabul etmemeyi haklı bir savaş nedeni olarak görmez. Ona göre Vitoria’nın öne sürdüğü gibi sırf Hristiyan olmaması sebebiyle bir toplumun egemenlik hakkı elinden alınamaz.⁶¹³ Fakat onun bu liberal olarak niteleyebileceğimiz tutumu -din hakkında sahip olduğu görüşlerinden ötürü- ateizm konusunda birden radikal bir pozisyon alır. Grotius’a göre dinin insan toplumunun muhafazası açısından ciddi tesirleri söz konusudur. Din sadece tekil anlamda bir devlet için değil aynı zamanda bütün insanlık toplumu (*communi societate generis humani*) için de önemli bir kurumdur. Hatta dinin faydasının tekil bir devlete kıyasla bütün insan toplumu açısından daha büyük olduğunu düşünür. Nitekim Plutarkhos dini insan toplumunun çimentosu olarak niteler. Yine Grotius Cicero’ya referansla dinin devre dışı bırakılması durumunda adaletin ve genel anlamda insan toplumunun altına dinamit döneceğini aktarır. Grotius’a göre bunun doğrulaması Epiküros’a bakılarak anlaşılabilir. Epiküros ilahi inayetten uzaklaştıktan sonra adaletin sadece boş bir söz olduğu, onun insanların birlikte yaptığı uzlaşından başka hiçbir temeli olmadığı, insanları başka insanlara haksızlık yapmaktan alıkoyan şeyin sadece cezalandırılma korkusu olduğu sonucuna varmıştır.⁶¹⁴

Grotius’a göre bütün çağlar boyunca var olan gerçek din dört temel ilke üzerine kurulmuştur. Bunlar i) Tanrı vardır ve birdir ii) Tanrı görünen hiçbir şeye benzemeyip bunlardan çok daha yücedir. iii) Tanrı insani meselelerle ilgilenir ve bunları kati surette adaletle yargılar iv) Tanrı kendi dışındaki her şeyin yaratıcısıdır. Grotius’a göre bu ilkelerin gerçekliği öylesinde evrenseldir ki sınırlı sayıdaki birkaç istisna dışında bütün

⁶¹² Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 1028.

⁶¹³ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 1041-1043.; Grotius, *Denizlerin Serbestisi* yahut *Felemenklerin Hindistan’la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha*, sf. 27.

⁶¹⁴ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 1028-1031.

çağlar boyunca bütün uluslar tarafından benimsenmiştir. Dolayısıyla bu ilkeleri kabul etmeyenler ona göre *cezalandırılabilir*. Bu durum ona göre bilhassa da ilk ve üçüncü ilke bağlamında söz konusudur. Çünkü diğer ilkelerin kanıtlanması ona göre aynı açıklık düzeyine sahip olmamalarından ötürü uluslar zaman içerisinde bunları unutmuşlardır. Oysaki “Tanrının var olduğu” ve “İnsani meselelerle ilgilendiği” düşüncesi gerçek veya yanlış olsun her dinin özünde yer almış ve evrensel bir şekilde bütün insanlar tarafından kabul edilmiştir. Bu yüzden “bu iki ilkeyi ortadan kaldırmaya çalışanlar hiçbir haklı temele dayanmadan zarar verdikleri insanlık toplumu adına cezalandırılmalıdır, bu iyi yönetilen tüm toplumlarda böyle olagelmıştır.”⁶¹⁵ Son olarak Grotius’un siyasi iktidara din konusunda atfettiği yükümlülüklerin sadece ateizmle sınırlı kalmadığını ifade edebiliriz. Zira *Tanrı olarak gördükleri varlıklara karşı saygısızca veya dinin ruhuna uygun olmayan bir şekilde davranmayı da* haklı bir savaş nedeni olarak görmektedir.⁶¹⁶

Bu üç eleştirimiz bağlamında son olarak şunu ifade etmek isteriz ki Grotius bir yandan savaş hakkında yazdığı üç ciltlik eserinin sonunda kendisinin esasen *savaşı önleme konusunda* bazı argümanlar öne sürmeye çalıştığını ifade eder.⁶¹⁷ Fakat diğer yandan eleştirilerimiz bağlamında değerlendirdiğimizde bize göre onun tam da savaş önlemek için ortaya koyduğu haklı çerçeve oldukça geniş ve yoruma açık bir şekilde saldırı savaşlarını ve özellikle müdahale savaşlarını mümkün kılmaktadır. Bu anlamda siyasi iktidar için belirsiz bir şekilde müdahale savaşlarının önünü açması, savaş sadece devlet değil sermaye açısından da ele almış olması, yukarıda zikrettiğimiz Sepulvedacı argümanları öne sürmesi, dine karşı sergilenen tutumlardan kaynaklı başlatılan savaşları onaylaması vb. açılardan bakıldığında onun savaş sorununu hakkında ortaya koyduğu çözümün kendisinin problemlili olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Kant Grotius’un düşüncelerine barış için değil saldırı savaşlarının meşruiyetini temellendirmek için

⁶¹⁵ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 1032-1037; Peki ama nasıl cezalandırılacaklar? Grotius’a göre bu kimselere savaş mı açılacak? Onun bu tartışmadaki argümantasyonu en başından itibaren Tanrı’ya karşı işlenmiş suçların savaş yoluyla cezalandırılabileceğini tartışması ve ateizm pozisyonunu bir suç olarak görmesinden hareketle onun savaş başlatılması gerektiği sonucuna varması beklenir. Fakat Grotius bu kimselerin nasıl cezalandırılacağı konusunda sadece Antik Yunan’da yaşamış ve ateizmiyle ünlenmiş Meloslu Diagoras’ın ve Epikürcülerin yurtlarından sürgün edilme cezasını örnek verir.; Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 1038.

⁶¹⁶ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book II, sf. 1051-1052.

⁶¹⁷ Grotius, *The Rights of War and Peace* Book III, sf. 1638.

müracaat edildiğini belirtmiştir.⁶¹⁸ Tuck, tam da bu ve benzeri açılardan Grotius'un dünyasının aslında fark edilir bir şekilde bizim dünyamız olduğu tespitinde bulunur. Tuck'a göre bunun nedenlerinden biri onun tasvir ettiği insanın rekabetçi ve -yeryüzündeki kaynakların maksimum çıkar elde edecek şekilde kullanılması anlamına gelecekse- yeni bölgeleri fethetmeyi arzulayan bir insan olmasıdır. Bir diğeri ise onun ortaya koyduğu modelin, masum insanların haksızlığa maruz kalması durumunda diğer ülkelerin iç işlerine müdahale etmesine izin veriyor olmasıdır.⁶¹⁹

Bize göre Tuck'ın tespitini doğrulayan yani Grotius'un kavram setleri arasında yer alıp günümüz dünyasında başvuru bir kavram da *adil barış* (pax iusta) kavramıdır. Yukarıda yer verdiğimiz üzere Grotius için savaşın amacı barış düzenini tesis etmektir. Buradan hareketle onun şimdiye kadar yer verdiğimiz savaş başlatılması gerektiğini düşündüğü her yerde esasen barışın hedeflendiğini ifade edebiliriz. Fakat ona göre savaşın getirmeye çalıştığı barış herhangi bir türden bir barış olmamalıdır. Sadece adil ve onurlu bir barış (pax quae iusta atque honesta) olmalıdır. Nitekim Demosthenes, Grotius'a göre tam da bu konuda şu maksimi ortaya koymuştur: Şanlı bir savaş alçak bir barışa tercih edilmelidir.⁶²⁰ Bu açıdan Grotius'ta 'pax iusta' yani adil barış düşüncesinin olduğunu ifade edebiliriz.

Dündar'ın belirttiği üzere 11 Eylül olayları sonrası Ortadoğu coğrafyasında yürütülen Amerikan dış politikası kendini uluslararası hukuk açısından tartışmaya açık ve belirsiz bazı kavramlara dayandırmıştır. Haydut devlet (rogue state), başarısız devlet (failed state) veya terörizme karşı savaş bunlar arasında yer almaktadır.⁶²¹ Bunlara ek olarak Amerikan dış politikasında savaş konusunda başvuru bir kavramın adil barış (just peace) kavramı olduğunu düşünmekteyiz. George Bush 11 Eylül olaylarının hemen akabinde yaptığı bir konuşmada bu kavrama şöyle müracaat etmiştir: "Amerikan hükümeti Ortadoğu'da adil barışa bağlılığını sürdürmektedir."⁶²² Yine Bush

⁶¹⁸ Kant, Immanuel, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, (trans. David L. Conclasure), (ed. Pauline Kleingeld), Yale University Press, New Haven and London, 2006, sf. 79.

⁶¹⁹ Tuck, Richard, "Introduction", *The Rights of War and Peace Book I*, sf. Xxxiii.

⁶²⁰ Grotius, *Commentary on The Law of Prize and Booty*, sf. 182-184.; Grotius, *Denizlerin Serbestisi* yahut *Felemenklerin Hindistan'la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha*, sf. 145.

⁶²¹ Dündar, H. U., "Yeni Hegemonya Anlayışı Çerçevesinde Bush Doktrini Üzerine Bir İnceleme", *Elektronik Siyaset Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2018 Haziran, Vol: 9, (2), sf. 52-53.

⁶²² Bush, George W., "Address to the United Nations General Assembly- November 10, 2001", *Selected Speech of President George Bush 2001-2008*, p. 88. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf> (25.07.2023)

Amerika'nın teröre karşı başlattığı savaşın amacını anlatırken adil barış kavramını şöyle gündeme getirmiştir.⁶²³

“Teröre karşı savaş tahmin edemediğimiz pek çok hale bürünecek. Fakat şu husustan eminim: Bu savaşı taşıdığımız her yerde Amerikan bayrağı sadece gücümüzü değil aynı zamanda özgürlüğü de temsil edecek. Ülkemizin (savaşa katılma) nedeni daima ülkemizin savunulmasından daha kapsamlı olmuştur. Biz -her zaman savaştığımız gibi- adil bir barış için (just peace) yani insan özgürlüğünü koruyan bir barış için savaşıyoruz. Biz barışı teröristler ve tiranlardan gelen tehditlere karşı koruyacağız. Büyük güçler arasında iyi ilişkiler inşa ederek barışı tehlikelerden koruyacağız. Ve her kıtada özgür ve açık toplumları teşvik etmek suretiyle barışı yayacağız. Bu adil barışı (just peace) inşa etmek Amerika'nın yapabileceği bir şeydir ve onun görevidir...”

George W. Bush'tan sonra yönetimi devralan Barack Obama'nın da yine dış politikada savaş sorunu etrafında adil barış kavramına müracaat ettiğini ifade edebiliriz. Obama ‘Adil ve Kalıcı Bir Barış’ başlıklı Nobel Barış Ödülü konuşmasında her ne kadar siyasi bir aktör olarak “savaşla ilgili sorunlara kesin bir çözüm getirmediğini” belirtse de yine de bu sorunların çözümü için “haklı savaş (just war) hakkındaki kavramlar ve adil bir barışın (just peace) gerekleri üzerine yeni biçimlerde kafa yormamız gerektiğini” belirtmiştir.⁶²⁴ Bize göre ise dünya barışını tesis etme adına hem Grotius hem de günümüz reel politiği bağlamında denk düşen en sağlam eleştiriyi Tacitus iki bin yıl önce şöyle kısa ve hakikatli bir şekilde dile getirmiştir: “Ortalığı kan gölüne çeviriyorlar; adına barış diyorlar.”⁶²⁵

⁶²³ Bush, George W., “West Point Commencement- June 1, 2002”, Selected Speech of President George Bush 2001-2008, p. 127.

<https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf> (25.07.2023)

⁶²⁴ Obama, Barack, “Nobel Lecture”, <<https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2009/obama/lecture/>> (25.07.2023)

⁶²⁵ Tacitus, The Agricola and Germania, (trans., R. B. Townshend), Methuen & Co., London, 1894, p. 34.

SONUÇ

Karl Raimond Popper (1902-1994) şahit olduğu dünya savaşları tecrübesinden dolayı *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserinde totaliter rejimlerin düşünsel kökenlerini araştırmıştır. Popper II. Dünya savaşı arifesinde yazmaya başladığı bu eserde totaliter rejimlerde ortaya çıkan “kapalı toplum” düşüncesini eleştirmiş; öte yandan liberal demokratik bir siyasi düzende görülen, farklı fikirlerin özgürce yer alabildiği, eleştiri kültürünün hâkim olduğu “açık toplum” düşüncesini savunmuştur. Bu anlamda liberal siyasi düşüncenin ürünü olan açık toplumun düşmanlarının soykütüğüne Platon, Hegel, Marx ve takipçilerini yerleştirerek onlara karşı düşünce bazında cesur bir saldırı başlatmıştır.

Popper başlattığı ve soykütüksel olarak niteleyebileceğimiz böylesi bir saldırı ile insanlık tarihindeki büyük düşünörlere yönelttiği eleştirilerdeki amacının onları küçöltmeye çalışmak olmadığını vurgular; sadece “büyük adamlara aşırı saygı gösterme alışkanlığından kurtulmak gerektiğine”⁶²⁶ inanır. Popper’ın yaşadığı gerçeklik açısından bu düşünörlere karşı bir saldırı elzemdir. Zira kendisinin belirttiğı üzere “Platoncu adalet teorisiyle modern totaliterliğin teori ve uygulaması arasındaki benzerlik” rahatsızlık verici bir durumdur.⁶²⁷ Çalışmamızda Poppercı “büyük adamlara aşırı saygı gösterme alışkanlığından kurtulmak gerektiğı” tavsiyesine, en çok da haklı savaş düşüncesinin kökeninde yer alan büyük filozof Aristoteles, onun siyaset felsefesi ve bu felsefede yer alan haklı savaş düşüncesine yönelik eleştirilere yer vererek uymaya çalıştık.

Popper’ın yaşamış olduğu siyasi bir sorun karşısında onun düşünsel kökenlerini araştırma fikri sonuç olarak böylesi bir tez çalışması yapma konusunda bize ilham vermiştir. Popper’a benzer bir şekilde bu çalışma boyunca bizi rahatsız eden durum ise günümüz siyasi gerçekliğinde başvuru olan haklı savaş düşüncesinin felsefi kökenleri olduğunu görmek olmuştur. Popper kendi yaşadığı gerçeklik açısından Platon’un siyaset felsefesinde tahlil ve tenkit edilmesi gereken tehlikeli bir taraf

⁶²⁶ Popper, Karl Raimond, *Açık Toplum ve Düşmanları* Cilt-1: Platon, (çev. Mete Tunçay), (4. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara, 2010, sf. Xxiii.

⁶²⁷ Popper, a.g.e., sf. 7.

olduğunu düşünmüştür; kapıların ardına kadar açıldığı totalitarizm.⁶²⁸ Çalışmamız kapsamında Platon’la ilgili bizim kendi yaşadığımız gerçeklik açısından bugün rahatsız olduğumuz siyasi sorun ise onun siyaset felsefesinin savaşın meşruiyetine sunduğu katkıdır. Dolayısıyla bizim bugün Platon’da tahlil ve tenkit edilmesi gerektiğini düşündüğümüz konu onun savaş ve bu olgunun meşruiyeti hakkında ortaya koyduğu temellendirmedir. Platon için savaş başlatılması gereken düşman öteki olandır; öteki ise Yunan olmayandır.

Karşılaşmış olduğu siyasi bir sorunun düşünsel kökenlerini araştırmış olması nedeniyle, Robert Bernasconi’nin Türkçe’ye *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* başlığıyla çevrilen eseri araştırmamızı yürütürken bize ilham veren bir diğer çalışma olmuştur. Bernasconi böylesi bir çalışmaya girişmesinin nedenini “1988’de İngiltere’den Amerika’ya taşındığım zaman tanık olduğum Siyah karşıtı ırkçılığı anlamaya çalışmak” şeklinde ifade eder.⁶²⁹ Bernasconi bu çalışmasında felsefe tarihinde Popperci anlamda kendisine aşırı saygı gösterilen büyük filozofların ırk kavramının inşasına ve ırkçılığın düşünsel olarak tahkim edilmesine yapılan felsefi müdahaleleri ele almıştır. Bu açıdan önemli bir aydınlanma düşünürü olan Immanuel Kant’ın ırk düşüncesinin teorisyeni olarak görülmesi gerektiğini savunmuş ve modern anlamda söz konusu düşüncenin soykütüğüne Kant’ı yerleştirmiştir.⁶³⁰ Yine ona göre dünya tarihini bir mahkeme olarak gören G. W. F. Hegel (1770-1831) kendi siyaset felsefesi bağlamında “Afrikalıları yargı önüne çıkararak onları barbar, yamyam, zihinleri fetişlerle dolu, bir tarihten ve özgürlük bilincinden yoksun insanlar” şeklinde yargılaması açısından ırkçılığın tahkim edilmesinin soy kütüğünde yer alan diğer bir düşünürdür.⁶³¹

Popper’in totaliter rejimler veya Bernasconi’nin ırkçılık konusunu ele almasından mülahazalarla biz de bu çalışmada günümüzde savaşın meşruiyet temeli olarak görülen haklı savaş düşüncesini soykütüksel bir tema çerçevesinde ele almaya ve bu düşüncenin soy kütüğüne katkıda bulunmuş düşünürleri belirli sınırlar dâhilinde açığa

⁶²⁸ Popper, a.g.e., sf. 44, 173, 498.

⁶²⁹ Bernasconi, Robert, *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*, (çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem), (haz. Zeynep Direk), 1. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, sf. 7.

⁶³⁰ Kant’ın *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*’de bazı ırklar ve özellikle Afrikalı siyahiler hakkında sahip olduğu fecaat düşünceler için bkz.: Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, sf. 58-61.

⁶³¹ Bernasconi, a.g.e., sf. 65.

çıkarmaya çalıştık. Böylesi bir çalışma yaparken esas ilham aldığımız kişi ise soykütük kavramı konusunda kurucu bir düşünür olan Nietzsche'dir.

Çalışmamız kapsamında Nietzsche'nin *Ahlakın Soy Kütüğü* adlı eserinde dönemin Avrupa toplumunun içinde bulunduğu durumla ilgili *ahlaki bir zeminde* cevabını aradığı kısa ama bir o kadar çarpıcı olan şu soruyu bugün *politik bir zemine* çekip tekrardan sormamız gerektiğini düşündük: Olduğumuz bu hale nasıl geldik? Yani giriş kısmında ABD özelinde ifade etmeye çalıştığımız üzere politik anlamda bir ülkenin kendisinden binlerce kilometre ötede olan başka herhangi bir devletin toprağında, meşruiyetini haklı savaş düşüncesine dayandırarak savaş başlattığı bir politik duruma nasıl geldik? Çalışmamızda bu temel araştırma sorusu doğrultusunda reel politikte karşılaştığımız pratiğin felsefi temellerini açığa çıkarmaya çalıştık. Bunu yaparken olduğumuz bu hale nasıl geldiğimizi Platon ve Hugo Grotius arasında kendi belirlediğimiz sınırlar çerçevesinde eleştirel bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalıştık. Bu açıdan haklı savaş düşüncesi konusunda vardığımız sonuçların yer verdiğimiz sınırlar çerçevesinde ele alınmasını belirtmemiz gerekir. Çalışmamız kapsamında ulaştığımız sonuçları dört başlıkta ifade edebileceğimizi düşünüyoruz.

Yaptığımız çalışmada öncelikle siyasi açıdan içinde olduğumuz mevcut halin doğrudan Batı siyaset felsefesi geleneğindeki haklı savaş düşüncesinden beslendiği sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim 1989-1993 yıllarında ABD başkanlığı yapmış olan George H. W. Bush, ABD'nin 1991 yılında Körfez Savaşı'na neden dâhil olduğunu anlatırken doğrudan Platon, Cicero, Augustinus, Aquinas gibi filozofların isimlerini zikretmiştir. Bu açıdan girişte yer verdiğimiz bir araştırma sorusu doğrultusunda cevaplayacak olursak günümüz gerçekliği açısından savaşların, haklı savaş düşüncesine müracaatla meşrulaştırılmasının politik bir istismar olmadığı aksine günümüz gerçekliğinin Batı siyaset felsefesi tarihindeki haklı savaş düşüncesinden doğrudan ve müspet bir şekilde beslendiği anlaşılmıştır. Kalın'ın belirttiği üzere, emperyal düzenlerin işleyişi hiçbir zaman sadece ülkelerin işgalinden ve kaynaklarının sömürülmesinden ibaret olmamıştır. Eylemlerini sürdürürken daima kolektif bir şekilde inşa ettiği ilerleme, medeniyet, kültürel ve sınıfsal üstünlük, ilkelik, insanlığa hizmet

gibi bir dizi kavram ve yaklaşımı kendine esas almıştır.⁶³² Bu açıdan haklı savaş kavramının günümüzde başvurulan böylesi bir kavram olduğu ve emperyal bir düzen olarak ABD'nin yürüttüğü işgal savaşlarına meşruiyet kazandırdığı anlaşılmıştır.

Çalışmamız kapsamında ikinci olarak Batı siyaset felsefesinde savaşın haklı çerçevesi teklif edilirken başvurulan kavram ve argümanlar açısından bir süreklilik hattı olduğu sonucuna varılmıştır. Bu süreklilik hattında özellikle üç düşüncenin sürekli takip edildiği anlaşılmıştır. İlk Aristoteles'in *Politika*'sında netlik kazanan (1333a30) bir argüman olan 'savaşın amacı barış olmalı' düşüncesine sürekli başvurulduğu anlaşılmıştır. Yani savaş açılan her yerde esasen tesis edilmeye çalışılan, gözetilen şey barıştır. Fakat çalışmamız boyunca yer vermeye çalıştığımız eleştiriler kapsamında şunları dile getirmemiz gerektiğini düşünüyoruz: Peki ama bu nasıl bir barıştır? Bu hatta savaşların amacı olarak sürekli ön plana çıkarılan barışın siyasi değeri nedir? Yani politik tahakkümün bir gereği olarak (Aristoteles) veya imparatorlukların şanını artırmak için (Cicero) başlatılan savaşlarda, yine Haçlı savaşlarında (Aquinas) veya emperyal bir tahakkümün tesisi uğruna başvurulan (Sepulveda) veyahut da sermayenin çıkarının korunduğu savaşlarda (Grotius) gözetilen barış ne türden bir barış olabilir?

Bu süreklilik hattında ikinci olarak Aristoteles'in haklı savaş düşüncesinin, söz konusu düşünce kapsamında yer alan doğa gereği köle ve doğa gereği efendi kavramlarının erken modern dönemde bile takip edilen bir düşünce olduğu anlaşılmıştır. Böylelikle Aristoteles'in düşüncelerinin kendisinden yüzyıllar sonrasında bile hem siyasi düşünce hem de siyasi pratik üzerinde etkili olduğu anlaşılmıştır. Onun bu düşünceleri doğrultusunda bazı toplumlar doğa gereği köle olarak kabul edilmiş, onların kendilerini yönetmekten aciz oldukları için politik bir organizasyon kuramayacakları düşünülmüştür. Aristoteles'in kendi doğa gereği kölelerine buyurduğu gibi bu toplumların da başkalarının hakimiyeti altına girmeleri durumunda kendileri için *daha* iyi olacağı öne sürülmüştür. Bunu reddetmeleri durumunda ise tıpkı Aristoteles'in öğrettiği üzere onlara karşı haklı bir savaş başlatılması gerektiği düşüncesi takip edilmiştir. Aristotelesçi düşüncelerin özellikle erken modern dönemde Avrupa'nın pek çok bölgesinde (İtalya, İspanya, İngiltere, Hollanda) kendisine destek bulduğu anlaşılmıştır.

⁶³² Kalın, İbrahim, *Barbar Modern Medeni-Medeniyet Üzerine Notlar*, (1. Baskı), İnsan Yay., İstanbul, 2018, sf. 109.

Yer verdiğimiz süreklilik hattında üçüncü olarak Augustinus'un Cicero'dan etkilenererek yapmış olduğu haklı savaş tanımının kanonik bir şekilde düşünürler tarafından takip edildiği anlaşılmıştır. Onun "Haklı savaş haksızlıkların cezalandırıldığı savaştır" şeklinde yaptığı tanım kendisine sürekli destek bulmuştur. Vitoria ve Grotius örneğin doğal hukuk ve uluslararası hukuk düzeninin ihlalinin savaş başlatmak için yeterli olan bir haksızlık doğuracağını öne sürmüştür. Fakat savunma savaşları hariç tutulacak olursa hem Augustinus hem de bu düşünceyi takip eden düşünürlerin saldırı savaşlarını meşru kılacak olan haksızlığın siyasi ölçütünün ne olduğu konusunda yeterli bir felsefi temellendirme ortaya koymadığı anlaşılmıştır.

Yer verdiğimiz araştırma izleğimiz sınırlarında çalışmamızda vardığımız bir diğer sonuç bu izlekte savaşın haklılığının üç düşünsel temele dayandırılmış olduğudur. Bunlar doğa (φύσις), doğal hukuk (ius naturae) ve uluslararası hukuk (ius gentium) düşünceleridir. Bu üç düşünsel temel etrafında yapılan meşruiyet temellendirmelerinin oldukça eleştiriye açık ve bu yüzden felsefi açıdan güçlü olmayan temellendirmeler barındırdığı fark edilmiştir. Örneğin Platon sırf Panhellenist bir barış düzenini tesis etmek için savaşın ancak düşmanla yapıldığında anlamlı bir hal alacağını, bu yüzden esasen birbirine dost olan Yunan kent devletleri arasındaki çatışmaların bir anlamı olmadığını ifade etmiştir. Böylelikle de savaşın sadece Yunan ve Barbar doğası arasındaki karşıtlıktan doğduğunu, çünkü bunların doğaları gereği birbirine düşman olduklarını öne sürerek *askeri sınıfı soylu bir yalan vasıtasıyla yönlendirmeye çalışmıştır*. Fakat bu iki toplumun neden doğaları gereği birbirine düşman olduklarını temellendirme zahmetine katlanmamıştır. Onun söz konusu düşünceleri doğrultusunda inşa edeceği adil devletin Hellen dünyasında barış içinde iken Hellen dışı barbar dünyayla doğa gereği sürekli bir savaş halinde olacağı anlaşılmıştır. Yine Aristoteles doğa gereği köle kavramına müracaatla politik tahakkümün bir gereği olan savaşı haklılaştırmaya çalışmıştır. Fakat şurası bir gerçek ki Aristoteles *Politika*'da doğa gereği köle kavramını, yani neden bazı insanların doğa gereği köle olduklarını felsefi açıdan temellendirmeyi o kadar uğraşmasına rağmen bir türlü becerememiştir. Bu açıdan Aristoteles'in o dönemde hakikatin sesi olmaya çalışan ve Sofist olarak bilinen düşünürlerin güçlü felsefi eleştirilerine kulak vermediği anlaşılmıştır.

Doğal hukuk ve esasen ona dayandırılan uluslararası hukuk düşüncesine müracaatla savaşın haklılığı konusunda yapılan temellendirmelerin en problemlili yanının

bu iki düşünce kapsamında yapılan a priori akıl yürütmeler olduğu sonucuna varılmıştır. A priori bir argümantasyon temelinde çeşitli durumların evrensel geçerliliğe sahip birer doğa yasası olduğu veya ulusların sahip olduğu doğal bir hak olduğu düşünülmüş ve bunların ihlal edilmesinin bir haksızlık doğuracağı, bu yüzden savaşı haklı kılacağı düşüncesi egemen olmuştur. Doğal hukukçu bu düşüncenin siyaset felsefesi açısından en problemlili yanı öncelikle siyasi iktidara a priori bir temelden hareketle ulus aşırı bir askeri müdahale yetkisi tanımış olmasıdır. Yine çalışmamız kapsamında a priori temelde yükselen, evrensellik iddiasına sahip olan doğal hukukçu bu argümantasyonun Wallersteinci bir perspektiften Avrupa Evrenselciliğini meşrulaştıran bir yönü olduğu anlaşılmıştır.

Nietzsche açısından “Olduğumuz hale nasıl geldik?” sorusuna verilen bir cevabın “Olduğumuz halin üstesinden nasıl gelebiliriz?” sorusuna verilecek bir cevapla desteklenmesi gerektiğini ifade edebiliriz. Bu yüzden günümüz gerçekliği bağlamında içinde olduğumuz hal itibarıyla saldırı savaşlarının meşruiyetini temellendirmek için başvuru haklı savaş düşüncesinin, dünya barışını korumakla yükümlü olan Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi nezdinde kapsamlı müzakerelerin konusu kılınması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu açıdan çalışmamız kapsamında son olarak savaşın haklılığı konusunda yürütülecek müzakerelerde Jürgen Habermas’ın (1929) özneler arası, iletişimsel rasyonalite, araçsal rasyonalite, kamusal alan, sistem, yaşam dünyası, araçsal akıl ve müzakereci demokrasi gibi kavramlar etrafında teklif etmiş olduğu siyaset felsefesinin -her ne kadar bazı açmazları olsa da- olduğumuz halin üstesinden gelebilmeye katkıda bulunabileceği sonucuna varmış bulunmaktayız.

İlkin ulusların bir araya gelerek meydana getirdiği siyasi yapı, Habermasçı anlamda -araçsal rasyonalitenin geçerli olduğu devlet ve ekonomi gibi ‘sistem’lerin aksine- iletişimsel bir rasyonalitenin⁶³³ devreye konulduğu ve hâkim kılındığı bir yapıya dönüştürülebilir. Bu açıdan böylesi bir siyasi yapı kamusal alanda özneler arasındaki etkileşimden doğan ‘yaşam dünyası’ olarak görülebilir. Bu minvalde yine Habermasçı bir perspektiften özneler arası düzeye eşit bireyler yerine devletlerin eşit konuma getirildiği ve akabinde savaşların haklılığı konusunda önceden verili siyasi iradelerin

⁶³³ Bu kavram için bkz.: Habermas, Jürgen, İletişimsel Eylem Kuramı 1. Cilt: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme, (çev. Mustafa Tüzel), (1. Basım), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, sf. 32-67.

değil apaçık argümanların alışverişine dayanan müzakereci demokrasi⁶³⁴ modelinin hâkim kılındığı siyasi bir atmosferin dünya barışına katkıda bulunabileceğini ifade edebiliriz. Zira Habermasçı böylesi bir müzakereci demokrasi modelinin hâkim kılınmadığı durumda ulus devletlerin peşinden gittiği araçsal rasyonalitenin ilkelerinin egemen olacağı açıktır.

Fakat şunu unutmamak gerekir ki siyaset ve hele ki savaş konusunda sahip olunan naif iyimser bir tutum, yüzyıllardır tekrarlanan, en açık ifadesini Thucydides’de bulmuş olan ve hakkı güce dayandıran şu argüman ile mutlaka yüz yüze kalmak durumundadır: Güçlü olan gücünün yettiğini yapar; zayıf olan ise çekmesi gerekeni çeker.⁶³⁵ Bu bağlamda uluslararası düzeyde söz sahibi olan siyasi yapılarda Habermasçı müzakereci demokrasi modelinin devreye konulması durumunda yeryüzündeki savaş sorununun bütünüyle ortadan kalkacağını öne sürmüyoruz. Siyaset konusunda müzakereci bir demokrasi modeli ne kadar ihtiyaç duyulan bir şey ise aynı şekilde uluslar açısından bir tür cebre dayanan ve caydırıcılığı olan siyasi mekanizmalara da o denli ihtiyaç duyulmaktadır. Zira şurası bir gerçek ki gücü sınırlayacak olan şey esasen *logostan* ziyade yine *güçtür*. Bu noktada tekil anlamda ulus devletlerin değil, uluslar üzerinde bağlayıcılığı olan siyasi yapıların sahip olduğu gücü kast etmekteyiz.

Savaşın haklılığını hiçbir müzakerenin konusu kılmamak güçlü olanın haklı olduğu argümanını kabul etmek ve Hobbesçu anlamda doğa durumuna bir geri dönüş anlamına gelecektir. Bu durumun bizleri bir tür pasifizme ve bu itibarla çözümsüzlüğe götüreceği kanaatindeyiz. Zira Rousseaucu anlamda doğa durumuna geri dönüş artık mümkün değilse şayet adaleti tesis etmek çözümsüzlüğe değil çözümün imkânı üzerine kafa yormayı gerektirmektedir.

Bize göre haklı savaş konusunda Platon’dan itibaren başlattığımız soykütüksel ve eleştirel bir incelemenin erken modern dönemle sınırlı kalmaması gerekmektedir. Haklı savaş düşüncesi günümüz bağlamında John Rawls’un (1921-2002) *Halkların Yasası* eserinde bile işlenen bir konu olmuştur.⁶³⁶ Biz tez çalışmasının sınırlılığından ötürü tartışmayı Grotius’a kadar getirmeye çalıştık. Bu açıdan son olarak haklı savaş

⁶³⁴ Böylesi bir model için bkz.: Habermas, Jürgen, Kamusalın Yapısal Dönüşümü, (çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar), (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, sf. 43-50.

⁶³⁵ Thucydides, a.g.e., p. 301-307.

⁶³⁶ Rawls, John, The Law of Peoples “With The Idea of Public Reason Revisited”, Harvard University Press, (Second Printing), U.S.A., 2000, 89-128.

konusunda Batı siyaset felsefesi geleneği açısından Grotius sonrasından başlamak ve Rawls'a kadar getirilebilecek dűřünsel bir hattın var olduğunu ve bunun yapılacak yeni bir çalışmaya konu edilebileceğini önermekteyiz.



KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, (4. Baskı), İmge Kitapevi, İstanbul 2009.

Akal, Cemal Bali, Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı, (7. Baskı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2016.

Alonso, Fernando H. Llano, “Cicero and Natural Law”, *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 2012, Vol: 98, (2), 157-168.

Ambrosius, A Select Library Nicene And Post-Nicene Fathers of The Christian Church: Selected Works and Letters Volume X, (trans. H. De Domestini), (ed.: Philip Schaffe, Henry Wace), The Christian Literature Company, New York 1896.

Anghie, Anthony, “Fransisco de Vitoria and the Colonial Origin of International Law”, *Laws of Postcolonial*, (ed. Eve Darian Smith, Peter Fitzpatrick), The University of Michigan Press, U.S.A. 2002.

Anghie, Anthony, Imperialism, Sovereignty and the Making of the International Law, Cambridge University Press, New York 2004.

Aquinas, Thomas, On The Governance of Rulers (De Regimine Principum), (trans. Gerald B. Plehan), Sheed & Ward, London 1938.

Aquinas, Thomas, Questiones Disputatae de Veritate, Question 16, Article: I-III <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer16.htm>

Aquinas, Thomas, Quodlibetal Questions 1 and 2, (trans. Sandra Edwards), Universa Press, Belgium 1983.

Aquinas, Thomas, The “Summa Theologica” of St. Thomas Aquinas Part II Secund Number (QQ. XLVII-LXXIX), trans. Fathers of the English Dominican Province, Burns Oates & Washbourne Ltd, London 1929.

Aquinas, Thomas, The Summa Contra Gentiles of Saint Aquinas The Third Book Part I: Chapters I-LXXXIII, (trans., English Dominican Fathers), Latest Leonine Edition, Burns Oates & Washbourne Ltd., London 1928.

Aquinas, Thomas, The Summa Theologica Volume I, trans. Fathers of the English Dominican Province, Rev., Daniel J. Sullivan, Encyclopedia Britannica Inc., U.S.A 1952.

Aquinas, Thomas, The Summa Theologica Volume II, trans. Fathers of the English Dominican Province, Rev., Daniel J. Sullivan, Encyclopedia Britannica Inc., U.S.A 1952.

Arendt, Hannah, Şiddet Üzerine, çev. Bülent Peker, (1. Baskı), İletişim Yayıncılık, İstanbul 1997.

Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, (6. Baskı), Y.K.Y., İstanbul 2017.

Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, (1. Baskı), Divan Kitap Yay., İstanbul 2017.

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, (6. Baskı), Bilgesu Yay., Ankara 2015.

Aristoteles, Politika, çev. Özgüç Orhan, (1. Basım), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.

Aristoteles, Retorik, çev. Mehmet H. Doğan, (7. Baskı), Y.K.Y., İstanbul 2004.

Arneil, Barbara, John Locke And America The Defence of English Colonialism, Clarendon Press, Oxford 1998.

Arslan, Ahmet, "Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri Üzerine", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, Birinci Baskı, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Recep Duran, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa 2017.

Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a, (1. Basım), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi 3, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2007.

Atkins, Jed. W., Roman Political Thought, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

Augustine, Letters Volume I (1-82), trans. Sister Wilfrid Parsons, The Catholic University of America Press, Washington 2008.

Augustine, Letters Volume III (131-164), trans. Sister Wilfrid Parsons, The Catholic University of America Press, Washington 2008.

Augustine, Letters Volume V (204-270), trans. Sister Wilfrid Parsons, The Catholic University of America Press, Washington 2008.

Augustine, On The Free Choice of Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings, trans. Peter King, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Augustine, The Trinity, (trans. Stephen McKenna), The Catholic University of America Press, Washington, 1992.

Augustini, Sancti Aurelii, Quaestionum in Heptateuchum Libri VII, Typographi Brepols Editores Ponctifii, Turnholti 1958.

Augustinus, A Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church: Saint Augustin's City Of God and Christian Doctrine Volume 2, (ed.: Philip Schaff), The Christian Literature Company, Buffalo 1887.

Augustinus, Commentary On the Lord's Sermon On The Mount, (trans. Denis J. Kavanagh), The Catholic University of America Press, Washington 2001.

Augustinus, İtiraflar, çev. Çiğdem Dürüşken, (1. Basım), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.

Augustinus, Nicene And Post-Nicene Fathers First Series Volume IV: St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, And Against the Donatists, (ed.: Philip Schaff), Cosimo, New York 2007.

Augustinus, Nicene And Post-Nicene Fathers First Series Volume IV: St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, And Against the Donatists, Ed.: Philip Schaff, Cosimo, New York, 2007, sf. 301.

Bacon, Francis, "Considerations Touching a War with Spain" *The Works of Francis Bacon in Ten Volumes*, Vol: III, C. Baldwin, London 1826.

Bacon, Francis, An Advertisement Touching a Holy War, (ed. Laurence Lampert), Waveland Press, U.S.A. 2005.

Bacon, Francis, Denemeler, çev. Akşit Göktürk, (10. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.

Bacon, Francis, Novum Organum, çev. Talip Kabadayı, (1. Baskı), Bilgesu Yay., Ankara 2015.

Bakırezer, Güven, "Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 63, (01), 17-54.

Barnes, Jonathan, *Mantissa: Essays in Ancient Philosophy IV*, ed. Maddalena Bonelli, Clarendon Press, Oxford 2015.

Bernasconi, Robert, *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşünce'de İrk ve İrkçilik*, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, (haz. Zeynep Direk), 1. Basım, Metis Yayınları, İstanbul 2000.

Brtko, Róbert, “Gaius’ Concept of The Law of Nations (Ius Gentium) and Natural Law (Ius Naturale)”, *Miscellanea Historico-Iuridica*, 2018, Vol: 17, (2), 39-53.

Burns, Tony, “Sophocles’ Antigone and the History of the Concept of Natural Law”, *Political Studies*, 2002, Vol: 50, (3), 545-557.

Bush, George H. W, *Speaking of Freedom The Collected Speeches*, Scribner, New York 2009.

Castiglioni, Baldassare, *The Book of the Courtier*, (trans. Leonard Eckstein Opdycke), Charles Scribner’s Son, New York 1901.

Cavallar, George, “Vitoria, Grotius, Puffendorf, Wolf and Wattel: Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans?”, *Journal of the History of the International Law*, 2008, Vol:10, (2), 181-209.

Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, (2. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul 2018.

Cicero, *Pro Milone with Asconius’ Commentary*, ed. F. H. Colson, Bristol Classical Press, London 2005.

Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, (1. Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.

Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, (5. Basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, (5. Basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.

Clausewitz, Carl von, *Savaş Üzerine*, çev. Şiar Yalçın, Eriş Yayınları, İstanbul 2003.

Cox, Rory, “The Ethics of War up to Thomas Aquinas”, *The Oxford Handbook of the Ethics of War*, (ed. Seth Lazar, Helen Frowe), Oxford University Press, U.S.A. 2018.

Cox, Rory, Gratian (Circa 12th Century), *Just War Thinkers From Cicero to the 21st Century*, (ed. Daniel R. Brunstetter, Cian O’Driscoll), Taylor & Francis Group, London and New York 2018.

Çörekçioğlu, Hakan, Kant Felsefesinin Politik Evreni, der., Hakan Çörekçioğlu, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Deane, Herbert A., The Political and Social Ideas of Saint Augustine, Columbia University Press, New York and London 1963.

Dobson, J. F., The Greek Orators, Methuen & Co. Ltd., London 1919.

Dore, Fatma, “Sömürgeci İspanyol Amerikası’nda Doğal Köle Kavramı”, *FLSF*, 2016 Bahar, Sayı: 21, 31-50.

Dündar, H. U., Yeni Hegemonya Anlayışı Çerçevesinde Bush Doktrini Üzerine Bir İnceleme, *Elektronik Siyaset Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2018 Haziran, Vol: 9, (2), 52-71.

Ensarioğlu, Seda, *İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Adil Savaş*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Bursa 2015.

Erçelik, Pelin Atayman, *Cicero’da Doğal Hukuk Anlayışı*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Ana Bilim Dalı, İstanbul 2008.

Erkiner, Hakkı Hakan, “Grotius Öncesinde İlk Modern Uluslararası Hukuk Düşüncesinin Oluştugu Tarihsel Koşullar ve Erken Klasik Dönemdeki Öğreti”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakùltesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 18, (1), 51-146.

Fernandez Santamaria, Jose A., “Juan Gines de Sepulveda on the Nature of the American Indians”, *The Americas*, 1975, Vol: 31, (4), 434-451.

Fiala, Andrew, “Pacifism”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), [ed.] Edward N. Zalta <<http://plato.stanford.edu/entries/pacifism/>> 25.07.2023

Fritsche, Johannes, “Aristotle’s Biological Justification of Slavery in Politics I”, *Rhizomata*, 2019, Vol: 7, (1), 63-96.

Gaius, Institutes of Roman Law, trans., Edward Poste, (Fourth Edition), Clarendon Press, Oxford 1904.

Galilei, Galileo, İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog, Türkiye İş Bankası Yay., çev. Reşit Aşçıoğlu, (11. Baskı), İstanbul 2008.

Gratian, The Treaties on Laws (Decretum DD. 1-20), trans. Augustine Thompson, The Catholic University of America Press, Washington 1993.

Gratianus, Corpus Iuris Canonici Pars Prior Decretum Magistri Gratiani, (ed. Aemilius Friedberg), Akademische Druck Und Verlagsanstalt, Graz 1959.

Grotius, Hugo, Commentary on The Law of Prize and Booty, trans. Gwladys L. Williams, (ed. Martine Julia Van Ittersum), Liberty Funds, Indianapolis 2006.

Grotius, Hugo, De Jure Belli ac Pacis Libri Tres, In Quibus Ius Naturae et Gentium, Item Juris Publici Praecipua Explicantur, (ed. P. C. Molhuysen), The Lawbook Exchange Ltd., New Jersey 2005.

Grotius, Hugo, De Jure Praedae Commentarius, trans. H. G. Hamaker, Apud Martinum Nijhof, The Hague 1868.

Grotius, Hugo, Denizlerin Serbestisi Yahut Felemenklerin Hindistan’la Ticaret Hakkına İlişkin Layiha, çev. Erkut Ziya Sivrikaya, Savaş Yayınevi, Ankara 2019.

Grotius, Hugo, Meletius Sive De Iis Quae Inter Christianos Conveniunt Epistola, trans. Guillaume H. M., E. J. Brill, Netherlands 1988.

Grotius, Hugo, On The Origin of Native Races of America: A Dissertation, trans. Edmund Goldsmid, Edinburg 1884.

Grotius, Hugo, Savaş ve Barış Hukuku (De Jure Belli ac Pacis)- Seçmeler, çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.

Grotius, Hugo, The Introduction To Dutch Jurisprudence, trans. Charles Herbert, John Van Voorst, London 1845.

Grotius, Hugo, The Rights of War and Peace Book I, trans. Jean Barbeyrac, (ed. Richard Tuck), Liberty Fund, Indianapolis 2005.

Grotius, Hugo, The Rights of War and Peace Book II, trans. Jean Barbeyrac, (ed. Richard Tuck), Liberty Fund, Indianapolis 2005.

Grotius, Hugo, The Rights of War and Peace Book III, trans. Jean Barbeyrac, (Ed. Richard Tuck), Liberty Fund, Indianapolis 2005.

Gündüz, Şinasi, Dinsel Şiddet -Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hristiyanlık-, (1. Basım), Etüt Yayınları, Samsun 2002.

Habermas, Jurgen, İletişimsel Eylem Kuramı 1. Cilt: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonalleşme, çev. Mustafa Tüzel, (1. Basım), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.

Habermas, Jurgen, Kamusalın Yapısal Dönüşümü, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Hanke, Lewis, All Mankind is One-A Study of the Disputation Between Bartolome de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians, Northern Illinois University Press, U.S.A 1974.

Harrer, G. H., “Cicero on Peace and War”, *The Classical Journal*, October 1918, Vol:14, (1), 26-38.

Hume, David, Essays: Moral, Political and Literary Vol:1, (ed. T. H. Green, T. H. Grose), Longmans, Green and Co., London 1889.

Huntington, Samuel, The Clash of Civilisations and the Remaking of the World Order, Simon & Schuster Incorporation, New York 1996.

Husby, Tristan K., Justice and Justification of War in Ancient Greek: Four Authors, Classic Honors Papers, https://digitalcommons.conncoll.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=classic_shp (25.7.2023)

Isidorus of Seville, The Etymologies of Isidorus of Seville, trans., Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

İşsevenler, Osman Vahdet, Doğal Hukuk Sorunu: Aristoteles'in Politikası & Hobbes'un Leviathan'ı, (1. Basım), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2021.

Johnson, James Turner, "Haklı Savaş", *Blackwell'in Siyasal Düşünceler Ansiklopedisi*, C. 1, ed. David Miller, çev. Bülent Peker, Nevzat Kırac, Ümit Yayıncılık, Ankara 1994.

Jordao, Levy Maria (ed.), Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae; Bullas, Brevia, Epistolas, Decreta et aque Sanctae Sedis ab Alexandro III ad Hoc usque Tempus Amplectens, Vol: 1, Ex Typographia Nationali, Olisipone 1868.

Justinian, The Institutes, trans. Thomas Collett Sandars, (Third Edition), Longmans, Green and Co., London 1865.

Kalın, İbrahim, Barbar Modern Medeni-Medeniyet Üzerine Notlar, (1. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2018.

Kant, Immanuel, Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, (ed. Patrick Frierson, Paul Guyer), Cambridge University Press, United Kingdom 2011.

Kant, Immanuel, Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History, trans. David L. Conclasure, (ed. Pauline Kleingeld), Yale University Press, New Haven and London 2006.

Kelsen, Hans, General Theory of Law and State, Transaction Publishers, New Jersey 2006.

Kenny, Anthony, Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: III. Cilt Modern Dönem Felsefesinin Yükselişi, çev. Volkan Uzundağ, (1. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul 2017.

Koritansky, Peter, "Thomas Aquinas: Political Philosophy", The Internet Encyclopedia of Philosophy, <<https://iep.utm.edu/thomas-aquinas-political-philosophy/>> (25.07.2023)

Küçükali, Rıdvan; Akbaş, Hasibe, "Bir Haklılaştırma Zemini olarak Doğal Hukuk", *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2016, Cilt:3, (SI), 64-73.

- Küçükalp, Derda, Siyaset Felsefesi, (2. Baskı), Dora Yayıncılık, Bursa 2016.
- Lactantius, The Divine Institutes Books I-VI, (trans. Sister Mary Francis McDonald), The Catholic University of America Press, Washington 2008.
- Las Casas, Bartolomeo, In Defense of the Indians, trans., Stafford Poole, C.M), Northern Illinois University Press, Illinois 1974.
- Luraghi, Raimondo, Sömürgecilik Tarihi, çev. Aydın Emeç, (3. Baskı), E Yayınları, İstanbul 2016.
- Mallet, Joan Antoine, “War and Peace in Plato’s Political Thought”, *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, 2017, Vol: I, (1), 87-95.
- Mattox, John M., Saint Augustine And The Theory of Just War, Continuum, New York 2006.
- May, Lary (ed.), The Cambridge Handbook of the Just War, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- McGee, Sister Mary Lourdes, *Saint Augustine’s De Diversis Quaestionibus LXXXIII: Quaestiones I-LXIII- Translation and Commentary*, (Unpublished Master of Arts), Villanova College, Department of Latin, Philadelphia 1944.
- Muratoğlu, Cansu ve C. B. Akal, Modernitenin Sonunda Yeniden Vitoria’yla, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2017.
- Murteza, Gökhan, “John Locke’da Sömürgecilik ve Mülkiyet İlişkisi”, *Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, Mart 2012, Sayı: 21, İstanbul, 371-388.
- Naddaf, Gerard, The Greek Concept of Nature, State University of New York Press, U.S.A 2005.
- Neste, Berit Van, *Cicero and St. Augustine's Just War Theory: Classical Influences on a Christian Idea*, (Unpublished Master of Arts), University of South Florida, Department of Religious Studies, Florida 2006.
- Nietzsche, Wilhelm Friedrich, Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik, çev. Zeynep Alangoya, (1. Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011.
- Nietzsche, Wilhelm Friedrich, The Pre-Platonic Philosophers, Trans., Greg Withlock, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2006.

O'Driscoll, Cian, "Nobody Wins the Victory Taboo in Just War Theory", *The Journal of Strategic Studies*, 2019, Vol. 42, (7), 901-919.

O'Driscoll, Cian, "Rewriting the Just War Tradition: Just War in Classical Greek Political Thought and Practice", *International Studies Quarterly*, 2015, Vol: 59, (1), 1-10.

Obama, Barack H., Nobel Lecture, <<https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2009/obama/lecture/>> 25.07.2023

Ostwald, Martin, "Peace and War in Plato and Aristotle", *Scripta Classica Israelica*, 1996, Vol: XV, 102-118.

Pagden, Anthony, "Human Rights, Natural Rights and Europe's Imperial Legacy", *Political Theory*, 2003, Vol:31, (2), 171-199.

Peters, Francis E., Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.

Plato, Protagoras, trans. Benjamin Jowett, Bobbs-Merrill Company, New York 1956.

Platon, "Gorgias Söylev Sanatı Üstüne", *Diyaloglar*, haz. Mustafa Bayka, (7. Basım), çev. Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010.

Platon, Birinci Alkibiades, çev. İrfan Şahinbaş, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

Platon, Devlet Adamı, çev. Furkan Akderin, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2014.

Platon, Devlet, çev. Hüseyin Demirhan, (1. Baskı), ıslık Yayınları, İstanbul 2015.

Platon, İkinci Alkibiades, çev. Suat Baydur, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

Platon, Mektuplar, çev. Furkan Akderin, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2015.

Platon, Meneksenos, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul 2001.

Platon, Phaidon Ruh Üzerine, çev. Nazile Kalaycı, (1. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.

Platon, Theaitetos, çev. Furkan Akderin, (1. Baskı), Say Yay., İstanbul 2014.

Platon, Yasalar, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.

Plutarch, Plutarch's Moralia In Fifteen Volumes IV 263D-351B, ed. T. E. Page, trans. Frank Cole Babbitt, William Heinemann Ltd., London 1962.

Popper, Karl Raimond, Açık Toplum ve Düşmanları Cilt-1: Platon, çev. Mete Tunçay, (4. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara 2010.

Rawls, John, The Law of Peoples “With The Idea of Public Reason Revisited”, (Second Printing), Harvard University Press, U.S.A. 2000.

Rommen, Heinrich A., The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy, (trans. Thomas R. Hanley), Liberty Fund, Indianapolis 1998.

Ross, David, Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, (2. Baskı), Kabalcı Yay., İstanbul 2014.

Russell, Frederick H., The Just War in the Middle Ages, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

Schmitt, Carl, The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, trans. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, U.S.A 2006.

Sepulveda, Juan Gines, Tratado Sobre Las Justas Causas de la Guerra Contra Los Indios, trans. Marcelino Menendez Y Pelayo, (Segunda Reimpresion), Mexico, Manuel Garcia-Pelayo, Fondo de Cultura Economica, 1987.

Sertkaya, Ayhan, *Hollanda Doğu Hindistan Şirketi’nin Doğuşu ve XVII. Yüzyıl Endonezyası’nda Yükselişi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi, Tarih Ana Bilim Dalı, Elazığ, 2013, sf. 65-68.

Shaw, Malcolm N., Uluslararası Hukuk, çev. Yücel Acer, İbrahim Kaya, M. Turgut Demirtepe, G. Engin Şimşek, (Sekizinci Baskı), Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2019.

Strauss, Leo, Doğal Hak ve Tarih, çev. Murat Erşen, Petek Onur, (1. Basım), Say Yayınları, İstanbul 2011.

Susemihl, Franz; Hicks, Robert D., The Politics of Aristotle a Revised Text With Introduction Analysis and Commentary Books I-V, Macmillan, Londra 1894.

Syse, Henrik, “Plato: The Necessity of War, The Quest for Peace”, *Journal of Military Ethics*, 2002, Vol:1, (1), 36-44.

Tacitus, The Agricola and Germania, trans., R. B. Townshend, Methuen & Co., London 1894.

Tarakçı, Muhammed, “Aquinas”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt:1, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003.

Taslaman, Feryal, *Haklı Savaş*, (1. Basım), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2020.

Tatar, Taner, *Matem: Sömürgeciliğin Sosyolojisi*, Phoenix Yay., Ankara 2018.

Thucydides, *The Peloponnesian War*, Trans., Hammond, Martin, Oxford University Press, New York 2009.

Tooke, Joan D., *A Critique of the Just War in Thomas Aquinas and Hugo Grotius*, (Unpublished Doctoral Thesis), The University of Edinburgh, Faculty of Divinity, Edinburgh 1962.

Torun, Yıldırım, *Hugo Grotius’un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, New York 2002.

United States Department of Defense, *Law of War Manual*, June 2015, <<https://dod.defense.gov/Portals/1/Documents/pubs/DoD%20Law%20of%20War%20Manual%20-%20June%202015%20Updated%20Dec%202016.pdf?ver=2016-12-13-172036-190>> 25.07.2023

Vegetius, *Epitome of Military Science*, trans. N. P. Milner, (Second Revised Edition), Liverpool University Press, Liverpool 1996.

Vitoria, Francisco de, *Dersler*, çev. Ali Dokuzlu, Cansu Muratoğlu, Merve Sağıroğlu, Ankara 2017.

Vitoria, Francisco de, *Political Writings*, (ed. Pagden, Anthony; Lawrence, Jeremy), (12. Printing), Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Wallerstein, Immanuel, *Avrupa Evrenselciliği İktidarın Retoriği*, Aram Yayınları, çev. Sinan Önal, İstanbul 2007.

Walzer, Michael, *Haklı Savaş Haksız Savaş Tarihten Örneklerle Desteklenmiş Ahlakı Bir Tez*, çev. Mehmet Doğan, (1. Basım), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2010.

Waswo, Richard, “The Formation of Natural Law to Justify Colonialism 1539-1689”, *New Literary History*, Autumn-1996, Vol: 27, (4), 743-759.

Whyte, Jessica, “The “Dangerous Concept of The Just War”: Decolonization, Wars of National Liberation, And the Additional Protocols to the Geneva Conventions”, *Humanity Journal*, 2018, Vol: 9, (3), 313-341.

Winroth, Anders, “Gratian and His Book: How a Medieval Teacher Changed European Law and Religion”, *Oxford Journal of Law and Religion*, 2021, Vol: 10, (1), 1-15.

Wood, Ellen Meiksins, Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi, çev. Oya Köymen, (2. Basım), Yordam Kitap, İstanbul 2016.

Xenophon, Memorabilia Oeconomicus Symposium Apology, trans. E. C. Merchant, O. J. Todd, Harvard University Press, London, 1997.

Yağanak, Eray, “Bir Savaş Yöntemi Olarak İnsani Müdahale”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2018, Vol:8, (2), 553-572.

Zeybek, Sezai Ozan, “Avrupa Düşüncesinin Tali Unsurları: Kölelik ve Sömürgecilik”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, 2013 Aralık, Cilt: 3, (6), 87-106.