

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yıldırım TORUN

HUGO GROTIUS'UN HUKUK VE SİYASET FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Neşet TOKU

ERZURUM-2004

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Felsefe Anabilim Dalının, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalında, jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Neşet TOKU

Danışman / Jüri



Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

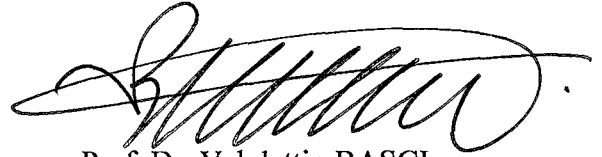
Jüri



Yrd. Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

Jüri

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. /...../.....



Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖZET.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. HAYATI VE ESERLERİ.....	9
İKİNCİ BÖLÜM	
2.HUKUK FELSEFESİ.....	18
2.1. DOĞAL HUKUK.....	24
2.2. ULUSLAR ARASI HUKUK.....	40
2.3. SAVAŞ HUKUKU.....	49
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. SİYASET FELSEFESİ.....	61
SONUÇ.....	82
KAYNAKÇA.....	85
ÖZGEÇMİŞ.....	88

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HUGO GROTIUS'UN HUKUK VE SİYASET FELSEFESİ

Yıldırım TORUN

Danışman: Doç. Dr. Neşet TOKU

Jüri: Doç. Dr. Neşet TOKU

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

Bu çalışmanın amacı, felsefe tarihi ve özellikle de hukuk felsefesi alanında önemli bir yer işgal eden Hugo Grotius'u tanıtmak ve onun hukuk ve siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini irdelemektir. Çalışmamız, bu amaca uygun olarak giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, hukuk ve siyaset felsefesinin tanım ve kapsamı ortaya konulmakta ve gerek hukuk gerekse siyaset felsefesinin problemleri değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Hugo Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesi geleneği içerisindeki yerinin daha iyi anlaşılması sağlanmaya çalışılmaktadır.

Birinci bölümde, Hugo Grotius'un hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi vermekte, ikinci bölümde ise Grotius'un hukuk felsefesine ilişkin düşünceleri çerçevesinde doğal hukuk, uluslar arası hukuk ve savaş hukuku gibi konular ele alınmaktadır. Hukuk felsefesi içerisinde Grotius'un en büyük önemi doğal hukuka verdiği görülmektedir. Nitekim uluslar arası hukuk ve savaş hukuku da doğal hukuk ekseninde temellendirilmektedir. Tüm sistemini doğal hukuk üzerine kuran Grotius, doğal hukukun kaynağını da insanın rasyonel doğasına bağlamaktadır.

Üçüncü bölümde Grotius'un devlet, mülkiyet ve din konularına ilişkin düşüncelerinden oluşan siyaset felsefesi değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Hukukun ardından Grotius, siyaset felsefesi bağlamında, devletin kaynağını da insanî iradede görmüş ve seküler bir devlet anlayışını benimsemiştir. Sonuç bölümünde ise konuyla ilgili tespitlerimiz özetlenmeye çalışılmaktadır.

ABSTRACT
MASTER THESIS
HUGO GROTIUS' LAW AND POLITICAL PHILOSOPHY
Yıldırım TORUN

Supervisor: Associate Professor Neşet TOKU

Jury: Associate Professor Neşet TOKU

: Proffesor Mustafa YILDIRIM

: Asistant Proffersor Abamüslim AKDEMİR

The aims of this study are to introduce Hugo Grotius, who has a significant place in the history of philosophy, especially in law philosophy, and examine his ideas in the field of law philosophy and political philosophy.

In he introduction part, definitions and domain of law an political philosophy are given, and problems of both law and political philosophy are evaluated. It is aimed in this part to provide a better understanding of Hugo Grotius' place in the law and political philosophy tradition.

In the first part, information relating life and works of Hugo Grotius is given, and in the second part, such topics as natural law, inretnational law and war law are discussed in the light of Grotius' ideas on law philosophy. It is observed that Grotius gives the greatest significance to natural law. His thoughts on international law and war law are also based on natural law. Grotius claims that natural law depends on man's rational nature.

In the third part, Grotius' political philosophy, which consists of his thoughts about state, ownership and religion, is examined. Grotius belives the origin of state to exist in human will and adopts the idea of secular state. And in the conclusion part, our related findings are summarised.

ÖNSÖZ

Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında, Doç. Dr. Neşet TOKU yönetiminde bir yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden ve hukuk felsefesi tarihinde bir dönüm noktası olan Hugo Grotius hakkında ülkemizde yeterli bir çalışma bulunmamaktadır. Doğal hukuk ve uluslar arası hukukun öncüsü olan Hugo Grotius üzerine yaptığımız bu araştırmanın Türkiye’de felsefi düşünceye katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

Araştırmam boyunca, şahsıma kıymetli vakitlerini ayıran ve bu çalışmaya bilgi ve tecrübeleriyle değerli katkılarda bulunan danışman hocam sayın Doç. Dr. Neşet TOKU’ya teşekkürlerimi arz ederim.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
ev.	: Çeviren
edit.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa
t.y.	: Tarihi yok
v.d.	: Ve diğeri

GİRİŞ

Hukuk ve siyaset felsefesi bağlamında değerlendirmeye tâbi tuttuğumuz **Hugo Grotius**'un düşüncelerine yönelik bu çaba, temelde hukuk ve siyaset felsefesinin tanım ve kapsamının ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim hukuk ve siyaset felsefesinin felsefe tarihi boyunca geçirdiği değişim ve gelişmelerin göz önüne alınması, **Grotius**'un bu süreçteki yerini ve önemini anlamak açısından önemlidir. Bu bağlamda öncelikle hukukun tanımından hareketle hukuk felsefesinin gelişim çizgisini ele almak ve bu çerçevede hukuk felsefesinin mahiyet ve gayesini görmeye çalışmak, ikinci olarak da bir yandan siyasetin kaynağına yönelik tartışmaları değerlendirmek diğer yandan da siyaset felsefesinin tanım ve problemlerini görmek yararlı olacaktır.

Hukuk ve siyaset felsefesinin tanımları, neleri kapsadığı ya da neleri konu edindiği gibi soruların cevapları felsefeye yönelik bir tanımla şüphesiz daha derin bir anlam kazanır: Rasyonalite merkezli bir disiplin olarak felsefe, akli referans alarak hakikati elde etme çabasıdır. Başka bir ifadeyle felsefe, tümel bilgiye yönelik bir sorgulama yapma amacıyla eşyanın mahiyetini ya da doğasını araştırma girişimidir. Bu anlamıyla felsefe, eşyanın kaynağını, muhtevasını ya da niteliklerini araştırma amacı güttüğü için bu alanla ilgili bilgiyi elde etme çabasıdır. Bu bilginin elde edilmesi eşyanın *nasılını* ve *niçinini* sorgulamayı içerir. Dolayısıyla felsefe, varolanın bilgisini elde etmenin yanı sıra onun kaynağında yer alan şeyin bilgisine de ulaşma çabasıdır. Pratik anlamda ise felsefe, *olandan* hareket ederek *olması gerekeni* ortaya koyma amacındadır. Bu anlamıyla hali hazırda ki mevcut durumu analiz etmekle birlikte onun en ideal biçiminin ne olabileceğini araştırma ve insanların hayat içerisinde karşılaştıkları problemlere akli merkeze alarak çözüm bulma çabasıdır. Bundan dolayıdır ki felsefe, sorun değil çözüm bulma gayretindedir. Felsefenin pratik anlamda, insanların karşılaştıkları sorunlara çözüm bulma amacı siyaset felsefesinin doğmasına sebep olmuştur.

Doğal hukuk kuramcılarının ortaya koyduğu genel tanıma göre hukuk, bireylerin doğuştan getirdikleri temel hakların kolektif bir organizasyonudur. İnsanlar varoluş itibarıyla bir takım temel ve doğal haklara sahiptirler. Sözü edilen bu haklar varoluşsal bir temele dayandığı için dışarıdan gelebilecek her türlü tahakküme kapalıdır. Dolayısıyla tek tek her bireyin doğuştan getirdiği bu temel ve doğal hakların korunması sosyal bir varlık olarak bir arada yaşayan insanların toplum içerisinde de birbirlerinin haklarına saygı duymaları gerektiğine yönelik ilkeyi içermektedir. Başka bir ifadeyle her insanın, varoluş itibarıyla elde ettiği temel ve doğal haklarını toplum içerisinde de diğer insanların haklarına müdahale

etmemek koşuluyla savunma hakkı mevcuttur. Dolayısıyla her biri aynı haklara sahip insanların bir araya gelerek oluşturduğu toplumsal birliktelikte bu hakların korunması hukukun alanına girmektedir. Hukuk bu anlamıyla doğal hakların muhafazasını sağlamak adına belirlenen ortak bir gücü ifade eder. Hukuk; yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakların yanı sıra adaletin toplum içerisinde yaşayan herkese uygulanmasını sağlamaktır.¹ Bu bağlamda hukukun en önemli işlevi düzen ve adaleti tesis etmektir denilebilir.

Hukuk alanıyla ilgilenen disiplinler temelde; **Hukuk Felsefesi, Hukuk dogmatığı ya da bilimi, Hukuk Tarihi ve Hukuk Sosyolojisi**'dir. **Hukuk felsefesi**, hukuku evrensel niteliği itibarıyla tarif eden, hukukun tarihi gelişiminin kaynağını ve ana hatlarını araştıran ve rasyonaliteden çıkarılan bir adalet düşüncesiyle ona değer biçen felsefi disiplindir. Burada belirlenen hedef, akıl merkezli bir araştırmayla hukukun niteliğini ortaya koymak ve hukukun kaynağı ve amacından hareketle a priori olarak bilinen bir adalet anlayışına ulaşmaktır. Bu anlamıyla **hukuk felsefesi**, hukukun tarihî gelişiminden hareketle ideal hukuk sistemi hakkında fikir ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle **hukuk felsefesi**, hukuk idealinin bilgisine ulaşmaktır.² Nitekim **hukuk felsefesi**, felsefenin bir alt dalıdır ve hukuk alanıyla ilgili problemlere çözüm bulma girişimidir. Bu problemlerin çözümünde *olması gerekene* yönelerek en ideal hukukî sistemin bilgisine ulaşmak esastır. Dolayısıyla **hukuk felsefesi**, hukukun niteliğinden başlayarak kaynağını ortaya koymak ve rasyonaliteden hareketle hukukun ideal biçimini bulmaya çabalamaktır. **Hukuk felsefesi**, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan hukukî düzenleri analiz ederek hukuku sistematik bir tarzda ele alıp hak ve hukuk kavramlarını belirli bir takım ilkelerle açıklar. Buradaki hedef, hukukun mahiyeti, kaynağı, amacı ve meşruiyetini belirlemektir.³ Dolayısıyla **hukuk felsefesi, hukuk dogmatığı, hukuk sosyolojisi ve hukuk tarihinden** farklılaşarak *olması gerekenin* bilgisini edinmeye çalışır.

Hukuk dogmatığı ya da bilimi, sosyal hayat içerisinde hali hazırdaki hukukî kuralları analiz etme amacına yönelir. Bu anlamıyla **hukuk dogmatığının ya da biliminin** konusunu mevcut hukukî düzen ve pozitif hukuk teşkil eder. Pozitif hukukun uygulanışı ile hukukî düzenin oluşum ve değişiminde etkin kabul edilen unsurlara yönelik çözüm arayışları **hukuk dogmatığının** esasıdır.⁴ Bu anlamıyla **hukuk dogmatığı**, toplumsal yaşama yönelerek

¹ Ferderic Bastiat, *Hukuk*, Çev: Yıldırım Arsan, LDT Yayınları, Ankara, 1997, s. 2-3

² Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çev: Suut Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 14

³ Orhan Münir Çağır, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y., s. 169

⁴ Adil İzveren, *Hukuk Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Döner Sermaye Yayınları, Ankara, 1988, s. 26

sosyal hayat içerisinde kabul edilen bir takım kural ve eylemleri inceler. Başka bir ifadeyle **hukuk dogmatigi**, bilim niteliği taşıdığı iddiasıyla sadece *olanı* analiz etme amacındadır. Dolayısıyla **hukuk dogmatiginin olması gerekene** ilişkin herhangi bir değerlendirme yapma işlevi taşıdığından bahsedilemeyeceği iddia edilir.

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

Hukuk sosyolojisi ise hukukî yapı içerisindeki düzeni bulma hedefine yönelir. Bu itibarla, hukukun oluşumunda etkin rol üstlenen eğilimlerin araştırılması ve açıklanması **hukuk sosyolojisinin** ayırt edici özelliğidir. **Hukuk sosyolojisi** de tıpkı **hukuk tarihi** gibi değerlendirme anlamında herhangi bir yargı vermekten uzaktır. Doğa bilimlerinin değersel nötralite anlayışı **hukuk sosyolojisi** açısından da kabul gördüğü içindir ki, **hukuk sosyolojisi** böyle bir değer yargısı sunma amacı taşımaz.⁵

Hukuk felsefesi, temelde **Hukukî Pozitivizm** ve **Tarihçi Hukuk Okulu** tarafından eleştirilmiştir. **Hukuksal pozitivizm**, sadece mevcut durumdan hareketle araştırmalar yapan, metafiziksel tartışmaları gereksiz gören ve olguya dayanan bilgiyi gerçek bilgi kabul eden görüştür. Bu anlamıyla **Hukuksal Pozitivizm** için esas ölçü ortaya konan normun somutluğudur. Zira felsefî pozitivizmin somut ve gözlemlenebilir olma ilkesine bağlı kalan **Hukuksal Pozitivizm** hukukun yalnızca somut olgu şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia ederek “*olması gereken*”, “*adalet*” ve “*değer*” gibi kavramlara karşı kayıtsız kalınmasını savunmuştur.⁶ Bu anlamıyla **Hukuksal Pozitivizmin**, *olması gerekene* yönelerek en ideal hukukî yapılanmanın bilgisini elde etmeye çalışan **Hukuk Felsefesine** karşı eleştirel bir tavır takındığı açıktır.

Hukuk Felsefesinin imkânına yönelik eleştiriler getiren ikinci akım **Tarihçi Hukuk Okuludur**. Bu akıma göre hukuk, ulusun genel iradesini yansıtır. **Tarihçi Hukuk Okulu’nun** en önemli temsilcilerinden **Savigny’ye** göre “hukuk, ulusal bilinç ya da düşüncenin bir görüntüsüdür. Bu anlamda hukuk, insanın doğası gereği bir ulusun dil ve örf gibi varlığına ve karakterine bağlı, organik bütünlüğünden ayrı düşünülmesi olanak dışı, ulusal ortak bilincin

⁵ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, s. 1-7

⁶ Niyazi Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 319

kendisidir. Bu nedenle hukukun kaynağı ulusal bilinçtir ve hukuk ulusal yaşantı ile gelişir ve yine ulusla birlikte yok olur. ⁷ Hukuku ulus bilincine indirgemek ve ulusun yok olmasıyla ortadan kalkacağını ifade etmek hukukun evrensel bir nitelik taşımadığını iddia etmektir. Bu görüş açısından evrensel anlamda bir hukukî yapılanmadan ve ideal bir hukuk anlayışından bahsetmek imkânsızdır. Buna karşın **hukuk felsefesinin** gayesi, evrensel değere sahip hukukî bir sistem ortaya koymaktır. Dolayısıyla **Tarihçi Hukuk Okulu** temele aldığı görüşleri itibariyle **Hukuk Felsefesinin** eleştirisine yönelir diyebiliriz.

Hukuk Felsefesine yönelik bir diğer eleştiri de **Hukukî realizm** ekolünden gelmektedir. Bu yaklaşıma göre her türlü *soyutlama*, *a priori neden*, *yerleşmiş ilke*, *belirlenmiş sistem* ve *mutlak değeri haiz fikirler* söz konusu değildir. Dolayısıyla yapılması gereken, *somut olana*, *olguya* ve de *gerçekte varolana* yönelmektir. ⁸ **Hukukî Realizm** esasen, pozitivist ve sosyolojik bir nitelik taşımaktadır. Onun pozitivist yaklaşımı, hukuku hali hazırdaki şekliyle ele almasından kaynaklanırken sosyolojik niteliği hukuku çeşitli faktörlerin ürünü kabul etmesinden ileri gelir. Realist yaklaşım, hukuk alanında metafiziksel spekülasyonları reddetmeyi ve hukukun empirik metodu kullanması gerektiği düşüncesini içerir. ⁹ **Hukukî Realizm**, **Hukuk Felsefesine** yönelik bir eleştiri içerisinde yer almasına rağmen ortaya koyduğu düşüncelerin **Hukukî Pozitivizmin** argümanlarını paylaştığı açıktır. Bu yüzden **Hukukî Realizmin Hukuk Felsefesine** yönelik eleştirel yaklaşımına ayrı bir yer vermek yerine **Hukukî Pozitivizmin** içerisinde görmek daha uygundur.

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

⁷ Adil İzveren, *a.g.e.*, s. 26, 68

⁸ Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 424

⁹ Ülker Gürkan, *Hukukî Realizm Akımı*, Haz: Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 492

ortak yararını gerçekleştirmektir. Yukarıda ifade ettiğimiz üçüncü yaklaşım ise, siyasetin bir yandan mücadele merkezli iktidar kavgasına diğer yandan da toplum içerisindeki tüm insanlar için geçerli bir ortak yarar düşüncesine dayandığını ifade etmiştir.¹⁰ Kaynağına ilişkin farklı düşüncelerin ortaya konduğu siyaset, temelde, **siyaset felsefesi**, **siyaset bilimi**, **siyasi düşünce** ve **siyasi teoloji** gibi farklı disiplinler tarafından ele alınmaktadır.

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

Siyaset bilimi ise iki farklı yaklaşım içerisinde değerlendirilebilir. Birinci yaklaşımın yüklediği anlam içerisinde **siyaset bilimi**, doğa bilimlerinde kullanılagelen metotlardan hareketle siyasal alanla ilgili açıklama ve tasvir yapma girişimidir. Pozitif bilimlerin kullandığı empirik ve deneysel metotların bu disiplin için de geçerli kılınması gerektiği tezinden hareket eden bu yaklaşım açısından siyasal alanla ilgili bir takım bilgiler verebilecek yegâne yol siyaset bilimidir. İkinci anlama göre ise; **siyaset bilimi**, olanı betimleyen bilimin niteliklerine uygun bir şekilde sadece hali hazırdaki siyasal durumun açıklanması ile ilgili bir çalışmadır.¹¹ Bu anlamıyla **siyaset bilimi**, bilimsel bir nitelik taşıdığı iddiasıyla bir takım bilgi ve tekniklerden yararlanarak siyasi nitelikli olayları bilimsel bir tarzda analiz etmeye çalışmaktadır.¹²

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

¹⁰ Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2001, s. 17-18

¹¹ Neşet Toka, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 1-3

¹² Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998, s.7

Siyaset felsefesinin bu ve benzeri nitelikleri onun **siyasi düşünce** ve **siyasi teolojiden** de farklılaşmasının sebebidir. Nitekim **siyaset felsefesi**, **siyasi düşünceden** kanaat ile bilgi ayrımı noktasında farklılık gösterir. **Siyasi düşünce** siyasal alanla ilgili kanaat ve bilgi ayrımına kayıtsız kalırken, **siyaset felsefesi** bu kanaatlerin yerine bilgiyi geçirme girişimidir. Bundan dolayı denilebilir ki, siyaset felsefesi bir siyasi düşünceyken, her siyasi düşünce bir siyaset felsefesi değildir.¹³

Siyaset felsefesinin bilgiyi elde etme çabası **siyasi teolojiyle** arasındaki farkları da sergilemektedir. **Siyasi teoloji**, bir takım önkabullere dayanan ve kutsal kabul edilen öğretilerin doğruluğu tezinden hareketle temellendirilen bir siyasi düşüncedir. Buna karşın insanın rasyonel doğasından kaynaklanan **siyaset felsefesi**, siyasal alanla ilgili doğru ya da yanlış gibi nitelemeleri belirlerken aklı referans alır. Dolayısıyla **siyaset felsefesi** bir yandan doğru ya da yanlış anlamında peşin hükümlerden diğer yandan da pozitivistimin yaptığı gibi bir takım öğretileri sırf kutsal olduğu için reddetme tavrından uzaktır. Bu iki tavrın karşına **siyaset felsefesi**, eleştiri ve rasyonaliteyi merkeze alan bir düşünceyle çıkar.¹⁴

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

Siyaset felsefesinin, siyasal alanla ilgili gerçek bilgiyi, en ideal siyasal formun bilgisini elde etmeye çalışan **Sokrates**'le başladığı kabul edilmektedir. **Sokrates**'in ardından **Platon** ve **Aristoteles**'in felsefeleriyle gelişerek Ortaçağ düşünce tarihinde İslam, Hıristiyan ve Yahudi filozoflarca sürdürülen siyaset felsefesi geleneği, **Machiavelli** ile birlikte modernleşme dalgasının etkisine girmiştir. Böylece siyaset felsefesi, **Machiavelli**, **Hobbes**, **Locke**, **Rousseau**, **Hegel** ve **Nietzsche** gibi filozofların içinde yer aldığı dönemle birlikte yeni bir şekil kazanmıştır.¹⁵ **Siyaset felsefesinin** bu gelişim süreci farklı niteliklerdeki siyasal

¹³ Neşet Toku, *a.g.e.*, s. 2-4

¹⁴ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, Çev: Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 37

¹⁵ Neşet Toku, *a.g.e.*, s. 4-5

formların da ortaya çıkışının tarihi olarak görülebilir. Felsefe tarihi içerisinde kendine yer bulan bu farklı siyasal formlar ve bu siyasal formların taşıdığı nitelikler **siyaset felsefesinin** de kendi içerisinde iki döneme ayrılmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemleri klasik ve modern siyaset felsefesi adı altında ifade etmek mümkündür.

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

- 1- Klasik siyaset felsefesinin öngördüğü *kanaatlerin yerine bilgiyi geçirme girişimi* modern siyaset felsefesi tarafından da benimsenmiştir. Buna karşın klasik siyaset felsefesinin doğaya bağımlı kıldığı insan, modern siyaset felsefesiyle birlikte bilgiyi araç edinmiş ve doğaya egemen bir varlık haline gelmiştir.
- 2- Modern siyaset felsefesi, klasik siyaset felsefesi çizgisinin kabul ettiği ve insanlar arasında niteliksel farklılıkların bulunduğu düşüncesini değiştirme amacına yönelmiştir.
- 3- Klasik siyaset felsefesinin problem alanlarından birini oluşturan *en ideal yönetim biçimi* sorununu benimseyen modern siyaset felsefesi, bu amaca ulaşma metodunda klasik siyaset felsefesinden farklılaşır. Dolayısıyla modern siyaset felsefesi, en ideal siyasal forma ulaşma amacını insanlar arasında varolduğu öngörülen niteliksel farklılıklara indirgemekten uzaktır.
- 4- En iyi toplum ideeline ulaşma amacına sahip klasik siyaset felsefesinden farklı olarak modern siyaset felsefesi bu türden modelleri analiz etmeye yönelir.

Özetlemek gerekirse; İlkçağ'da **Sokrates**, **Platon** ve **Aristoteles**'le başlayıp Rönesans'a kadar devam eden Klasik Siyaset Felsefesi, spekülatif, insani-türsel ve niteliksel farklılıkların merkeze alındığı teorik tartışmalarla, siyasal oluşumların mahiyetine ilişkin değerlendirmelere yönelmiştir. Rönesans'ın siyasal ve toplumsal yapılanmalara getirdiği tepkiye paralel, siyaset felsefesi de, yeni kozmoloji, Kartezyen dualite ve "ben" merkezli düşüncelerle ortaya çıkan modern felsefenin niteliklerine uygun bir şekilde modern bir form kazanmıştır. Ancak, modern siyaset felsefesi de klasik dönemde tartışılabilen temel problemlere yönelmeye devam etmiştir. Dolayısıyla, **Sokrates**'le başlayan siyaset felsefesi tartışmaları, **Machiavelli** ile modern formunu kazanmasına karşın, en iyi yönetim biçimine ulaşma gayretini sürdürmüştür. **Siyaset felsefesi** bu gelişim süreci içerisinde **pozitivist** ve **tarihselci** yaklaşımlar tarafından bir takım eleştirilere maruz bırakılmıştır. Fransız düşünce ekolünden doğan **pozitivizm**, felsefenin genel karakteristiğinin ötesinde, modern bilim formunda açığa

çıkan entelektüel bilgi birikimine yönelmeyi amaç edinir. Bu bağlamda **pozitivizm**, gerçek bilginin olgulara dayanan bilgi olduğu¹⁶ iddiasından hareketle pozitif bir sosyal bilim kurma amacına yönelmektedir. Doğa bilimlerinin metodunu kullanma iddiasıyla farklılaşan pozitif sosyal bilim felsefenin “niçin” sorusunu değil bilimin “nasıl” sorusunu temele almanın gerekliliği üzerinde durur. Bununla birlikte her türlü değer yargısından bağımsızlık pozitif sosyal bilimin ayırt edici özelliğidir denir.¹⁷ En ideal toplumsal ve siyasal yapının bilgisini elde etmeye yönelen siyaset felsefesi metafiziksel bir uğraş olarak görüldüğü için bilimsel bir değeri yok kabul edilir.¹⁸ Bu yüzden pozitivizm açısından felsefenin “niçin” sorusundan hareketle en ideal siyasal formun bilgisine ulaşmaya çalışan siyaset felsefesi gerek nitelik gerekse metot itibarıyla yanlıştır. **Tarihselcilik** ise aşırı rölativist bir yaklaşım benimsemesi itibarıyla siyaset felsefesine ilişkin geliştirilen eleştiriler içerisinde yer alır. Tarihselciliğin mutlak doğru, mutlak iyi gibi değerlendirmelere imkân vermeyen düşünceleri, evrensel bir doğruluk iddiasında bulunulamayacağı sonucunu doğurmaktadır. Bundan dolayı evrensel anlamda tüm insanlar için en ideal siyasal ve toplumsal yapılanmaya ulaşma gayretindeki siyaset felsefesinin bir anlam ifade etmediği sonucuna ulaşmaktadır.

Sonuç itibarıyla gerek siyaset gerekse hukuk felsefesi, insanların bir arada yaşama eğilimlerinin bir sonucudur. Bir arada yaşama durumu ise toplumsal birlikteliği ve bu birliktelikten doğan problemleri bünyesinde barındırır. En ideal toplumsal birlikteliğin niteliği sorunu siyaset felsefesinin konusunu teşkil ederken bu birliktelikten doğan sorunların hukukî çözümünü de hukuk felsefesinin problem alanını oluşturmaktadır. Bu çalışmada biz, yukarıda çizilen çerçeve dahilinde **Hugo Grotius**’un hukuk ve siyaset felsefesine yönelik düşüncelerini irdelemeye çalışacağız.

¹⁶ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev: Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 35

¹⁷ Neşet Toku, *a.g.e.*, s. 5-8

¹⁸ Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 32

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HAYATI VE ESERLERİ

Grotius'un yaşadığı dönem, felsefi ve bilimsel gelişmelerin ortaya çıktığı bir döneme rastlamaktadır. XV.Yüzyılda başlayarak XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda doruğa ulaşan devrimsel hareketler, Grotius'un yaşamı ve düşünceleri üzerinde de etkili olmuştur. Doğa bilimlerinden başlayarak yavaş yavaş birçok alanı etkileyen ve modern bilimsel yaklaşımı doğuran bu devrimin etkisi oldukça büyüktür. Nitekim bu devrim, sadece bilimsel gelişmeyi değil, aynı zamanda bilimsel faaliyetlerde kullanılan teknikleri ve bu doğrultuda onun amacını da belirler hale gelmiştir. Ancak bu kadar büyük bir devrim, tek taraflı ele alınabilecek bir oluşum değildir. Bu değişiklik, insanın kendisi ve yaşadığı evrenle ilgili problemlerine yaklaşmada izleyeceği yolu da gösteren genel değişikliğin bir yan ürünüdür. Batı'da bu değişiklikler Rönesans olarak nitelendirilmiştir. Rönesansın temel hedefi, yeni bir insan profili oluşturmaktır. Klasik eserlerin tercümesi sonucunda gelişmeye başlayan hümanist akım, kültürel hayat üzerinde de önemli etkiler bırakmış, Ortaçağdaki dini düşüncesinin sınırlarını aşan bir boyut kazanmıştır. Böylece giderek sekülerleşen hayata paralel bir şekilde insan düşüncesi de kutsal esaslarla belirlenen öte dünyasal bir felsefeye değil, insanın yaşadığı dünyayı amaçlayan bir felsefeye yönelmiştir. Antikçağ'ın yeniden keşfedilmesine tanıklık eden Rönesans'ın yanı sıra Reformasyon hareketleri de bilimin dışında dini alanın yeniden şekillenmesi gerektiği düşüncesini işlemiştir. Özellikle matbaanın kullanılmasıyla birlikte hümanizm ve düşünce özgürlüğünden yana tavır belirleyen yeni akımlar, Hristiyanlık anlayışının yavaş da olsa parçalanmasına zemin hazırlamıştır. Sonuçta 16. yüzyılda ortaya çıkan bu yenileşme hareketleri, Katolik Kilisesi tarafından kontrol altına alınamamış ve Protestanlık hareketi doğmuştur. Zira Protestan ahlâkının benimsediği değerler, Rönesans ve ilerleyen dönemlerdeki gelişmelerin habercisi durumundadır Yeni dinsel anlayışlar ise Tanrı-insan ilişkisini anlamada kilisenin sınırlarına hapsolmayı değil, İncil'i ve doğayı araştırma yolunu kullanmayı öngörmüştür.¹⁹ Reformasyon hareketinin sonucunda ortaya çıkan Protestanlık, temel itibarıyla Tanrı-insan ilişkisinde kilisenin etkisini kırmaya yönelik bir amaç belirlemiştir. Buna göre, insanların, Tanrı'yı ve onun gönderdiği emir ve yasaklar toplamını ifade eden kutsal metinleri anlaması için kilise dahil hiçbir kurum ya da kişiye ihtiyacı yoktur. Hayatını akli referans alarak yönlendiren insan kurumsal ya da değil hiçbir otoriteye

¹⁹ Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, Çev: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 2003, s. 301-306

gereksinim duymamalıdır. Özgür insanın din, siyaset ve sosyal ilişkilerini kurması onun bu niteliklerine bağlanmalıdır. Dolayısıyla Reformasyon hareketi Rönesans'ın beraberinde getirdiği özgürlük ve eşitlik düşüncesini dini alanda kabul ettirme amacını öne çıkarmıştır.

Ortaçağ'ın sonlarına doğru başlayan gelişmeler içerisinde kapitalizm denen iktisadî sistemin önemli bir yeri vardır. Bu sistemin ortaya çıkışıyla birlikte burjuvazi adı verilen yeni bir sosyal sınıf oluşmuştur. Zira burjuva sınıfı bu dönemdeki sosyal değişimin göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir.²⁰

Kilisenin benimsediği bilimsel kabullerin yavaş yavaş yıkılmaya başlaması yeni dünya düzeninin kurulma aşamasının başlangıcı durumundadır. **Kopernik**'le başlayan bilimsel araştırmalar ve ulaşılan sonuçlar bu sürecin hızlanmasının da sebebidir. Ortaçağ'da kilisenin insana atfettiği Tanrısal varlık vasfının beraberinde getirdiği dünya merkezli evren anlayışı **Kopernik**'in keşfiyle birlikte değişmiştir. Bu değişim temelde kilisenin bilimsel otoritesinin sarsılmaya başlamasına sebebiyet vermekle birlikte onun siyasî alandan sosyal alana kadar uzanan hakimiyetine de esaslı bir eleştirinin gelmesine sebep olmuştur. **Kopernik** ortaya koyduğu yeni evren tasavvuruyla dünyanın Güneş etrafında sürekli ve dairesel bir hareket içerisinde olduğunu iddia etmiştir. Üstelik dünyanın izlediği iddia edilen bu sürekli ve dairesel hareket diğer gezegenlerin hareketinden de farklı değildir. Bu yeni teorinin önemi, insanın ve yaşadığı dünyanın evrenin merkezinden çıkarılması ve bu anlamıyla Ortaçağda insana atfedilen Tanrısal varlık vasfının ortadan kalkması anlamına gelmekteydi. Artık insan kendine atfedilen eşsiz doğaya sahip değildir. Bu değişiklik zamanla insanın kendisi ve yaradılıştaki yeri konusunda derin etkiler bırakmıştır. **Kopernik**'in ardından **Bruno**, Güneş merkezli teoriye esaslı katkılar sağlamakla beraber **Thomas Digges**'in sonsuz sayıda yıldız bulunduğu fikriyle **Cusa'lı Nikolaus**'un dünyanın dışındaki diğer gezegenlerde de hayat bulunduğu düşüncesini benimsemiştir. Bir XVI. yüzyıl düşünürü olan ve **Kopernik**'in **heliosantrik** sistemini kabul eden **Bruno**, **Aristoteles**'e ait iki ayrı alem görüşünü reddetmiş, mekânın belli bir takım sınırlar içerisine hapsedilemeyeceğini iddia etmiştir. Bu bağlamda beşeri alem ile Tanrısal alemleri birbirinden kesin sınırlarla ayıran anlayışa karşı Panteist bir görüş sergilemiştir. Dolayısıyla evrenin sonsuzluğu fikrini ortaya atan **Bruno** kilisenin kabul ettiği **Aristotelesçi** dualist dünya anlayışını birinci dünya görüşüyle değiştirerek kilise öğretisine açıkça eleştiri getirmiştir. Tüm bu düşünceler **Bruno**'nun yakılarak öldürülmesine yol açmıştır. Bilahare bilimsel araştırmalar hız kazanmış ve **Kepler** ile **Galileo** başta olmak üzere birçok bilim adamının yeni keşifleri bilim devrimini önemli bir noktaya getirmiştir. Böylece

²⁰ Server Tanıllı, *Uygarlık Tarihi*, Adam Yayınları, İstanbul, 2003, s. 33

dünyayı gezegenlerin arasına, güneşi de bu sistemin merkezine yerleştiren **Kopernik**'in çalışmaları, **Kepler**'in gezegenlerin yollarının şekilleri ve onların hareket kanunlarını ortaya koyan düşünceleri ve **Galileo**'nun bu yeniliklere yaptığı katkılar sonucu ortaya çıkan **heliosantrizm** ve diğer bilimsel gelişmeler , Katolik Kilisesi tarafından da tehlikeli görülmesine rağmen, yayılmış ve ilerlemesini sürdürmüştür. Tüm bu değişimler çerçevesinde Rönesans, kilisenin bilimsel alandan siyasal alana kadar her konuda bir otorite niteliği taşıdığına yönelik kabulleri yıkmaya çalışmış ve kilisenin sadece dinî ve ahlâkî konularda hüküm verebilecek bir otorite halinde yapılandırılması gerektiğini ifade etmiştir.²¹

Bilim alanında ortaya çıkan bu gelişmelerin felsefedeki yansımaları da aynı şekilde büyüktür. Rönesans'ın getirdiği yeni dünya ve insan anlayışı felsefenin de dünyaya ve insana yaklaşımını değiştirmiş böylece felsefe Antikite düşüncesinin yeniden canlanışına paralel bir şekilde yeni kozmoloji, Kartezyen düalizite ve ben merkezli düşüncelerle yeniden yapılanmaya başlamıştır. Bu yüzyıl boyunca şüphecilik özellikle felsefe alanında yaygınlaşmıştır. Hıristiyanlığı zararlı ve sahte bir hurafe olarak gören **Machieveli**'nin fikirleri, özgür düşünceyi savunduğu iddia edilen birçok düşünür tarafından Ortaçağ felsefesinin ilkelerini yıkmak için kullanılmaya başlanmıştır. Almanya'da Kitab-ı Mukaddes'e ve İsa'ya inanılmaması gerektiğini dile getiren düşünceler ortaya çıkmıştır.²² Böylelikle Rönesans ve Reformasyon hareketlerin Avrupa'da esaslı bir takım değişimlere yol açtığı söylenebilir.

Rönesans'ın en büyük etkisi, Ortaçağ boyunca devam ettiği iddia edilen karanlık dönemin kapanmasını sağlamaktır. Ortaçağ'ın karanlık diye vasıflandırılmasının sebebi özgür düşünceye yer verilmemesi iddialarıdır. Zira Aydınlanma felsefesini temellendirmeye çalışan düşünürlerle göre, Ortaçağ insanın aklını kullanamama aczinin ifadesidir. Dolayısıyla bu düşünceye göre Rönesans insana rasyonel bir varlık olduğunu hatırlatmakla kalmamış aynı zamanda akli referans olarak hayatına din ve Tanrı'dan bağımsız bir şekilde yön verebileceğini göstermiştir. Bu tür iddiaların geçerliliğine ilişkin tartışmalar ne kadar çok olursa olsun, Rönesans'ın kendini iyiden iyiye hissettirdiği dönemlere şahitlik etmiş düşünürlerin bu döneme karşı olumlu tavır takındıkları bir gerçektir. Nitekim, bu dönemde yaşayan ve fikirlerini yine bu dönemde oluşturan düşünürlerin büyük bir çoğunluğu ortaya çıkan bu fikirlerin etkisinden kendilerini kurtaramamışlardır. Dolayısıyla bu döneme ait fikirlerin Rönesans'ın başlattığı çıkır içerisinde yer aldığı söylenebilir. İşte böyle bir dönemde doğan ve fikirlerini de böyle hareketli ve karışık bir dönemde oluşturmaya gayret eden **Hugo**

²¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991, s. 198-201

²² P. Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, Çev: Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2001, s. 178-179

Grotius'un da Rönesans'ın öncülük ettiği yeni sosyal ve siyasal atmosfer içerisinde yer aldığı görülmektedir. Nitekim **Grotius**, hukuk, siyaset, tarih, teoloji ve filoloji alanlarındaki en etkili düşünürlerden bir olarak kabul edilmektedir.²³

Hugo Grotius, bu ilginç dönüşümlerin çok yoğun yaşandığı Hollanda'da doğdu. Hollanda , İspanya'dan bağımsızlığını henüz ilan etmişti ve birçok vasıflı göçmen İspanya kontrolündeki güney Hollanda'dan (günümüzde Belçika) taşınyordu. Hollanda , ekonomik ve nüfus anlamında hızla büyüyor ve bu durum entelektüel ve kültürel yaşamın filizlenmesinde kendini hissettiriyordu. Latince şekliyle **Hugo Grotius** olarak bilinen **Huig de Groot**, böyle bir dönemde, 10 Nisan 1583'de Hollanda'nın güneyinde yer alan Delft şehrinde doğdu. Babası şehrin belediye başkanı ve aynı zamanda Leyden Üniversitesine ait vakıfların müteveli azasıydı. Aslen Hollandalı olmakla birlikte Cermen soyundan gelen **Grotius**'un ailesi içerisinde Burgondiyalı asil bir aileden gelen **Corneille de Cornets** aracılığıyla Romen kanı da karışmıştır. Soy itibarıyla asil denebilecek bir sınıfa mensup olmasına rağmen **Grotius** , zamanının feodal toplumsal yapı ve düşüncesinden uzaktır. Burjuva sınıfının hoşgörü tavrını benimsediğinden ötürü kendini, bütün hayatı boyunca Hollanda'da ortaya çıkan bu yeni sınıfa bağlı hissetmiştir.

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

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

²³ Peter Borschberg, *Hugo Grotius "Commentarius in Theses XI"*, Peter Lang, New York, 1994, s. 15

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

Grotius'un başarılı öğrenim hayatını duyan avukat ve devlet adamı **Oldenbarneveld**, Paris'e yaptığı bir elçilik seyahatinde onu da yanında götürmeye karar verdi. Paris'te saraya takdim edilen **Grotius**, kral IV. Henry tarafından "işte Hollanda'nın mucizesi = Voyle le miracle d'Hollande" hitabıyla karşılandı ve kralın resmiyle birlikte bir altın şeref kordonuyla taltif edildi. Bütün bu iltifatların şöhretini artırması üzerine, memleketine hareketinden önce 5 Mayıs 1598'de daha on beş yaşındayken Orlean Hukuk Fakültesi'nden doktorluk ünvanını aldı. Aynı senenin sonbaharında memleketine dönerek Lahey'de avukatlığa başladı. 1599'da on altı yaşındayken **Martianus Capelle**'nin bir kitabını yorumlayarak yayımladı. Ayrıca on sekiz yaşında astronomiyle ilgili olan "**Syntagma Araetorum**" adlı eserini de 1601 yılında yayımlamayı başardı. Bu iki çalışma, **Grotius**'un şöhretini tam anlamıyla derinleştirmiştir.

Resmi memuriyeti düşünmediği bir dönemde, Hollanda hükümetleri (Hollanda, Zelanda, Batı Frizland)'nin başsavcılığına atandı. Böylece, avukatlık mesleğinden ayrılarak siyasete girmiş oldu. Kısa bir süre sonra, Hollanda yasama meclisinde bir sandalyeyle ödüllendirildi ve daha sonra, uzun süre meclis üyesi komitesine dahil edilmesinden önce, ulusal yasama meclisine girdi. 1608'de, **Grotius** Hollanda'nın başsavcılığına atandıktan birkaç ay sonra, Zeeland'ın seçkin bir ailesinden gelen on dokuz yaşındaki **Maria van Reigersberch** ile evlendi. Bu sıralarda, Portekiz'le memleketi arasındaki siyasi bir tartışmadan esinlenerek 1604-1605 yıllarında "**De jure praedae Commentarius**" adlı bir eser kaleme aldı ancak bu eser 1868'de bulunana kadar ortaya çıkmadı. 1604'ün son ayları ile 1605'in ilk ayları arasında yazılan bu eser, 1868'de Leyden Üniversitesi'nden birkaç profesörün, bir kitap satışında onu keşfetmesine kadar, yayımlanmamıştır. Bu elyazması kitap, 19. yüzyılın sonuna kadar bulunamamasına rağmen, kitabın 12. bölümü, 1609'da **Mare Liberum (The Freedom of the seas)** adıyla ayrı ayrı yayımlandı. Zelanda meclisinin fikrini sorması üzerine, ülkesinin doğu Hint denizindeki ticari faaliyetlerini savunmak amacıyla, yukarıda ifade edilen eserin on ikinci bölümünü ayırarak Mart 1609'da Leyden'e göndermiştir. Bu bölüm, orada yukarıda da ifade ettiğimiz gibi "**Mare Liberum**" adıyla yayımlanmıştır. Adı geçen bu eserde, **Grotius** denizlerin özgürlüğünün, uluslar ve insanlar arasındaki iletişimde bir anahtar görüntüsünde olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Ayrıca bu eserde **Grotius**, hiçbir ülkenin, sınırlarını saptamanın zorluğundan ve sağlamlığından bahsedilememesinden dolayı, okyanusların kontrolünü tekeline alamayacağını ifade etmiştir. Denizlerin özgürlüğünü savunan bu eser, hukuk teorisi alanındaki çalışmalarının başlangıcı

durumundadır. İlk defa, bu eserle birlikte **Grotius**, hukukun – ilahi ve medeni hukuk haricinde- rasyonel izahını yapmaya çalışmıştır. Ancak, ilmi metotlarla sosyal realitelere değinmesine rağmen, **Grotius**'un bu dönemde, henüz eskinin etkisinden kurtulamadığını söyleyebiliriz. Bu dönemde, bazı çeviriler gibi kendi Latince şiirlerinin bir toplamını yayımladı. Hollanda Devletlerinden aldığı bir ödenek ile **Grotius**, Hollandalıların kökeninin tarihi şeklinde tasarlanan **De Antiquitate Reipublicae Batavicae**'yi yazdı. Bu eserinde **Grotius**, tarihi araştırmalardan ziyade vatanseverlik ve milliyetçilik düşüncelerini dile getirmiştir.

Bu sıralarda, bir dizgi hatası yüzünden ortaya çıkan ve **Grotius**'un da içinde yer aldığı tartışma büyüyerek dini ve siyasi bir şekil almış ve gittikçe şiddetlenerek beklenmedik bir şekilde genişlemiştir. **Grotius**'un arkadaşı vaiz **Arminius**, insanların hiçbir zaman Tanrı'nın rahmetinden ümitlerini kesmemelerini telkin eden düşünceleriyle tanınıyordu. **Arminius**'a karşı sert bir kaza ve kader anlayışını benimseyen **Gomarus** ise Tanrı'nın takdirinin ezelden beri açık ve net olduğunu ve insanların hayatları boyunca yapacakları eylemlerin bunu değiştiremeyeceğini iddia ediyordu. Yani, **Arminius** daha çok özgür irade yanlısı bir anlayışı kabul ederken, **Gomarus**, belirlenimci bir kader anlayışına inanıyordu. **Grotius** ise düşünceleri itibariyle **Arminius**'a yakındı. **Arminius**'un Amsterdam'da ölmesi üzerine **Grotius** arkadaşına ithafen bir mersiye yazdı. Bu şiirde “tam” ve “mükemmel” manasına gelen “totus” kelimesi, “yalnız” anlamına gelen “solus” şeklinde çıktı. Böylece **Grotius**'un “**Arminius** cennete mükemmelen layıktır” ibaresi “yalnız o layıktır” şeklinde anlaşıldı. **Grotius** bu hatayı yazdığı bir mektupla düzeltmeye çalıştıysa da başarılı olamamış ve tartışma büyüyerek siyasi bir hal almıştır. **Arminius** taraftarlarının Haziran 1616 tarihinde **Remonstrantie** adını alan yazılı protestolarına **Gomaruscular** “**Kantraremonstrantie**” ile karşılık verdiler. Bu isimler daha sonraki siyasi mücadelenin taraflarını gösteren partilerin isimleri olarak tarihe geçmiştir. Bu mücadele yüzünden şahsına yöneltilen saldırılardan rahatsızlık duyan **Grotius** 1613'de İngiltere'ye seyahat etti. Bu seyahatin **Grotius**'un düşüncelerinin şekillenmesindeki etkisi büyüktür. Bu düşünceler içerisinde **Grotius**, eskiyi değiştirmenin, hayata yeni bir şekil vermenin gerekliliği fikrinden hareketle bütün insanlığın birliği düşüncesini ortaya atmıştır. Bu düşünce ve kararlarla ülkesine döndüğünde “**De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra**” adında bir kitap yazdı. Yalnız dostlarına el yazması nüshalarını gönderdiği bu kitapta **Grotius** şu düşünceleri ortaya koymuştur: *Manevi ve fıkri hayatın doğal, değişmez şekilleri vardır ve bunların kanunları akılla bulunabilir.* Bu anlamıyla **F. Bacon**'dan sonra ilk defa sosyal hayata ilişkin bir teori ilahi olarak değil, empirik bir anlayışla temellendirilmiştir.

Grotius'un düşünceleri bu çerçevede şekillenmeye başlarken ülkesindeki dini ve siyasi mücadeleler devam ediyordu. **Grotius** bu mücadeleye açıkça **Remonstrantlar** tarafında yer alarak katıldı. 1614'de bu dini ve siyasi tartışmaları yatıştırmak için bir beyanname hazırlayıp yayımladı ancak bir sonuç alamadı. Sonbaharda yakalandığı hastalık kış süresince herhangi bir faaliyette bulunmasına engel oldu ama yine de kardeşinin yardımıyla Latince şiirlerini toplayarak ertesi yıl yayınladı. Bu sıralarda devam eden karışıklıklar giderek daha da şiddetlenmiş ve içinden çıkılmaz bir hal almaya başlamıştır. Uyuşmazlık, dış görünüşte, "kader" hakkında, muhafazakarlarla liberal Kalvanistler arasındaki bir görüş farklılığıyla ilgili görünüyordu. Bu tartışma içerisinde ılımlılığı talep eden tarafın istekleri Hollanda yönetimi tarafından onayladı ve 1614'ün başlarında, ruhban sınıfının tarif edilen sınırlar dışında herhangi bir şeyi öğretmekten sakınması gerektiğine yönelik bir karar alındı. Ayrıca, üniversitelerde özgür tartışmalara daha fazla yer verilmesine yönelik kararlı bir tavır ortaya kondu. Bununla beraber, karar çok az etkili oldu ve çatışma hızla anlaşılmaz ve basit bir teolojik fikir ayrılığından çok daha fazla yayıldı. Bu dönemde Hollanda federasyonu, kendi içindeki Genel Devletler ve illerin oranlı güçlerinin politik sorunlarıyla sarsılmıştır. **Arminius** ve **Gomar** arasında, üniversite kürsüsünden ve caddelerden yayılan tartışma Federasyonu şiddetli bir düşmanca çekişmeyle sarsmış, politik ve dini baskı kaçınılmaz bir biçimde artmıştır. Siyasal anlamda Hollanda, federasyondaki en güçlü bölgeydi ve çoğunlukta liberallerin yaşadığı tek bölgeydi de. Güçlü merkezileştirme isteğiyle **Prens Mautris**, dini baskıda Hollanda'nın üstünlüğüne dair duyulan öfkeye odaklaşmayı, kendi politik kazancıyla ilgili bir şans şeklinde değerlendirdi. Böylece Katolik kilisesine ait tartışma, Hollanda ile daha küçük bölgeler arasındaki politik savaş ile beslendi ve sınıflandırıldı. Aşağı yukarı Temmuz 1617'de, muhafazakar Kalvanistler emir yoluyla devlet kiliselerini kullanmaktan uzak tutulduğundan, "Sivil soğuk savaş"a benzer olaylar başladı. **Grotius**'un tekrar yatıştırmaya çalıştığı ancak bir sonuç alamadığı bu tartışma, makyavelist anlayışa sahip prens **Moutris** ile **Grotius** ve taraftarlarını karşı karşıya getirdi. Güçlü bir mevkide bulunan **Moutris**'e karşı **Grotius** ve yanındakiler ilk önce meşru bir mücadeleye giriştiler. Bu iki tarafın uzlaşmak için bir araya gelmelerinden bir sonuç çıkmayınca **Moutris** Dodrecht şehrinde "milli sinodu" topladı ve ordunun da yardımını alarak 29 Ağustos 1618'de **Oldenbarneveld**, **Grotius** ve arkadaşı **Hogerbeets**'i tutukladı. Mahkumlara karşı bir sürü mahkeme hazırlandı. **Oldenbarneveld**'in başı kesildi. **Grotius** da suçlu olduğunu kabul eden bir af talebini reddederek idamını beklemeye başladı. Mahkeme süresince **Grotius**'un avukat tutmasına izin verilmedi ve savunmasını hazırlaması için kendisine sadece bir kâğıt parçası verildi. Mahkeme, suçlu olduğunu resmen kendisine

bildirdi. Mahkeme devam ederken yaşama hakkı verildi ve Loevestein kalesine kapatıldı. Bir yıldan daha az bir süre içinde nihai karar bildirildi : Yüksek vatan hainliği. 18 Mayıs 1619'da müebbet hapsine ve mallarına el konulmasına karar verildi. Arkadaşlarından **Oldenbarneveld** giyotinle idam edilmiş **Grotius** ve diğer arkadaşı ise hapse mahkum edilmiştir.

Böylece 36 yaşında tutuklanan **Grotius** çok boş zamanı olduğundan Leiden'den arkadaşları tarafından gönderilen kitapları okuyarak, Yeni Ahit üzerine yorumlarını da kapsayan "**Hakikat Üzerine Notlar**" adlı kitabını yazdı. Hollanda'da gerçekte Hristiyan olmayan ülkelere seyahat eden gemiciler için bir el kitabı şeklinde tasarlanan **Bewys van den Waren Godtsdienst, (Gerçek Dinin Kanıtı)**'nı yazdı. 1807'de **Napolyon**'un kurallarıyla değiştirilinceye kadar Hollanda hukukunun temeli kabul edilen büyük bir yasal kitabını, **Inleiding tot de Hollandsche Rechtsgeleertheyd, (Hollanda Hukuku'na Giriş)**'i hazırladı. **Grotius** bu kitapla birlikte yeni bir hukuk anlayışının temellerini atmıştır. Bu yeni anlayışa göre; *hukukun kaynağı, ilahi kanunun ilkelerinde değildir. Hukuk daha ziyade insan doğasıyla birlikte ebedi ve değişmez bir şekilde doğmuştur.*

İki senelik hapis hayatından sonra karısının yardımıyla kaçmayı başardı. Hapishane hayatı boyunca kitaplarının ve eşinin ziyaretlerine izin verildiğinden **Grotius**'un kitapları 4 feet uzunluğunda tahta bir sandıkta getirilip götürülüyordu. **Grotius** bu sandığın içine girerek kaçabileceğini düşündü. Kaçmak için bir plan yapıldı ve kendilerine yardım edebilecek hizmetçi bir kızdan yardım sağlandı. Hizmetçi kız, kutuyu sandalla **Gorcum**'a getirdi. Duvarcı olarak kılık değiştiren **Grotius** kaçtı. Daha sonra Hollanda yetkililerine, kimsenin kaçmasına yardım etmek için rüşvet almadığını, kendisini ülkesine karşı hiçbir şeyden dolayı suçlu düşünmediğini ve hiçbir şeyin ülke sevgisini azaltmasına neden olmadığını ifade eden bir mektup yazdı.

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

XIII. Louis, İsveç kralı Gustav Adolf, Holstein dukası ve Danimarka kralı gibi etkin şahsiyetlere rağmen **Grotius** maddi sıkıntılarla mücadele etmeye çalışmıştır. 1630'da ölen **Moutris**'in yerine geçen **Friedrich Heinrich**'in hoşgörü vaadi ve mallarının iadesi kararı üzerine çekinerek 1631 Eylülünde Rotterdam'a döndü. Dostlarının, kendisini

düşmanlarıyla barıştırma teşebbüslerinin başarısızlığa uğraması üzerine tekrar ülkesini terk etmeye mecbur kalmış ve 17 Nisan 1632'de Almanya'ya kaçmıştır. Hamburg civarında sağlığını düzeltmek ve şiir yazmak için bir süre mütevazî bir hayat yaşamıştır. Yabancı devletlerin memuriyet teklifleri karşısında bir süre kararsız kaldıktan sonra 1634'de İsveç Başvekili **Oxentierne**'nin teklifini kabul etti. Böylece, o zaman Alman - İsveç Dayanışma Meclisinin merkezi olan Mayn nehri üzerindeki Frankfurt şehrine geldi. Aynı yılın kışında ise İsveç'in Paris büyükelçiliğine tayin edildi ve burada on yıl hizmet etti. Bu sırada **Galilei** ile de dostluk kurdu. Ancak daha sonra buradaki memuriyet hayatından bıkan **Grotius**, İsveç kraliçesi **Christine**'den elçilikten affını dileyerek Hollanda üzerinden İsveç'e döndü. İsveç'te bir devlet memuriyeti bulamayarak Lübeck'e hareket etmiş ancak bindiği gemi 17 Ağustos'ta Danzig civarında fırtınaya yakalanarak kaza yapmıştır. 26 Ağustos'ta bitkin bir halde Rostock'a varmış ve vaiz **Quistorp**'un evine sığınmıştır. Burada 28-29 Ağustos 1645'de vatanından ve dostlarından uzak bir şekilde 62 yaşında hayata gözlerini kapamıştır. Daha sonra doğduğu şehir olan Delft'e gömülmüştür. Son cümleleri, " Çok şeye giriştim, hiçbir şey başaramadım." şeklindedir. **Grotius**, üç yıl içinde, Otuz Yıl Savaşlarının bitimiyle yapılan Westphalia Barışının , onun düşüncelerinin izlerini taşıdığını göremeden öldü. Mezar taşına dört yıl önce kardeşine gönderdiği bir mektupta yazdığı acı dolu sözler kazınmıştır. "Burada Hugo Grotius yatıyor: Hollandalı, tutuklu ve sürgün, Fakat ey büyük İsveç senin de Elçin."

Hugo Grotius, 62 yıllık hayatı içerisinde ortaya koyduğu düşünceleri ve faaliyetleri sonucunda, uluslar arası hukukun babası sıfatıyla anılmaya başlanmıştır. Ayrıca uluslar arası hukuk düşüncesi başta olmak üzere birçok düşüncesini doğal hukuk anlayışına dayandırması, **Grotius**'un doğal hukukun da kurucusu sıfatını almasına sebep olmuştur.²⁴ Doğal hukuk ve uluslar arası hukuka yaptığı katkılarla hukuk felsefesi alanında bir dönüm noktası kabul edilen **Grotius**, Rönesans ve bu dönemde ortaya çıkan yeni dünya görüşüne seküler bir hukuk anlayışıyla girmiştir. Özellikle doğal hukuk anlayışını yeniden canlandırarak hukuku Tanrı'dan bağımsız bir tarzda ele alması seküler dünya düzeninin oluşumuna katkı sağlamıştır. Felsefe Tarihi ve özellikle de Hukuk Felsefesi alanında önemli bir yer işgal eden **Hugo Grotius**'un hukuk ve siyaset felsefesi bu bağlamda düşünce tarihi içerisinde önemli bir yer işgal etmektedir.

²⁴ Yavuz Abađan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul, 1939, s. 7-17

İKİNCİ BÖLÜM

2. HUKUK FELSEFESİ

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

Cassirer'e göre, **Grotius**, hukukun üstünlüğünü savunan çalışmalar yapmıştır. Buna göre hukuk, empirik veya kesin herhangi bir varoluşa dayanmamaktadır. Düşünceleri içerisinde bazı Skolastik ipuçları bulunmasına rağmen, **Grotius**'un hukuka ilişkin görüşleri, modern hukuk felsefesi içerisinde yer alır. Ayrıca **Grotius**'un hukuka ilişkin çalışmaları, hukuka seküler bir yapı kazandırma açısından önemli bir teşebbüstür. Bu, doğal hukukun kendi kendine yeterli olduğunun, insan aklının özerklik açısından Tanrı'dan ayrılabilceğinin de kanıtıdır. Bu nedenle **Rousseau**, **Grotius**'u Skolastik geleneğin içinde görmemiştir. Adaletin, hem putperestler hem de dinsizler için en değerli ilke olduğunu ileri süren **Montesquieu**'nun, "Tanrı olmasa da adaleti sevmeliyiz" açıklaması, ondan çok önce **Grotius**'un hukuk felsefesinde önemli bir yer işgal eder.²⁵ **Grotius**'a göre hukuk, Tanrısal iradenin değil, insan aklının ve iradesinin ürünüdür. Bu anlamıyla insan, aklının göstermiş olduğu ilkelerin peşinden giderek, ilahî kanuna gerek kalmadan *olması gereken* ilke ve kaideleri bilebilir. Böylece hukukun kaynağından uzaklaştırılan din, sadece manevi alanı düzenlemekle yükümlü hale getirilmiştir.²⁶

Grotius'un hukuk anlayışını değerlendirirken, hukuku iki ana başlık altında, yani doğal hukuk ve uluslar arası hukuk şeklinde ele almak gerekmektedir. Böyle bir tasnif, hem **Grotius**'un doğal hukuku nasıl değerlendirdiğini, hem de uluslar arası hukuk ve doğal hukuk arasında kurduğu ilişkiyi değerlendirmek açısından yararlıdır. **Grotius**, ilk etapta hukuka yönelik bir tanım yapar. Buna göre, insan bir hayvandır; ancak bütün hayvan türleri içerisinde üstün bir niteliğe ve yere sahiptir. Tıpkı insan davranışlarının diğer hayvan

²⁵ Onuma Yasuaki, *A Normative Approach to War: Peace, war and Justice in Hugo Grotius*, Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1993, s. 28-29

²⁶ Yavuz Abadan, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1943, s. 100

davranışlarından ayrılması ve onlardan üstün olması gibi insanın bütün hayvan türlerine ve onların niteliklerine göre çok büyük bir üstünlüğü vardır. İnsana özgü bu niteliklerden bir tanesi toplum içinde yaşama isteğidir. Ancak birlikte yaşama eğilimi aklın ilkeleri çerçevesinde belirlenmektedir. Dolayısıyla rasyonel ve sosyal varlık nitelikleri, düzenli ve barışçıl yaşama isteğini belirler. İnsanın bu sosyal olma özelliğini gerçekleştirebilmesi adına doğa, hayvanlar arasında yalnızca insana özgü bir başka nitelik daha vermiştir ki, bu da dildir. Ayrıca, **Grotius**'a göre, insanın eğitilebilme ve bir takım genel ilkeler çerçevesinde davranma yeteneği de mevcuttur. İfade edilen tüm bu özellikler , **Grotius** için hukukun da kaynağıdır.

Sonuç itibarıyla hukuk, insanın rasyonel ve sosyal varlık niteliğinin dili kullanabilme yetkinliğiyle birleşmesidir. Ancak insan diğer canlılardan farklı olarak bir takım ilkeler belirleyebilme ve bu ilkeler ışığında bir yaşam sürdürebilme yeteneğine sahiptir. Bu yüzden insanın hukukun kaynağında bulunması, onun bu nitelikleriyle ilişkilidir.²⁷ Bu çerçevede teorilerini insan doğasını araştırmaya dayandıran **Hobbes** ve **Rousseau** ile karşılaştırıldığında, **Grotius**'un insandaki sosyallik kabiliyetini , verilmiş kabul ettiği söylenebilir. Zira bu, değişik şekillerde belirtilen ve eski zamanlarda yaygın bir kabul gören **Aristoteles**'in insan politik bir varlıktır önerisini hatırlatan bir anlayıştır.²⁸

Grotius, hukuku tanımladıktan sonra onu kendi içerisinde ikiye ayırır. Birincisi doğal hukuk, ikincisi ise iradeye bağlı hukuktur. Bu ayrımından sonra , **Grotius**, iradeye bağlı hukuku da kendi içerisinde yine ikiye ayırır. Bunlar Tanrısal iradeye dayalı hukuk ve insan iradesine dayalı hukuk başlıkları altında ele alınır. İnsanî iradeye bağlı hukuk ise kendi içerisinde iç hukuku merkeze alacak şekilde bölünmüştür. Bu ayrımı aşağıdaki şekilde sunmak mümkündür:

1- DOĞAL HUKUK

2- İRADEYE DAYALI HUKUK

A- Tanrısal İradeye Dayalı Hukuk

a- Evrensel Tanrısal Hukuk

b- Belirli bir halka özgü Tanrısal Hukuk

B- İnsan İradesine Dayalı Hukuk

a- İç Hukuk

²⁷ Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, Çev: Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 6-7

²⁸ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 26

b- İç Hukuktan Daha Geniş Kapsamlı Olan Hukuk (Uluslar arası Hukuk)

c- İç Hukuktan Daha Dar Kapsamlı Olan Hukuk

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

Tanrısalsal iradeye dayalı hukuk, kavramın kendisinden de anlaşılabilmesi gibi kaynağını Tanrı iradesinden alır. Ancak Tanrısalsal iradeye dayalı hukuk ile insan iradesine dayalı hukuk arasındaki ayrım sadece hukukun temeline yerleştirilen iradenin kaynağına değil aynı zamanda bu iki farklı hukukî yapılanmanın mahiyetine de bağlıdır. Nitekim **Grotius**'a göre Tanrısalsal Hukuk açısından, Tanrı'nın buyrukları çerçevesinde istenen bir şey haklı görüldüğü için istenmemiştir. Bu şeyin haklı ya da doğru bir nitelik taşıdığının kabul edilmesi ve aynı zamanda kaçınılmaz bir biçimde uyulması gerekmektedir. Çünkü, o şey Tanrı tarafından emredilmiştir.²⁹ Burada dikkat edilmesi gereken husus, **Grotius**'un da ifade ettiği gibi Tanrı'nın emir ya da yasaklarıdır. Başka bir ifadeyle esas problem, Tanrı'nın emir ve yasakları doğrultusunda belirlenmiş kuralların hukukun temeline yerleştirilmesi sorunudur. Tanrısalsal hukuk bağlamında ele alınan bu anlayışın Tanrı-etik arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür. Nitekim hukuka yönelik getirilen bu tür bir yaklaşım için emredilen ya da yasaklanan eylemlerin ahlâkî bakımdan taşıdıkları değer önemlidir. Bu noktada açığa çıkan bir takım iddialara göre ahlâk felsefesi çerçevesinde bir eyleme ahlâkî boyutta herhangi bir değer atfetmenin iki yolu vardır. Birincisinde sözü edilen eyleme Tanrı'nın buyrukları çerçevesinde bir değer atfetmek esasken diğerinde eyleme yüklenen değer Tanrı'dan bağımsız bir şekilde ele alınması söz konusudur. Bu ahlâkî temellendirmelerden birincisi teist Tanrı görüşüne bağlıdır. Buna göre eğer Tanrı mahiyeti itibariyle mutlak ve mükemmel bir varlık ise, ahlâkî anlamda verilebilecek herhangi bir değer yargısının kaynağında da o vardır. Başka bir ifadeyle herhangi bir eylemin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesinin tek yolu Tanrı'nın emir ve yasaklarına başvurmaktır. Dolayısıyla etiğin temeline yerleştirilen Tanrı eylemlerimizin de belirleyicisidir. Ancak böyle bir kabulün ortaya çıkaracağı bir takım problemlerin varlığından söz etmek de mümkündür. Nitekim bu noktada ya *Tanrı'nın herhangi bir eylemi yapmayı emrettiği* ya da *herhangi bir eylemin ,Tanrı'dan bağımsız bir şekilde yapılması gerektiği* kabul edilmelidir. Bir eylemin

²⁹ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 6-7

doğruluğunu Tanrı'nın buyruklarına bağlamak Tanrı'nın buyruklarının iyi, yasaklarının ise kötü olduğunu göstermektedir. Bu ise eylemlerinin kaynağını Tanrı'nın buyruklarında bulan insanların eylemlerinin iyi, diğerlerinin eylemlerinin ise kötü olduğunu kabul etmektir. Ancak bu düşüncenin ahlâkî eylemin temelinde yer alan özgürlük ve sorumluluk ilkeleriyle çeliştiği söylenebilir. Nitekim, Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda gerçekleştirilen bir eylemin faili seçme özgürlüğüne sahip değildir. Dolayısıyla da bu kişinin gerçekleştirdiği eylemin ahlâkiliğinden bahsedilemez. Bunun yanı sıra, gerçekleştirilen eylemin ahlâkî bir nitelik taşıyabilmesi için bu eylemin amacının da göz önüne alınması gerekmektedir. Bu yüzden Tanrı merkezli bir etik anlayış, temelde, kişinin eylemi gerçekleştirirken özgür iradesini kullanmadığını gösterir. Bu eylem yalnızca Tanrı emrettiği için gerçekleştirilmiştir. Böyle bir eylemin ise ahlâkî bir eylem olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Bu türden iddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı sürekli tartışılmıştır. Fakat bu nevi iddiaları haklılaştırmanın ötesinde bu tartışmanın varlığı sonuçları görmek de mümkündür. Yukarıda ifade edilen birinci önermeye yönelik iki farklı yorum, Tanrı'ya atfedilen nitelikler açısından önemli farklılıkların doğmasının da sebebidir. Nitekim birinci yorum yani *herhangi bir eylemin doğruluğunu, Tanrı'nın emirlerine bağlamak*, Tanrı'yı iyi ya da kötü nevinden değerlerin üstünde bir yere oturtmaktadır. Ancak ikinci yorumu ifade eden *eylemin Tanrı'dan bağımsızlığı*, bu türden değerlere Tanrı'dan üstün bir değer atfetmenin göstergesidir.³⁰ Bu konuyu, ahlâkî failin otonomisi sorunu çerçevesinde değerlendirmeye çalışan Kant'a göre ise İsa'nın, insanî eylemler açısından moral bir otorite olarak kabul edilmesi söz konusu değildir. Çünkü İsa'nın öğretilerinin ahlâkî eylemlerimiz açısından bağlayıcı olması, aklın bu ilkeleri doğrulamasıyla mümkündür. Fakat bu durumda, insanın ahlâkî eylemleri açısından İsa'yı değil aklı moral otorite olarak kabul etmiş oluruz. Bu konuyu farklı bir şekilde ifade edersek; Tanrı'nın emir ve yasaklarının, ahlâkî eylemlerimizin temeline yerleştirilmesi, aklın bu ilkeleri doğrulamasıyla mümkündür. Tanrı'nın emir ve yasaklarının doğruluğunun kriterini akıl olarak belirlemek ise ahlâkî eylemlerin kaynağına Tanrı'yı değil aklı yerleştirmek anlamına gelir.³¹

Tanrı-etik ilişkisine yönelik bu iddialar, Tanrısal hukukun da benzer problemler taşıdığı görüşündedir. Çünkü Tanrı'nın emir ya da yasaklarına dayanan hukuk kuralları da Tanrı merkezli etik anlayışının benimsediği düşünce tarzına uygundur. Nitekim iyi ya da doğru eylem problemi hem hukukun hem de ahlâkî temellendirmelerimizin odak noktasıdır.

³⁰ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s.141

³¹ Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, Çev: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2001, s. . 222

Tanrı'nın buyrukları sonucunda ortaya çıkan ahlâkî anlamdaki iyi ya da kötü eylemler Tanrısalsal hukukun temelidir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın etik alanında belirlediği iyi ya da kötü eylemler Tanrısalsal hukukun yapılandırılmasında da esastır. Çünkü Tanrısalsal hukuk Tanrı'nın emir ve yasaklarına bağlıdır. Dolayısıyla böyle bir hukukî yapılanma, sadece belirli bir dine mensup insanlar için geçerlidir. Nitekim ortak bir dine mensup olmayan insanların bu dine ait hukukî ilkelerle bağlanması söz konusu değildir.

Özellikle modern toplumsal yapılanmalar açısından gerekli kabul edilen seküler hukuk anlayışı bu tür iddialara dayansın ya da dayanmasın temelini Tanrısalsal hukukun taşıdığı bir takım problemlerden almaktadır. Zira özellikle dinî açıdan heterojen bir yapı arzeden toplumlar için laik bir hukuk anlayışına ihtiyaç duyulmuştur. Bu amacın Grotius tarafından da gerçekleştirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz.

Grotius Tanrısalsal iradeye dayalı hukuku kendi içerisinde iki kısma ayırır. Bunlar; Evrensel Tanrısalsal Hukuk ve Belirli bir halka özgü Tanrısalsal hukuktur.³² Belirli bir halka özgü Tanrısalsal Hukuk, adından da anlaşılacağı üzere sadece belli bir toplum için söz konusudur. Dolayısıyla bu hukukun ilkeleri de sadece bu topluluk için geçerlidir. Evrensel Tanrısalsal Hukuk ise, Grotius'a göre insanlığa üç defa gönderilmiştir. Birincisi, Tanrı insanı yarattığında, ikincisi Nuh tufanından hemen sonra ve üçüncüsü de İsa ortaya çıktığında. Bu noktadan bakıldığında Grotius'un Hristiyanlığa belirli bir değer atfettiği söylenebilir. Nitekim Hristiyanlığı ve buna bağlı hukuku evrensel Tanrısalsal hukukun versiyonları arasında görmesi bu görüşü desteklemektedir. Ancak Hristiyanlığın evrensel Tanrısalsal hukuka kaynaklık edebileceğini düşünmesi, Grotius'un seküler hukuk anlayışına alternatif olarak Tanrısalsal hukuku kabul ettiğini göstermez. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Grotius, hukukun seküler bir tarzda ele alınması gerektiği konusunda ısrarlıdır.

İnsan İradesine Dayalı Hukuk ise Grotius'a göre yine üçe ayrılmaktadır. Grotius bunları iç hukuku merkeze alarak tasnif etmeye çalışır. Bunlar; iç hukuk, iç hukuktan daha dar kapsamlı hukuk ve iç hukuktan daha geniş kapsamlı hukuktur. Bunlardan tanım itibarıyla merkezi konumda yer alan iç hukuktur. Bu, devleti yöneten güç anlamında kamu gücüne dayanan hukuktur. İç hukuktan daha dar kapsamlı insan yapısı hukuk- kaynağı böyle olmasa da- kamu gücüne dayanır. Bir babanın oğluna, bir efendinin kölesine ya da hizmetçisine buyurma yetkisi bu hukuka girer. Bu hukukun tanımı, Grotius'un yaşadığı döneme özgü sosyal yapılanmalarla ilişkilidir. Nitekim efendi-köle ilişkisine yapılan vurgu iç hukuka yönelik tanımın bu dönemdeki toplumsal yapıyla ilişkisinin bir sonucudur. Üçüncüsü yani iç

³² Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 20

hukuktan daha geniş kapsamlı insan yapısı hukuk ise uluslar arası hukuk adını alır. Bu hukukun yüküm yaratma ya da bağlayıcılık niteliği bütün ulusların ya da en azından bunlardan birçoğunun iradesinde dayanır. Uluslar arası hukuk daha sonra geniş bir şekilde ele alınacaktır.

2.1. Doğal Hukuk

Grotius'un doğal hukuk düşüncesine geçmeden önce doğal hukuk kavramıyla ne kastedildiğini ortaya koymak gerekmektedir. Nitekim doğal hukuk, ikibin yıldan uzun bir süreden beri düşünce tarihinin önemli bir kısmını teşkil eder. Bu süreç içerisinde doğal hukuk, doğrunun ve yanlışın nihai ölçüsü, iyi yaşam ya da doğaya uygun yaşamın modeli kabul edilmiştir. Bununla birlikte doğal hukuk düşüncesi, tarihsel süreç içerisinde kapsamlı eleştirilere de maruz kalmıştır. Hatta doğal hukukun öldüğü ve bir daha asla yeniden dirilemeyeceği ilan edilmiştir. Fakat doğal hukuk, halâ tartışmaların odağında yer almayı sürdürmektedir.³³

Bu kavram, sadece belli dönemlerde farklı anlamlar kazanmakla kalmamış, aynı zamanda bu kavramı kullanan düşünürlerin bakış açılarına göre de değişiklik göstermiştir. Bu farklılık, bir yandan doğal hukuk düşüncesini ortaya koyan düşünürlerin yaşadıkları dönemlerin karakteristik özelliklerinden etkilenmesine, diğer yandan düşünürün dünya görüşü ve felsefesi çerçevesinde yeni bir şekil kazanmasına bağlanabilir. Doğal hukuk düşüncesinin dönemlere göre gösterdiği farklılıklar, Radbruch'a göre bir takım çatışmalar çerçevesinde açıklanabilir. Bunlar, İlkçağ'da tabiat ve düzen, Ortaçağ'da ilahi ve beşeri hukuk, Yeniçağ'da ise hukuki cebir ve bireysel akıl arasındaki farklılıklardır.³⁴ Antropolojik açıdan ele alındığında ise doğal hukukun, içerik problemi açısından iki farklı tarzda ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim doğal hukuk konusunda, ilkçağ'dan bugüne bir takım tartışmaların varlığından bahsedilebilir. Bu, temel itibarıyla insan doğasının özneliliği bakımından akla mı istence mi dayandığı sorundur. İnsanı insan yapan niteliğin akılda bulunduğunu iddia eden rasyonalist tutum, doğal hukukun değişmez, zamana bağımlılığı iddia edilemeyen ve ideal bir akılsal düzen içinde ortaya çıktığını ifade eder. Buna karşılık istenççi tutum, doğal hukukun kaynağını bir irade bildiriminde bulduğunu savunur. Başka bir ifadeyle bu ikinci tutumda sorun, doğal hukuk normlarının herhangi bir iradeye bağımlı olup olmadığıdır.³⁵ Bu fark, temel itibarıyla, doğal hukukun İlkçağ'da ortaya çıkışının ardından dönemler arasındaki farklılıklara ve bu dönemlerde tartışılan problemlere cevap bulma gayesine bağlanabilir. Nitekim aklın merkeze alındığı dönemlerde doğal hukukun, rasyonel bir temele dayandığı savunulmuştur.

³³ Alexander Passerin, *Natural Law*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, t.y., s. 13

³⁴ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk* s. 17-18

³⁵ Günther Stratenwerth, *Hukuk Felsefesi*, Çev: Doğan Özlem, Haz: Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 68-69

Ortaya çıkan bu tartışmalara rağmen “en genel manada doğal hukuk, içerisinde hak bilgisine ve ilkelerine ait belli görüş ve metotların yer aldığı hukuk felsefesini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.”³⁶

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

- 1- Doğal hukuk kavramı ile ilk önce insan hareketinin doğa kanununa uygunluğunu değerlendirme anlamında bir takım ilke ve kaideler kastedilmektedir. Bu çerçevede doğal hukukun amacı insan hareketlerini tayin eden kaideleri belirlemektir. Böylece doğal hukuk iki esasa yani ya genel bir dünya kanunu (kâinattaki doğal hukuk) ya da yalnız insan topluluğuna has bir kanun (sosyal doğal hukuk) fikrine indirgenebilir. Bu manada doğal hukukun geçerlilik bakımından bir cebri ifade ettiği söylenebilir.
- 2- İkinci anlamına göre doğal hukuk; insanı pozitif hukuk yoluyla bir eylemin gerçekleştirilmesi hususunda yükümlü kılan kanundur. Bu yönü itibariyle doğal hukukun normatif karakteri açığa çıkmakla beraber doğrudan doğruya zorunlu kılıcı bir vasfı söz konusu değildir. Bu ikinci anlamıyla doğal hukukun sadece *olması gerekeni* ifade etmeye yönelik bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu anlayışa göre pozitif hukukun kaynağı ve meşruiyet sebebi doğal hukukun bizzat kendisidir. Bu yüzden doğal hukuk bu ikinci anlamı itibariyle bireyler üzerinde bağlayıcı değildir.
- 3- Doğal hukuk üçüncü anlamında pozitif hukukun yanında ya da ona aykırı bir şekilde, insanı doğrudan doğruya belirli bir hareketin gerçekleştirilmesiyle yükümlü kılan hükümler olarak anlaşılmaktadır. Pozitif hukuk tarafından tanınmaya ihtiyaç duymaksızın geçerlilik iddiasında bulunan hukuk hükümlerinin hepsi, doğal hukuk içerisinde yer alır. Bu tür hükümlerin kaynağı ya ilahi iradeye ya herhangi bir hak düşüncesine ya da bireysel akla dayanmaktadır.

³⁶ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 17-18

- 4- Doğal hukuk ayrıca, mevcut hukukî yapının ya da tasarlanan hukuki düzenin ölçüsüdür. Yani doğal hukuk bir değer ölçüsüdür. Bu ise değer anlayışlarındaki farklılıklara paralel değişime tâbidir. Dönemler arasındaki farklara göre bu ölçü, kamu refahı, kültürel anlayış, insanlık, özgürlük ve genellikle de adalet düşüncesi çerçevesinde ele alınmaktadır.
- 5- Beşinci ve son anlamıyla doğal hukuk siyaset felsefesi çerçevesinde ortaya çıkar. Bu çerçevede doğal hukuk devlet ve hukuk anlayışını açıklayan düşüncelerin temelinde yer almaktadır.

Bu beş anlamdan ilk dördü, İlkçağ'dan beri ortaya konulmasına rağmen beşinci ve son anlamın 17. ve 18. yüzyıllara özgü bir doğal hukuk anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda ifade edilen anlamların hangisinden hareket edilirse edilsin doğal hukuku ifade eden belirli bir takım esaslar bulunmaktadır. Her şeyden önce doğal hukuk sabit ve değişmez bir takım hükümler ihtiva eder. İfade edilen bu hükümlere insan aklının nüfuz etmesi mümkündür.³⁷ Dolayısıyla doğal hukuk insan doğasına bağlı, değişmez ve bu anlamıyla da insan aklı ile keşfedilebilecek bir niteliği haizdir. Nitekim, 17. ve 18. yüzyıllarda yaşanan değişimlere paralel, doğal hukuk düşüncesi üzerindeki anlaşmazlıklar da ortadan kalkmıştır. Bu dönemde insan aklının mutlak hakimiyeti düşüncesi doğal hukukun kaynağının da akıl olduğu anlayışını beraberinde getirmiştir. Bu dönem için insan aklının doğal hukuku yaratması değil sadece keşfetmesi gerektiği düşüncesi temel ilkedir.

“Doğal hukukun kaynak ve esası, eşyanın tabiatındadır. Dolayısıyla doğal hukuk insan doğasında ve insanî niteliklerde bulunur. Bu yüzden ortaya çıkan ilke eşyanın doğasına uygun görüldüğü için doğru ve adil olarak değerlendirilir.” “Doğal hukukun muhtelif şekilleri arasındaki ortak vasıf, bu hukukun daima objektif bir kaynaktan geldiği düşüncesidir. Yani bireyin dışında mevcut ve ona kendini kabul ettiren bir hukuk şeklinde değerlendirilmesidir. Bu hukukun muhtevası ve değeri objektif bir kaynaktan doğmakta ve insan aklına hazır bir şekilde sunulmaktadır.”³⁸ Bu anlamıyla doğal hukuk öğrenilmiş değil a priori bir hukuk sistemini ifade eder. Doğal hukuk, bütün pozitif hukuk sistemlerine nazaran daha mükemmel ve daha yüksek bir hukuk olduğundan bütün insanlar için genel geçerdir. Dolayısıyla doğal hukuk, tüm uluslar için geçerli bir hukuk sistemidir.³⁹

Doğal hukuka ilişkin tanımlamalar yapılırken onunla pozitif hukuk arasındaki benzerlik ya da farklılıklara da değinilmektedir. Her şeyden önce doğal hukuk ve pozitif

³⁷ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 18-20

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

³⁹ Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948, s. 7

hukuk arasındaki ayrım bu iki hukukun kaynaklarındaki farklılıklardan ileri gelmektedir. İnsanlar tarafından suni bir şekilde yaratılan pozitif hukuk, doğal hukukun aksine objektif bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Nitekim pozitif hukuk, değerini, adalet kavramıyla arasındaki ilişkiden değil, sadece adaleti tesis etme yolunda kurallar koyan ve bunu zorlama yoluyla dayatmaya çalışan makamlarca yaratılmasından alır. Dolayısıyla pozitif hukuk ilkelerinin değeri muhtevasına değil, onları yaratan beşeri faktöre bağlıdır. “Pozitif hukuk devlet tarafından formüle edilen ve yaptırım gücü devlete dayanan hukuktur. Zira pozitif hukuk insan eseridir.” Doğal hukukun objektif akıldan kaynaklanması onun mantık ilkeleri gibi açık seçik olmasını da beraberinde getirir. Buna karşın sivil otoritenin kanun yapma gücüne dayanan pozitif hukuk açısından böyle bir açık seçiklik söz konusu değildir. Bizatihi uygulanmasını sağlayacak bir güçten kaynaklanmadığı için uygulanabilirliğini zorlama ya da yükümlü kılma yoluyla sağlamaya çalışır. Yani pozitif hukuk temel itibariyle zorlamaya dayalı bir hukukî yapılanmadır.⁴⁰ İşte dönemler arasındaki farklılıklara göre değişiklik gösteren pozitif kanunların dışında, kaynağını eşyanın doğasından alan ve bundan dolayı geçerliliklerini kendi cevherlerinde bulan bir takım yüksek kanunlar vardır ki bu da doğal hukuktur. Bununla birlikte hukukun, tarihte farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu, hukukun insanın keyfi bir icadı olduğu anlamına gelmez. Çünkü aksini düşünmek, pozitif hukuk ve adaleti bir ve aynı şey kabul etmek demektir. Ayrıca böyle bir kabul beraberinde adaletin pozitif hukukun hakimiyeti altına girmesini getirir. Bu ise zor kullanma yoluyla hukuku meşru kılmaktır. Ancak, bir şeyin adil olması, onun kanuna uygunluğunu zorunlu kılmaz. Çünkü adalet kanuna kaynaklık eden şeydir. Başka bir ifadeyle kanunların adalete uygunluğu ve hukukun kanunun üstünde yer alması esastır. İşte tüm pozitif hukukların üstünde yer alan ve bu tür bir kabule dayanan hukuk, doğal hukuktur. Bu, temel itibariyle, doğal hukukun insanî iradenin keyfi yaklaşımına dayanmadan, eşyanın doğasında içkin kabul edilmesine bağlanır. Doğal hukuk, bu anlamıyla, insanın aklî ya da vicdanî yönünden hareketle ortaya konulabilir. Dolayısıyla doğal hukuk objektif, değişmez ve ebedi olmasından ötürü pozitif hukukla ilgili herhangi bir problem ya da anlaşmazlık durumunu çözmek için, ona başvurmak gerekmektedir. Sonuç itibariyle doğal hukukun pozitif hukukla ilişkisi temelde, pozitif hukukun temelinde yer almak, ona ilham kaynağı olmak ve bu hukuku kontrol etmek anlamında üç işlevle özetlenebilir. Doğal hukukun pozitif hukukla ilgili bu işlevleri, genel olarak, doğal hukukun adalet, eşitlik ve özgürlük gibi ilkeleri içermesiyle ve

⁴⁰ Roger Bonnard, *a.g.e.*, s. 38-56

bu ilkeler ışığında pozitif hukuku denetlemesiyle açıklanabilir.⁴¹ Ayrıca doğal hukuk, “olan”a değil “*olması gereken*”e yönelmesi itibariyle ontolojik değil, deontolojik bir düzendir. Pozitif hukuk, temelde hali hazırda mevcut hukuktur. Tarihi süreç içerisinde insanlar tarafından tasarlandığı için de değiştirilme imkânına açıktır. Bu niteliğiyle pozitif hukuk, onu uygulayan devletlerin karakteristik özelliklerine uygun biçimde değişebildiği gibi dönemlere göre de farklılık arz etmektedir. Ancak doğal hukuk, niteliği itibariyle değişmez bir mahiyettedir.⁴² Bu anlamıyla pozitif hukuk hali hazırda mevcut bulunan hukuku anlatırken, *olması gereken* hukuka karşılık gelen doğal hukuk ideal ya da istenen hukuku ifade eder.⁴³

Doğal hukuk düşüncesinin tarihi gelişimine bakıldığında, İlkçağ felsefi düşüncesinde ortaya çıktığı görülmektedir. İlkçağ’da bu düşünce Sofistlerin yaklaşımıyla felsefi bir problem halini almıştır. Çünkü ilk kez Sofistler insanın varoluş itibariyle getirdiği ve kendi doğasının bir ürünü şeklinde ortaya çıkan doğal hukuku problem edinmişlerdir. Bununla birlikte bu niteliklerle belirlenen hukuk ile insanlar tarafından suni bir şekilde yaratılan pozitif hukuk arasında bir ayrım yapmışlardır. Bu ayrımla birlikte hukuk felsefesi de o günden bu zamana doğal hukuk problemini tartışmaya başlamıştır. Bu problem genel anlamda iki ana sorun etrafında cereyan etmiştir. Birincisi içerik problemidir. Bu, pozitif hukukun doğruluğu üzerinde yargılarda bulunmayı sağlayacak ölçütlerin varlığı sorunudur. İkincisi ise gerçeklik problemi çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira buradaki hedef, doğal hukuktan çıkan bu ölçütlerin pozitif hukuku belirleyebilecek normlar olarak kabul edilip edilemeyeceğini araştırmaktır.⁴⁴

Genel kanaate göre, sofistler mutlak değeri haiz herhangi bir hakikatten bahsedilemeyeceğini ve böyle bir hakikatin insanların algı ve düşüncelerindeki farklılıklara indirgenebileceğini iddia etmektedirler. Bu sebeple, Sofistlere göre; “kanuna itaatsizlik ve insanların birbirleriyle mücadeleleri *doğaldır*. Buna karşın, devlet ve devlet eliyle yürürlüğe konan kanunlar *doğal* olmadığı için reddedilmelidir. Nitekim Protagoras’ın, “ her şeyin ölçüsü insandır” sözü “hiçbir objektif hakikat yoktur” anlamına gelmektedir. Zira bu düşüncelerinden dolayı Sofistlerin ahlâkî ve hukukî açıdan rölativizmi benimsedikleri ifade edilmiştir. Mesela Gorgias; adalet ve adaletsizliğin kaynağını doğaya değil de, kabul edilen düzene bağlamıştır. Bu ise, “adalet, sujenin *haklı* gördüğü şeydir” anlayışına sahip sofistlerin düşüncelerinin özetlemektir. Ayrıca Sofistlere atfedilen subjektivizm, Hippias’ın

⁴¹ Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul, 1999, s.102-103

⁴² Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitabevi, İstanbul, t.y. , s. 197-198

⁴³ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003 , s. 27

⁴⁴ Günther Stratenwerth, *a.g.e.*, s. 68

ifadelerinde de görülebilir: “Kanun, insanlığı genellikle doğaya aykırılığa zorlayan bir tirandır.” Bu yüzden kanun doğaya aykırı bir şeydir. Sonuç itibariyle **Sofistlere** göre mutlak anlamda geçerli herhangi bir hakikat yoksa tüm insanlar için genel geçer bir kanunun varlığından da bahsedilemez. Bunun pratikteki karşılığı ise şudur. Herhangi bir insan için doğru kabul edilen şey, ona doğru görünen şeydir. Dolayısıyla böyle bir insan için haklı ve iyi olarak değerlendirilen şey de o kişi için haklı ya da iyi kabul edilen şeydir.⁴⁵ **Sofistlerin** bu görüşleri temelde aşırı bireyselci düşüncelerine dayanmaktadır. Onlara göre tüm insanlar için bağlayıcı niteliği haiz genel geçer yasalar yoktur. Zira her şeyin ölçüsü kabul edilen insan kendisi için geçerli olacak yasanın da kurucusu ve ölçüsüdür. Bu çerçeveden **Sofistlerin** düşüncelerini irdelediğimizde doğal hukuku benimsediklerinden ya da onu savunduklarından bahsedilemez. Zira doğal hukuk değişmezdir ve tüm insanlar için ortak bir niteliğe sahiptir. Çünkü doğal hukuk insanın rasyonel sıfatının ürünüdür. Bu yüzden aşırı rölativist bir anlayışı benimseyen **Sofistlerin** doğal hukuku kabul etmedikleri açıktır. Ancak doğal hukukun temelinde yer alan birey anlayışı göz önüne alındığında **Sofistler** ve doğal hukuk arasında bir bağlantı kurmak mümkündür. Doğal hukuk temeline dayanan görüşlerin hemen hemen hepsi bireye ve onun temel ve doğal haklarına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla **Sofistler**, birey temelli görüşleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, doğal hukuka yaklaşmaktadırlar. Ayrıca Antik Yunan düşüncesine göre insan, aklın hakimiyetindeki bir iradeye sahiptir. Bu nitelikleriyle tüm insanlar sosyal varlık olmaları hasebiyle bir arada yaşarlar. Ancak bu birlikteliği sürdürebilme adına bir takım kurallara yani hukuka ihtiyaç duyarlar. Hukuk ise akıl yoluyla belirlenir. Bu açıdan değerlendirildiğinde **Sofistler** doğal hukuka öncülük etmişlerdir denilebilir.⁴⁶

Doğal hukuk düşüncesi Ortaçağ’da dini bir içerik taşımaya başlamıştır. Bu dönemin doğal hukuk düşüncesi **Aquinolu Thomas**’ın yaklaşımıyla özetlenebilir. Burada doğal hukuk Tanrısal evrenin sonsuz yasası anlamına gelen *lex aeterna* ilkesine dayandırılır. Buna göre hukuk Tanrısal akıldan gelir. İnsan aklı ise hukuku yaratmaz sadece onu keşfeden bir araçtır. Her şey Tanrısal iyiden pay alır. Dolayısıyla akıl da insan doğasının Tanrısal iyiden aldığı pay doğrultusunda iyidir. Ortaçağ felsefesi doğal hukuk düşüncesini Thomizm ve istenççilik arasındaki tartışma çerçevesinde konu edinmiştir. Bu ilke, yeniçağ doğal hukuk düşüncesinde yerini akla bırakmıştır. Nitekim İspanyol geç dönem skolastik düşünürü **Gabriel Vasques**’in Tanrısal iradede de Tanrısal akıldan da bağımsız bir tarzda temellendirdiği doğal hukuk

⁴⁵ Richard Honig, *Sofistlerde Tabii Hukuk Esasları*, Çev: Yavuz Abadan, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:3, 1937, s. 178-181-

⁴⁶ Yavuz Abadan, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, s. 100

anlayışı, bu dönemdeki görüşleri yansıtmakla birlikte **Hugo Grotius**'u da etkilemiştir.⁴⁷ Onyedinci yüzyılda pozitif bilimlerin ilerlemesine paralel, bu alana duyulan ilgi artmıştır. Bu ise sosyal bilimlerin de doğa bilimlerinin metotlarını kullanması gerektiği fikrini doğurmuştur. Artık hukukî problemlerin akıl yoluyla çözülebileceğini savunan rasyonel yaklaşım hukuk felsefesi için de belirleyici bir nitelik taşımaya başlamıştır. Bu eğilim İlkçağ'dan beri tartışılmalı gelen doğal hukuka da aklî bir içerik kazandırmıştır. İnsanın rasyonel doğasına dayanan bu doğal hukuk anlayışı **Hugo Grotius** tarafından da benimsenmiştir.⁴⁸

İlkçağ'ın ardından doğal hukuk düşüncesi fazla tartışılmamış ve Rönesans'ın başlamasına kadar unutulmuştur. Ancak antikçağ mirasının keşfedilmesine dayanan Rönesans doğal hukuk problemini yeniden konu edinmiştir. Doğal hukuk, bu dönemde bir takım değişiklikler de getirmiştir. Artık doğal hukukun nitelikleri itibarıyla objektif bir kaynağa dayandığı kabul edilmiştir. Bu dönemin en önemli sorunu ise doğal hukukun yaratılmasındaki etkin sebebin yani onun yaratıcısının ne olduğudur. Bu problem XVIII. Yüzyılda insanın varoluşsal niteliklerinde ve sırf insan olmasından dolayı kazandığı haklar bağlamında çözülmeye çalışılmıştır.⁴⁹ Ortaya çıkan bu farklı tartışmalara rağmen genel anlamda doğal hukukun iki farklı biçimde ele alındığını söyleyebiliriz. Bunlardan birisi aklın keşfedici niteliğine vurgu yapan Anglo / Amerikan anlayışıdır. Diğer ise insan aklının sosyal ve siyasal alanda hakim olacak evrensel bir takım ilkeleri belirleyebileceği inancına dayanan soyut ve rasyonalist düşüncedir. Bu doğal hukuk düşüncesinin en önemli temsilcisi de **Grotius**dur.⁵⁰ Nitekim **Grotius** gerek Skolastik düşüncenin gerekse Rönesans döneminin şüpheli yaklaşımlarına karşı doğal hukuk kuramını benimsemiştir.⁵¹

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

⁴⁷ Günther Stratenwerth, *a.g.e.*, s. 69-71

⁴⁸ Adil İzveren, *a.g.e.*, s. 40-41

⁴⁹ Roger Bonnard, *a.g.e.*, s. 45

⁵⁰ Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001, s. 10-11

⁵¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınevi, Ankara, 2000, s. 83

ahlâk ve hukuku ayırdıkları gibi bireysel özgürlük düşüncesine de esaslı katkılar sağlamışlardır.⁵²

Grotius, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ilk önce hukuku ikiye ayırmaktadır. Birincisi, değişmez bir niteliği haiz doğal hukuk, diğeri ise değişebilme ihtimali taşıyan, yani iradeye dayanan hukuktur. Ancak bu ayırım içerisinde en önemli yer doğal hukukundur. “**Grotius**, her varlığın evrensel ve değişmez özlerini ifade eden bir doğaya sahip olduğunu iddia eder. Varlıklar arasındaki ilişkiler de *şeylerin doğasından* gelen zorunlu ilişkiler niteliğindedir. Bu anlamıyla, hem doğada hem de insanlar arasındaki ilişkilerde *doğal* terimi, varlıkların değişmez, evrensel özelliklerinden çıkan zorunlulukları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. *Doğal* olanı bu şekilde tanımlayan **Grotius**’a göre hukuk insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir davranış kuralıdır. Doğal hukuk ise insanın evrensel ve değişmez özünden (insan doğasından) zorunlu bir şekilde türeyen evrensel hukuk ilkelerini içermektedir. Bir başka ifadeyle, bir eylemin ya da davranışın yapılması gerektiği yolunda buyruk veren ya da yasak koyan hukuk kuralı, *doğal* ise insan doğasına uygun olmak zorundadır”.⁵³ **Grotius**, doğal hukuk ve adaletin inkârı anlamına gelen, insanın diğer hayvanlar gibi tamamen kendi çıkarları peşinde koştuğu görüşüne karşı çıkar. İnsan bir hayvandır, ancak gelişmiş bir türe aittir. İnsan, *appetitus societatis* (sosyal olmayı seven), barışçıl ve organize bir sosyal hayatı yani aklına uyumlu bir hayatı arzu eden varlıktır. Bu arzusunu tatmin etmek için ise genel kurallara uygun hareket eder. Dolayısıyla insan kapasitesiyle bunu bilir ve buna göre hareket eder.⁵⁴

Grotius’a göre doğal hukuk, bir eylemin akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu anlamında, moral yönden gerekli bir eylem olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini ortaya koyan doğru aklın (*recta ratio*) bir takım ilkeleridir. En yüksek varlık dediğimiz Tanrı da doğaya ters düşmeyen ve onun ilkeleriyle belirlenen bu tür bir eylemi kendi iradesi çerçevesinde buyurur ya da yasaklar. Nitekim akıl tarafından belirlenen bu ilkelerin emrettiği ya da yasakladığı davranışlar, nitelikleri itibariyle ya uyulması zorunlu ya da yasaklanmış eylemlerdir. Doğal hukuk bu niteliği itibariyle, hem insan yapısı hukuktan hem de Tanrısal iradeye dayalı hukuktan farklıdır. Çünkü Tanrısal iradeye dayalı hukukun emrettiği ya da yasakladığı eylemler özü itibariyle iyi ya da kötü bir vasıf taşıdıkları için emredilmiş ya da yasaklanmış değildir. Bu eylemler Tanrı iradesi tarafından yasaklandığı için hukuka aykırı, buyurduğu için de hukuka uygun kabul edilmiştir. Bu niteliklerinin dışında doğal hukuk,

⁵² Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 22-23

⁵³ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 85

⁵⁴ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 15

değişmez bir niteliği haizdir. Bu değişmezlik o kadar kesindir ki bizzat Tanrı bile onda bir değişiklik yapamaz. Çünkü Tanrı'nın gücüne atfedilen sınırsızlık vasfı bir takım şeyleri değiştirmeye yetmeyebilir. Nitekim doğal hukuk da Tanrı'nın bu sınırsız gücünün değiştiremeyeceği nitelikteki şeyler arasındadır. **Grotius**'a göre bu ilke matematiksel bir ifadeyle de dile getirilebilir. Tanrı, iki kere ikinin dört ettiğini nasıl değiştirme gücüne sahip değilse, özü itibarıyla kötü olan bir şeyin iyi olmasını da sağlayamaz.⁵⁵

Doğal hukuk probleminin yoğunlaştığı asıl nokta, onun değişmezliğine, doğada içkin olmasına ve ayrıca açık bir takım hükümler taşıdığına yönelik iddialardır. Zira **Grotius**, doğal hukuku tıpkı matematiksel açıklıklar gibi her türlü deneyimden bağımsız, insan varlığında mevcut ve içkin kabul etmektedir. Bu yüzden doğal hukuk o kadar değişmez bir mahiyeti haizdir ki, bizzat Tanrı bile onu değiştiremez.⁵⁶ Bu anlayış temelde kurucu/kurgulayıcı rasyonalist doğal hukuk anlayışlarının tümü için geçerli bir ilkeyle açıklanabilir. Bu ilke, aklın özerk ve bağımsızlığı tezinden hareketle kendi yolunu bulabileceği düşüncesidir. Nitekim bu ilkenin **Grotius** tarafından da kabul edildiği görülmektedir.⁵⁷ **Grotius**, doğal hukuk kurallarının dış dünyada duyularımızla elde ettiğimiz şeyler kadar açık ve seçik olduğunu iddia ederek bu görüşü desteklemeye çalışır. Bu anlamıyla **Grotius**'un özellikle onyedinci yüzyılda ortaya atılan ve sosyal bilimlerin de pozitif bilimler gibi kesin sonuçlara varabileceğine dayanan anlayışı benimsediği söylenebilir.⁵⁸ Doğal hukuka ilişkin bu görüş, **Grotius**'u kendisinden önceki düşünürlerden ayıran esaslı bir noktaya işaret etmektedir. Çünkü **Grotius** doğal hukuku laik bir çerçevede temellendirmektedir. Nitekim **Grotius**'a göre bir Tanrı olmasaydı bile doğal hukuk insanın ortaya çıkmasıyla birlikte tüm insanlar için geçerli bir hukuk şeklinde kabul edilecekti. Doğal hukuk ve ilahi hukuk arasında ayrım yapan **Grotius**, ilahi hukuku sadece vahyi benimseyen kişiler için geçerli bir hukuk sistemi şeklinde kabul eder. Buna karşın, kaynağını insanın rasyonel doğasından alan doğal hukuku tüm insanlar için geçerliliğini koruyan bir hukuk sistemi şeklinde tanımlar.⁵⁹ Bu çerçevede **Grotius**'a göre doğal hukuk ilahî karakterinden kurtarılmalı ve sadece insan doğasının bir ürünüdür. Çünkü insanın rasyonel doğasından kaynaklanan doğal hukuk insanın sosyal varlık sıfatına uygun bir şekilde belirlenmektedir.⁶⁰ Zira **Grotius**'un doğal hukuk fikrinin merkezinde insanın sosyal doğası vardır. Sosyal varlık niteliği ise insan doğasından ya da yapısından kaynaklanır. **Aristoteles** de hukukun insanın

⁵⁵ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 18-19

⁵⁶ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 26

⁵⁷ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev: Necle Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 173

⁵⁸ Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 191

⁵⁹ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk* s. 26-27

⁶⁰ Günther Stratenwerth, *a.g.e.*, s. 71

sosyal karakteri üzerinde kurulması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak **Aristoteles**'in düşüncesi, politik anlamda organize olmuş bir topluma dayanırken **Grotius**'un anlayışı tamamen insanın sosyalliğine dayanır. Zira bu ayrım **Grotius**'la Skolastikler arasındaki farkı da göstermektedir.⁶¹

Grotius'a göre bir şeyin doğal hukuka uygun olup olmadığı iki yoldan ispat edilebilir. Bunlardan birincisi a priori yoldur ve ele alınan şeyden önceki bir şeye dayanılarak ispat etme yolunu ifade eder. İkincisi ise a posteriori yoldur. Yani o şeyden sonraki bir şeye bakılarak gerçekleştirilen temellendirme yoludur. A priori yol bir şeyin insan doğası gibi akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı üzerinde durularak gerçekleştirilir. A posteriori yol ise bütün ulusların, en azından uygar toplumların ortak kabulüne ulaşmaktır. Dolayısıyla bir şeyin doğal hukuka uygun olup olmadığının ispatı bu iki yoldan kanıtlanabilir.⁶² Burada ifade edilen birinci yani a priori yol, **Grotius**'un doğal hukukun kaynağına akli yerleştirmesiyle açıklanabilir. Çünkü a priori yol, gerçekleştirilen eylemin doğal hukuka uygunluğunun akılla belirlenmesini öngörür. Başka bir ifadeyle bu yol aklın referansında gerçekleştirilen bir değerlendirme metodudur. Nitekim **Grotius**'a göre bütün insanlar açısından değişmez niteliği haiz bir takım kurallar vardır ve bunlar a priori bir şekilde bilinir. Doğal hukukun kaynağına insan doğasını yerleştirmesi itibarıyla **Grotius**, a posteriori yoldan ziyade a priori yolu kullanmayı daha uygun bulmuştur.⁶³

Bu noktada **Grotius** açısından, evrensel ve değişmez zorunlulukları ifade eden doğallığın nereden kaynaklandığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Yani bu, doğal hukukun yapıcısının ne olduğu sorunudur. **Grotius** doğal hukuku tanımlarken Tanrı'dan söz etmektedir. Nitekim bu soruyu cevaplandırırken Tanrı'ya atıfta bulunmasından dolayı **Grotius**'un, doğal hukuka ilişkin getirdiği bu laik yoruma rağmen, teokratik anlayışın etkisinde düşüncelerini temellendiren bir rasyonalist olduğunu düşünenler de vardır. **Grotius**'un doğal hukukun kaynağında –ikinci derecede de olsa- Tanrı'yı görmesi, böyle bir düşüncenin ortaya çıkmasının sebebidir. **Grotius**'a göre doğal hukuk gerçekleştirilen eylemin doğaya uygunluğu anlamında ahlâki bakımdan zorunlu ya da yasaklanmış olduğunu gösterir. Ayrıca bu, Tanrı'nın da böyle bir eylemi yasakladığının ya da emrettiğinin göstergesidir. Dolayısıyla **Grotius** doğal hukuk anlayışını ilk önce akla sonra Tanrı'ya dayandırmaktadır.⁶⁴

⁶¹ Knud Haakonssen, "*Hugo Grotius and the History of Political Thought*" *Political Theory*, Edited by: Knud Haakonssen, Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law, Dartmouth Publishing Company Limited, England, 1999, s. 45

⁶² Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 19

⁶³ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 88

⁶⁴ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 27-28

Ancak bu, **Grotius**'un doğal hukuku dinî bir karakterde ele aldığını değil Tanrısal iradeyi de doğal hukuka bağlı kıldığını kanıtlamaktadır.⁶⁵

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

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

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

Grotius'dan önce bir takım düşünürler, insanın toplum içerisinde yaşama eğilimi taşımasını, bireysel yarar düşüncesine bağlamışlardır. Ancak insanın sosyal niteliğinden kaynaklanan ve aklî ilkelerle toplum içerisinde hayatına yön vermesinden doğan hukuk, doğal hukukun bir takım ilkelerini içerir. Bu ilkeler içerisinde en önemlisi bireysel yarar değil

⁶⁵ Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 191

sosyal emniyet anlayışıdır. Zira ona göre, hukuk ve ahlâkı, ütilitarist bir anlayış çerçevesinde bireysel yarara indirgemek doğru değildir. Çünkü hukuk, sosyal birlik düşüncesi üzerine kurulmalıdır. ⁶⁶ **Grotius** , hukuka aykırı görmesi ve politikayla ilgili bir unsur kabul etmesi nedeniyle faydacılığı tartışmalarından uzak utar. Bu anlamda **Aristoteles**'i politikayı ayrı bir şekilde ele aldığı için haklı görür. **Bodin**'i ise politikayla hukuku karıştırdığından dolayı eleştirir. ⁶⁷

Grotius'a göre sosyal varlık olmanın beraberinde getirdiği bir takım ilkeler bulunmaktadır. Bunlar:

- 1- Başkalarının mülkiyetindeki şeylere saygı duymak.
- 2- Toplum içerisinde yaşayan herkesin bir başka kişiye verdiği sözü tutması.
- 3- Kişinin kendi hatasıyla bir başkasına zarar vermesi durumunda, bu zararı karşılaması.
- 4- Yapılan kötülüğün cezalandırmasıdır.

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

Grotius'a göre cemiyet ve hukuktan bağımsız bireysel haklar yoktur. Dolayısıyla en önemli bireysel haklardan biri olan özgürlük hakkı da sınırlıdır ve vazgeçilebilir bir haktır.

⁶⁶ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 29-31

⁶⁷ Onuma Yasuaki, *a.g.e.* , s. 23-29

Grotius'un bireysel haklardan söz etmesinin asıl gayesi, düzenli bir hukukî durumun ve dolayısıyla da yeterli bir güvenliğin bulunmadığı yerlerde nefsi müdafaa hakkını temellendirebilmektir. Zira **Grotius**'un insanlara verdiği nefsi müdafaa hakkı hukukî güvencenin bulunmadığı zamanlarla sınırlıdır. Yukarıda **Grotius**'u kendisinden sonraki doğal hukukçulardan ayıran özellikleri sıralarken ifade ettiğimiz gibi, en önemli fark bireysel haklara karşı sergilenen yaklaşımlarda görülür. **Grotius** açısından bireysel haklar arasında yer alan özgürlük hakkı, mutlak bir hak değildir. Nitekim ileride devlete ilişkin düşüncelerini ifade ederken görüleceği gibi bireylerin devlete karşı başkaldırı hakları yoktur. Hatta bu hak çok kötü bir idare altında yaşayanlara dahi verilemez. Bu düşünceler, **Grotius**'un özgürlük hakkına karşı takındığı tavrı göstermektedir. Bireysel özgürlüğü sınırlandıran bu düşünce daha sonraları siyaset felsefelerinin temeline doğal hukuku yerleştirerek liberal doktrinin habercisi olan filozoflar tarafından değiştirilmiştir. Nitekim liberalizmin habercilerinden **John Locke**, doğal hukuku, özgürlük hakkını temellendirebilmek için de kullanmıştır. Ancak **Grotius** açısından böyle bir yaklaşım devlete karşı gerçekleştirilecek olumsuz eylemlere zemin hazırlayacaktır. Bu ise kabul edilebilecek bir siyasal anlayış değildir. Fakat bu durum insanların nefsi müdafaa haklarının ellerinden alınabileceği anlamına da gelmez. Nitekim doğal hukuku düşündüğümüzde bu hak insanın en doğal ve değişmez haklarından birisidir. Çünkü insanlar doğa durumunda yaşarken temel hakları arasında yer alan yaşama hakkını koruyabilmek adına böyle bir hakla donatılmışlardır. Ancak **Grotius** devletin kurulmasının ardından cezalandırma ve koruma hakkının, devletin yükümlülükleri arasına girmesi gerektiğini ifade eder. Böylece üst bir otoritenin varlığına inanan filozoflarla ortak bir noktaya da işaret etmiş olur. Bu, devletin, kendi hakimiyeti altında yaşayan insanların temel ve doğal haklarını korumakla mükellef olduğudur.

Grotius'un hukuku tanımladıktan sonra en büyük önemi doğal hukuka verdiği görülmektedir. Zira doğal hukuk dışında geçerlilik iddiasında bulunan tüm hukukî yapılanmalar gerek geçerlilik gerekse mahiyet bakımından izafi değer taşımaktadırlar. Mutlak değeri haiz hukuk sadece doğal hukuktur. Nitekim ebedi ve süreklilik niteliğine sahip doğal hukuk, iradi ve tesadüfi olan gerek ilahi gerek beşeri hukukun yapılandırılmasında esastır. Dolayısıyla doğal hukukun ilkeleri pozitif hukukun kriterleridir. Yani doğal hukuk pozitif hukukun kökü ve geçerlilik sebebidir.⁶⁸ **Grotius**'a göre doğal hukukun genel karakteristiğine ters düşmemek koşuluyla her ulusun şartlarına uygun pozitif bir hukuk ortaya çıkabilir. Bu

⁶⁸ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 33-35

pozitif hukuk doğal hukukun değişmez niteliklerine sadık kalmak şartıyla her ulusun kendi menfaatleri doğrultusunda değişiklik arzedebilir.⁶⁹

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

- 1- Doğal hukuk, emredilen veya yasaklanan şeylerin yanı sıra müsaade edilen şeylere de yer verir. Bunlar da doğal hukukun bir parçasıdır ve bu yüzden onunla çatışmaz. Yani doğal hukuk sadece emredici ya da yasaklayıcı bir nitelik taşımaz. Ancak müsaade edilen şeyler doğal hukukun sınırları dışındadır ve iradeye dayalı hukuk tarafından düzenlenir. Dolayısıyla doğal hukuk, kendi ilkelerine ters düşmemek kaydıyla iradeye dayalı hukuk yoluyla müsaade edici bir nitelik arzeder. Doğal hukukun bir takım şeyleri müsaade edilir bulmasını ise **Grotius** şöyle değerlendirir:
 - a- Müsaade edilen şey ahlâkî anlamda kendi içinde adil ya da haklı görülmelidir.
 - b- Müsaade edilen şey ahlâkî bakımdan nötr bir durum arzetmeli yani ne kötü ne de iyi olmamalıdır.
 - c- Müsaade edilen şey ahlâkî bir eylem niteliği taşımamasına rağmen insanlar arasında yapılmasına izin verilebilecek bir nitelik taşımalı ancak başkalarına zarar vermeme şartıyla sınırlandırılmalıdır.
 - d- Müsaade edilen şey ahlâkî olarak kötü kabul edilmesine rağmen ceza gerektirecek bir nitelikte olmamalıdır.
- 2- Esnekliğin ikinci sebebi kurumlar nezdinde yapılan kurallara bağlıdır. Buna göre kurallar insan iradesinden doğan kurumlar vasıtasıyla yapılmışsa doğal hukuka da uygundur. Burada **Grotius**'un daha çok mevcut statükoyu haklı çıkarmaya çalıştığı görülmektedir.
- 3- Esnekliğin üçüncü merhalesi doğal hukukun değişmezliğiyle ilgilidir. **Grotius**'a göre doğal hukukun hüküm verdiği herhangi bir durumun değişiklik geçirmesi söz

⁶⁹ Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 190

konusu ise, bu artık doğal hukuk değil değişmiş olan doğal hukuktur. Burada doğal hukuka ilişkin değişmezlik ilkesinin yumuşatılması söz konusudur.

- 4- Esneklik eşyanın durumuyla ilişkilidir. Eşyanın kendisinde meydana gelen değişikliklere paralel, doğal hukukta da bir takım değişiklikler meydana gelir. Bu ve buna benzer yollarla **Grotius** doğal hukuku yeteri kadar esnek bir yapıya kavuşturmayı amaçlar.

Grotius, doğal hukukun iradeye dayalı hukukla değiştirilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre iradeye dayalı hukukla doğal hukuk arasındaki ilişki iki şekilde kurulabilir. Birincisi iradeye dayalı hukukun doğal hukuku doğrulaması ya da desteklemesidir. İkincisi ise iradeye dayalı hukukun doğal hukukun ortaya koyduğu zorunlulukları güçlendirmesidir. Bununla birlikte iradeye dayalı hukukun insan hareketlerini düzenlemesi sadece doğal hukukun müsaade ettiği alan içerisinde söz konusu olabilir. Ancak iradeye dayalı hukukun doğal hukukun müsaade ettiği alan içinde ortaya çıkan kuralları doğal hukukla çatışabilir de.⁷⁰ Bu yüzden **Grotius**'a göre yukarıda da ifade ettiğimiz gibi iradeye dayalı hukuk doğal hukukun yerine geçirilemez. Nitekim doğal hukukun anası insan doğasının kendisidir. İnsan doğası ise bizi benzerlerimizle ilişki kurmaya zorlar. Çünkü doğanın yaratıcısı, herkesin kendi başına güçsüz olmasını, rahat yaşayabilmesi için çok şeyin yokluğunu duymasını, bu yüzden de toplum içinde yaşamayı sürdürmesini istemiştir.

Grotius doğal hukuka yönelik böyle bir ayırım yaptıktan sonra bir takım uyarılarda da bulunur. Bu anlamıyla, pek çok ulus tarafından akla yatkın nedenlerden ötürü kabul edilse bile ulusal anlamda bir takım örf ve adetleri doğal hukukun kapsamı içerisinde kabul etmemek gerekir. Ayrıca doğa yasaklamadığı halde Tanrısal hukuk çerçevesinde yasaklanan bir takım şeyleri de doğal hukuk ilkeleri arasında kabul etmemek dikkat edilmesi gereken bir başka noktadır.⁷¹

Hukuk felsefesinin temeline sadece doğal hukuk anlayışının yerleştirilmesinin, **Grotius**'un önceden göremediği sonuçları da vardır. Bu sistem altında her şey doğal hukuka ve böylece de insan doğasına bağlı hale gelmiştir. Nitekim eğer insanın sosyal ve rasyonel doğası reddedilirse, **Grotius** 'un sisteminin tamamen ortadan kalkacağı iddia edilebilir. Zira **Grotius**'un bu düşünceleri, **Hobbes**'un insan doğasına ilişkin eleştirel çalışmaları tarafından kökten bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır.⁷²

⁷⁰ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 39-43

⁷¹ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 8, 145

⁷² Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 55-56

Bu düşünceler ışığında şekillenen doğal hukuk, **Grotius**'un felsefesi açısından önemli bir noktada yer almaktadır. Nitekim doğal hukukun ardından ele alacağımız uluslar arası hukuk anlayışının temelinde de doğal hukuk düşüncesi vardır. **Grotius** uluslar arası hukuk düşüncesini değerlendirirken sürekli doğal hukuka atıflarda bulunmaktadır. Ayrıca uluslar arası hukuka yönelik ortaya konulan ilkeler doğal hukuk tarafından temellendirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla **Grotius** açısından uluslar arası hukukun geçerliliğinin de doğal hukuka dayandığı söylenebilir. Zira Uluslar arası hukukun, **Grotius** tarafından ele alınış biçimi, onun uluslar arası hukukun babası sıfatını almasına sebep olmuştur.

2.2. Uluslar arası Hukuk

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

Hukuk felsefesinin uluslar arası hukuk üzerindeki etkisi önemlidir. Nitekim hukuk felsefesi, hali hazırdaki hukuk sistemlerinin analiz edilmesi ve bunların doğasının araştırılmasıyla uluslar arası hukukun gelişiminde önemli bir rol oynar.⁷³ Bu noktada ise uluslar arası hukukun hukukî yapılanma içerisindeki yeri sorunu ortaya çıkmaktadır. Hukuk, genel olarak özel ve kamu hukuku olmak üzere iki kısma ayrılır. Özel hukuk, medeni hukuk ve ticaret hukuku gibi dalları kapsamına dahil eder. Uluslar arası hukuk ise anayasa, ceza ve idare hukuku gibi konuları içeren kamu hukuku içerisinde yer alır.⁷⁴ Uluslar arası hukuk kavramı, ilk önce **Jeremy Bentham** tarafından uluslar hukukunu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Uluslar arası hukuk, bu bağlamda devletler arası ilişkileri düzenleyen bir hukuk dalı olarak tanımlanmaktadır. Fakat günümüzde, uluslar arası hukukun, sadece devletleri değil uluslar arası kurum ve örgütlerin yanı sıra bireyleri de kapsamına alacak şekilde değerlendirildiğini söyleyebiliriz.⁷⁵ Bu alanla ilgili çalışmalar yapan düşünürlerin birçoğuna göre uluslar arası hukukun tarihi, pozitif hukukun ortaya çıkışına ve siyasî toplumların kurulmasına dayanmaktadır.⁷⁶ Klasik yazarların ve pozitivistlerin büyük bir çoğunluğuna göre uluslar arası hukuk, devletler arası ilişkilerin düzenlenmesinde geçerli olan kurallar toplamıdır. Bunun dışında realist yaklaşımı benimseyenlere göre uluslar arası hukuk, bu ekolün temsilcilerinden **Georges Scelle**'nin tanımladığı gibi, farklı millî toplumlara mensup kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk kurallarıdır. Çünkü uluslar arası toplumun temelinde toplumlar değil kişiler vardır. Üçüncü yaklaşım göre ise uluslar arası hukuk, uluslar arası toplumun üyeleri için geçerli bir hukukî yapılanmadır. Dolayısıyla uluslararası hukukun tanımı, yazarların uluslar arası hukuka ilişkin yaklaşımlarına ve bu hukukun temelinde yer aldığını düşündükleri unsurlara göre farklılık göstermektedir.⁷⁷

Uluslar arası hukukun, bir hukuk dalı olmadığını iddia edenler de mevcuttur. Bu görüşü savunanlara göre:

⁷³ Cemil Birsell, *Devletler Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1940, s. 6

⁷⁴ Yılmaz Altuğ, *Devletler Umumi Hukuku El Kitabı*, İ.İ.T.İ.A. Nihad Sayâr Yayın ve Yardım Vakfı Yayınları, 1977, s.3-5

⁷⁵ Necati Polat, *Ahlâk Siyaset Şiddet*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 43-44

⁷⁶ Louis Le Fur, *Devletlerarası Amme Hukuku*, I. Cilt, Çev: Nihat Erim, Maarif Matbaası, Ankara, 1942, s. 5

⁷⁷ Edip F. Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y., s. 11-12

- 1- Hukukun varolması temelde kendisini yürürlüğe sokacak bir üst otoriteye ihtiyaç duyar. Uluslar arası hukuk ise böyle bir otoriteden yoksundur.
- 2- Hukuk, yaptırım gücüne gereksinim duyar. Böyle bir gücün yokluğu hukuk kurallarının işleyişini zedeler. Uluslar arası hukuk ise böyle bir güce sahip değildir.
- 3- Hukuk, kuralları uygulamaya sokacak bir kazaî organın varlığına ihtiyaç duyar. Uluslar arası hukuk içerisinde ise böyle bir kazaî organ yoktur. Dolayısıyla Uluslar arası hukuk bir hukuk dalı değildir.

Ancak uluslar arası hukuka karşı getirilen bu eleştiriler, uluslar arası hukuk savunucuları tarafından cevaplandırılmaya çalışılmıştır:

- 1- Kanun koyucu üst bir otoritenin varlığı hukukun esasını teşkil eden bir unsur değildir. Zira pozitif hukukun dışında her toplumun kendisine ait gelenekleri hukukî kaideyi belirlemektedir.
- 2- Uluslar arası hukuk iddia edildiği gibi yaptırım gücünden yoksun değildir. Nitekim uluslar arası hukuk alanında anlaşmaların bağlayıcılığı esastır. Bu ise yaptırım gücünü ifade eder.
- 3- Kazaî organa sahip olmadığı iddialarına rağmen Uluslar arası hukuk, **Daimi Hakem Mahkemesi** ve **Uluslar arası Adalet Divanı** gibi kaza organı niteliği taşıyan kurumlar vasıtasıyla bu işlevi yerine getirecek bir yapılanmaya sahiptir.⁷⁸

Uluslar arası hukukun, uluslar arası teamül ve anlaşmalara, her devletin kendine özgü hukuk anlayışına ve uluslar arası hukuka ilişkin çalışmalar yapmış düşünürlerin doktrinlerine dayandığı ifade edilebilir.⁷⁹

Uluslar arası hukukun kaynağı ve bağlayıcılık gücüne ilişkin farklı düşünceler vardır. Bunları, **İradeci anlayış**, **Objektivist yaklaşım** ve **Doğal Hukuk Görüşü** başlıkları altında ele alabiliriz. **İradeci yaklaşım**, **pozitivist görüş**; Hegel'in düşüncelerinden hareketle **Rodolf van Jhering** tarafından ortaya atılan **kendi kendini tahdit nazariyesi** ve bu nazariyenin hukukî anlamda gerçekleşme imkânının olmadığı iddiasıyla ortaya çıkan **ortak irade görüşü** şeklinde değerlendirilebilir. **Pozitivist görüş**, uluslar arası hukuku anlaşmalara ve devletlerin iradesine dayandırır. Zira bu görüşün en önemli temsilcilerinden **Richard Zouche**, devletlerin uygulamalarını uluslar arası hukukun tek kaynağı olarak kabul etmiştir. **Kendi kendini tahdit nazariyesi** ise devletlerin kendi yarattıkları hukuka kendi iradeleriyle tabi olduklarını

⁷⁸ Yılmaz Altuğ, *a.g.e.*, s. 5-7

⁷⁹ Louis Le Fur, *Devletlerarası Amme Hukuku* II. Cilt, Çev: Nihat Erim, Recep Ulusoglu Basımevi, Ankara, 1943, s. 6

savunur. Bu görüş, uluslar arası hukukun da devletlerin iradesinden doğduğu tezinden hareket ederek devletlerin bu hukuka yine kendi iradeleri çerçevesinde bağlandıklarını iddia eder. Alman pozitif hukukçuları arasında yer alan **Heinrich Triepel** tarafından geliştirilen **ortak irade görüşü** açısından ise uluslar arası hukukun kaynağı devletlerin iradesidir ancak bu tek bir devletin iradesine indirgenemez. Bu yüzden uluslar arası hukuk kolektif iradeden kaynaklanmaktadır. Buna karşın **objektivist yaklaşım, kuvvet ve fayda nazariyesi, normativist yaklaşım** ve **bio-sosyolojik anlayış** olmak üzere yine üç bölümden meydana gelmektedir. **Kuvvet ve fayda nazariyesi** içerisinde, **Hobbes** ve **Spinoza** gibi düşünürler uluslar arası hukukun zorunluluğunu kuvvete bağlarken, **Machiavelli** ve **Bentham** gibi düşünürler bu hukukun zorunluluğunu fayda düşüncesine indirgemişlerdir. **Normativist nazariye** ise **Acquina**'lı **Thomas** ve **Jean Bodin** tarafından ileri sürülen hiyerarşik düsturların XX.yüzyılda **Hans Kelsen** tarafından tekrar ele alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Ahlâk ve siyasetle meşgul olmadan sırf hukuku ele almak gerektiğini savunan **Kelsen**'e göre uluslar arası hukukun kaynağı “pacta sunt servanda” ilkesidir. Yani devletlerin bağlı oldukları antlaşmalara uygun hareket etmek zorunda oldukları ilkesi uluslar arası hukukun kaynağıdır. **Bio-sosyolojik anlayış** ise Fransız düşünür **Georges Scelle** tarafından ortaya konulmuş ve hukukun ahlâk ve din gibi sosyal bir zorlama olduğu düşüncesini savunmuştur. **Doğal hukuk anlayışı** ise üç kısma ayrılmaktadır:

- 1- Doğa felsefesine dayanan doğal hukuk
- 2- Kaynağını Tanrısal iradenin yansımada bulan ve dinî bir nitelik arzeden doğal hukuk
- 3- Akli referans noktası kabul eden doğal hukuk anlayışı şeklinde sıralanabilir.

Bu üç ekolden farklı olarak uluslar arası hukukun bir yandan doğal hukuka diğer yandan da anlaşma ve devletlerin iradesine dayandığını iddia eden bir diğer görüş vardır ki bu akımın en önemli temsilcisi de **Hugo Grotius**'dur.⁸⁰

O, yaşadığı dönemin egemen devlet anlayışına paralel olarak devletler arası ilişkilerin hukuk ile düzenlenmesini öngörmüştür. Bu düşüncelerin devletler arası ilişkiler üzerinde yarattığı etki ise oldukça büyüktür.⁸¹ **Grotius**, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi uluslar arası hukuku temellendirirken doğal hukuku merkeze alır. Uluslar arası hukuk deyimini ilk kez **Jeremy Bentham** kullanmış ise de konunun içeriği ondan çok önce **Grotius** tarafından işlenmiştir.

⁸⁰ Yılmaz Altuğ, *a.g.e.*, s. 8-11

⁸¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 82

Grotius'a göre bütün devletlerin kendi çıkarlarına hizmet eden yasaları olduğu gibi bu devletlerin tümünün ya da bir çoğunun anlaşması sonucunda ortaya çıkan yasalar da mevcuttur. Devletler arasında geçerli olan bu ortak yasalar, **Grotius** için, her devletin kendi özel çıkarını değil bütün devletlerin ortaklaşa çıkarını sağlamaya yöneliktir. Bütün devletlerin ortak çıkarına dayanan bu hukuka **Grotius** uluslar arası hukuk adını verir. Bu anlamıyla uluslar arası hukukun yüküm yaratma gücü tek bir ulusun değil bütün ulusların ya da çoğunluğunun iradesine dayanır.⁸² Ancak doğal hukukla karşılaştırıldığında görülmektedir ki; doğal hukuk değişmez ve evrensel iken ve insan doğasından kaynaklanırken , uluslar arası hukuk, evrenselliği ya da değişmezliği içermez. Çünkü uluslar arası hukuk insanın değişken iradesinden kaynaklanır.

Grotius'a göre değişik zaman ve değişik yerlerde , ya doğa kurallarından çıkarılan doğru sonuçlara ya da genel bir rızaya dayanan iki hukuk anlayışı mevcuttur. Bunlardan birincisi doğal hukuku, ikincisi ise uluslar arası hukuku ifade eder. Böylece uluslar arası hukuku doğal hukuktan ayırmaya teşebbüs eder. Ayırt etmedeki kriter ise bir kuralın a priori olarak çıkarılabilir olup olmamasıdır⁸³

Grotius devletler arasında süregiden ilişkileri düzenleyebilmek adına bir takım kurallara ihtiyaç duyulduğu düşüncesindedir. Bunlardan bir tanesi *söze bağlı kalma* ilkesidir. Bu ilke, doğal hukuk içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu anlamıyla uluslar arası hukuk sistemi, bu ilkeye dayanan doğal hukuk üzerinde kurulmalıdır. Uluslar arası hukuk her devletin verdiği sözle bağlanmasını gerektirir. Bu ise her devletin yaptığı anlaşmalara sadık kalmasını zorunlu kılan ilkenin doğal bir sonucudur.⁸⁴

Grotius uluslar arası hukuk kuramını toplumu merkeze alarak temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda uluslar arası toplum fikrinden hareket eden **Grotius**, bütün toplumlar için geçerli olan yasalar toplamına yani uluslar arası hukuka ulaşır. Dayanışma ilkesine bağlı uluslar arası toplum fikri bilahare **Durkheim** gibi düşünürlerin sosyolojik yaklaşımlarında görülür. Bu düşünce önce Fransız düşünce ekolünü etkilemiş ve daha sonra doğal hukuk doktrinine girerek uluslar arası hukuk düşüncesine yansımıştır. **Grotius** ise uluslar arası toplum kavramına hukukî bir dayanak kazandırmıştır. Başka bir ifadeyle **Grotius** hukuk temelli bir uluslar arası toplum kavramı ortaya koymuştur. **Grotius**'un uluslar arası toplum fikrine dayalı çalışması, klasik paradigmalardan birini açıklaması itibariyle önemlidir. Bu paradigma, devletler arası ilişkilerin değerlendirilmesini ve sürdürülmesini sağlayan yolları

⁸² Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 8-20

⁸³ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 17

⁸⁴ Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 193

açıklamaktadır. Bu düşünceye göre devletler ve devlet yöneticileri belirli bir takım kurallarla bağlanmışlardır.

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

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

- 1- Doğal hukukun merkezi bir yer teşkil etmesi: Uluslar arası toplum düşüncesi **Grotius**'a göre temelini doğal hukukta bulur. Nitekim doğal hukuk uluslar arası toplumu oluşturan bireylerin tümü için bağlayıcıdır. Çünkü doğal hukuk insan doğasının ürünüdür. Doğal hukukun bireyler üzerindeki bağlayıcılığı doğal hukukun insanın rasyonel doğasına dayanmasından ileri gelir. Bu yüzden doğal hukukun ilkelerine bağlı bireylerden oluşan uluslar arası toplum için doğal hukuk merkezi bir yer teşkil etmektedir.
- 2- Uluslar arası toplumun evrensel olma niteliği: Uluslar arası toplumun evrensel bir nitelik taşıması, **Grotius**'un uluslar arası toplum ve hukuku oluştururken din ya da ırk ayırımına başvurmadığını gösterir. Zira **Grotius** için uluslar arası toplum sadece Hristiyan ya da Avrupalı toplumlardan oluşmaz. Bu toplum **Grotius**'a göre tüm insanları bünyesinde barındırır. Zira **Grotius**'u devletler birliğini savunan diğer düşünürlerden ayıran temel özelliklerden birisi de budur. Çünkü bu düşünürler sadece Avrupalı devletleri içine alan bir birliktelikten yanadırlar.
- 3- Bireylerin ya da grupların uluslar arası toplumdaki yerine yapılan vurgu: **Grotius**'a göre uluslar arası toplumu oluşturan üyeler sadece devletler değildir. Uluslar arası toplum devletlerin yanı sıra gruplardan ve bireylerden müteşekkildir.
- 4- Dayanışma ilkesinin varlığı: Bu ilke devletler arasında bir dayanışmanın varlığını ifade eder.
- 5- Uluslar arası kurumların olmaması: Son olarak **Grotius**'un ortaya koyduğu uluslar arası toplum düşüncesi herhangi bir kurumsal yapıya sahip değildir.⁸⁵

⁸⁵ Hedley Bull, Benedict Kingsbury, *Hugo Grotius and International Relations*, Clarendon Press, New York, 1995, s. 8-14, 71-72, 78-90

Uluslar arası hukuk açısından değerlendirildiğinde, **Grotius** hiçbir devletin barışı sağlama amacı ya da zorunlu durumlar haricinde savaşa girmemesi gerektiği kanaatindedir. Savaşın ortaya çıkması durumunda ise devletlerin önemle dikkat etmesi gereken hususların başında doğal hukuk ilkelerini çiğnememek gelir. Bu anlamda uluslar arası hukuk temelde her devletin kendi hatasından kaynaklanan zarar ziyanı karşılamasını gerektirir. Ayrıca her devletin sahip olduğu mülkiyet hakkının korunması kabul edilen ilkeler arasındadır. Uluslar arası hukuk, doğal hukuka aykırı eylemlerde bulunan devletlerin cezalandırılmasını öngörür.⁸⁶

Grotius, uluslar arası topluma yönelik bir değerlendirme yaptıktan sonra uluslar arası hukuk kuramına ulaşmaya çalışır. Uluslar arası hukuk kuramı ise devletler arası ilişkileri düzenleyen kurallar toplamıdır. Ancak bu kurallara geçilmeden önce **Grotius** devletler arasında geçerli olan bir takım ilkelere de yer vermektedir. Bu ilkelerin başında uluslar arası eşitlik konusu gelir. Egemen devletlerin eşitliği doktrini günümüz uluslar arası hukuk ve uluslar arası ilişkiler alanında da önemli bir yer işgal etmektedir. Bu konuya özellikle doğal hukuk teorisyenleri tarafından büyük bir önem verilmiştir. Ancak uluslar arası eşitlikten bahsederken eşitliğe yüklenebilecek farklı anlamların da ortaya konulması gerekmektedir. Bunlardan ilki hukuk önünde eşitlik düşüncesidir. Bu düşünce tüm ulusların uluslar arası hukuk önünde eşit kabul edildiği anlamını taşımaktadır. Bu anlamda **Grotius** bir yandan uluslar arası ilişkilerin hukuk çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğini diğer yandan da uluslar arası hukukun bütün devletler için bağlayıcı olduğunu vurgulamıştır. Uluslar arası ilişkilerin hukuka dayandırılması **Grotius**'un insan doğasına atfettiği niteliklerle açıklanabilir. **Grotius**'a göre insanlar sadece kendi yararını düşünen bencil varlıklar değildir. İnsan bu niteliğinin yanı sıra toplum içerisinde yaşama arzusu da taşımaktadır. Yani insan toplumsal birlikteliğe yatkındır. Ancak bu birlikte yaşama arzusu insanın her tür ilişkiyi kabul edeceği anlamına gelmez. İnsanın sosyalliği, akıl çerçevesinde belirlenmiş ve barışçıl bir yaşama dönük olan arzuyu ifade eder. Zira bu, **Grotius** açısından insanlar arası ilişkilerde adaleti mümkün kılan özelliklerden birisidir. Bu yüzden insanlar ve devletler arası ilişkilerde adaletin sağlanması esastır. Adalet ise yukarıda ifade ettiğimiz hukuksal eşitlik fikriyle sağlanabilecektir.⁸⁷ Bu anlayış, hukuku “yarar” ilkesine bağlayan yaklaşımlardan farklıdır. Çünkü **Grotius**, devletler arası ilişkilerin tek bir devletin yararına değil bu topluluğa katılan devletlerin hepsinin ortak çıkarına dayandığını savunmaktadır. Buradaki hedef, hukuk merkezli bir dünya görüşünü hakim kılmaktır. Bu düşüncenin **Grotius**'un hukukçu kimliğinin bir yansıması olduğu söylenebilir. **Grotius**'a göre doğal hukuk ya da uluslar arası hukuka

⁸⁶ Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 193

⁸⁷ Hedley Bull, Benedict Kingsbury, *a.g.e.*, s. 221-222

uygun davranmak devlet işlerinin yürümesine uymasa bile ahmaklık değildir. Çünkü, şu anki çıkarı için ülkesinin kurallarına uymayan biri geleceğe yönelik çıkarlarına nasıl zarar verirse aynı şey devletler arası ilişkiler için de geçerlidir. Nitekim o anki çıkarları için doğal hukuk ya da uluslar arası hukukun kurallarına uymayan bir devlet gelecekte gerçekleşmesi arzu edilen barış ortamının zedelenmesine sebep olacaktır. Böyle bir sonuç ise hiçbir devletin arzu edeceği bir şey değildir. Hukuka uymak insanlar ya da devletler için herhangi bir yarar getirmese de ona uygun davranmak her zaman ideal bir yaklaşımdır. Çünkü hukuka uymak her şeyden önce bir erdemdir. Nitekim **Grotius**, insanların hukuka uymayı bıraktıkları andan itibaren her şeyin belirsizleşmeye ve karışmaya başlayacağı kanaatindedir. Dolayısıyla eğer hukuk insanların birlikte yaşamalarının teminatı ise insanlar ya da devletlerin bir arada barışçıl yaşamalarının şartı da hukuka uygunluktur. Zira bir devletin gücü ne kadar fazla olursa olsun mutlaka bir başka devlete ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla her devlet gelecekte ihtiyaç duyacağı diğer devletlerle ilişkilerini hukuk çerçevesinde kurmalıdır. Uluslar arası hukuka uymak da bu çerçevede tüm devletlerin en azından kendi yararları için gereklidir. Bu, **Grotius**'un insanlar arası ilişkilerde de geçerli gördüğü bir anlayıştır. Sosyal olma niteliğine sahip insanların birbirlerine ihtiyaç duymaları her insanın benzerleriyle birlikte yaşamasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla benzerleriyle ilişkiye giren her insanın bu ilişkiyi düzenli ve barışçıl bir tarzda sürdürebilmesi için hukuka ihtiyacı vardır. Devletler ya da uluslar arasındaki ilişkilere yönelen uluslar arası hukuk da bu düşünce çerçevesinde düzenlenmelidir.

Grotius'a göre uluslar arası hukukun işlevi sadece savaş değil barış zamanlarında da geçerlidir. Zira gerek savaş gerek barış dönemlerinde uluslar arası hukuk tarafından düzenlenen devletler arası ilişkiler legal ilişkilerdir. Buradaki uluslar arası hukuk ideali devletlerin sadece hukuk önünde eşitliğini ifade etmektedir. Ancak eşitlik ilkesinin kabul edilmesi işbölümü ve rollerin de eşit olacağı anlamına gelmez. Zira eşitlik ilkesine bağlı toplumlarda bile işbölümü ve roller farklıdır. Dolayısıyla uluslar arası hukuk önündeki eşitlik **Grotius**'a göre sadece bu hukuka uygun hareket etmek anlamına gelmektedir. Buradaki amaç, devletlerarası ilişkileri hukuka dayandırmaktır.⁸⁸ Kanaatimizce, **Grotius**'un devletlerin uluslar arası hukuk önündeki eşitliğini kabul etmesi buna karşın işbölümü ve rollerin farklı olduğunu öne sürmesi, bir yandan hukuku hakim kılma isteğinden diğer yandan da reel politiği göz önüne almasından ileri gelmektedir. Çünkü devletlerarası ilişkilerin hukuka dayanması, bu ilişkilerin düzenli bir şekilde sürdürülmesinin yollarından biridir. Fakat reel

⁸⁸ Hedley Bull, Benedict Kingsbury, *a.g.e.*, s. 225-226

duruma bakıldığında devletlerin sahip olduğu gücün işbölümü ve rollerin dağılımını etkilediği görülmektedir.

Grotius'un uluslar arası hukuk çerçevesinde ele aldığı bir başka konu elçilik hakkıdır. Bu bağlamda uluslar arası hukukun elçilik hakkıyla alakalı olarak öngördüğü iki temel hak vardır. Bunlar;

1- Bir başka ülkeden gelen elçinin kabul edilmesi

2- Gelen elçilere karşı herhangi bir kötülük yapılmaması ya da zarar verilmemesidir.

Grotius'a göre gelen bir elçiyi yargılamak doğal hukukun meşru gördüğü birçok şeyi meneden uluslar arası hukuk tarafından yasaklanmıştır. Cezalandırma hakkı elçiyi gönderen ülkenin yöneticilerine ya da yöneticilerin verdiği izin çerçevesinde karşı tarafa bırakılmalıdır. Nitekim **Grotius** için her ülke, düşman bir ülkeden gelen elçiyi dahi hukuk çerçevesinde karşılamakla yükümlüdür.⁸⁹ Sonuç itibariyle elçilik hakkı uluslar arası hukuk uyarınca tüm ülkelere tanınmıştır. Bir büyükelçi uluslar arası hukuk uyarınca kabul edilmelidir ancak cezalandırılmamak koşuluyla belli durumlarda reddedilebilir de. Bunun için gerekli olan şartlar da şu şekilde özetlenebilir:

1) Elçiyi gönderen ülkeyle herhangi bir problem varsa

2) Elçinin kendisiyle bir problem varsa

3) Ve onun gönderilme nedeninde bir problem varsa (mesela , elçinin gelişinin kışkırtıcılık olduğuna dair büyük bir şüphe söz konusuysa)⁹⁰

gönderilen elçi reddedilebilir.

Grotius'un uluslar arası hukukun babası olduğuna yönelik düşünceler onun tüm devletleri içine alan bir uluslar arası toplum fikrini ortaya koymasına bağlanabilir. Zira **Grotius**'tan sonra da birçok düşünür uluslar arası toplum ya da devletlerin birliği düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır. Ancak **Grotius**'un bu düşünürlerden önce yaşaması ve dolayısıyla da bu fikri ilk ortaya atan kişilerden biri olması onun uluslar arası hukukun babası sıfatını kazanmasında etkili olmuştur. Tabii ki bu durum tek etken değildir. Nitekim **Grotius**'tan sonra gelen düşünürlerin uluslar arası toplum fikri sadece Avrupalı devletlerle sınırlıdır. Bu da uluslar arası toplum fikri değil birleşik Avrupa idealidir. Buna karşın **Grotius**, uluslar arası toplum idealini Avrupa'yla sınırlandırmamış tam aksine tüm devletlere açık bir hale getirmiştir. Egemen devletlerin hepsini içine alan bir uluslar arası toplum kurmak, **Grotius**'un nihaî amaçlarından birisidir.

⁸⁹ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 130-134

⁹⁰ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 91

Grotius'un uluslar arası hukukun temeline yerleştirdiği doğal hukuk ilkelerinin belirli ölçülerde günümüz uluslar arası hukuk alanında da kabul edildiği görölmektedir. Bunun da ötesinde **Grotius**'un savunduğu uluslar arası hukukun devletlerin kendilerine özgü yerel hukuklarına karşı üstünlüğu fikri de günümüzde kabul görmektedir. Bu da **Grotius**'un uluslar arası hukuk açısından önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıktığını kanıtlamaktadır.⁹¹

⁹¹ Adnan Güriz, *a.g.e.* , s. 194

2.3. Savaş Hukuku

Savaş hukuku da **Grotius** tarafından ele alınan önemli konulardandır. Hukuk felsefesi, savaş hukukunu düzenlemeyi de amaçlar. **Grotius**, savaş ve barış dönemlerinde uygulanacak kurallar topluluğu olan savaş hukukunu, doğal hukuk ve uluslar arası hukuk bağlamında ele almaya çalışmıştır. **Prolegomena**'da, **Grotius**, aklın özerkliğine yönelik ana ilkeleri belirleyerek doğal hukukun Tanrı'dan bağımsızlığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, savaş sırasında ve sonrasında geçerli olacak kurallara ulaşmaya ve savaşı hukukla kontrol altına almaya çalışır. İlk problemi, Avrupa Ortaçağına ve hatta eski Yunan ve Roma geleneğine kadar dayanan adil savaş doktrindir. Burada adil savaşın imkânını, eğer varsa hangi tür savaşın adil kabul edilebileceğini araştırır. Avrupa Ortaçağ teologlarının yaklaşımlarına güvenmeyerek adil savaş doktrinini akla dayalı doğal hukuk açısından yeniden inceler. Böylece **Grotius**, savaş hukukunu, iki soruyu temele alarak değerlendirmeye çalışır. Bunlar; Savaş nedir ? , Hukuk nedir ? sorularıdır.

Grotius'un **Savaş ve Barış Hukuku** adlı yapıtını oluşturmadaki ilk amacı, savaşların nasıl düzenleneceği ve önlenilebileceğiyle ilgili değerlendirmeler yapmaktır. **Grotius**, savaşı, kendi zamanındaki savaş gerçekleriyle tanımlanmıştır. Nitekim savaş, silahlı kavga anlamına gelir. Kişiler arasındaki silahlı kavgalar da buna dahildir. Hatta devletler arasındaki silahlı çatışmaların yanı sıra bağımsız güçler arasındaki çatışmalar da savaş kategorisine girer. Halk savaşları bunlara örnektir. Aynı zamanda **Grotius**, savaşı, hak ihlalinin yeniden düzenlenmesi anlamında bir yargılama olarak da kabul etmiştir.⁹² **Grotius**, savaşta bütün kanunların yürürlükten kaktığı görüşünü eleştirir. Tam tersine, adaletin baskısı dışında savaşa girilmemeli, girilse de kanun ve inanç sınırı içinde sürdürülmelidir. Savaşta da kanuni hükümlere tamamen uyulmalıdır. Barış zamanında geçerli olan kanunlar, savaş sırasında da geçerli olmalıdır. **Grotius**, doğal hukuk ve uluslar hukukunun her zaman yürürlükte kalması gerektiğini ısrarla vurgular. Onun ana amacı, savaşa , kralların hareketlerine ve ırkçı kurallara karşı çıkmaktır. Bu amaca ulaşmak içinse mümkün olduğu kadar insan özerkliğine başvurur. Dini savaşlar döneminde, Avrupa'da bir barış ortamı sağlamada kararlı olan **Grotius**, eğer silah işin içine girmişse kanuna ve hukuka saygı kalmayacağı fikrindedir. Bu açıdan ilk önce savaşı engelleyecek ilkeleri belirlemeye çalışır. Daha sonra ise başlamış olan savaşların düzenini sağlayacak kurallar getirmeye gayret eder. İnsanların küçük nedenlerle veya herhangi bir nedene dayanmaksızın silaha sarılmasını önlemeyi de büyük bir ödev olarak

⁹² Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 33- 58

görür. Yani savaşların düzenlemesi, ortaya çıkışının engellenmesi ve başlayan savaşların kontrollü bir şekilde devam ettirilmesi , **Savaş ve Barış Hukuku**'nun temel hedeflerindendir.⁹³

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

Grotius savaş hukukuna geçmeden önce savaş konusunu ele almış ve savaşı temelde üçe ayırmıştır. Bunlar; özel savaş, kamusal savaş ve karma savaştır. Kamusal savaş, savaş açma hakkının kamusal yetkiye sahip kişilere ait olduğu savaş şeklidir. Yani bir devlette kamusal yetkiyi kullanmaya hakkı olanlarca açılan savaş kamusal savaştır. Özel savaş, kamusal bir yetkiye sahip olmayan özel kişiler arasında cereyan eder. Yani bu savaş biçimi için tüzel bir kişiliğin varlığından söz edilemez. Karma savaş ise kamusal yetkiye sahip olanlarla özel kişiler arasında gerçekleşir. **Grotius** için bu savaş şekilleri arasında en eski olanı özel savaşlardır.⁹⁴ Nitekim özel savaşlar insanların ortaya çıktıkları günden bu zamana varolmuştur. Çünkü bu savaş biçimi devletin ya da kamusal gücün kurulmasından önce doğa durumunda yaşayan insanlar arasında daima görülmüştür. Doğa durumunda yaşayan insanların varoluş itibarıyla getirdikleri temel ve doğal haklarını korumaları, aralarında bir takım mücadelelere girişmelerini beraberinde getirmiştir. İnsanın temel ve doğal haklar ise yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakkıdır. Bu hakların korunması için insanlar birbirleriyle

⁹³ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 19, 60

⁹⁴ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 17-26

mücadeleye girişmişlerdir. Bu mücadele de insanlar arasındaki savaşların başlangıcı durumundadır.

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

A- Savaşın haklı nedenleri

- 1- Savunma: hayata , vücuda , mülke veya diğer kanuni haklara kasteden saldırılara karşı savaş.
- 2- Tazmin etme (verme)
 - a) Bize ait olanlar
 - b) Bize borçlu olanlar
 - i) Anlaşmaya dayalı olanlar
 - ii) Yanlış hareketlere dayananlar
 - iii) Hukuka dayalı olanlar
- 3- Cezalandırma

B. Savaşın haksız nedenleri

C. Savaşın şüpheli nedenleri

Grotius, burada savaşın hukuka uygunluğunu ve doğal hukuka göre savaşa nasıl müsaade edileceğini göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla burada savaşın müsaade edilebilir olduğu yönündeki yaklaşımı iki şekilde özetleyebiliriz:

- 1- Kendini koruma ilkesi.
- 2- Haklı bir nedene bağlı olma durumu.

Savaşın doğal hukuka uygunluğunu değerlendirirken **Grotius**, doğanın bütün hayvanlara kendini korumaları ve savunmaları için yeterli kuvveti verdiği tezinden hareket eder. Ortaya konan bu ilke doğanın ilk kuralları arasında yer aldığından dolayı savaşa ters olan bir şeyden bahsedilemez.⁹⁵

Grotius'a göre insanın sahip olduğu temel ve doğal haklardan en önemlisi kendini koruma hakkıdır. Bu yüzden en önemli problemlerden bir tanesi insanların bu haklarını nasıl kullanacağıdır. Bu anlamda kendini koruma hakkı **Grotius** açısından savaşı haklı kılan sebepler arasındadır. Ayrıca doğanın her canlıya kendini koruma hakkı vermesi, savaşın kınanacak bir yönü olmadığını göstermektedir. Ancak doğa yasaları arasında yer alan akla uygunluk ilkesi göz önüne alındığında savaşın her zaman haklı bir nitelik taşıdığı da

⁹⁵ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 64- 78

söylenemez.⁹⁶ **Grotius** açısından doğa durumunda yaşayan insanlar için savaş, doğal bir şeydir. Doğanın ilk ilkeleri savaşın yasaklanmasından değil, savaşa izin verilmesinden yanadır. Bunun en önemli nedeni ise yukarıda da ifade edildiği gibi yaşama hakkını korumaktır. Nitekim doğa, tüm canlılara kendilerini koruma içgüdüğü ve gücü vermiştir. Ayrıca insanlar yaşamlarını devam ettirebilmek adına gerekli temel ihtiyaçlarını elde etmek ya da elde ettikleri bu şeyleri korumak için de birbirleriyle savaşmaktadırlar. Bu da savaşın doğanın ilk ilkelerine ters düşmediğini göstermektedir. Dolayısıyla **Grotius**'a göre devletin kurulmasından önce insanlar, temel ve doğal haklarını muhafaza edebilmek uğrunda birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Bu mücadele doğanın tüm canlılara verdiği hakları koruma adına gerçekleştirildiği içindir ki doğanın ilk ilkelerine de uygun görülmüştür. Uygar topluma geçişle birlikte ise bu mücadele toplum bilincinin gelişmesine paralel bir şekilde değişmiştir. Ancak bu değişim insanların temel ve doğal haklarını koruma uğrunda gerçekleştirilen savaşın ortadan kalktığı anlamına da gelmez. Uygar topluma geçişle birlikte bu mücadeleler toplum yaşamına uygun bir mücadele halini almıştır. Dolayısıyla uygar toplumda hakların korunmasına yönelik yapılan savaş toplum içerisinde yaşayan diğer insanların haklarını çiğnememe ilkesiyle sınırlandırılmıştır. Hem akıl hem de toplum içinde yaşama arzusu zor kullanma edimini değil sadece toplum hayatına aykırı eylemleri yasaklar. Nitekim toplumun kuruluş amacı, tüm insanların sahip oldukları şeylerden güvenlik içinde yararlanmasını sağlamaktır. Bu anlayış **Grotius**'un mülkiyet kavramıyla ilgili düşüncelerini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanların mülkiyet haklarının korunması gerektiği kabul edilmelidir. Mülkiyet hakkının korunması için insanların birbirleriyle savaşa girişmeleri hem doğal hukuk hem de toplumsal yaşam içerisindeki ilkeler tarafından savunulmaktadır. Mülkiyet hakkı insanlara verilmeseydi bile şu anda kabul edilen ilkeler yine de geçerliliğini koruyacaktı. Çünkü, herkesin yaşama ve özgürlük hakkı saklı kalacağından hiç kimse bir başkasına karşı haksız bir eylemde bulunamayacaktı. Sonuç itibarıyla **Grotius**'a göre savaşın temel nedenleri; insanların yaşamlarını devam ettirebilme, kendilerine ait olan şeylerden ya da mülkiyetten faydalanma ve özgürlük gibi haklardır. Bir savaşın haklı savaş olabilmesi için;

- a- Bize ait olan bir şeyi savunmak için açılması
- b- Kendini savunma ilkesi çerçevesinde açılması
- c- Yapılan bir haksızlığın cezalandırması amacıyla açılması gerekmektedir.⁹⁷

Kendini savunma ilkesi doğanın insanlara verdiği yaşama hakkıyla ilişkilidir. Bu hak, karşıdaki kişinin haklı ya da haksız olmasına bakılmaksızın öldürülmesine de izin verir.

⁹⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 90

⁹⁷ Hugo Grotius, *a.g.e.*, 23-52

Dolayısıyla **Grotius** açısından insanların temel ve doğal haklarını koruma uğruna savaş meşru kabul edilmiştir. **Grotius** İncil’de yer alan savaş karşıtı kuralları kabul etmemektir. “Bir yanağına vurana diğer yanağını çevir” kuralı yaralanmaya karşı da tepkisiz kal demek değildir. Bu ilke sadece basit yaralanmalar için geçerlidir. “ Düşmanını sev” kuralı da diğer sevgilerden farklıdır. “ Kötülüğe kötülükle cevap verme “ kuralı ise sadece bir tavsiyedir ve yasaklayıcı bir vasfı yoktur. Kısacası İsa’nın teorileri teoride gerçek olabilir ama uygulamada durum gerçekçi değildir. Nitekim **Grotius** ‘a göre İncil tarafından yasaklanan davranışlar her zaman kötü olmayabilir. Zira İncil’deki “yapılan kötülüğe cevap vermeme” ilkesi, emirden çok erdemli Isevilere tavsiye niteliği taşır. ⁹⁸

Grotius savaşın haklı nedenlerini ortaya koyarken cezalandırma konusunu da ele almıştır. Dolayısıyla **Grotius** savaşa meşruiyet kazandırmak için cezanın tanımı ve kaynağına yönelmektedir. Şöyle ki ceza, herhangi bir kötülük yapan kişiye, yaptığı kötülüğün karşılığında bir kötülük yapmaktır. Bu anlayış ise kaynağını doğada bulur. Çünkü ona göre doğa insanlara, kötülük yapanlara kötülükle cevap verme hakkını vermiştir. Nitekim ceza, suçun karşılığıdır. ⁹⁹

Ceza ile adalet arasındaki ilişki düşünce tarihi içerisinde tartışılan konular arasındadır. Adalet insanların sahip olduğu haklar arasındaki dengeyi ifade eder. Suç ise bu dengenin bozulmasının sebebidir. Suçun ortaya çıkışıyla bozulan düzenin yeniden tesis edilmesi ve adaleti yeniden sağlamanın yolu suçun cezalandırmasıdır. ¹⁰⁰ Doğa insanların kendilerine karşı işlenen suçları cezalandırma hakkı vermiştir. Bu yüzden ceza esasına dayanan savaş, **Grotius**’a göre haklı bir savaştır. Bir savaşın haklı olup olmadığının kriteri ise doğanın insanlara verdiği haklardır. Dolayısıyla insanın rasyonel doğasından kaynaklanan doğal hukuk ilkeleri, insanların sahip olduğu hakların da sınırını belirlemektedir.

Grotius, cezanın kabul edilebilir olması için sonuçta bir yarar sağlaması gerekir der. Sözü edilen bu yarar, cezalandırma eyleminin iyi bir sonuç doğurmasıdır. Bu ilke göz önüne alındığında cezalandırma ile öç alma arasında büyük bir fark ortaya çıkmaktadır. Öç alma öfke duygusuna dayanır. Bundan dolayı sadece duygulardan hareket eden öç alma isteğinin, tutkuları dizginleyen aklın ilkeleriyle bağdaşan bir yönü yoktur. Öç alma duygusu doğal hukuka da uymaz. Dolayısıyla bir kişinin sırf cezalandırılmak için cezalandırılması kabul edilebilecek bir şey değildir. Çünkü cezayı kabul edilebilir kılan şey ondan yararlı bir amacın beklenmesidir. Sonuç itibariyle cezanın haklılaştırılabilmesi ve cezalandırma hakkına dayanan

⁹⁸ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 69-71

⁹⁹ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 137

¹⁰⁰ Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 57-58

savaşın haklı görülebilmesi için cezanın doğal hukuk ilkeleriyle bağdaşması gerekir. Bu da yukarıda da ifade ettiğimiz gibi savaş hukukunun doğal hukuka dayanmasını beraberinde getirmektedir. Ayrıca cezalandırmanın amacı genel anlamda toplum içerisinde yaşayan herkesin yararını sağlamaktır. Bu anlamıyla cezalandırılan kişinin toplum içerisindeki diğer insanlara da kötülük yapmasını önlemek cezalandırma ediminin amaçlarından biridir. Bu hak, doğa tarafından herkese verilmiştir. Ancak devletin kurulmasından sonra cezalandırma yetkisi hukukun öngördüğü şekilde belirlenmelidir.

Grotius savaşın haklı nedenlerini ortaya koyduktan sonra haksız savaşları ele alır. Bu anlamıyla yalnız çıkarlara ve daha verimli topraklar elde etmeye yönelik savaşlar haksızdır. Dolayısıyla, bu tür savaşlardan kaçınılmalıdır. Savaş suçsuz insanların da acı çekmesine sebep olur. Bu yüzden hem savaşa hem de barışa dair sebeplerimiz varsa tercihimizi barıştan yana kullanmalıyız. Ayrıca **Grotius** için savaşa girişmeden önce savaşı önleyebilecek bir takım yollara başvurmak gerekmektedir. Savaşı önleyebilecek en iyi yollardan bir tanesi savaşan iki tarafın bir araya gelip görüşmesidir. Nitekim bu noktada **Cicero**'nun ifadelerine atıfta bulunan **Grotius**, anlaşmazlıklar ya konuşarak ya da şiddet kullanarak çözülebilecektir der. Onun bakış açısıyla sorunların çözümünü konuşarak halletmeye çalışmak insanlara uygun bir davranış biçimiyken şiddete başvurmak daha çok hayvanî bir davranış biçimidir. Savaşı önlemede uygulanabilecek bir başka yol da savaşan iki tarafa aracılık edebilecek bir hakem tayin etmektir. Yani savaşı önleyebilmek adına elden gelen her şeyin yapılması elzemdir. Hatta **Grotius**'a göre savaşı önleyebilmek için gerekirse hakından bile vazgeçmek mümkündür.

Grotius savaş konusunu ele alırken bir başkasına bağımlı olanların hangi şartlarda savaşa katılabileceklerini de belirlemeye çalışır. Bu sorun devlet-yurttaş ilişkisinin mahiyetini de açıklamayı gerektirir. Her yurttaş devlete bağımlıdır. Ancak, yurttaşlar kendilerine savaşa katılmaya yönelik bir buyruk geldiğinde savaşın haklı olup olmadığına bakmalıdırlar. Eğer savaşın haksız olduğu açıksa yurttaşlar kendilerine verilen buyruğa rağmen savaşa katılmamalıdırlar. Verilen buyruğa rağmen savaşa katılmamak, yükümlülüğü yerine getirmemek değildir.¹⁰¹

Savaş hukukunun temel ilkelerini bu şekilde belirledikten sonra **Grotius**, savaşta yapılmasına müsaade edilen eylemleri doğal hukukun ilkeleri çerçevesinde değerlendirmeye çalışır. Buraya kadar ortaya konulan düşüncelerin amacı, savaş konusunu ele almak ve savaşları haklı ya da haksız savaşlar şeklinde ayırmaktır. Bu, savaşa katılma durumunu, savaşı

¹⁰¹ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 138-140, 156-157, 164-167, 173-176

önlemeye yönelik temennileri ve haklı bir savaşın dayanması gereken ilkeleri saptamayı da içermektedir. **Grotius** bundan sonra doğal hukuktan hareketle savaş hukukunu şekillendirmeye çalışır. Çünkü savaş sırasında yapılmasına müsaade edilen eylemlerle yapılmaması gerektiği düşünülen davranışların belirlenmesi savaş hukukunun asıl gayesidir.

Grotius doğal hukuk göz önüne alarak savaşta yapılmasına müsaade edilen şeyleri maddeler halinde şöyle sıralar.

- 1- İlk kural savaşa girerken belirlenen amaçla ilgilidir. Haklı bir savaşta, belirlenen amaca ulaşabilmek adına her şey yapılmalıdır. Bir kişi canını kurtarmak için savaşa girmişse bu amaca ulaşmak için kendisine yöneltilen saldırıyı şiddet kullanarak bertaraf etme hakkına sahiptir. Bu kuralı mülkiyet hakkıyla da ilişkilendirmek mümkündür. Mülkiyet kişiye açıkça zarar verecek durumda ise mülkiyet sahibinin kusuru olup olmasına bakılmaksızın bu mülkiyete el konulabilir. Ayrıca kişinin kendisine ait bir şeyi bir başkasından alma hakkı da vardır. Bununla birlikte bu kural cezalandırma hakkı çerçevesinde de değerlendirilebilir. Eğer ceza vermek gerçekten gerekliyse, cezayı uygulamak için her türlü yola başvurulabilir.
- 2- İkinci kural ise sonuçları göz önüne alır. Yukarıda ele aldığımız birinci kuralda savaşa girme amacı göz önüne alınırken ikinci kuralda savaş sonucunda ortaya çıkan haklar ön plana çıkmaktadır. Herhangi bir savaşta düşman müttefikleriyle mücadele etmek ve kendini korumak da savaş hukuku çerçevesinde tanınan bir haktır. Dolayısıyla böyle bir savaşta taraf tutanlar ortaya çıkan zararları karşılamakla yükümlüdürler.¹⁰²

Grotius savaş hukuku içerisinde kimlerin düşman sayılabileceği konusuna da yer vermektedir. Buradaki asıl sorun düşmana yardımda bulunanların hangi koşullarda düşman ilan edilebileceğidir. Bunun cevabı ise yardım mahiyetinde gönderilen şeylerin niteliğiyle alakalıdır. Buna göre gönderilen yardım düşmanın savaşta kullanabileceği bir nitelik arzederse bu yardımı yapan kişiler de düşman kabul edilebilir. Ayrıca karşı tarafın bu savaşta haksız olduğu açık bir şekilde ortada ise yardım eden tarafın da düşman kabul edilmesi mümkündür.

Grotius savaş hukukunda yer alan hükümlerin tümünü doğal hukuka başvurularak ortaya koymuştur. Ancak ona göre savaşla uluslar arası hukuk arasında da bir ilişki vardır. Uluslar arası hukuk devletler arası ilişkilerin yapılandırılmasında etkin bir rol üstlenmektedir. Bu yüzden savaşın uluslar arası boyutu, bu hukukun ilkeleri çerçevesinde de değerlendirilmelidir. Uluslar arası hukuk açısından sadece bir tek cümle savaşın müsaade

¹⁰² Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 179-180

edilebilir bir nitelik arzettiğini gösterir: Bu da , basitçe , tarih içerisinde , hukukî anlayışlarda ve ulusların geleneklerinde savaşın müsaade edilebilir olduğunun görülmesidir.¹⁰³ Bu noktada **Grotius** uluslar arası hukuk yönünden kamusal savaşın nasıl tanımlanması gerektiğini açıklar. Buna göre uluslar arası hukuk bağlamında kamusal savaş iki farklı halk arasında ortaya çıkan savaştır. Savaşın haklı kılınması ise farklı bir takım ilkelere ihtiyaç duyar. Bir savaşın kamusal bir savaş sayılabilmesi için bu savaşın egemen gücü elinde bulunduranlar tarafından açılması gerekmektedir. Ancak savaşın egemen gücü elinde bulunduranlarca açılması bu savaşın haklı olduğu anlamına gelmez. Savaşın bu anlamda haklı kılınabilmesi için bir savaş bildirisinin sunulması şarttır. Başka bir ifadeyle savaş devlet adına açılmalıdır ve savaşı açan devlet ya da devletler karşı tarafa bir savaş bildirisi sunmalıdır. Şüphesiz bu ilke doğal hukuk açısından zorunlu değildir. Nitekim doğal hukuka göre herhangi bir saldırıya cevap vermek ya da herhangi bir sebeple savaş açmak için böyle bir savaş bildirisi sunma zorunluluğu yoktur.¹⁰⁴ Dolayısıyla bu ilke sadece uluslar arası hukuk açısından kabul edilen ve uygulamaya konulması zorunlu olan bir ilkedir. Bu fark uluslar arası hukukun niteliğiyle alakalıdır. Tanrısal hukukun savaş konusundaki rolü ise varlıkların doğasında savaşa ilişkin varolan eğilimi ortaya çıkarmaktır. Bu anlamıyla doğal hukuk ve Tanrısal hukuk birbirlerinden bağımsız olsalar da aynı zemine otururlar. Bu yaklaşım tarzını , Eski Ahitte savaşın müsaade edilebilirliğini gösteren ilkeleri bulmaya çalışan **Grotius**'da görmek mümkündür. Bu yaklaşımı güçlendirmek için , **Grotius** , Yahudi hukukunda kabul gören bazı durumları genel hukuka dönüştürme tekniğini kullanır. Bu bağlamda **Grotius**: “Yahudiler için kendini savunma , güvenlik ve ahlâki değerler açısından savaşa müsaade edilmesi , başka uluslar ve kurallar için niye geçerli olmasın ? **Musa**'nın getirdiği hukuk Yahudiler için cezalandırmayı haklı görürken , niçin diğer insanlar için de geçerli olmasın ?¹⁰⁵ diye sorarak bu kuralları genelleştirme yoluna gider.

Savaş hukukunun bir diğer konusu ise kamusal bir savaşta devletlerin gerçekleştirecekleri eylemlerdir. Savaş süresi içerisinde haklı ya da haksız, her iki taraf da düşmanının canı ve malına zarar verme hakkına sahiptir. Nitekim **Grotius**'a göre savaş sırasında düşmanı öldürmek savaşan tarafların hakkıdır. Bu hak sadece düşmanların değil düşman ülkesinde bulunanların öldürülebilmesi hakkını da kapsar. Başka bir şekilde ifade edilirse düşmanı öldürme hakkı sadece silah taşıyanlar ya da savaşta yer alanlarla sınırlı değildir. Bu ilke düşman ülkesinde yer alan herkesi kapsar. **Grotius**, uluslar arası hukuku,

¹⁰³ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 67

¹⁰⁴ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 181-194

¹⁰⁵ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 68

düşmanca davranma ve dolayısıyla da öldürme hakkını kadın ve çocukları da kapsayacak şekilde genişletir. Bu bağlamda uluslar arası hukuk kadın çocuk ya da yaşlı ayrımı yapmaksızın herkesin öldürülebileceğini söylemektedir. Bu kural, savaş sırasında tutsak olmuş kişiler için de geçerlidir.

Grotius savaşta yapılabilecek şeyleri sıralarken düşman mallarına yönelik yapılan yakıp-yıkma ve yağmacılık konularına da değinmektedir. Bu noktada ise yine **Cicero**'ya başvurur. Buna göre bir insanın öldürülmesi doğaya uygunsa bu kişinin mallarının alınması ya da yağmalanması da doğaya uygundur. **Grotius** bu hakkı, uluslar arası hukuk bağlamında, teslim olanları da içine alacak şekilde genişletir. Hatta bu ilke, düşmanın kutsal saydığı şeylerin yakılıp yıkılması ve yağma edilmesini de kapsar. Ancak bu yapılırken ölçülü davranmak gerekmektedir.¹⁰⁶

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

Savaş hukukunun bir başka konusu da savaşta ele geçirilen şeylerin durumudur. Bu konu doğal hukuk ve uluslar arası hukuk bakımından ayrı ayrı incelenmektedir. **Grotius**'a göre doğal hukuk uyarınca haklı bir savaşta alacaklı durumunda isek alacağımızın karşılığında herhangi bir şeyi ele geçirebiliriz. Bunun yanı sıra cezalandırma ilkesi çerçevesinde karşı tarafı hak ettiği cezaya uygun bir zarara sokmak için de o kişiye ait herhangi bir şeyi alabiliriz. Bu konunun uluslar arası hukuk açısından değerlendirilmesi ise farklıdır. Çünkü uluslar arası hukuk bu hakkı daha da genişletmektedir. Bu hukuka göre

¹⁰⁶ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 197-206

sadece haklı bir savaşa değil kamusal olarak nitelendirilen bir savaşa katılan herkes karşı taraftan alınan herhangi bir şeyi kendi mülkiyetine geçirme hakkına sahiptir. Kendi mülkiyetine alma hakkının belli bir sınırı da yoktur.

Grotius uluslar arası hukuk açısından savaş tutsaklarının durumunu da ele alır. Bunu yaparken kölelik kurumuna da değinir. Uluslar arası hukuka göre kamusal bir savaşta ele geçirilen herkes köledir. Doğal olarak hiç kimsenin köle olmadığı doğrudur. Ancak herhangi bir eylem, bir sözleşme ya da işlenmiş bir suç, köleliğin uygulanmasını meşru kılar. Uluslar arası hukuk açısından bakıldığında ise Grotius'a göre kölelik problemi farklı bir boyut kazanmaktadır. Bu anlamıyla kamusal bir savaşta ele geçirilen herkes köledir. Ayrıca kölelerin herhangi bir suç işlemeleri ve köleliği hak etmeleri de gerekmemektedir. Aniden ortaya çıkan bir savaşta düşman topraklarında yer alan herkes köle olarak tutsak edilebilir.¹⁰⁷ Uluslar arası hukuka göre köleler mal gibi kabul edildiklerinden dolayı Grotius esirleri köle yapma hakkı ile savaşta ele geçirilen malları ele geçirme hakkı arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu yüzden savaşta ele geçirilenler mal kabul edilirler ve köle olurlar.¹⁰⁸ *Toplum Sözleşmesi* adlı kitabında Rousseau Grotius'un bu düşüncelerine karşı çıkar. Rousseau'ya göre Grotius kölelik hakkını yenenin yenileni öldürme hakkını da kapsayan savaş durumundan çıkarmaktadır. Ancak yine Rousseau'ya göre savaş, yenilenlerin öldürülmesini gerektirmez. Nitekim savaşın ortaya çıkmasının sebebi insanlar arası ilişkiler değildir. Savaş devletler arası bir ilişkinin sonucudur.¹⁰⁹ Bundan dolayı insanların temel ve doğal hakları arasında bulunan özgürlük hakkı savaş bahanesiyle gasbedilmemelidir. Grotius'a nispetle Rousseau'nun görüşlerinin daha insanî olduğu açıktır.

Grotius doğal hukuk ve uluslar arası hukuk bağlamında ele aldığı savaş hukukunun nelere izin verdiğini ortaya koyduktan sonra düşüncelerine farklı bir boyut kazandırmaya da çalışmaktadır. Doğal hukuk ve uluslar arası hukukun meşru kabul ettiği cezalandırma, öldürme vb. haklara rağmen Grotius bu hakların ölçülü bir şekilde kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Grotius'a göre öldürme hakkı da bu ilke çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu anlamıyla öldürme hakkı sadece adaleti tesis etmek ya da can ve mal güvenliğini sağlamak için kullanılmalıdır. Cezalandırma hakkı da yine bu kriterler göz önüne alınarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla ancak adil bir yargıç kararı kişinin ölüm cezasına çarptırılmasını gerekli kılar. Bu yüzden cezalandırma hakkı uygulanırken de ölçülü davranmak gerekmektedir. Grotius ölçülü davranma ilkesini insanî bir takım niteliklere de

¹⁰⁷ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 147-148, 207-216

¹⁰⁸ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 267

¹⁰⁹ J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev: Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul, 2001, s.20

bağlamaktadır. Bu ilke çerçevesinde ölümü hak etmiş insanlar bile bağışlanabilirler. Grotius adalet yenilenlerin öldürülmesine izin verse de ölçülü davranma ve ruh yüceliği bu hakkın kullanılmasını engelleyebilir der. Çünkü böyle bir hareket çoğu zaman iyi bir davranış olarak kabul edilir. Nitekim Grotius'a göre insanlar canını koruma ve ölüm cezası gerektiren suçlar dışında düşmanını bile öldürmemelidir. Böyle bir cezayı hak edenler ise ölüm cezası yerine başka bir şekilde cezalandırılmalıdırlar. Ancak bu düşünceler Grotius'un hukuka dair fikirlerini değil sadece yorumlarını kapsamaktadır. Nitekim hukuk göz önüne alındığında nelerin yapılmasına izin verildiğini yukarıda ifade etmiştik. Grotius'un burada anlatmaya çalıştığı şey yukarıda dile getirilen hakların uygulanmasının hukuk tarafından meşru kabul edildiği ancak mümkün olduğunca bu hakkın kullanılmaması gerektiğidir. Yukarıda savaş sırasında neler yapılabileceği, kimlerin öldürülebileceği tartışılırken kadın ve çocukların, yaşlıların, savaş esirlerinin, şartsız teslim olanların öldürülebileceği ifade edilmişti. Grotius için bunlar hukukun meşru kabul ettiği eylemlerdir, ancak yine de bu kişilere dokunulmamalıdır. Dolayısıyla Grotius, çocuklara ve yaşlılara her ne şekilde olursa olsun zarar vermemek en uygun davranıştır der. Ayrıca kadınlar çok kötü bir suça iştirak etmemişlerse zarar görmemelidirler. Savaş esirleri ise sırf onur duygusundan dolayı öldürülmemelidir. Yine sadece din işleriyle uğraşan kişilerin savaşta zarara uğratılmaması ve yaşam tarzı itibarıyla savaşa karşı olan insanların esirgenmesi ideal bir davranış biçimidir. Bu kuralı insanların yararı için bilimsel faaliyetlerde bulunan insanları kapsayacak şekilde genişletmek mümkündür. Grotius savaşta zarar verilmemesi gerekenler listesine çiftçileri ve ticaretle uğraşanları da dâhil eder. Savaşın izin verdiği yağmalama hakkı da yine ölçülü davranma ilkesiyle sınırlandırılmalıdır. Herhangi bir savaşta yakın bir zamanda zafer elde etme umudu mevcutsa kesinlikle yağmalama yapılmamalıdır. Yağmalamaya yönelik haklardan bahsederken kutsal şeylerin de yağmalanabileceği ifade edilmiş ise de ölçülü davranma ilkesi kutsal nitelikli ya da insanlar ve toplumlar için kutsal bir değeri haiz şeylere zarar vermemeyi de gerektirir. Grotius'a göre ölçülü olmak her şeyden önce erdemli bir davranıştır. Dolayısıyla bunun kazanılması en büyük yararlardan bir tanesidir.¹¹⁰ Grotius ölçülü davranma ilkesini temelde hukukun dışında farklı bir yorumla ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında sevgi kuralları hukuk kurallarına nispetle daha geniş bir alana sahiptir. Hukuk kurallarından hareketle elde edilen haklar meşru bir nitelik arzetmesine rağmen sevgi kuralları bu hakların önüne geçebilir. Çünkü insanlar sahip oldukları hakları insanlara karşı besledikleri sevgi çerçevesinde esnetebilirler. Bu da insanî bir niteliktir. Sonuç itibarıyla

¹¹⁰ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 229-239

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

Savaş hukukunun içerdiği kanunları sonuç itibarıyla iki ana başlık altında değerlendirebiliriz:

- 1- Savaşın haklı bir nedene dayanması.
- 2- Savaşın adil bir şekilde devam ettirilmesi.¹¹¹

Grotius, savaş hukukunun kapsadığı ilkeleri belirledikten sonra barışa yönelik temennilerde de bulunur. Barışın sağlanması Grotius ve onun temellendirdiği savaş ve barış hukuku açısından çok önemlidir. Yapılması gereken en ideal davranış barışı savaşa tercih etmektir. Hem savaş hem de barış için yeterli sebepler mevcutsa barışı sağlayacak davranışlar seçilmelidir. Barış sağlandıktan sonra ise devam ettirilmeli ve herhangi basit bir sebepten dolayı tahrip edilmelidir. Bir barış anlaşmasının bozulması üç temel şarta bağlıdır. Bunlardan birincisi barış anlaşmasının temel ilkelerine uyulmaması, ikincisi barış anlaşmasında yer alan açık hükümlerin göz ardı edilmesi, üçüncüsü ise barışın kendine özgü niteliklerinin beraberinde getirdiği yükümlülüklerle aykırı davranışlarda bulunulmasıdır. İfade edilen bu tür hükümler söz konusu değilse, Grotius'a göre barışı tesis eden anlaşmalardan vazgeçilmemelidir. Nitekim Grotius açısından olması gereken, insanların barış içindeki birlikte yaşamalarıdır. Dolayısıyla yapılması gereken şey barışı sağlayabilecek yolların sonuna kadar zorlanmasıdır.¹¹² Hukuku bu çerçevede temellendirdikten sonra Grotius siyasete geçmektedir. Gelecek bölümde de siyaset felsefesine yönelik düşüncelerini değerlendirmeye çalışacağız.

¹¹¹ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 244

¹¹² Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 257-262, 275

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SİYASET FELSEFESİ

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

Bir başka açıdan değerlendirildiğinde ise siyaset felsefesinin devletin varlığının gerekli olup olmadığı sorusunu cevaplandırmaya çalıştığı söylenebilir. Zira devlet, toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir faktördür. Bu yüzden devletin nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığı ve ne olduğu, niçin ve nasıl geliştiği gibi sorular, düşünce tarihi içerisinde sürekli tartışılmıştır. Bu soruların, temelde, realist ve normatif diye sınıflandırabileceğimiz iki yaklaşım tarafından ele alındığını söyleyebiliriz. Empirik verilerden hareketle devletin gerçekte neye benzediği sorusundan yola çıkan realist yaklaşım, devletin analiz edilmesini amaçlarken, normatif yaklaşım, devletin işlevleri sorunu çerçevesinde onun mahiyetini ya da ideal formunu belirlemeye çalışır.¹¹³ Dolayısıyla devletin gerekliliğinden en ideal formunun ne olduğu sorununa kadar bir çok problem, siyaset felsefesinin konuları içerisinde yer alır. Zira siyaset felsefesi içerisinde, devleti, ortadan kaldırılması gereken bir otorite olarak değerlendirenlerin yanı sıra, devleti, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde gerekli üst bir otorite şeklinde kabul edenlerin varlığından da bahsedilebilir. Ancak devleti bir gereklilik olarak görenlerin dahi en azından devletin işlevleri konusunda kuşkulu bir tavır takınmaları, bu alanla ilgili farklı yaklaşımların doğmasına vesile olmuştur.¹¹⁴ Nitekim **Liberalizm**, **Marksizm** ve **Anarşizm** gibi siyasal formların ortaya çıkışı da bu türden problemlerin çözümünü amaçlamaktadır.

Devletin bireye ve birey iradesine dayandığını savunan **liberalizme**¹¹⁵ göre devletin işlev alanı, temel hak ve hürriyetlere saygı, bireysellik ve hukukun üstünlüğü gibi ilkeler

¹¹³ Neşet Toku, *a.g.e.*, s. 35-36

¹¹⁴ Cem Eroğul, *Devlet Nedir?*, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s. 15-16

¹¹⁵ Ayferi Göze, *Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet*, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul, 1995, s.3

çerçevesinde minimal seviyeye indirgenmelidir. **Liberalizm** açısından insanlar sivil toplum oluşturma gayesiyle bir araya gelmişlerdir. Çünkü devletin kurulmasından önce insanlar doğa durumunda yaşamaktaydılar. Ancak bu dönemde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen doğa yasalarını uygulayacak üst bir otorite yoktu. Bu yüzden insanlar, hayat, mülkiyet ve özgürlük gibi temel ve doğal haklarını muhafaza etmek ve bu haklarını güvenli bir şekilde kullanmak maksadıyla siyasal bir sözleşme yoluyla devleti kurmuşlardır. Dolayısıyla devlet, kuruluş amacına uygun olarak insanların hayat, özgürlük ve mülkiyet gibi haklarını korumalıdır. Ayrıca, devletin kaynağı insanların hakları olduğu için devlet insanların bu temel ve doğal haklarına müdahale de edemez. Devletin fonksiyonları ise doğal hukuktan kaynaklanan pozitif yasalarla belirlenmeli ve bu anlamıyla devlet, hukukla sınırlandırılmalıdır.

Sınıfsal ayrılıkların ortadan kalkması ve üretim araçlarının tüm bireyler için ortak hale gelmesiyle resmi erkin siyasal niteliğini kaybedeceğini iddia eden **Marsist**¹¹⁶ öğretiyeye göre ise devlet, ortadan kaldırılması gereken kötü bir şeydir. Çünkü insan siyasal değil, sosyal bir varlıktır ve insan topluluğu tarih içerisinde özgür ve köle şeklinde belirlenen sınıflara ayrılmıştır. Devlet ise bu yapı içerisinde, herhangi bir sınıfın bir diğer sınıfı ezmek için kullandığı bir araçtır. Zira alt yapının üst yapıyı belirlediği tezinden hareket eden **Marks**'a göre, ekonomi, toplumsal ve siyasal yapıyı belirleyen önemli bir etkidir. Bu yapı içerisinde devlet, kapital sahiplerinin üretimde pay sahibi olan emekçiler üzerinde kullandığı bir baskı aracıdır. Bu yüzden proleterya sınıfı, toplumsal bir devrimle ilk önce iktidarı ele geçirecek ve sosyalist devleti kuracaktır. Böylece üretim güçlerini ele geçiren proleterya ikinci aşamada komünist sistemi kurarak devleti ortadan kaldıracaktır.

Devletin gerekliliği tartışmasında, baskıcı bir yasal düzeni sürdüren yapı olarak devleti reddeden **Anarşizm**¹¹⁷den de söz etmek mümkündür. Bu görüşe göre devlet, kötülüklerin kaynağıdır ve gerek birey gerekse toplumun birincil görevi devleti ortadan kaldırmaktır. Çünkü devlet, insanların temel ve doğal hakları arasında yer alan özgürlüğü gasbeder. Toplumsal düzeni sağlamanın yolu itaat ve yasa değil, insanlar arasında yapılan sözleşmedir. Bu sözleşmeler ise bireylerin oluşturduğu gönüllü birliktelikler tarafından yürütülmelidir.

Dolayısıyla bu yaklaşımların, *gerekli üst bir otorite ya da ortadan kaldırılması gereken bir yapı* şeklinde değerlendirdikleri devlete ilişkin açıklamalar, siyaset felsefesi içerisinde tartışılmalı devletın mahiyeti sorunu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu tartışmada devleti gerekli gören siyasal akımların ise **-faşizm hariç-** hemen hemen hepsi,

¹¹⁶ Marks/Engels, *Komünist Manifesto*, Çev: Levent Kavas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003 , s. 115

¹¹⁷ Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, Çev: Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 37

devletin sınırlandırılması gerektiği üzerinde ısrarcıdır. Zira devleti bizatihi değerli gören tek siyasi akım da **faşizmdir**. Bu siyasal form içerisinde özgürlük ve eşitlik gibi insanî değerlere yer yoktur. Çünkü devletin bizatihi üstünlüğü ve onun alelittlak bütünlüğü gibi ilkeler, **faşist öğretinin** ayırt edici özelliğidir. Devletin amaç, bireyin ise araç olarak görüldüğü bu sistemde kişilerin devlete karşı eleştirel bir tavır içerisinde olmaları mümkün değildir.¹¹⁸ Bu öğreti açısından insan, ulus ve vatanın bir parçası olduğu için tüm bireysel çıkarlarını feda etmeli ve kutsal misyon uğruna ölümü bile göze almalıdır.¹¹⁹

Bu tartışma içerisinde devletin gerekliliğine inanan düşünürlerden bir tanesi de **Hugo Grotius**'tur. Zira o da devletin mahiyetine ilişkin değerlendirmelere yönelerek ideal bir siyasal forma ulaşmaya çalışır. Ancak **Grotius**'un devlet anlayışına geçmeden önce onun başlı başına bir siyaset felsefesi kurmadığı belirtilmelidir. Bunun yerine devlet konusuna, doğal hukuk, uluslar arası hukuk ve savaş gibi konulara yer veren hukuk felsefesi içerisinde değinmiştir. Fakat kendisi, bir siyaset felsefesi yazma amacıyla olmadığını ifade etmesine rağmen, "*kimin neye hakkı olacak*" ve "*herkes adına kim ya da kimler konuşacak*" kabilinden soruların çözümüne yönelik cevapları ve siyaset felsefesinde önemli bir yer işgal eden "*meşruiyet*" problemini çözme çabası onun da bir siyaset felsefesi kurduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu bölümde amaçlanan da **Hugo Grotius**'un bu alana yönelik düşüncelerini ortaya koymaktır. Burada **Grotius**'un devlete yönelik açıklamaları, mülkiyet problemini nasıl cevaplandığı ve din ile ilgili düşünceleri ele alınacaktır.

Grotius onyedinci yüzyılda gerek felsefe gerekse siyaset kuramı içerisinde önemli bir yer işgal eden rasyonalist yaklaşımı benimsemiştir. Bu anlamda ahlâk ve siyaset konularının da tıpkı matematikte olduğu gibi tümdengelsel bir metotla ele alınabileceği iddiasındadır. Nitekim insanî ve toplumsal sorunların çözümünde de matematiksel metodu örnek kabul eden **Grotius**, **Hobbes**'un yöntem anlayışı üzerinde de etkili olmuştur denilebilir.¹²⁰

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

¹¹⁸ Neşet Tok, *a.g.e.*, s. 44-45

¹¹⁹ Mussolini, *Faşizm*, Çev: Hasan Tuncay vd., Toker Yayınları, İstanbul, 1998, s. 7-8

¹²⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 84

Grotius, devlet ve yönetici güç gibi temaları bağımsız bir tarzda ele almaz. Bu tür konular **Grotius** tarafından savaşı önlemeye yönelik tartışmalar içerisinde değerlendirilir. **Grotius** bu bağlamda yöneten- yönetilen arasındaki ilişkiyi değerlendirmekten de uzak durmaya çalışır. Bunu yaparken de, kendisinin bu konunun hukukî boyutuyla ilgilendiği iddiasında bulunur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi devlete yönelik ortaya koyduğu tanımlar, yönetici güç ile yönetilenlerin hak ve yükümlülüklerine getirdiği sınırlamalar ve devletin ortaya çıkışıyla ilgili açıklamalar **Grotius**'un siyaset felsefesine dair düşünceler geliştirdiğini göstermektedir. Nitekim siyaset felsefesinin temel soruları arasında yer alan “kimin neye hakkı olacak” ve “herkes adına kim ya da kimler konuşacak” türünden sorulara verdiği cevaplar bu yaklaşımı desteklemektedir.

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

Grotius'a göre ilkel toplumları destekleyen en önemli olgu insan hayatının sadeliği ve insanlar arasındaki sevgidir. Fakat insan hayatındaki sadelik insanın rasyonel bilgiyi elde etmeye başlamasıyla ortadan kalkmıştır. Özellikle rasyonel temelli iyi ve kötünün öğrenilmesiyle birlikte doğal düzen bozulmuştur. Çünkü artık insanlar arasında hırs duygusu hakim olmuştur. Ayrıca özellikle nüfus artışı beraberinde bölünmeyi getirmiştir. **Grotius** bu açıklamanın dışında devletin nasıl kurulduğu konusunda detaylı bir açıklama yapmaktan kaçınır. **Grotius**'un düşünceleri içerisinde doğa durumu fikri bulunmasına rağmen bu durumun yapısı ve temeline ilişkin bir açıklama yoktur.¹²¹ İnsanlar sivil topluma geçmeden önce doğal durumda yaşamaktaydılar. Bu durumda otorite anlamında herhangi bir kurum ya

¹²¹ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 122-130

da kişi olmadığı için sonuçta kargaşa ortamı doğmuştur. Bunun üzerine insanlar barış içerisinde bir arada yaşamak için sosyal bir sözleşme düzenlemişlerdir. Daha sonra ise siyasal sözleşme adı verilen bir başka sözleşme ile yönetici gücü belirleme yoluna gitmişlerdir. **Grotius** bu iki sözleşmenin de tarihsel bir gerçekliği ifade ettiği kanaatindedir. Bu anlamıyla toplumsal sözleşme teorisini varsayımsal bir tarzda ele alan **Rousseau** gibi filozoflardan farklı düşünmektedir.¹²² Sözü edilen bu sözleşmelerin tarihsel bir gerçekliği ifade etmesi her devletin sahip olduğu anayasalardan çıkarılabilir. Bu anlamıyla her ulusun kendine ait anayasası o ulusun tarih içerisinde kendilerine en uygun siyasal formu belirlediğini gösterir.¹²³ Yani doğa durumundan kurumsal otorite anlamında devletin hakim olduğu bir toplumsal yapıya ulaşmak sosyal ve siyasal olmak üzere iki farklı sözleşmeyle gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla **Grotius**'un siyaset felsefesinin toplumsal sözleşme teorisine dayandığından bahsedilebilir. Ancak **Grotius**'un iki ayrı sözleşme kabul etmesi onu diğer sözleşmecilerden farklı kılmaktadır. Nitekim **Hobbes**, **Locke** ve **Rousseau** gibi düşünürlerin temellendirmeye çalıştığı toplumsal sözleşme teorisi **Grotius**'un teorisinden oldukça farklıdır. **Grotius**'a göre insanlar sivil toplum oluşturma gayesi çerçevesinde bir araya gelmişlerdir. Ancak bu birliktelik Tanrı'nın emri değil insan iradesinin bir sonucudur. Bu bir araya gelme isteğinin kaynağında yatan neden ise insanların tek başlarına kendilerini savunamamaları ve tehlikeye açık olmalarıdır. Bu yüzden insanlar temel ihtiyaçlarını karşılamak ve güvenli bir yaşam kurabilmek uğrunda sivil toplumu kurmuşlardır. Bu birliktelik devlet gücünün de doğmasının sebebidir.¹²⁴

Grotius açısından devlet hukuk yoluyla en ideal formuna kavuşur. Çünkü insan doğasından türeyen hukuk, toplumsal birlikteliği barışçıl bir şekilde sürdürmenin yoludur.¹²⁵

Grotius'un devlet anlayışının temelinde yer alan toplumsal sözleşme teorisi **Locke**'un sözleşmeciler yaklaşımına da aykırıdır. Nitekim **Grotius**'un düşünceleri yöneticinin keyfi gücünü sınırlayan bir sistem değildir. Devleti bireylerin rızasına dayandırmasına rağmen yönetici güce atfettiği nitelikler göz önüne alındığında, toplumsal sözleşme teorisini özgürlükçü bir siyasal yapılanmanın temeline yerleştirmeye çalışan düşünürlerden onun farklı olduğu görülmektedir. **Grotius**'un özgürlük anlayışı, ileride ifade edeceğimiz gibi liberal doktrine mahal verecek bir nitelikte değildir. Fertlerin bir araya gelerek meydana getirdiği devlet **Grotius**'a göre olması gereken toplumdur. Dolayısıyla özgürlükçü olsun ya da olmasın **Grotius**'u toplumsal sözleşme teorisine dayanan devlet teorilerinin ataları içerisinde

¹²² Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, *a.g.e.*, s. 138

¹²³ Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 192

¹²⁴ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 105-106

¹²⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 88

görmek mümkündür. Devlet, **Grotius**'a göre ortak ilgilerin ve hakların yaşanması amacıyla özgür insanların bir araya gelerek oluşturdukları bir birlikteliktir. Ancak devletin oluşum sürecinde farklı alternatiflerin varlığından da söz edilebilir. Bu oluşum şekillerinden bir tanesine göre, devlet pek çok hane reisinin tek bir toplum ya da devlet biçiminde birleşmesiyle kurulmuştur. Böyle bir oluşum içerisinde **Grotius** devlete fertler üzerinde büyük bir otorite hakkı tanır. Devlete yönelik tasarlanan bir başka oluşum şekli ise geniş bir ailenin devlet niteliği taşıyan bir yapılanmaya doğru büyümesidir.¹²⁶ Devletin kuruluş biçimi farklı olsa da **Grotius** açısından egemenlikten bahsedebilmek için bir insan topluluğunun ve ülkenin varolması gerekir. Zira egemenlik ilk etapta erkek, kadın ve çocuklardan müteşekkil bir topluluk üzerinde kurulur. Egemenliğin ortaya çıktığı ikinci kısım ise ülkedir. Ancak insanların bir araya gelerek oluşturduğu her topluluk devlet vasfına sahip değildir. Suç işleme adına bir araya gelen haydutlar topluluğu, bir topluluğun sahip olması gereken nitelikleri taşımasına rağmen devlet değildir. Çünkü haydutlar sadece suç işleme amacıyla bir araya gelmişlerdir. Buna karşılık devlet denen birliktelikte insanlar suç işleseler de barışı amaçlarlar. Bu amaca ulaşmak elde ettikleri haklardan faydalanmak ve adil bir yaşam kurmak için birleşmişlerdir.¹²⁷

Grotius'un devlete ilişkin tanım ve açıklamaları aynı zamanda insanların doğuştan getirdikleri temel ve doğal haklardan biri kabul edilen özgürlük hakkıyla da ilişkilidir. Nitekim gerek devlete ilişkin ortaya koyduğu tanımda gerekse yöneten-yönetilen ilişkisine yönelik açıklamalarında özgürlük kavramına başvurmaktadır. **Grotius**'a göre özgürlük, insanî kurumlar ve kanunî yapılanmalar ortaya çıkmadan önce varolan bir haktır. Çünkü özgür bir ortamın varolması insan doğasına uygun bir yaşam için şarttır. Devlet de özgür insanların bir araya gelerek oluşturdukları bir birlikteliktir.¹²⁸ Eğer devlet özgür insanların tam bir birlikteliği ise **Grotius**'un özgür insanlar tanımlamasından ne kastettiğinin de açıklanması gerekmektedir. **Grotius** bireylerin özgürlüğü ile bütün insanların özgürlüğü arasında bir ayrım yapar. Ona göre bireysel özgürlük bir başkasının itaati altına girmemektir. Bu anlamda kadın, çocuk ve köleler haricindeki tüm insanlar toplum içerisinde bir arada yaşadıkları diğer insanlar karşısında özgürdürler. Özgür insan bu hakla birlikte sivil toplumun parçası kabul edilir. Ancak devlet-birey ilişkisi açısından böyle bir hak söz konusu değildir. İnsanlar doğası itibarıyla köle değildir fakat bu insanların hiçbir zaman devlete rağmen özgür olacakları anlamına da gelmez. Çünkü vatandaşlar, bu ilişki çerçevesinde devlete bağımlıdır. Bu

¹²⁶ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 131-135, 207-208

¹²⁷ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 67-68, 192-193

¹²⁸ Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, *a.g.e.*, s. 138

durumda devlet bireysel itaat üzerine kurulmuştur. Böylece **Grotius** otokratik devletin kurulması ihtimalini açık bırakır.¹²⁹ **Grotius**, bireysel özgürlükle politik özgürlük arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Nitekim **Grotius**'a göre bir kölenin aile içindeki yeri nasılsa uyrukların devlet karşısındaki yeri öyledir.¹³⁰ **Rousseau**, **Grotius**'u bu düşüncelerinden ötürü şöyle eleştirmektedir. **Grotius** tüm insanlığı sayıları sınırlı olan yüz kadar adamın malı haline getirmiştir. Bu açıdan **Rousseau**'ya göre **Grotius**'un düşünceleriyle otokratik devlet anlayışının savunucusu **Hobbes**'un düşünceleri birbirlerine yakındır.¹³¹ Zira **Hobbes**'a göre, insanlar dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı kendilerini koruyabilmek, emeklerinin karşılığını alabilmek ve mutlu bir yaşama erişebilmek için tüm güçlerini tek bir kişi ya da mutlak iradeye dayanan bir heyete vermelidirler.¹³² Bu noktada “egemen güç sivil toplumun temelini oluştururken bireylerin sözleşme yoluyla egemene bıraktıkları şey nedir?” sorusu ortaya çıkmaktadır. **Grotius**'a göre egemen güç bireyden her şeyi yasal olarak alabilir. Bireyler bütün haklarını egemen güce teslim eder, egemen güç ise bireylerin haklarını muhafaza eder. Bu düşüncelerinden hareket edildiğinde **Grotius**'un tam anlamıyla mutlakiyetçi bir devlet anlayışını benimsediğinden bahsedebiliriz.¹³³

Grotius'un devlete yönelik düşünceleri egemenliğin nitelikleriyle ilgili açıklamalara da dayanır. Egemenlik; herhangi bir gücün, kendisi dışında bir başkasının denetimi altında olmaması, gerçekleştirdiği eylemlerin bir başkasının iradesi çerçevesinde geçersiz kılınmamasıdır. Bir başkasının iradesine bağımlı olmama durumuyla tanımlanan egemenliği kullanma hakkı ise iki unsura bağlıdır. **Grotius**'a göre her gücün ortaklaşa ve özel olmak üzere iki taşıyıcısından bahsedilebilir. Nasıl ki görme duyusunun ortak taşıyıcısı gövde, özel taşıyıcısı da göz ise egemenliğin ortak taşıyıcısı da eksiksiz ve tam bir birlik şeklinde nitelenen devlettir. Egemenliğin özel taşıyıcısı ise her ulusun kendi yasaları çerçevesinde belirlenmek koşuluyla bir kişi ya da birçok insandır. Egemenliğin bir kişiye bırakılabileceğini savunması egemenliğin her zaman halkta olmadığını düşünmesinden ileri gelmektedir. Her ulus istediği yönetim biçimini seçmekte özgürdür. Bu yüzden özgür bir halk, kendisini yönetme hakkını otokratik bir rejim çerçevesinde tek bir kişiye de verebilir. Çünkü **Aristoteles**'in de ifade ettiği gibi kölelik için doğmuş insanların yanı sıra boyun eğmek için doğmuş insanlar da vardır.¹³⁴ **Aristoteles**'e göre toplum içerisinde yaşayan insanlardan bir kısmının buyruk vermesi diğerlerinin ise verilen buyruğa itaat etmesi zorunlu ve aynı

¹²⁹ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 129-133

¹³⁰ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 48

¹³¹ J. J. Rousseau, *a.g.e.*, s. 15

¹³² Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 129-130

¹³³ Knud Haakonssen, *a.g.e.*, s. 41-42

¹³⁴ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 30-32

zamanda da faydalıdır.¹³⁵ Nitekim **Aristoteles**, insanların özgür ve köle biçiminde sınıflandırılmasının, üstün olanla aşağı olan ayrımına dayanan doğadan kaynaklandığını düşünmektedir.¹³⁶

Grotius'a göre egemenliğin ortaklaşa taşıyıcısı şeklinde nitelenen devlet, tüzel bir kişiliktir. Ancak bu düşünce **Platon** ve **Aristoteles**'in savunduğu şekliyle organizmacı devlet anlayışı değildir. Bu açıdan devlet, kendilerine ait mülkiyet alanları olan farklı kişileri tüzel bir kişilik yoluyla bir araya getirir **Grotius**'un bu düşüncesini daha iyi anlayabilmek için ilk önce egemenliğin yerleşimine dikkat edilmelidir. **Grotius**, yönetici güç, devlet adına egemenliği kullanan kişidir ve onun egemenliği de mutlaklıktır der. Ayrıca bu egemenlik anlayışı, demokratik, aristokratik, monarşik, güçler ayrımına dayalı sistemler ve feodal yönetim şekilleriyle de uyumludur. Buna karşın devlet, yöneticilerin yönetilenler üzerinde kullandıkları bir baskı aracı değildir. Devlet sadece, bütün yapı adına egemenliği kullanan tüzel kişidir. **Grotius** bu düşünceleri ile sözleşmeye dayalı mutlak egemenlik anlayışının öncülerinden biridir.¹³⁷

Egemenliğin tanımı ve taşıyıcıları probleminin ardından egemenliğin nitelikleri sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu niteliklerden birincisi egemenliğin sınırsız olmasıdır. Egemenliğin sınırsızlığı onun bir başkasının iradesine bağlanamamasına ve geçersiz kılınamamasına dayanmaktadır. İkinci nitelik ise egemenliğin özü itibarıyla tek ve bölünemez oluşudur. Yani egemenlik özü itibarıyla bölünmez niteliği haiz bir bütündür.¹³⁸ Buna karşın yönetici, kendisine bağlı diğer yöneticiler ya da büyükelçilik gibi kurumlar vasıtasıyla devleti yönetebilir. Çünkü **Grotius** bu kişi ya da kurumların hepsini devlet gücü olarak kabul eder. Bu yüzden **Grotius**, egemenliği mutlak ve daimi bir güç şeklinde ele alan **Bodin**'le aynı düşünmektedir.¹³⁹ Çünkü **Bodin**'e göre anarşiye düşmek istemeyen her toplum egemenliği tek bir krala ya da kurula bırakmalıdır.¹⁴⁰

Egemenliğin bir yandan sınırsız, tek ve bölünemezliğinden diğer yandan da yöneticiye bağlı diğer yöneticiler ve büyükelçilik gibi kurumların hepsinin devlet gücü olarak kabul edildiğinden bahsedilmektedir. Burada egemenliğin özü ile ortaklaşa taşıyıcısı arasında yapılan ayrım önemlidir. Özü itibarıyla sınırsız, tek ve bölünemez olan egemenlik, kullanılış biçimi itibarıyla birden çok kişiye ait olabilir. Bu durumu açıklamamanın bir başka yolu ise

¹³⁵ **Aristoteles**, *Politika*, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi; İstanbul, 1993, s. 13

¹³⁶ David Ross, *Aristoteles*, Çev: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 279

¹³⁷ Knud Haakonssen, *a.g.e.*, s. 41

¹³⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 92-93

¹³⁹ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 133-135

¹⁴⁰ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 314

doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki farka vurgu yapmaktır. Hatırlanacağı üzere hukuk felsefesi içerisinde doğal hukuk ile pozitif hukuktan bahsederken bunlardan birincisinin değişmez bir nitelik taşıdığı, ikincisinin ise değişebilme ihtimaline açık olduğu ifade edilmişti. Bunun sebebi doğal hukukun sabit, değişmez ve evrensel bir takım ilkeleri içermesi, pozitif hukukun ise değişmezliği iddia edememesidir. **Grotius**'a göre egemenlik kaynağını doğal hukuktan alır. Buna karşın egemenlikten doğan yetkilerin kullanımı yani egemenliğin biçimi ise pozitif hukuktan kaynaklanmaktadır. Bu anlamıyla da egemenliğin kullanım biçimi değişken bir niteliğe sahip pozitif hukuk çerçevesinde değişmektedir.¹⁴¹ Bu çerçevede **Grotius** egemenliği özü itibarıyla tek ve bölünmez kabul ederek **Bodin**'e yaklaşmaktadır. Nitekim **Bodin**'in monarşiyi aristokrasi ve demokrasiye tercih etmesindeki neden, egemenliğin bölünmezliğinin tek kişinin hakimiyetiyle sağlanabileceğine ilişkin düşüncesinden ileri gelmektedir.¹⁴²

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

- 1- Egemenlik hakkını elde ederken halka karşı sorumlu kılınan hükümdarların sorumluluklarını yerine getirmeyerek yasaları çiğnemeleri durumunda öldürülmeleri mümkündür.
- 2- Devlet yöneticisi egemenlik hakkını bırakarak sadece bir yurttaş halini alırsa, artık yönetici vasfını kaybettiğinden diğer yurttaşlarla aynı statüde değerlendirilir.
- 3- Hükümdar, egemenlik hakkını, ülkesini bir başka ülkeye bağımlı kılmak için kullanmaya kalkışır ve böylece halkını bir başka halka bağımlı kılmaya çalışırsa halk başkaldırabilir.
- 4- Egemenlik hakkını elinde bulunduran kişinin halka düşman olduğu açık ve net bir şekilde anlaşılırsa bu kişilere karşı da başkaldırma hakkı vardır.
- 5- Beşinci olarak herhangi bir şart çerçevesinde başa geçmiş hükümdarlar yükümlü oldukları şartları yerine getirmediklerinde halk için direnme hakkı doğar.
- 6- Egemenliği kullanma hakkının bölündüğü durumlarda yetki alanını aşarak diğer alana müdahale eden hükümdarlara karşı başkaldırı hakkı vardır.

¹⁴¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 95-96

¹⁴² William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev: İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001, s.

- 7- Yönetme hakkını elde ederken halka belirli durumlarda direnme hakkı veren hükümdarlara da bu gibi durumlarda başkaldırmak söz konusu olur.

Grotius'a göre egemenliği güç ve şiddet yoluyla ele geçiren bir zorbaya karşı başkaldırı hakkı vardır. Ancak toplumsal huzurun ve devletin karşılaşılabileceği tehlikeler söz konusu ise bu hakkın kullanılması sakıncalıdır. Bu yüzden egemenliğin elde edilmesi sürecinin hukukî anlamda kesintiye uğradığı durumlarda egemenliği ele geçiren zorbaya devletin karışıklıklardan zarar görmemesi için itaat edilmesi gerekir. Zira yukarıda ifade edilen koşullar haricinde halk başkaldırı hakkına sahip değildir. Çünkü devlet, toplumsal düzeni ve kişilerin güvenliğini sağlamak adına kurulduğu için kendisini oluşturan bireyler üzerinde tüm bireysel hakları aşan bir hakla donatılmıştır.¹⁴³ Bu yüzden yöneticilere itaat etmek erdemli bir davranıştır. Bu anlamıyla **Grotius'un** yönetenlerden yana tavır takındığı görülmektedir. Yönetilenlerin hakları ise bu minval üzere belirir.

Grotius, hukuk felsefesi içerisinde, yöneticilerin doğal ve tanrısal hukuka ters düşen emirlerine uyulmaması gerektiğini de savunmaktadır. Fakat bu yapılırken, yöneticilere karşı güç kullanarak baş kaldırılmamalıdır. Çünkü **Grotius** insanın doğal yapısı itibariyle güç ve otoriteye uyma eğilimi taşıdığını ve kölelerin de efendilerine itaat etmesi gerektiğini savunur. Hatta yakın bir tehlike içerisindeki kişilerin başkaldırma hakkına sahip olup olmadığı sorusunu da **Grotius** yine aynı şekilde cevaplar. Yani **Grotius** bu gibi durumlarda da boyun eğmenin ideal bir davranış olduğunu düşünür. Çünkü ortaya çıkan problemlerin çözümü için otoriteye karşı başkaldırarak değil boyun eğerek çözüm bulmak daha uygun bir tavidir.¹⁴⁴ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi her ulusun kendine has anayasası, o ulusun tarih içerisinde kendisi için en uygun olduğunu düşündüğü siyasal formu seçtiğini göstermektedir Halk kendisi için en ideal siyasal formu belirleme hakkına sahiptir. Ancak halk sahip olduğu egemenlik hakkını yönetici güce devrettiği andan itibaren bu hakkı tekrar geri alamaz. Yönetici güç halk nazarında ne kadar olumsuz bir nitelik taşırsa taşırsın halk boyun eğmekten başka bir şey yapamaz. Yöneticilerin doğal hukuk ve tanrısal hukukun kurallarına uymayan emirleri için bile güç kullanarak başkaldırı kabul edilemez. Çünkü devlet barış ve düzeni sağlama amacıyla kurulmuştur. Bunun yanı sıra halk sahip olduğu egemenlik hakkını otokratik bir yönetim lehine herhangi bir yöneticiye devretmişse sonuçlarına katlanmak zorundadır. Bu anlamıyla halk, yöneticilere karşı kayıtsız şartsız boyun eğmekle yükümlüdür.

¹⁴³ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 97

¹⁴⁴ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 101-104

Bu düşüncelerini daha da kuvvetlendirebilmek adına **Grotius**, devletin yönetilenler için değil yönetenler için varolduğunu savunmaktadır.¹⁴⁵

Grotius'un başkaldırı hakkına karşı çıkması, bu hakkı kabul etmenin devletin kuruluş amacına ters düşeceğine inanmasından ileri gelir. Ona göre bütün insanlar doğası itibarıyla kendini koruma hakkına sahiptir, fakat sivil toplum toplumsal barışı elde etmek için kurulduğundan dolayı devletin insanlar üzerinde öncelikli hakları vardır. Bu yüzden devletin kurulmasından sonra insanların kendilerini koruma hakları ortadan kalkar. Bu da başkaldırı hakkının sınırlandırılmasını gerektirir. Buna karşın başkaldırı toplumsal huzura zarar vermeyecekse ya da toplumu kargaşaya sürüklemeyecekse kabul edilebilir. Ayrıca **Grotius**, başkaldırı hakkını sınırlandırırken Tanrısal hukuka da başvurur. Devletin kaynağındaki iradeyi Tanrı'ya değil de insan iradesine dayandırmasına rağmen başkaldırı hakkını sınırlandırırken Yahudi hukuku, İncil hukuku ve ilk Hristiyan öğretilerine atıflarda bulunur. Buna göre Tanrı iradesi de devlete itaati tavsiye eder. Bu anlamda ortaya bir çelişki çıkmaktadır. Ancak bu çelişkinin sebebi, temelde insanlar arasındaki savaşı önlemeye çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Zira **Grotius** Tanrısal hukuka başvurarak çelişkiye düşse de barışı sağlamak uğruna bu çelişkidenden kaçınmaz. Bu düşüncelerin tümünü dikkate aldığımızda **Grotius**'un devlet anlayışını bütün yönleriyle modern kabul etmemiz zordur.¹⁴⁶ Bu tür çelişkiler **Grotius**'un devlet felsefesiyle derin bir şekilde ilgilenmemesine bağlanabilir.

Direnme hakkının ne zaman ve hangi koşullarla mümkün olabileceğini belirlemek devletin sahip olduğu yüce haklardan biridir. Hatta **Grotius**'a göre devletin direnme hakkını sınırlandırmanın ötesinde tamamen ortadan kaldırmaya da hakkı vardır.¹⁴⁷ Bu yüzden yöneticinin buyruklarına karşı gelmemek için haksızlığa uğrayanların dahi başkaldırmak yerine boyun eğmesi daha uygundur. Yapılan haksızlıklara karşı savunma yapmak her insanın doğal hakları arasındadır, ama toplumsal düzeni sağlama görevini üstlenen devletin bulunduğu yerde kamusal yarar adına insanlar bu haklarını kullanma açısından sınırlandırılabilirler. Ortaya konan tüm bu yaklaşımlara rağmen **Grotius**'a göre bıçağın kemiğe dayanması durumunda başkaldırı hakkı kabul edilebilir. Fakat bu durumda bile hükümdar ya da yönetici öldürülmemelidir. Çünkü **Aristoteles**'in de ifade ettiği gibi hükümdara yönelik yapılan her eylem ya da kötülük devlete karşı yapılmış olur. Bu yüzden hükümdara karşı dille de olsa kötülük yapılmamalıdır.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Adnan Güriz, *a.g.e.*, s. 192

¹⁴⁶ Onuma Yasuaki, *a.g.e.*, s. 143-146

¹⁴⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 97

¹⁴⁸ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 40- 42

Başkaldırı hakkının ardından, **Grotius**, “kim yönetmeli?” sorusu üzerinde durur. **Grotius**’un siyaset felsefesi içerisinde bu soruya verdiği cevap, egemenlik hakkına getirdiği açıklamalarla ilgilidir. Bu açıdan “kim yönetmeli?” sorusu, her ulusun kendi iradesi çerçevesinde belirleyeceği siyasal forma göre değişmektedir. Bu yüzden herhangi bir halk, demokratik, aristokratik ya da monarşik bir sistem kurabilir. Fakat unutulmamalıdır ki, egemenlik, monarşik bir yönetim çerçevesinde kralda olsa bile temelde halka aittir. Çünkü, düzenlediği siyasal sözleşme ile egemenlik hakkını devlete teslim eden halktır. Bu yüzden kralın ölmesi ya da soyunun tükenmesi durumunda, egemenlik yine aslî sahibine yani halka geri döner.¹⁴⁹ Ayrıca “kim yönetmeli?” sorusu, doğal haklar öğretisi çerçevesinde de ele alınabilir. Buna göre doğa durumunda yaşayan insanlar arasındaki toplumsal huzurun bozulması, insanların haklarını sivil bir otorite olmadan kullanmasını imkânsız kılmıştır. Bu yüzden tarihî olarak insanlar üzerinde sözleşme, savaş ya da doğal hukuk yoluyla yasal bir otorite kurulmuştur. Lakin bu durum, yönetimin bireylerin rızası hilafına gerçekleşeceği anlamına gelmez.¹⁵⁰ Çünkü devlet yönetiminde halkın rızasına başvurulacak noktalar da mevcuttur. Mesela; ülkenin herhangi bir parçasının bir başkasına geçirilmesi söz konusuysa halkın rızası alınmalıdır. Zira devlet bir birlikteliktir ve her üye bu birlikteliğin bir parçasıdır. Bu yüzden topluluğu oluşturan üyelerin de rızasını almak uygun bir davranıştır. Ayrıca insan topluluğu kamusal ya da özel olmak üzere iki farklı birliktelik şeklinde ortaya çıkar. Bu yüzden tek bir halk ya da birkaç halk tarafından kurulan kamusal birlikteliklerde üyelerin tümünün ya da çoğunluğunun aldığı kararlar tüm üyeler için bağlayıcıdır. Çünkü **Grotius**’a göre azınlığın çoğunluk üzerinde hakim kılınması ve azınlık kararlarının çoğunluk açısından bağlayıcı olması adaletli değildir. Birlikteliğin özünde yer alan anlaşmalar temele alınmakla beraber doğal hukuk çerçevesinde çoğunluğun kararları üyelerin tümü için genel geçer olmalıdır. Mülkiyet temeline dayalı birliktelikler söz konusu olduğunda ise oylar mülkiyet oranları dikkate alınarak düzenlenmelidir. Sonuç olarak **Grotius**’un siyaset felsefesi içerisinde devlete kazandırdığı nitelikler, devlet-birey ilişkisi düşünüldüğünde devlet merkezli cereyan eder.

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

¹⁴⁹ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 43-46, 79-83, 91

¹⁵⁰ Knud Haakonssen, *a.g.e.*, s.41

Benimsediği yöntem itibariyle **Hobbes**'un doğal hukuk anlayışını önceleyen ancak toplumsallık ilkesine dayalı düşünceleriyle **Hobbes**'un düşüncelerinden farklılaşan **Grotius** mülkiyet konusuna yönelik değerlendirmeleriyle tekrar **Hobbes**'un anlayışına yaklaşmaktadır.¹⁵¹ **Grotius**'a göre özel mülkiyetin nasıl doğduğunu anlayabilmek için ilk etapta mülkiyet kavramının anlamının nasıl değiştiğine bakılmalıdır. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinde sahiplik (dominium) ve ortak sahiplenme kavramları günümüzde kendilerine yüklenenden farklı anlamlar taşımaktaydı. Günümüzde sahiplik kavramı; herhangi bir şeyin bir tek kişiye ait olması şeklinde tanımlanır. Bu itibarla sahipliğin konusunu teşkil eden mülkiyet, bir kişiye ait olması hasebiyle aynı şekilde bir başka kişi tarafından sahiplenilemez. Buna karşın ortak mülkiyet topluluğa aittir ve özel mülkiyetten ayrılır. Latince'de dominium kavramı (çoğunlukla sahiplik ya da mülkiyet olarak tercüme edilir) şu anda özel mülkiyeti tanımlamak için kullanılmaktadır. Ancak her zaman bu anlamda ele alınmamıştır. Bunun yerine geçmişte "ortak olan bir şeyden faydalanma hakkı" anlamına gelmekteydi.¹⁵² Dolayısıyla, **Grotius** açısından özel mülkiyetin gelişimi ilk etapta kavrama yüklenen anlamdaki değişikliklerle ilişkilidir. Yani insanlık tarihi boyunca mülkiyet kavramına yüklenen anlamların değişmesi özel mülkiyetin gelişim sürecini açıklamaktadır.

Grotius'un ortaya koyduğu bu düşünceler göz önüne alındığında, karşımıza iki soru çıkmaktadır. Bunlardan birincisi "*kullanma hakkı*" şeklinde tanımladığımız şeyin kaynağının ne olduğudur. İkincisi ise "*kullanma hakkı*" kavramının modern bir kavram şeklinde özel mülkiyet haline nasıl dönüştüğüdür. Bu sorulardan birincisine **Grotius** tarafından verilen cevap **Mare Liberum** adlı eserinde de ortaya koyduğu şu temel ilkeye dayanmaktadır: Doğal dünya insanlığın kullanımı için varolmuştur. Dünyanın insanların kullanımı için varolduğu ilkesi ise doğal hukuktan kaynaklanır. Dolayısıyla "*kullanma hakkının temeli nedir?*" sorusu, doğal hukuktur, şeklinde cevaplandırılabilir. Çünkü doğal hukuk, insanların doğayla uyumlu yaşaması anlamına gelir. Bu yüzden insanların yaşamlarını koruyabilmek adına doğanın kendilerine sunduğu her türlü imkândan faydalanma hakları vardır. Bu hak ilkçağda ortak kullanım şeklinde kendini gösterirken daha sonra özel mülkiyet halini almıştır. Netice itibariyle kullanım hakkının kaynağı sorusu karşılığını doğal hukukun ilkelerinde bulmuş ve ortak kullanım biçiminde kendini göstermiştir.

İkinci soru, "ortak kullanım hakkının özel mülkiyet hakkına nasıl dönüştüğüdür." Bu geçişi anlayabilmek için ilk etapta *ortak hakkın* yapısını çözümlemek gerekir. **Grotius**'a göre dünyanın yaratılmasının ardından Tanrı varolan şeyler üzerinde insanlara genel bir hak

¹⁵¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, a.g.e., s. 89

¹⁵² Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Clarendon Press, New York, 1999, s. 10-11

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

Grotius, özel mülkiyetin nasıl doğduğunu gösterdikten sonra nasıl geliştiğini ve genişlediğini açıklar. Buna göre tüketilebilir malların ardından giyim vb. taşınabilir mallar ile taşınmaz mallar da özel mülkiyetin konusu haline gelmişlerdir. Yani tüketilebilir malların edinimiyle başlayan özel mülkiyet anlayışı, menkul ve gayrimenkulleri de içine alarak genişlemiştir. Böylece doğada varolan her şey insanlar tarafından paylaşılmış ve sahiplenilmiştir. Bu da beraberinde mülkiyetin dokunulmazlığını getirmiştir. Bu yüzden özel mülkiyet, herhangi bir malın ait olduğu kişi haricinde hiç kimse tarafından kullanılamayacağı ilkesine dayanmaktadır. Çünkü ortak mülkiyet hakkının amacı, insan ihtiyaçlarını gidermek ve insanları korumaktır. Dolayısıyla ortak mülkiyet hakkının farklılaşmasından doğan özel mülkiyetin amacı da bu olmalıdır. Bu yüzden **Grotius**'a göre özel mülkiyetin öncelikli amacı kişilere ait mülkiyetin korunmasını sağlamaktır.¹⁵³

Bu ilke, doğal haklar öğretisi içerisinde yer alan mülkiyet hakkıyla da ilgilidir. Doğal haklar öğretisi, sahip olmak için insan olmaktan başka herhangi bir şartı gerektirmeyen

¹⁵³ Stephen Buckle, *a.g.e.*, s. 11-13, 35-37

yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakları kapsamaktadır. Bu anlamıyla doğal haklar öğretisi, sözü edilen bu hakların müdahaleye açık olmadığı ve hiçbir şekilde gasbedilemeyeceği düşüncesini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu ilke çerçevesinde kişilerin sahip oldukları mülkiyet üzerinde de herhangi bir kişinin tahakkümde bulunması olanaksızdır. Mülkiyet hakkının ortaya çıkması emeğe ve emeği gerçekleştiren bir failin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla emeği olmayan kişilerin mülkiyet üzerinde hak iddia etmesi söz konusu değildir.

Grotius'un orijinal kullanma hakkı ile özel mülkiyet arasında kurduğu benzerlikler göz önüne alındığında ortaya yeni sorular çıkmaktadır: Eğer ortak mülkiyet hakkı özel mülkiyet amacına hizmet ediyordu ise niçin insanlar özel mülkiyete gerek duymuşlardır? İnsanlar ihtiyaçlarının karşılanması için yeterli görünen ortak mülkiyet hakkını niçin terk etmişlerdir? **Grotius**'a göre eğer insanlar başlangıçtaki basit (ilkel) yaşam şeklini sürdürselerdi ortak kullanım hakkını terk etmeyeceklerdi. İnsan nüfusunun artması, mülkiyetin adil dağılımını engellediği için insanlar ortak kullanım hakkını terk etmişlerdir. Bu çerçeveden bakıldığında **Grotius**'un zorunlu bir değişimi öngördüğü söylenebilir. Ayrıca bu değişim, toplumsal huzurun bozulmasına da bağlanabilir. Toplumsal huzurun bozulmasının sebebi ise insanlar arasında ortaya çıkan rekabettir. İlk insanlar tarım ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Fakat yapılan işlerin ve gelir dağılımının farklılaşmasıyla birlikte rekabet hatta cinayet doğdu. Bu da savaşların başlamasına neden oldu. Dolayısıyla bu sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan değişimler yukarıda da ifade ettiğimiz gibi taşınabilir mallardan başlayarak taşınamaz mallara kadar her şeyin özel mülkiyete dahil olmasına kadar sürmüştür. Bu durum, temelde insanların elinde olanlarla yetinmemesi ya da doyumsuz olmasından kaynaklanmıştır. İlkel basit yaşamın terk edilmesi, ilk etapta insanların doyumsuzluğuna daha sonra ise işgücünün bölünmesine bağlıdır. Ancak bu durum **Grotius**'a göre doğaldır. Yani günümüzdeki özel mülkiyet anlayışı şiddetle değil zamanla ve doğal bir yolla gelişmiştir. Çünkü bu değişiklikler orijinal kullanma hakkıyla uyumlu bir şekilde gerçekleşmiştir. Ayrıca özel mülkiyet, ortak mülkiyet hakkının genişlemesiyle birlikte "*suum*" (mülkiyet hakkı)'un ulaştığı son seviyedir. Kısacası özel mülkiyet, insanoğlunun varlığını koruması için geliştirilmiş bir sistemdir.¹⁵⁴ Bu düşünceleri itibariyle **Grotius**, modern özel mülkiyet teorisinin atası olarak görülebilir.¹⁵⁵

Mülkiyetin tarihi gelişimini bu şekilde açıklayan **Grotius**, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kişilerin mülkiyeti üzerinde hiç kimsenin tasarrufta bulunma hakkı olmadığını vurgulamaktadır. Birçok düşünür tarafından da savunulan ve doğal haklar öğretisi içerisinde

¹⁵⁴ Stephen Buckle, *a.g.e.*, s. 37-40, 43-52

¹⁵⁵ Knud Haakonssen, *a.g.e.*, s. 38-39

yer alan bu düşünceye **Grotius** da sadık kalır ancak bu durumun bir istisnası vardır. Bir yandan mülkiyetin dokunulmazlığını savunurken bir yandan da başkasına ait bir şeyin aşırı gereklilik durumunda kullanılabileceğini ifade eder. Ancak bu ilke, mülkiyet sahibinin durumuna da bağlıdır. Eğer mülkiyet sahibi de aşırı bir ihtiyaç içerisindeyse mülkiyete dokunulamaz. Böyle bir kullanma gerçekleşse bile **Grotius**'a göre gereklilikten dolayı alınıp kullanılan mal en kısa zamanda sahibine geri verilmelidir. **Grotius**'un bunu erdemli bir davranış olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Hatırlanacağı üzere **Grotius** savaş sırasında birçok şeyin yapılmasına müsaade edildiğini ancak ölçülü davranma ilkesinden dolayı birçok hakkın kullanılmaması gerektiğini ifade etmişti. Kanaatimizce mülkiyet konusu çerçevesinde böyle bir duruma izin vermesi de buna bağlanabilir.

Bu açıklamaların ardından **Grotius**, mülkiyetin edinimi konusuna yönelir. Buna göre mülkiyet ya aslından ya da sonradan edinimle kazanılabilir. Sonradan edinim, mülkiyetin hukuk çerçevesinde kazanılması ya da bir başkasının sahipliğine girmesi anlamına gelir. Bu, ya doğal hukuk ya uluslar arası hukuk ya da ulusal bir yasa yoluyla gerçekleşebilir. Mülkiyetin doğal hukuk yoluyla bir başkasına geçirilmesi ise ya hukuka uygun bir zarar karşılığını ile ya da miras esasına göre düzenlenebilir. Mülkiyetin edinimi konusunun yanı sıra **Grotius**, bu hakkın nasıl sona ereceğini de ele almıştır. Bu anlamıyla bir kişi kendi iradesi sonucunda mülkiyetinden vazgeçerse mülkiyet hakkı son bulur. Ayrıca mülkiyet sahibinin ölmesi de doğal olarak mülkiyet hakkının ortadan kalkmasını gerektirir.¹⁵⁶

Grotius'a göre her insanın canı ve bedeni ile özgürlük hakkı diğer insanların tasarruf ve tahakkümüne kapalıdır. Dolayısıyla özel mülkiyet, ileride **Hobbes** ve **Locke**'un da temellendireceği gibi sadece maddi şeylerle sınırlı değildir. Bu anlamıyla **Grotius** mülkiyet hakkını bireysel bir temele oturtmuş ve mülkiyetin doğal hukuk ilkeleri yoluyla güvence altına alındığını göstermiştir. Nitekim **Grotius**, insanların canı, bedeni ve özgürlüğünün doğal hukukun ilkeleriyle güvence altına alındığını kabul etmiş ve bu doğrultuda özel mülkiyetin mutlak bir egemenliği ifade ettiğini savunmuştur. Bu açıdan bakıldığında özel mülkiyet doğal düzene uygun bir yasayı anlatır.¹⁵⁷

İnsanların bir araya gelerek oluşturduğu toplum içerisinde “kimin neye hakkı olacak?” ve “herkes adına kim ya da kimler konuşacak?” türünden sorular, devletin meşruiyeti problemini çözmeyi de gerektirir. Eğer devlet, toplum halinde yaşayan insanlar için gerekli üst bir otorite şeklinde kabul edilecekse, meşruiyetini nereden alacağı da belirlenmelidir. Bu bağlamda devletin meşruiyet zemininin dinî mi, dünyevî mi olacağı, tartışılması gereken

¹⁵⁶ Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 24, 61, 67, 85-89

¹⁵⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, s. 90-91

konular arasındadır. Bu problemin çözülmesi, devletin meşruiyetinin yanı sıra mahiyetinin ne olacağını da ortaya koyacaktır. Bu yüzden, “yöneticilerin kanun koyma hakkını nereden alacakları”, “kanun koyma hakkının Tanrı’nın bir lütfü olarak kabul edilip edilemeyeceği”, gibi sorular düşünce tarihi içerisinde sürekli tartışılmıştır. Ayrıca bu türden sorular, gerek seküler gerekse dinî devlet anlayışlarının, rasyonalizasyon süreciyle temellendirilmesini de gerektirmektedir. Zira bu rasyonalizasyon süreci sonunda devletin meşruiyet zeminini Tanrısal hukuka dayandıran teokratik devlet anlayışı açısından bir takım sorular ortaya çıkmaktadır. Buna göre, “eğer devletin meşruiyeti din çerçevesinde belirlenecekse, bu din toplum içerisinde yaşayan insanlardan hangilerinin dini olacaktır?”, “Devlet hangi dinin ilke ve kaidelerinden hareketle meşrulaştırılacaktır?” Ayrıca “devletin tanrısal iradede kaynaklandığı iddiası nasıl temellendirilecektir?” Bu iddiayı temellendirmenin din yoluyla gerçekleştirilemeyeceği yukarıda da ifade edilmişti. Bu iddia, akılla temellendirilecekse, devletin meşruiyetine yönelik argümanın doğruluğunun kriteri, din değil akıl olacaktır.¹⁵⁸ Dolayısıyla devletin meşruiyet zeminini din olarak belirleyen herhangi bir form, ortaya çıkan bu tür problemleri çözmek zorundadır.

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

Ortaçağ Avrupa’sında din, siyasi ve toplumsal yapı içerisinde merkezi bir yer teşkil etmekteydi. Özellikle Roma İmparatorluğu tarafından resmi din olarak kabul edilmesinin ardından güçlenmeye ve giderek merkezi bir konuma kavuşmaya başlayan Hristiyanlık, siyasî bir anlayış olarak da üst bir otorite haline gelmiştir. Özellikle onuncu ve on ikinci yüzyıllar arasında güçlenen kilisenin geliştirdiği **Papist Öğreti**, kilisenin gerek dinî gerekse dünyevî iktidarın sahibi olduğunu savunmaktaydı. Platon felsefesinin etkisindeki birinci dönemin ardından ikinci döneme hakim olan Aristotelesçi yaklaşımlar Hristiyanlığın evrene

¹⁵⁸ Neşet Toku, *a.g.e.*, s. 56-58

yönelik açıklamalarını belirlemiştir. Bu düşünceler ise Ortaçağ Avrupa'sında dinin fonksiyonunu göstermektedir. **Aristoteles**'in savunduğu iki alem anlayışı, Hıristiyanlığın kabul ettiği transandantal (aşkın) Tanrı anlayışına hizmet eden bir fikir şeklinde görülmüştür. Bu yaklaşıma göre insan Tanrısal bir varlıktır ve onun yaşadığı dünya evrenin merkezindedir. Çünkü Tanrı'nın göndermiş olduğu ilke ve kaidelere muhatap olan yegâne varlık insandır. Tanrı mutlak ve mükemmel iken muhatabı olan insan eksiktir. Bu yüzdendir ki, insanı yaratan mükemmel varlık yani Tanrı, insanı tanıyan ve onun için en ideal yaşam şeklinin ne olduğunu en iyi bilen varlıktır. Bundan dolayı Tanrı'nın kulları olan insanlar için en ideal yaşam şekli Tanrı'nın emir ve yasakları çerçevesinde belirlenmiş yaşam biçimidir. Bu da beraberinde Tanrısal buyrukların insanlar için her alanda hakim kılınması gereken ilkeler şeklinde kabul edilmesini doğurmuştur. Rönesans döneminde ise yukarıda ifade ettiğimiz problemlerin farkına varan düşünürler, dinî anlayışa yeni bir çehre kazandırmaya çalışmıştır. Rönesans ve Reform hareketlerinin sonucunda dinin işlevleri konusunda farklı bir yaklaşım doğmuştur. Bu yaklaşımlarla birlikte sekülerleşen dünyaya paralel biçimde din dünya işlerinden çekilmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Ortaçağ'da varolduğu gibi dinin devletin alanına müdahale etme hakkı ortadan kalkmıştır.

Aklın insan yaşamını ilgilendiren konularda belirleyici yegâne unsur olarak görülmesi, uhrevî ve dünyevî hayatın birbirinden kesin çizgilerle ayrılmasını doğurmuştur. Din tarafından konulan her türlü düşünce ve değer eleştirilmesiyle belirginleşen 17. yüzyıl düşünce dünyasında insanlar, problemlerinin çözümünde referans olarak akli almaya başlamışlardır.¹⁵⁹ Ancak bu dönemde aklın fonksiyonu, - Ortaçağ Avrupa'sında görüldüğü gibi- dinî yargıları rasyonalize etmek değildir. Tam aksine bu dönemde akıl, insanların hayat içerisinde karşılaştıkları problemlere çözüm bulmak için referans aldıkları tek unsurdur.¹⁶⁰ Bu dönemde antikite düşüncesinin yeniden canlandığını söylemek mümkündür. Böylece Rönesansla birlikte din farklı bir işlevle ortaya çıkmıştır. Bu dönemdeki filozofların din hakkındaki düşünceleri de bu değişim istikametinde şekil kazanmıştır. **Grotius** ise bu tür düşüncelerini din üzerine yazdığı eserlerinde değerlendirmeye çalışmıştır.

Grotius'un din üzerine yazdığı en önemli eserlerden bir tanesi Ağustos 1618'de hapisten kaçmadan önce tamamladığı son kitap olan **De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra**'dır. Bu kitabın temel gayesi din ile seküler otorite olarak devlet arasındaki ilişkilerdir. **Grotius** burada özellikle kilise ile devlet arasında varolan savaşın yerine barışı

¹⁵⁹ Hulusi Yazıcıoğlu, *Laiklik*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 119-120

¹⁶⁰ Durmuş Hocaoglu, *Laisizmden Millî Sekülerizme*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995, s. 108

getirmeyi amaçlamıştır. Bu anlamıyla kitap kilisenin etkisindeki devlet yapılanması üzerine yazılan geniş bir kitaptır.¹⁶¹ Bu kitapta **Grotius**, manevi ve fikrî hayatın doğal, değişmez şekillerinin olduğunu ve bunların kanunlarının akılla bulunabileceğini iddia etmiştir. Bu anlamıyla sosyal hayata ilişkin herhangi bir teorinin ilahi olarak değil, empirik bir anlayışla temellendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla din, insanların sadece manevi hayatlarını düzenlemekle yükümlüdür. Bu yüzden siyaset ve hukuk gibi dünyevi hayatla ilgili alanlara müdahale etme hakkı yoktur. Siyasetin konusunu teşkil eden devlet, insanların toplumsal yaşamlarını barışçıl ve düzenli bir şekilde sürdürmelerinin teminatıdır. Bu amaçla kurulan devletin kökeni ve meşruiyetinin kaynağı ise Tanrı değil, insandır. Çünkü devletin oluşumundaki irade, Tanrısal değil, insanî iradedir.

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

- 1- Tanrı'nın varlığını ve O'nun bir ve tek olduğunu,
- 2- Tanrı'nın bütün varlıklardan farklı ve onlardan üstün olduğunu yani aşkın bir varlık olduğunu,
- 3- Tanrı'nın insanlar arası ilişkilerin hepsinden haberdar olduğunu ve adil bir şekilde yargıladığını,
- 4- Varolan her şeyin sebebinin Tanrı olduğunu ya da Tanrı'nın kendisi hariç her şeyi yarattığını kabul etmektir.

Dolayısıyla bu tür ilkeleri içeren bir dinin tüm insanlar için genel geçer bir din olabileceğini savunur. Bu yüzden, ifade edilen bu ilkeleri kabul etmeyen insanların cezalandırılması gerektiğinden bahsetmektedir.¹⁶² Ancak buna rağmen **Grotius**, Hristiyanlığı kabul etmeyenlere karşı herhangi bir ceza verilemeyeceğini iddia etmektedir. Kanaatimizce bu fark, **Grotius**'un, tüm insanlar için genel geçer gördüğü gerçek dini evrensel kabul etmesinden, Hristiyanlığın ise daha spesifik görmesinden ileri gelmektedir. Özetle **Grotius**'un Tanrı'nın

¹⁶¹ Harm-Jan Van Dam, *De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra*, Edited by: Henk J.M. Nellen, Edwin Rabbie, Hugo Grotius Theologian, E.J.Brill, Leiden-New York- Köln, 1994, s. 19-21

¹⁶² Hugo Grotius, *a.g.e.*, s. 147

varlığını inkâr edenlerin cezalandırılması gerektiğini düşündüğünü, buna karşın Hristiyanlığın dışında herhangi bir dini kabul eden ve Tanrının varlığına inanan kişilerin hoşgörüle karşılanması gerektiğini savunduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu farkın, **Grotius**'un Hristiyanlığın nitelikleriyle ilgili düşüncelerine dayandığı da görülebilir. Çünkü ona göre Hristiyanlığın temel mesajı sevgidir. Zira o ve diğer Hristiyan hümanistleri, Hristiyanlık öğretisinde praxis pietatis (sorumlu, iyi davranışta bulunma) ilkesinin öncelikli bir öneme sahip olduğunu savunur. Bu yüzden her insan benzerleriyle ilişkilerinde bu ilkeye bağlı kalarak hoşgörülü davranmalıdır.

Bunun yanı sıra **Grotius**, Hristiyanlık öğretisinin doğruluğunu da kanıtlamaya çalışır. Buna göre;

- 1- İsa'nın öğretisi kutsal bir otorite olmalıdır çünkü İsa'nın kendisi kutsal bir kişidir ya da en azından Tanrı'nın düzeni adına konuşan biridir.
- 2- İsa'nın misyonunun kutsallığı, onun mucizeleri ve yeniden dirilmesi yoluyla kanıtlanmaktadır.
- 3- İsa'nın yaptığı mucizeler ve onun yeniden dirilmesi şüpheden uzaktır çünkü bunlar güvenilir kişiler tarafından yazılmıştır.¹⁶³

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

Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesi, seküler bir dünya projesinin yansımalarıdır. Dolayısıyla bu alanla ilgili Tanrısal ya da dini herhangi bir ilke ya da kaidenin hakimiyetinden bahsetmek olanaksızdır. Ancak, **Grotius**'un uhrevi yasalardan arındırılmış bir siyasal ve hukukî yapılanmaya ulaşma çabasında olması onun Tanrı'yı reddeden bir düşünür olduğunu göstermez. Nitekim o, sadece din ile dünyevi hayatın birbirinden farklı olduğunu ve bu anlamda bu iki alanda geçerli olacak olan yasaların farklı yapılanmalar şeklinde ortaya çıkacağını dile getirmeye çalışmıştır. Din, insanların sadece manevi yönüyle ilgili problemlerine cevap bulmalıdır. Dünyevi problemler ise insanların akli referans olarak yapılandıracakları sistemle çözümlenmelidir. Bu anlayış günümüzde tartışılan laiklik ilkesi çerçevesinde de ele alınabilir. En genel manasıyla laiklik, devletin dinlere karşı bitaraf bir tavır içerisinde olmasıdır. Buna bağlı olarak laiklik, devletin meşruiyetini, Tanrısal değil, insanî iradeye dayandırır. Bu ilkeye göre hukukun da dinî ilke ve kaideler yerine akla

¹⁶³ Henk Jan De Jonge, *Grotius' View Of The Gospels And The Evangelists*, Edited by: Henk J.M. Nellen, Edwin Rabbie, Hugo Grotius Theologian, E.J.Brill, Leiden-New York- Köln, 1994, s. 65-67

dayandırılması gerekir. Fakat, devletin dine karşı bitaraf olması, toplum içerisinde yaşayan insanların dinî inançlarına müdahale etme hakkına sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü laiklik, bir yandan devletin dinî ilke ve kaidelerden soyutlanması iken, diğer yandan dinin devletin baskı ve müdahalelerinden korunmasıdır.¹⁶⁴ Bu açıdan düşünüldüğünde, **Grotius**'un laiklik ilkesini benimsemiş olduğundan bahsedilebilir.

¹⁶⁴ Atilla Yayla, *a.g.e.*, s.93-95

SONUÇ

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

Hukuk felsefesine girişte, **Grotius**, hukuku tanımladıktan sonra onu kendi içerisinde sınıflara ayırmış ve bu sınıflama içerisinde en büyük önemi doğal hukuka vermiştir. Hukuku, insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir davranış kuralı olarak değerlendiren **Grotius**, doğal hukuku, insanın evrensel ve değişmez özünden (insan doğasından) zorunlu bir şekilde türeyen evrensel hukuk ilkeleri şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre, herhangi bir eylemin temelinde yer alan doğal hukuk kuralları, insan doğasına ve niteliklerine de uygundur. Bundan dolayı doğal hukuk, insan doğasından kaynaklanır. Akıl tarafından belirlenen doğal hukuk ilkelerinin emrettiği ya da yasakladığı davranışlar, nitelikleri itibariyle iyi ya da kötü olan eylemlerdir. Doğal hukukun bu özelliği, onun Tanrısal hukuktan farklı olduğunu göstermektedir. Çünkü Tanrısal hukukun ilkeleri, Tanrı'nın emir ve yasaklarına dayanırken, doğal hukuk, insanın rasyonel doğasının ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında **Grotius**'un doğal hukuku, Tanrısal iradede bağımsız bir tarzda, kurucu-kurgulayıcı, rasyonalist temelde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak **Grotius**, doğal hukuku tüm insanlar için genel geçer bir hukuk şeklinde tanımlayıp, doğal hukuk dışındaki tüm hukukî sistemlere, geçerlilik ve mahiyet itibariyle izafi bir değer verir. Çünkü mutlak değeri haiz olan sadece doğal hukuktur. Ayrıca mutlak nitelikli doğal hukukun ilkeleri, pozitif hukukun da kriterleri şeklinde değerlendirilmektedir. Doğal hukuk ilkelerinden hareketle de her ulusun şartlarına uygun olan bir pozitif hukuk sistemi tesis edilmektedir. **Grotius**, bütün devletlerin kendilerine ait yasalarının yanı sıra, bu devletlerin tümünün ya da bir çoğunun anlaşması sonucunda ortaya çıkan yasaların varlığından bahisle bu hukuka uluslar arası hukuk adını vermiştir. Bu anlamıyla da uluslar arası hukukun tek bir ulusun değil bütün ulusların ya da çoğunluğunun iradesine dayandığını savunmuştur. Devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen ilkelerin en

önemlisi *söze bağlı kalma* ilkesidir. Bu ilke, doğal hukuk içerisinde de yer almaktadır. Bu yüzden uluslar arası hukuk sistemi, söze bağlı kalma ilkesini de içeren doğal hukuk temelinde kurulmalıdır. **Grotius**'un uluslar arası hukuk anlayışı temelde uluslar arası eşitlik düşüncesini içermektedir. Dolayısıyla hukuksal eşitlik düşüncesinin **Grotius**'un hukuk felsefesi içerisinde öncelikli bir yeri olduğu da söyleyebiliriz. Çünkü insanlar ve devletler arası ilişkilerde adaletin sağlanması, **Grotius**'un öncelikli hedeflerinden birisidir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi de uluslar arası hukukun kapsamını açıklamaktadır: Uluslar arası hukukun işlevi, hem savaş hem de barış zamanlarında geçerlidir. Doğal hukukun kaynaklık ettiği diğer alan ise savaş hukukudur. Burada **Grotius**, “savaş nedir?”, “hukuk nedir?” gibi sorulardan hareketle savaşın müsaade edilebilir olup olmadığını ele almaktadır. Herhangi bir savaşın müsaade edilebilir olması, “kendini koruma” ve “haklı bir nedene bağlı olma” ilkesine dayandırılır. Ayrıca varolan savaşları haklı ya da haksız şeklinde sınıflandıran **Grotius**'a göre, bize ait olan bir şeyi savunmak, nefsi müdafaa ve yapılan bir haksızlığı cezalandırmak amacıyla açılan bir savaş haklı bir savaştır. Bu bağlamda savaş hukukunun içerdiği konular; savaşın haklı bir nedene dayanması ve savaşların adil bir şekilde devam ettirilmesidir. **Grotius**'un savaş hukukuna yönelik düşüncelerini ise barışın savaşa tercih edilmesi ve eğer savaş başlamışsa hukuka uygun bir şekilde devam ettirilmesi şeklinde özetleyebiliriz.

Hukukun insan iradesine ve niteliklerine dayandığını savunarak seküler hukuk düşüncesini benimseyen **Grotius**, siyaset felsefesine ilişkin fikirlerini de rasyonel bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, devletin oluşumu ve nitelikleri, mülkiyet konusu ve devletin meşruiyeti bağlamında din problemi üzerinde durmuştur. Devletin oluşumunu, sosyal ve siyasal olmak üzere iki farklı sözleşmeye dayandıran **Grotius**, devletin barış ve düzeni sağlamak adına kurulduğunu savunmaktadır. Toplumsal sözleşme teorisini benimseyen tüm düşünürler gibi **Grotius** da doğa durumunda yaşayan insanların gerekli üst bir otorite olarak devletin varlığına ihtiyaç duyduklarını iddia etmiştir. Dolayısıyla her toplum, tarih içerisinde kendisi için en uygun olduğunu düşündüğü siyasal formu kendi özgür iradesi çerçevesinde seçmiştir. Ancak halk seçtiği siyasal form çerçevesinde haklarını yönetici güce devrettiği andan itibaren bu hakkı tekrar geri alamamaktadır. Bu şekliyle **Grotius**'un mutlak itaati gerektiren bir siyasal formu, ideal bir sistem olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Siyaset felsefesi içerisinde, devletin ardından değerlendirmeye alınan mülkiyet problemi ise özel mülkiyetin ortaya çıkışından, mülkiyet hakkının niteliklerine kadar birçok konuyu kapsamaktadır. **Grotius**'a göre ortak kullanım hakkının, bir takım koşullar sonucunda değişiklik arzemesi, özel mülkiyetin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Özel mülkiyetin ortaya çıkışı ise mülkiyetin dokunulmazlığı ilkesini doğurmuştur. Bu ilke çerçevesinde her insan

mülkiyetini koruma ve mülkiyetinden güvenli bir şekilde faydalanma hakkına sahiptir. Devletin meşruiyeti sorununa gelince; hukuk felsefesini seküler bir temelde değerlendiren **Grotius**, dinin, sadece manevi alanla ilgili bir otorite olarak kabul edilebileceğinin iddia etmiştir. Bu düşünce, gerekli üst bir otorite şeklinde tanımlanan devletin Tanrısal değil, insanî iradeye dayandığını ortaya koymaktadır.

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

KAYNAKÇA

- ABADAN, Yavuz, Grotius ve Tabii Hukuk, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul, 1939
- ABADAN, Yavuz, Hukuk Başlangıcı ve Tarihi, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1943
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, KÖKER, Levent, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, İmge Yayınevi, Ankara, 2000
- ALTUĞ, Yılmaz, Devletler Umumî Hukuku El Kitabı, İ.İ.T.İ.A. Nihad Sayâr Yayın ve Yardım Vakfı Yayınları, 1977
- ARAL, Vecdi, Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, Filiz Kitabevi, İstanbul, t.y.
- ARİSTOTELES, Politika, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi; İstanbul, 1993
- ARSAL, Sadri Maksudi, Umumi Hukuk Tarihi, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948
- ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 1996
- BASTIAT, Frederic, Hukuk, Çev: Yıldırım Arsan, LDT Yayınları, Ankara, 1997
- BİLGE, Necip, Hukuk Başlangıcı, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003
- BİRSEL, Cemil, Devletler Hukuku, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1940
- BONNARD, Roger, Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk, Çev: Mehmet Ali Aybar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:2, 1936
- BORSCHBERG, Peter, Hugo Grotius "Commentarius in Theses XI", Peter Lang, New York, 1994
- BUCKLE, Stephen, Natural Law and the Theory of Property, Clarendon Press, New York, 1999
- BULL, Hedley, KINGSBURY, Benedict, ROBERTS, Adam, Hugo Grotius and International Relations, Clarendon Press, New York, 1995
- CASSIRER, Ernst, Devlet Efsanesi, Çev: Necla Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984
- COMTE, Auguste, Pozitif Felsefe Kursları, Çev: Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001
- ÇAĞIL, Orhan Münir, Hukuk Başlangıcı Dersleri, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y.
- ÇEÇEN, Anıl, Adalet Kavramı, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993
- ÇELİK, Edip F., Milletlerarası Hukuk, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y.

- DAM, Harm-Jan Van, “De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra”, Edited by: Henk J.M. Nellen, Edwin Rabbie, Hugo Grotius Theologian, E.J.Brill, Leiden-New York- Köln, 1994
- EBENSTEIN, William, Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, Çev: İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001
- ERDOĞAN, Mustafa, Anayasal Demokrasi, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001
- EROĞUL, Cem , Devlet Nedir?, İmge Kitabevi, Ankara, 2002
- FUR, Louis Le, Devletlerarası Amme Hukuku II. Cilt, Çev: Nihat Erim, Recep Ulusoglu Basımevi, Ankara, 1943
- FUR, Louis Le, Devletlerarası Amme Hukuku, I. Cilt, Çev: Nihat Erim, Maarif Matbaası, Ankara, 1942
- GÖZE, Ayferi, Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul, 1995
- GROTIUS, Hugo, Savaş ve Barış Hukuku, Çev: Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967
- GÜRİZ, Adnan, Hukuk Felsefesi , Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992
- GÜRKAN, Ülker, “Hukuki Realizm Akımı”, Haz: Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997
- HAAKONSSSEN, Knud, “Hugo Grotius and the History of Political Thought” Political Theory, Edited by: Knud Haakonssen, Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law, Dartmouth Publishing Company Limited, England, 1999
- HOBBS, Thomas, , Leviathan, Çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001
- HOCAOĞLU, Durmuş, Laisizmden Millî Sekülerizme, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995
- HONIG, Richard, Sofistlerde Tabii Hukuk Esasları, Çev: Yavuz Abadan, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:3, 1937
- İZVEREN, Adil, Hukuk Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dön. Ser. Yayınları, Ankara, 1988
- JONGE, Henk Jan De, Grotius’ View Of The Gospels And The Evangelists, Edited by: Henk J.M. Nellen, Edwin Rabbie, Hugo Grotius Theologian, E.J.Brill, Leiden-New York- Köln, 1994
- KAPANI, Münci, Politika Bilimine Giriş, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2001
- KÖKER, Levent, İki Farklı Siyaset, Vadi Yayınları, Ankara, 1998

- MACINTYRE, Alasdair, Etik'in Kısa Tarihi, Çev: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2001
- MARKS/ENGELS, Komünist Manifesto, Çev: Levent Kavas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003
- MARSHALL, Peter, Anarşizmin Tarihi, Çev: Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, Ankara, 2003
- MUSSOLİNİ, Faşizm, Çev: Hasan Tuncay vd., Toker Yayınları, İstanbul, 1998
- ÖKTEM, Niyazi, Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları, Der Yayınevi, İstanbul, 1995
- ÖKTEM, Niyazi, TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet, Der Yayınları, İstanbul, 1999
- PASSERIN, Alexander, Natural Law, Transaction Publishers, New Brunswick and London, t.y.
- POLAT, Necati, Ahlâk Siyaset Şiddet, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 1999
- RONAN, Colin A., Bilim Tarihi, Çev: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 2003
- ROSS, David, Aristoteles, Çev: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoglu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002
- ROUSSEAU, Jean Jacques, Toplum Sözleşmesi, Çev: Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul, 2001
- SMITH, P., Rönesans ve Reform Çağı, Çev: Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2001
- STRATENWERTH Günther, Hukuk Felsefesi, Çev: Doğan Özlem, Haz: Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkim Yayınevi, İstanbul, 1997
- STRAUSS, Leo, Politika Felsefesi Nedir?, Çev: Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2000
- ŞENEL, Alaeddin, Siyasal Düşünceler Tarihi, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999
- TANILLI, Server, Uygarlık Tarihi, Adam Yayınları, İstanbul, 2003
- TOKU, Neşet, John Locke ve Siyaset Felsefesi, Liberte Yayınları, Ankara, 2003
- VECCHIO, Giorgio Del, Hukuk Felsefesi Dersleri, Çev: Suut Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940
- WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991
- YASUAKI, Onuma, A Normative Aproach to War: Peace, war and Justice in Hugo Grotius, Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1993
- YAYLA, Atilla, Siyaset Teorisine Giriş, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998
- YAZICIOĞLU, Hulusi, Laiklik, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993

ÖZGEÇMİŞ

20/09/1979 tarihinde Erzurum’da doğdu. İlk, orta ve lise öğreniminin ardından 1997 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümüne girdi. 2001 yılında mezun oldu ve aynı yıl yüksek lisansa girmeye hak kazandı.